T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

EKMELÜDDİN EL-BÂBERTÎ'NİN "ŞERHU 'UMDETİ'L-'AKÂİD" ADLI ESERİNİN METNİ VE DEĞERLENDİRMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ONUR AKSAN

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA AYKAÇ

KASTAMONU 2020

T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EKMELÜDDİN EL-BÂBERTÎ'NİN "ŞERHU 'UMDETİ'L-'AKÂİD" ADLI ESERİNİN METNİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Onur AKSAN

Danışman: **Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ**

KASTAMONU - 2020

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çevresinde elde edilerek sunuluduğu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildirir ve taahhüt ederim.

Onur AKSAN



ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

EKMELÜDDİN EL-BÂBERTÎ'NİN "ŞERHU 'UMDETİ'L-'AKÂİD" ADLI ESERİNİN METNİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Onur AKSAN
Kastamonu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin el-'Umde fi'l-İ'tikad adlı eserinin Kelâm ilmi içerisinde çok önemli bir yeri vardır. Bu yüzden üzerine birçok şerh yazılmıştır. Kendisinin de bu türden bir çalışması vardır. Ekmelüddin el-Bâbertî'ninki de bunlar arasındaki en önemli şerhlerden biridir.

Bâbertî, Nesefî'nin metninin kapalı yerlerine açıklık getirmiştir. Mezhebinin görüşlerini ortaya koymuştur. İtirazlara da cevaplar vermiştir. Bazı ifade tarzlarına itirazı dışında hiçbir konuda muhalefet tarafında yer almamıştır. Bu açıdan bakıldığında Bâbertî'nin de en az Nesefi kadar Mâtürîdî kelâmına katkı sağladığı söylenebilir. Zira bu eseri kelâm ilmi açısından önemli bir boşluğu doldurmaya adaydır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdîlik, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-'Umde, Ekmelüddin el-Bâberti, Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid.

2020, 186 sayfa.

ABSTRACT

Master's Thesis

THE TEXT AND EVALUATION OF AKMAL AL-DIN AL-BABERTI'S BOOK NAMED "SHARH UMDAH AL-'AKAID"

Onur AKSAN
Kastamonu University
Social Sciences Institute
Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Mustafa AYKAÇ

Abu Barakat al-Nasafî's work named al-Umdah fi al-I'tikad has a very important place in the science of Kalam. Therefore, many commentaries were written on it. Akmal al-din al-Babarti also has such a work. He is one of the most important annotations among that commentaries.

Babarti has clarified the closed parts of Nasafi's text. He revealed the views of his sect. It also replied to the some objections. He did not take part in the opposition side on any issue other than his objection to some expressions. From this point of view, it can be said that al-Babarti contributed at least as much to Mâturîdî's kalam as Nasafi. For, this work is a candidate to fill an important gap in terms of Kalam.

Keywords: Mâtüridi sect, Abu al-Barakat al-Nasafî, al-'Umdah, Akmal al-din al-Babartî, Sharh 'Umdah al-'Akâid.

2020, 186 pages.

ÖNSÖZ

Hiç şüphesiz İslâm ilim geleneği zengin bir bilgi havzasına sahiptir. Bu noktadaki en büyük etken ise pek çok âlimin hakikati arama gayesiyle erken dönemden itibaren bilgiyi üretmeye dair verdiği çabalardır. Bu kimseler sadece bu uğurda arayış içerisinde olmakla kalmayıp doğruluğuna inandıkları bilgileri sonraki nesillere de aktarmışlardır. Bu sayede daha sonradan gelenler hem geçmişte elde edilen birikimden faydalanma hem de sonraki dönemlerde elde edilen bilginin geçmişinde ne tür etkenlerin yattığını bilebilme imkânına sahip olmuşlardır. Böylece bilgiler arasındaki irtibat sağlanıp asıl amaç olan gerçeğin bulunması daha olanaklı hâle gelmiştir. Ele aldığımız eser, Bâbertî'nin kendisinden önce yaşamış olan Nesefî tarafından kaleme alınan "el-'Umde fi'l-İ'tikâd" adlı metnine bir şerh özelliği taşıması sebebiyle söz ettiğimiz türden bir bağlantıyı tesis etmeye matuftur. Nitekim Nesefî'nin yazdığı metinden yola çıkan Bâbertî, zamanının ilmî seviyesini göz önünde bulundurarak metne açıklık getirirken bir anlamda onunla arasındaki zaman farkını da gün yüzüne çıkarmış olmaktadır. Günümüz araştırmacılarının bunu göz önüde bulundurarak kelâmın bugünün dünyasına nasıl bir katkı sağlayacağını irdelemeleri gerekmektedir. Zira Bâbertî'nin bu eseri de kendi zamanında böylesi bir işlevi hayata geçirmiştir. Dolayısıyla önümüzde günümüz problemlerinin çözümüne dair somut bir örnek bulunmaktadır.

Çalışma boyunca hem tercüme hem de Arapça yazım kuralları bağlamında değerli yardımlarını esirgemeyen Çankırı Karatekin Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Arş. Gör. Yusuf ARIKANER başta olmak üzere katkı sağlayan Mustafa TAKIR'a, aileme, tüm hocalarıma ve tezin konu seçiminden son hâlini almasına kadar desteklerini hep yanımda bulduğum çok kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ'a en kalbî şükranlarımı arz ederim.

Çalışmak bizden başarı ise Yüce Rabbimizdendir…

Onur AKSAN

Trabzon, Aralık, 2020.

İÇİNDEKİLER

ÖZET iv
ABSTRACT v
ÖNSÖZ vi
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR ix
GİRİŞ 1
1. Metod ve Kaynaklar 2
1.1. Tezin Amacı ve Önemi 2
1.2.Kapsam ve Sınırlılıkları 3
1.3. Yöntem 3
1.4. Kaynaklar 5
2. Ekmelüddin el-Bâbertî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği 9
2.1. Ekmelüddin el-Bâbertî'nin Kelâm İlmindeki Yeri 10
2.1.1. el-Maksad 11
2.1.2. Şerhu'l-Maksad 11
2.1.3. Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye 11
2.1.4. Şerhu 'Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a 11
2.1.5. Şerhu Tecrîdi'l-'Akâid 12
2.1.6. Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe 12
2.1.7. Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid 12
2.2. Bâbertî ile Alakalı Yapılan Çalışmalar 12
2.3. Bâbertî'nin Kelâm İlmine Katkısı 14
2.4. Bâbertî'nin el-'Umde Metnine Katksı 16

BİRİNCİ BÖLÜM
ŞERHU 'UMDETİ'L-'AKÂİD ADLI ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. BİLGİ VE VARLIK 21
2. İLÂHİYYÂT KONULARI 27
2.1. Âlemin Hâdis Oluşu 27
2.2. Âlemin Yaratıcısının Tek Oluşu 33
2.3. Âlemin Yaratıcısından Nehyedilen Şeyler (Menhiyyât) 37
2.3.1. Âlemin Yaratıcısı Araz Değildir 38
2.3.2. Âlemin Yaratıcısı Cevher Değildir 40
2.3.3. Âlemin Yaratıcısı Cisim Değildir 40
2.3.4. Âlemin Yaratıcısı Bir Cihette veya Bir Surette Değildir 42
2.3.5. Âlemin Yaratıcısı Renk, Tat, Koku, Keyfiyet, Mâhiyet, Bölünmek, Sonlu Olmak, Hâdis Olanlara Benzemekle Vasıflanamaz 43
2.3.6. Âlemin Yaratıcısı Bir Mekânda Mütemekkin (Kurulmuş) Değildir 44

2.4. Kemâl Sıfatları ... 45
2.4.1. Kelâm ... 49
2.4.2.Tekvîn ... 57
2.4.3. İrâde ... 60
2.4.4. Hikmet ... 62
2.5. Rü'yetullah ... 63
3. NÜBÜVVÂT ... 69
3.1. Peygamberler Göndermesi ... 69
3.2. Hz. Muhammed'in Risâletinin İspatı ... 71
3.3. Velilerin Kerameti ... 73
4. İNSAN FİİLLERİ ... 75
4.1. İstitâat ... 75
4.2. İnsanın Fiillerinin Yaratıcısı ... 76
4.3. Öldürülenin Eceli ... 77
4.4. Allah'ın Hayrı ve Şerri Yaratması ... 78
4.5. Hidâyet ve Dalâlet ... 79
4.6. Salah-Aslah Anlayışı ... 80
4.7. Güç Yetirilemeyeni Teklif ... 81
4.8. Rızık ... 81
5. İMAN ... 83
5.1. İmanın Vâcib Olması ... 83
5.2. İmanın Mâhiyeti ... 83
5.3. İman-Amel İlişkisi ... 84
5.4. İmanda Artma-Eksilme ... 85
5.5. İmanda İstisna ... 86
5.6. Saîd ve Şakî ... 86
5.7. Mukallidin İmanı ... 87
5.8. İman-İslam İlişkisi ... 87
5.9. Büyük Günah ... 88
5.10. Şefaat ... 89
6. SEM'İYYÂT ... 90
7. İMÂMET ... 93

İKİNCİ BÖLÜM

METİN ... 94
SONUÇ ... 185
KAYNAKÇA ... 187
ÖZGEÇMİŞ ... 192

KISALTMALAR

as : Aleyhisselâm
b. : bin (oğlu)
bkz. : Bakınız
bs. : Baskı/basım
C. : Cilt
ed. : Editör
hz. : Hazreti
İFD. : İlahiyat Fakültesi Dergisi
krş. : Karşılaştırınız
m. : Miladî
ö. : Ölümü
r.anh : Radıyallahü anhü
Sa. : Sayı
sav. : Sallallahü aleyhi ve sellem
SBE. : Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss. : Sayfa aralığı
tahk. : Tahkik eden
TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı
trc. : Tercüme eden
t.y. : Tarih yok
vb. : Ve benzeri
yay. : Yayınevi
y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra meydana çıkan siyasî ve dinî ihtilaflar farklı düşünce akımlarının oluşumuna zemin hazılamıştır. Öte yandan zamanla İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı kültürlerle etkileşimi düşünce alanında bir zenginlik sağlanmakla beraber mevcut düşünce akımları arasında farklı tartışma konularının oluşmasına da sebep olmuştur. Siyasî ve fikrî alanda yaşanan bu fikir ayrılıkları zamanla mezhepleşmeye evrilmiştir. Her mezhebin kendi görüşünü Kur'an-ı Kerim, sünnet ve/veya akıl üzerinden temellendirme gayreti bu alanda zengin bir literatürün oluşmasına da katkı sağlamıştır. Öte yandan bu literatürün her ne kadar bir kısmı günümüze ulaşsa da diğer bir kısmının ulaşamadığı ya da ulaşabilse bile keşfedilmeyi beklediği bilinen bir gerçektir.

Ayrıca İslâmî literatürün de yeni eserlerin keşfedilmesi ile daha da zenginleşeceği muhakkaktır. Biz de bu amaçla Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin "el-'Umde" adlı eseri üzerine Ekmelüddin el-Bâbertî tarafından yazılan "Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid" adlı şerh çalışmasının metnini ve değerlendirmesini konu edinerek Mâtürîdî kelâm geleneğinin önemli bir eserini ilim dünyasına kazandırmayı hedefledik. Bu sayede başta ifade ettiğimiz İslam coğrafyasındaki ihtilafa dayalı oluşan ve gelişen literatür geleneğine örnek teşkil edebilecek bir eseri inceleme fırsatı elde ettik.

Bu itibarla miladî XIV. yüzyılda kaleme alınmış bir yazma eseri gün yüzüne çıkararak ilim dünyasının ifadesine sunduk. Amacımız kitap, makale, tez vb. çalışmalarda kendisine çokça atıfta bulunulan ancak üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış olan bu eseri daha çok kimsenin erişimine kavuşturmaktır. Bu doğrultuda çalışmamızın genel anlamda İslam ilim geleneğine özel anlamda ise kelâm geleneğine katkı sağlayacağı ümidini taşımaktayız. Tabiki bu mütevazı çalışmamızın, alanında yapılacak yeni ve değerli çalışmalara örneklik oluşturması ve katkı sağlaması da bizim en büyük temennimizden biridir.

1. Metod ve Kaynaklar

1.1. Tezin Amacı ve Önemi

Arapça klasik bir metni okuyup anlamak çok zor bir eylem değildir. Ancak söz konusu eser bir yazma eserse her ne kadar son yıllarda bu tür eserlere ulaşma konusunda kolaylıklar sağlansa da böyle bir eseri ele alıp içeriğini değerlendirmek beraberinde başlı başına bir özeni ve hatrı sayılır bir emeği gerektirmektedir.

Bu sebeple tahkik ilmine ihtiyaç hissedilmiştir. Bu ilimle geçmişte yazılan eserlerin kaleme alınmasından korunmasına kadar olan süreçte müellifin zamanının imkânlarına göre taşıdığı bir takım eksikliklerin giderilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda tahkiki yapan kişi yani muhakkik, kendi çağına ulaşan eserin mümkün olan yazmalarını/nüshalarını bir araya getirip ortak bir metin oluşturmaya gayret eder. Amacı asıl metne en yakın metni ortaya koyabilmektir.

Üzerinde çalışmış olduğumuz metin, *Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid* adıyla Ekmelüddin el-Bâbertî tarafından Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-'Umde fî'l-'Akaîd* adlı eseri üzerine yazılmış bir şerh çalışmasıdır. Ancak kapsamlı bir başlık altında tahkik olarak değerlendirilebilecek bu çalışmamız, uzun çabalarımıza rağmen tek bir nüshadan başka bir nüsha bulamamamız nedeniyle tahkikin temel şartlarının bazılarından yoksundur.[1] Buna mukabil yine tahkikin en önemli amaçlarından biri olan asıl metni mümkün olabilecek en mükemmel şekilde ortaya koyma hedefinden de asla ödün verilmemiş, bu doğrultuda beşer gayretinin en üst seviyeleri zorlanmıştır. Diğer yandan elimizdeki nüshanın sağlam korunmuş olması, yazılarının tamamına yakınının okunabilir vaziyette bulunması, gerek üzerine sonradan da olsa düşülen varak numaraları gerekse de Nesefî'nin metniyle karşılaştırma yapıldığında sayfa veya konu anlamında bir eksikliğin saptanamamış olması bizler için bu eseri ele almada cesaretlendirici birer güç unsuru olmuştur.

[1] Tahkik ilmi ve bu alanda belirlenen şartlar bağlamında daha geniş bilgi için bkz. Harun Bekiroğlu, *"Yazma Eserlerden Kadoloji'ye: Tahkike Giriş"* **Sivas Cumhuriyet İFD.**, Aralık 2019, sa: 2, Cilt: XXIII, s. 862 vd.

1.2. Kapsam ve Sınırlılıkları

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin el-'Umde adlı eserinde kelâmın hemen hemen bütün konularının ele alındığı görülmektedir. Bâbertî de bunların tamamına değinmekle birlikte metinde geçen her bir ifadeye aynı oranda açıklama getirdiğini söyleyemeyiz. Kendisinin bu bağlamda konuların başlığı altında ele alınan bütün tartışmaları aktarmak yerine kendisinin açıklamaya ihtiyaç duyduğu noktalara temas ettiğini ifade edebiliriz. Zaten bir şerh eseri olması da onun bu şekilde bir tutum sergilemesini gerekli kılmıştır. O yüzden buradaki amaç, belli bir konuyla alakalı bir başlığın altında kelâm ilminin öteden beri tartışılan bütün konularını ifade etmek değil şârih tarafından açıklama ihtiyacı hissedilen yerleri ele almaktır. Şerh çalışmalarında ıskalanmaması gereken diğer bir husus da şârihin hedefinin ana metne sadece açıklamalar getirmek değil ek olarak eksik veya hatalı bulduğu yerlere bir takım ilavelerde bulunma amacı da gütmüş olmasıdır. Bu bağlamda bizler de özellikle Bâbertî'nin değindiği noktaları ifade ettikten sonra kendisinin bu noktalara niçin temas etme ihtiyacı hissettiğini ortaya çıkarma gayreti içerisinde hareket edip her konunun sonunda bununla alakalı değerlendirmelerde bulunduk. Bu bağlamda ele aldığı konuları giriş ile birlikte toplam altı bölüme ayıran Nesefî'nin metodu takip edilerek değerlendirmelerimizi bu bölümler altında yer alan başlıkların konu sonlarına eklemeyi uygun bulduk. Diğer yandan şerh eserinin Bâbertî'nin yaşadığı zamana kadarki olmuş veya olabilecek itirazlarla/konularla alakalı olmasından hareketle yaptığımız değerlendirmelerin de onun bu tayin ettiği çizgilerle sınırlı olacağı unutulmamalıdır.

1.3. Yöntem

Ele aldığımız eserin bir şerh çalışması olması nedeniyle müellifimizin değindiği konuların ana metnin çizdiği sınırlar bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun yanında yine şerh çalışmalarının diğer bir özelliği olarak şârihin kapalı bulduğu veya başka açılardan açıklama ihtiyacı hissettiği konuları ele aldığı hatırda tutulmalıdır.

Öte yandan Bâbertî'nin şerhinde takip ettiği üsluptan hareketle bizler de değerlendirme kısmında sadece onun değindiği noktaları ele alıp onun dışarda bıraktığı ayrıntılardan söz etmedik. Bununla amacımız olan Bâbertî'nin şerhini değerlendirmeyi yine onun ifade ettiği cümleler üzerinden anlama çabamıza bağladık.

Şerh metninin değerlendime kısmını oluşturan *Birinci Bölüm*'de Nesefî'nin görüşlerini toplu hâlde verdikten sonra dipnotta geçtiği kaynağa işarette bulunduk. Bâbertî'nin şerhinde ise paragraf olarak ifade edebileceğimiz küçük çapta konu bütünlüğü takip edilerek dipnot verilmeye özen gösterdik. Buradaki amacımız; hem her görüşünün altına dipnot vererek okuyucuyu metin ile dipnot arasında gitgel durumunda bırakmamak hem de konunun sonunda vererek ilgili yere ulaşmak isteyen araştırmacıya zaman kazandırmaktır.

Arapça metni ortaya koyarken İsam tarafından yayımlanan "Tahkikli Neşir Kılavuzu" ve bu kılavuzun ortaya koymuş olduğu yazımla ilgili ilkeler esas alınmıştır. Arapça'nın zaman içerisindeki -özellikle yazıyla ilgili alanlarında- göze çarpan değişimlerinde ise, ilim ehlinin faydasına yönelik olması için günümüz kurallarına itibar edilmiştir.

Bâbertî'nin ana metne ait şerh edeceği ancak yarım bırakmış olduğu cümle veya ifadeleri, okuyucunun konuyu bir bütün hâlinde değerlendirebilmesi için köşeli parantez içerisinde göstererek Nesefî'nin metninden eklemelerde bulunduk. Kur'an-ı Kerim'deki ayetler ise Tahkikli Neşir Kılavuzu'nun direktifleri doğrultusunda Hâfız Osman hattı esas alınarak ortaya kondu. Bu doğrultuda ayetin kendisi çiçekli parantez açılmak sûretiyle; geçtiği sure ve ayet numaraları da ayetin hemen yanıbaşında köşeli parantez içerisine alınarak belirtilmiştir. Eserde yer alan hadisler ise tıpkı el-'Umde metnine yapılan atıflarda olduğu gibi numaralandırılmış dipnot bırakmak sûretiyle dipnot çizgisi altında belirtilmiştir. Bu noktada hadislerin kaynağıyla ilgili olarak öncelikle Buharî ve Müslim'de geçen bir hadis ise sadece bu iki kaynakla yetindik. Tahkikli Neşir Kılavuzu'nun belirttiği üzere vefat tarihlerine göre bir sıralama takip ederken hadisin sıhhatine dair herhangi bir değerlendirmede de bulunmadık. Ancak özellikle birincil kaynaklarda yer almayan hadislerin ikincil kaynaklardan da olsa kaynak verimesine gayret ettik.

Öte yandan Arapça metinden mümkün olduğunca istifade edinilebilmesi için üst ve alt başlıklar, paragraf ve noktalama işaretleri yine İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu esas alınarak şahsî tasarrufumuzla metne eklenmiştir. Bu noktada metnin günümüz Arapça yazımına geçirilmesine ayrıca bunun yanında aslına uygunluk arz etmesine azami özen gösterilmiştir. Bu doğrultuda هف ve ح gibi kullanımı pek yaygın olmayan kısaltmalar okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla هذا خلاف ve حينئذ şeklinde açık hâliyle değiştirilmişken المصنّف kelimesinin kısaltması olan المص gibi yaygın kullanıma sahip

kısaltmalar ise metnin orijinalliğine bağlı kalınması gayretine matuf olarak olduğu gibi bırakılmıştır. Kelâm ilminde -özellikle klasik metin okuma alanında- üzerinde en çok durulan metin kısmına azami gayret gösterilmiş, pek çok kez gözden geçirme ve kontrollerle hata sayısı en aza indirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Bâbertî'nin *Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid* adlı metninin değerlendirmesine, ikinci bölümünde ise Arapça metnine yer verdik. Bu iki bölüme ek olarak en başta *Giriş* en sonda da *Sonuç* başlığı altında ek iki kısım daha açılarak çalışmamızı belli bir şablona oturtmaya çalıştık.

1.4. Kaynaklar

İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid, bizim çalışmamızda esas olarak belirlemiş olduğumuz bir eser olması hasebiyle ana kaynak olarak belirlenmiştir. Ardından Prof. Dr. Temel Yeşilyurt'un tahkikini yaptığı, metin olan *el-'Umde fi'l-İ'tikad* adlı kitap[2] bizim özellikle Bâbertî'nin yapmış olduğu atıfları tespit noktasında yararlandığımız kaynaklardan biri oldu.
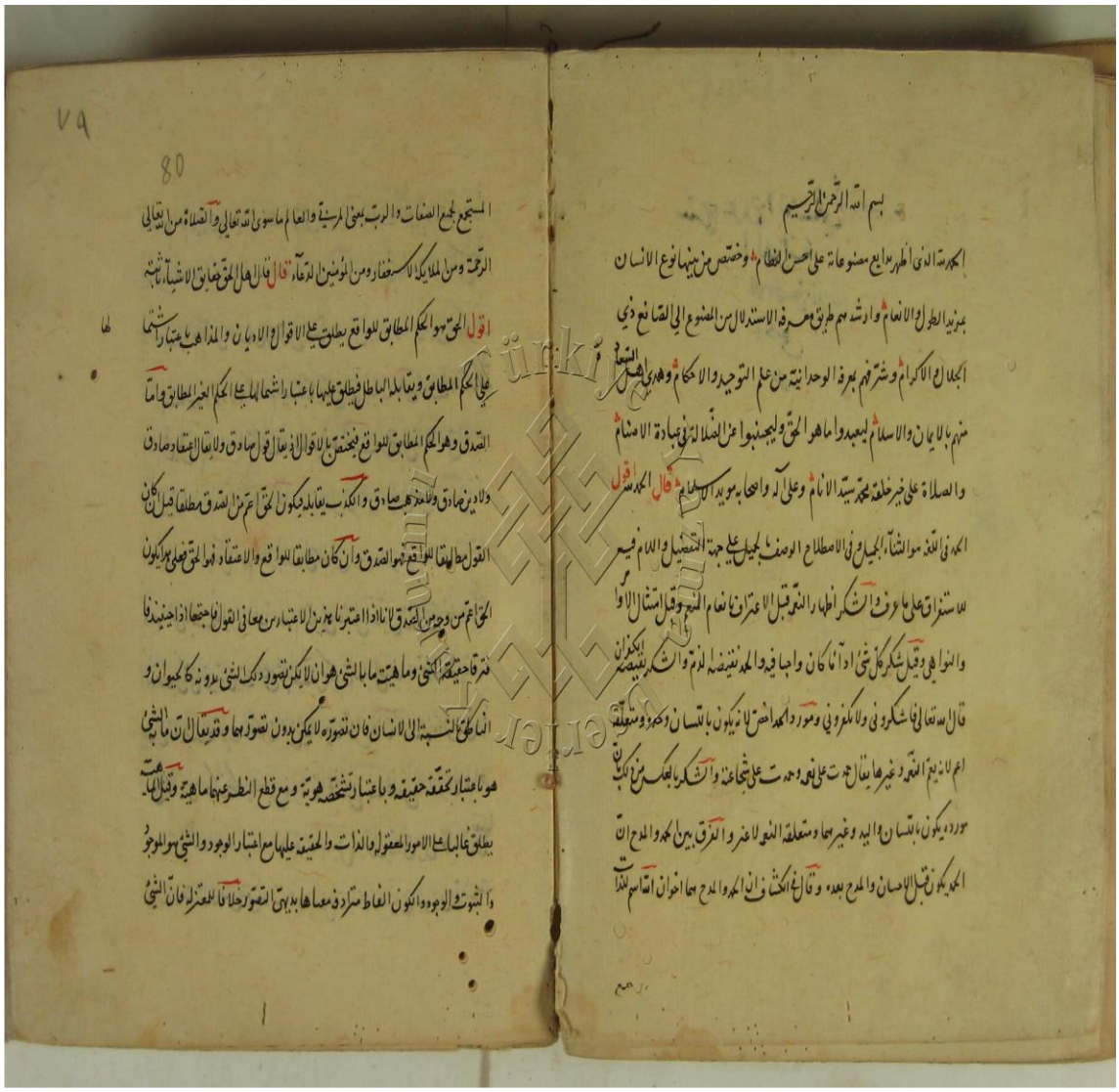
Üzerinde çalıştığımız Bâbertî'nin Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid adlı eseri İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde Süleymaniye Amcazâde Hüseyin Paşa Koleksiyonu'nda, 34 Sü-Hü 312/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır. Metnin 79b-143a varakları arasında yer aldığı mecmua**,** 177 x 135 – 129 x 95 ebatlarındadır. Krem rengi bir zemin üzerine ta'lîk türü yazıyla her sayfasında 13 satır bulunacak şekilde yazılmıştır. Sayfalardaki söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Zaman zaman rastlanan yazım yanlışları üzerine *v* şekline benzer bir işaret konularak metnin yan taraflarında bulunan sayfa boşluklarında düzeltilmiştir. Sayfalar gayet sağlam olup yer yer delikler şeklinde yıpranmalar ve mum damlaması şeklinde zararlı etkilenmeler gözlemlenmektedir. Kitabın sertabı siyah meşin, ebru kaplı mıklebli cilt şeklindedir. 90a ve 143a varaklarında Amcazâde Hüseyin Paşa'nın vakıf mührü mevcuttur. 79a varağında sonradan eklendiği anlaşılan *Şerhu 'Umdeti'n-Nesefî fî 'Usûli'd-Dîn li'l-Ekmeli'd-Dîn el-Hanefî* yazmaktadır. Biz de hem buradan hem de Nesefî'nin metninin isminden hareketle Bâbertî'nin şerhinden *Şerhu*

[2] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, **el-'Umde fi'l-Akâid: İslâm İnancının Ana Umdeleri**, **(**tahk. ve çev. Temel Yeşilyurt), Endülüs yay., İstanbul 2019.) Bundan sonra bu esere yapılan atıflar varak numarası da verilerek "Nesefî, **el-'Umde**" şeklinde yer alacaktır.

'Umdeti'l-'Akâid olarak bahsettik. Ayrıca diğer yazılan kitap, makale veya tezlerde de bu şekilde bir kullanımın yer aldığını ifade etmek mecburiyetindeyiz.

Ayetlerin meâlleri ise yine Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayımlamış olduğu Kur'an-ı Kerim meâli[3] esas alınarak belirlenmiştir. Bunların yanında kelâm alanında yazılan çeşitli kitap, makale, dergi, ansiklopedi maddeleri ve tezler yine başvurduğumuz diğer kaynaklar arasında yer almaktadır.

[3] Halil, Muzaffer, **Kur'an-ı Kerîm Meâli**, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 10. bs., Ankara 2009.



Ekmelüddin el-Bâbertî'nin mukaddimesinin de yer aldığı 80. varak.



Amcazâde Hüseyin Paşa'nın vakıf mührünün de bulunduğu 143. varak.

2. Ekmelüddin el-Bâbertî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ekmelüddin el-Bâbertî'nin hayatına dair özellikle ülkemizde sempozyum düzeyinde çok sayıda araştırma yapıldığı için biz bu çalışmamızda kendisinin hayatına dair detaylı bir incelemeyi uygun bulmadık. Bu noktada bizler daha çok metnin üzerinde durup bu metinden hareketle de onun kelâm içerisindeki yerini tespit etmeye gayret ettik. Bu nedenle müellif hakkındaki bilgileri özet şeklinde sunup detaylı bilgilere ulaşılabilmesi bağlamında ilgili kaynaklara atıfta bulunacağız.

Tam ismi Ekmelüddin Muhammed b. Şemsüddin Muhammed b. Kemalüddin Mahmud b. Ahmed er-Rumî el-Bâbertî el-Hanefî'dir.[4] Doğum yerinin ise Bağdat yakınlarındaki Düceyl beldesine bağlı Bâbertâ köyü mü yoksa eskiden Bâbert diye anılan bugünkü ismiyle Bayburt mu olduğu tartışmalıdır.[5]

Özellikle bugünkü Bayburt'ta doğduğunu savunanların ifade ettiğine göre Anadolu'daki eğitimini tamamlayan Bâbertî daha sonra önemli bir ilim merkezi olan Halep'e ve oradan da Mısır'a gitmiştir. Kendisine "Mısrî" nispeti de Mısır'daki eğitim alma sürecinden eğitim verme safhasına uzanan uzun eğitim ve öğretim faaliyetlerinden dolayı verilmiştir.[6]

Bâbertî'nin öğrencileri arasında kendisinden sonra İslâm ilim geleneğine önemli katkıları bulunan birçok âlim şahsiyet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları Seyyid-i Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Şeyh Bedreddin (ö. 820/1420), Molla Fenarî'dir. (ö. 834/1417)[7]

---

[4]İbnü'l-İ'mâd Şihâbüddin Ebü'l-Felâh Abdülhayy Ahmed b. Muhammed el-Ekrî el-Hanbelî ed-Dımeşkî, **Şezarâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, C: 1, (tahk. Abdülkadir Arnaud ve Mahmud el-Arnaud, Dâru ibn. Kesir, Beyrut 1992, s. 504.)

[5]Bu tartışmaların ele alınıp değerlendirilnesine dair bkz. Kadir Recep Muhammed, "*Ekmelüddin el-Bâbertî ve Kelâm İlmindeki Yeri*", **Uludağ Üniversitesi SBE.**, Basılmamış doktora tezi, Bursa 2011, s. 2; Asri Çubukçu, *"Ekmelüddin Bâbertî, Hayatı ve Eserleri"*, **Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu**, (ed. Selçuk Coşkun), 28-30 Mayıs, Zafer Ofset, Erzurum 2010, s.16 vd. Murat Kumbasar, "*Ekmelüddin el-Bâbertî ve Ebû Hanîfe ile İlgili Bir Risalesi"*, **Ekev Akademisi Dergisi**, Sa: 41, 2009, s. 242 vd.; Fatih Karataş, *"Bâbertî'nin el-İnâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki"*, **Atatürk Üniversitesi SBE.**, Basılmamış doktora tezi, Erzurum 2017, ss. 20-25.

[6]Muhammed Abdülhayy el-Leknevî el-Hindî Ebü'l-Hasenât, **Kitâbü'l-Fevâid el-Behiyyeh fî Terâcîmi'l-Hanefiyyeh**, Matbâtü's-Saâdeh yay., Mısır 1913, s. 196.

[7] Leknevî, **Kitâbü'l-Fevâid**, s. 128.

2.1. Ekmelüddin el-Bâbertî'nin Kelâm İlmindeki Yeri

Hiç şüphesiz bir müellifin eser telif ettiği alana dair çalışmalarına geçmeden önce kendisinin nasıl bir ortamda yaşadığı ve bu ortamın ilmî faaliyetlerine ne tür etkilerinin olduğu öncelikli araştırma konularını teşkil etmelidir. Bu bağlamda Bâbertî'nin Memlûkîler döneminde yaşadığı çağı göz önüne aldığımızda yönetim açısından genellikle güçlünün saltanat sürdüğü, sıklıkla yaşanan iç karışıklıklar sebebiyle dışarıdan çok sayıda müdahalelerin olduğu, buna bağlı olarak halkın ekonomi, sanat ve düşünce alanında zorluklar çektiği ifade edilmektedir.[8] Bâbertî'nin Anadolu'da daha henüz medrese kültürünün tam anlamıyla kurulamamış ve bünyesinde yeteri kadar âlimi barındıramamış olmasından hareketle ilim yolculuğuna çıktığının ifade edilmesiyle birlikte döneminin iki önemli ilim merkezleri olan Bağdat ve Mısır'ın bu yönde arzusu olan kimselerin uğrak yeri olduğuna da dikkat çekilmiştir. Ayrıca gerek kendisinden önceki gerekse de daha sonraki âlimlerin Bağdat'a, Moğolların Bağdat baskınlarından sonra da çoğunlukla Mısır'ı tercih ettiklerine vurgu yapılmaktadır.[9]

Yöneticilerin saraylarda, askerlerin karagâhlarında, halkınsa sade bir yaşam standardı içerisinde yaşadığı üç katmanlı bir toplum anlayışının olduğu aktarılan bir ortamda Bâbertî ilim alanında âdeta hayatın merkezi olarak görülen bir zeminde Şeyhûniyye medresesinde bugünkü rektör mesabesinde denilebilecek şekilde medrese kadılığına getirilmiştir. Sonrasındaki dönemlerde adından çokça söz ettiren âlimlerin kendisinden burada ders aldıkları düşünülmektedir. Tüm bunlar değerlendirildiğinde en azından Bâbertî'nin yaşadığı devirde Memlûkîlerin ilme ve âlime ayrı bir değer atfettiğini söyleyebiliriz.[10]

Bâbertî'nin çok yönlü bir müellif olduğunu hatırlatmakla birlikte özellikle kelâma dair eserlerinin bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

---

[8] Ekmelüddin Muhammed b. Ahmed el-Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, (tahk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye), el-Menşeetü'l-'Âmme li'n-Neşri ve't-Tevzî' yay., Trablus 1983, ss. 39-45.

[9] Seyfullah Kara, *"XIV. Yüzyılda Yurt Dışında Tahsil Gören Türkiyeli Bir Âlim: Ekmelüddîn Bâbertî"*, **Ekmelüddin el-Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin el-Bâbertî Sempozyumu**, (ed. Selçuk Coşkun), 28-30 Mayıs, Zafer Ofset, Erzurum 2010, ss. 104-108.

[10] Daha geniş bilgi için bkz. Yusuf Alemdar, *"Yaşadığı Çağı ve Yetiştiği Çevreyi Yansıtan Bir Âlim Portresi: Ekmelüddîn Bâbertî (710/1310'dan sonra 786/1384)"*, **Ekmelüddin el-Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin el-Bâbertî Sempozyumu**, (ed. Selçuk Coşkun), 28-30 Mayıs, Zafer Ofset, Erzurum 2010, s. 66; Kara, *"XIV. Yüzyılda Yurt Dışında Tahsil Gören Türkiyeli Bir Âlim: Ekmelüddîn Bâbertî"*, ss. 106-108.

2.1.1. el-Maksad

Bâbertî'nin kelâmî konuları ilâhiyyât ve nübüvvât şeklinde iki maksad hâlinde kaleme aldığı telif türü bir eseridir. Ayrıca bu iki maksada ek olarak *usûlü'd-dîn* olarak bahsettiği kelâmın tarifi ve mevzusu hakkında bilgi verdiği bir mukaddime ve sem'iyyât konularına değindiği bir hâtime yer almaktadır. Eserinin baş tarafında onu kaleme almasının sebebi olarak Mısırlı bir vezirin kendisinden bu yönde bir talebi olduğunu söyleyen Bâbertî, kendisinin bu noktada maddî veya manevî herhangi bir beklenti içerisinde olmadığını, ancak söz konusu vezirin talebinde çok fazla istekli olduğunu gözlemlediğini ifade etmektedir. Eser, Galip Türcan tarafından tahkik edilip Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.[11]

2.1.2. Şerhu'l-Maksad

Bâbertî'nin yine kendisinin yazmış olduğu *el-Maksad* adlı eserine dair şerhidir. Müellifin kelâma dair yetkinliğini göstermesi bağlamında son derece önemli olan bu eserinin yine kendi yazmış olduğu bir eserine şerh çalışması olması da bu telifinin değerini artırıcı özelliklerinden biridir.

2.1.3. Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye

Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) nispet edilen el-Fıkhu'l-Ekber adlı eserin bir şerhi olan bu risalenin isimlendirme ve konu edindiği hususların kelâm değil de Felsefe-Ahlak bağlamında değerlendirilmesi şeklinde bir takım tartışmalar da yapılmıştır.[12]

2.1.4. Şerhu 'Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a

Bâbertî'nin, Tahâvî'nin (ö. 321/933) 'Akîdetü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a adlı eserine dair yazmış olduğu bir şerh çalışmasıdır. Arif Aytekin tarafından tahkik edilen eser, Kuveyt menşeili Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı Yayınları'ndan çıkmıştır.[13]

---

[11] Galip Türcan, *"Bâbertî'nin el-Maksad fî İlm-i Kelam Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik"*, **Süleyman Demirel Üniversitesi İFD.**, sa: 17, 2006, ss. 141-166.

[12] Muhammed, *"Ekmelüddin el-Bâbertî ve Kelâm İlmindeki Yeri"*, s. 5 vd.

[13] Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, **Şerhu 'Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a**, (tahk. Arif Aytekin), Vakıflar ve İslâmî İlimler İşler Bakanlığı yay., Kuveyt 1989.

2.1.5. Şerhu Tecrîdi'l-'Akâid

Bâbertî'nin, Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) Tecrîdü'l-'Akâid adlı eserindeki anlaşılması zor konuların açıklanması isteği üzerine kaleme aldığı şerh bağlamındaki bir diğer eseridir.

2.1.6. Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve iki farklı risalenin bir araya getirilmesi sonucu meydana gelen el-Vasiyye adlı eserine dair kaleme almış olduğu eseridir. İçerisinde Ebû Hanîfe'nin dönemin Basra kadısı olan Osman el-Bettî'ye (ö. 143) ircâ konusu[14] bağlamında yazmış olduğu ve Ehl-i sünnet'e mensup olanlar için hazırlamış olduğu inanca dair konular yer alan risalelere dair Bâbertî'nin yapmış olduğu bu çalışması Muhammed el-'Âyidî ve Hamza el-Bekrî tarafından tahkik edilip bir takım değerlendirmeler yapılmak suretiyle basılmıştır.[15] Bu çalışma daha sonra Şerhu'l-Vasiyye adıyla Muhammed Tutuş tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.[16]

2.1.7. Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid

Bizim de tez konusu olarak ele aldığımız bu eserin tek nüshası bulunmaktadır. Süleymaniye yazma eserler kütüphanesinde yer alan bu nüshanın ilk varağında eserin adı olarak *Şerhu 'Umdeti'n-Nesefî fî 'Usûli'd-Dîn li'l-Ekmeli'd-Dîn el-Hanefî* ifadesi yer almaktadır. Yukarıda *Kaynaklar* başlığı altında da ifade edildiği üzere daha çok *Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid* ismiyle meşhur olmuş ve bu adla anılmıştır.[17] Eserle ilgili geniş çapta incelememiz *İkinci Bölüm*de özet olarak da *Sonuç* kısmında altında ortaya koyulmaya gayret edilmiştir.

2.2. Bâbertî ile Alakalı Yapılan Çalışmalar

Bu alanda yapılan çalışmalara geçmeden önce kendisinin hadis, fıkıh, belağat, tefsir ve kelâm gibi birçok alanda şerh ve telif türü çok sayıda eser kaleme aldığını ifade

---

[14] Sözlükte *ertelemek, sonraya bırakmak* gibi manalara gelen ircâ, başta Hz. Osman ve Hz. Ali olmak üzere büyük günah işleyenlerin durumlarının Allah'a bırakılıp manevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmediklerini söyleyen siyasî ve itikadî bir fırka olan Mürcie'nin hareket noktasıdır.(Sönmez Kutlu, *"Mürcie"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXII, İstanbul 2006.)

[15] Ekmelüddin el-Bâbertî, **Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, (tahk. Muhammed el-'Âyidî ve Hamza el-Bekrî), Dâru'l-Feth yay., yy. 2009.

[16] Ekmeleddin el-Bâbertî, **Şerhu'l-Vasiyye: İmam Ebû Hanîfe'nin el-Vasiyye Eserinin Şerhi**, (çev. Muhammed Tutuş), Fecri Sadık yay. İstanbul t.y.

[17] Örnek kullanımlar için bkz. Kumbasar, "*Ekmelüddin el-Bâbertî ve Ebû Hanîfe ile İlgili Bir Risalesi"*, s. 244; Muhammed, "*Ekmelüddin el-Bâbertî ve Kelâm İlmindeki Yeri*", s. 4; Karataş, *"Bâbertî'nin el-İnâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki"*, s. 40.

etmemiz gerekmektedir. Bâbertî'nin bu açıdan çok yönlü bir müellif olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan onun bu denli entelektüel kişiliği kendisi hakkında yapılan çalışmaların çeşitlenmesine de vesile olmuştur. Bu noktada ifade etmemiz gereken diğer bir husus da bu başlık altında onun özellikle kelâm alanına dair doğrudan veya dolaylı olarak ilişki kurduğu eserleri üzerine yapılan çalışmalardan bazılarını sunacak olmamızdır.

Ekmelüddin el-Bâbertî hakkında en kapsamlı uğraşı olarak 2010 yılında bizzat kendisinin adına düzenlenen *Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüdin Bâbertî Sempozyumu*nu zikredebiliriz. Bayburt Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı söz konusu bu sempozyuma yine Bayburt Üniversitesi ve Bayburt Kültürü ve Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi öncülük etmiştir.

Sempozyum kapsamında Bâbertî'nin tefsirci kimliğinden belağat yönüne müstakil te'lif eserlerinden şerhlerinin diğer müellif şerhleriyle karşılaştırılmasına kadar pek çok konuda inceleme ve değerlendirmelerde bulunulduğu görülmektedir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla sempozyum boyunca Bâbertî ile ilgili 35 (otuş beş) adet bildiri sunulmuştur.

Doğrudan Bâbertî hakkında olmasa da Bayburt ili hakkında yapılan *10. Yılında Bayburt Vilayeti Sempozyumu* yapılmış ve bu sempozyumda da Arif Yıldırım tarafından "Ünlü İlim ve Fikir Adamı Bayburtlu Şeyh Ekmelüddin Muhammed Bâbertî'nin Yazma 73 Fırka Risâlesinin Karşılaştırmalı ve Açıklamalı Tercümesi" adında bir bildiri sunulmuştur.[18] Daha sonra aynı yazar tarafından yukarıda zikrettiğimiz birinci sempozyumda konu biraz daha daraltılarak "Bayburtlu Şeyh Ekmeleddinin 73 Fırka Risalesindeki Ravendiyye ile İlgili Bazı Değerlendirmeler" başlığı altında bir bildiri daha sunulmuştur.

Ülkemizde yapılan tezlerde Ekmelüddin el-Bâbertî'nin kelâmcı yönüylen ilgili olarak yapılan çalışmalara dair 2011 yılında tamamlanan ve Kadir Recep Muhammed tarafından hazırlanan "Ekmelüddin Bâbertî ve Kelâm İlmindeki Yeri" başlıklı doktora tezi ile Rıdvan Büyükdeveci tarafından hazırlanan "Ekmeleddin el-Bâbertî'nin İtikadî Görüşleri ve Kitâbü'l-İrşâd Adlı Eserinin Değerlendirilmesi" ve hâlen Muhammed

[18] Arif Yıldırım, *"Ünlü İlim ve Fikir Adamı Bayburtlu Şeyh Ekmelüddin Muhammed Bâbertî'nin Yazma 73 Fırka Risâlesinin Karşılaştırmalı ve Açıklamalı Tercümesi"*, **10. Yılında Bayburt Vilayeti Sempozyumu**, (ed. Rıfat Yıldız), 17-19 Temmuz 1999, Yeni Avrasya yay., Ankara 2002.

İhsan Doğruöz tarafından hazırlanmakta olan Ekmeleddin el-Bâbertî'nin el-İrşâd fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezleri zikredilebilir.

Öte yandan Bâbertî'nin kelâm başta olmak üzere birçok alana dair eserinin üzerinde makale formatında çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda yukarıda da zikri geçen Galip Türcan tarafından kaleme alınan "Bâbertî'nin el-Maksad fi İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik" adındaki makalesi, yine Arif Aytekin tarafından kaleme alınan "Bâbertî'nin Vasiyye ve Tahavî Akidesi Şerhlerinde 'iman ve istitaât' Hakkındaki Görüşleri" şeklindeki makalesi[19] anılabilir.

2.3. Bâbertî'nin Kelâm İlmine Katkısı

Ekmelüddin el-Bâbertî'nin yukarıda izah edilmeye çalışılan hayatı, içerisinde bulunduğu ortamı, öğrencileri ve eserleri gibi özelliklerine baktığımız zaman kendisinin ilgi duyduğu her alanda olduğu gibi kelâm alanında da büyük katkılarının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu noktada yazmış olduğu eserler ve onun yetiştirmiş olduğu öğrencileri zikre değerdir. Ancak konuyu daha da ileriye taşıdığımızda Bâbertî'nin kendisine ait telif eserler yazmakla beraber daha çok şerh türü eserler kaleme alması da oldukça dikkat çekicidir.

Şerh çalışmalarının yapılma amaçlarına göz attığımızda karşımıza bu tür çalışmaların sadece metinde kapalı görülen veya *garîb* diye adlandırılan kullanımı az kelimelere açıklama getirerek okuyucuyu bilgilendirme ve yönlendirme amacı gütmediği anlaşılmaktadır. Şerh çalışmalarının bu amaca ek olarak şârihin ana metni, hedef edindiği başka bir okuma biçimine evirmesi şeklinde başka bir gayesinin de olduğu görülmektedir. Bu açıdan şerh müelliflerinin bu metinlerini ortaya koyarken metnin kapalı noktalarını açmanın yanında söz konusu metinde eksik gördükleri ya da onu daha iyi hâle getirebileceklerini düşündükleri açıdan hareket etme gibi bir gaye taşıdıklarını da ifade etmek mecburiyetindeyiz.

Bu itibarla Şerhu'l-'Umde'nin ana metninin üzerine yapılan şerh çalışmalarına baktığımızda Nesefî'nin kendisi de dâhil olmak üzerine birçok şârihin kalem oynatmasını daha rahat anlamlandırabiliriz. Örneğin Nesefî'nin kendisinin yazmış

[19] Arif Aytekin,*"Bâbertî'nin Vasiyye ve Tahavî Akidesi Şerhlerinde 'iman ve istitaât' Hakkındaki Görüşleri"*, **Cumhuriyet Üniversitesi İFD.**, Cilt: XVI, sa. 2, ss. 635-654.

olduğu şerhinde el-‘Umde’sine ek olarak konuları daha geniş perspektifte açıklayarak âdete ana metinde anlaşılamayan hangi konu olursa olsun başvurulabilecek alternatif bir kaynak olması bağlamında ele aldığı görülür. Eserine dayanılacak/başvuru kaynağı anlamında *el-İ‘timâd* adını vermesi de bu açıdan oldukça mânidardır.

Yine Akşehrî’nin aynı esere dair şerhindeyse yaşadığı miladî XIV. yüzyıla tekabül etmesi sebebiyle el-‘Umde’de geçen konuları felsenin bir alt kolu olan metafizikle mukayese etmesi ve sözü edilen metne katkı sağlama bağlamında hatırı sayılır eleştiriler yöneltmesi şerhinin yazılma amacının yanında ayırt edici özelliğini göstermesi bakımından son derece değerlidir. Bu anlamda Akşehrî’nin eserine eleştiri anlamına gelen *el-İntikâd* adını vermesi de okuyucuya şerhinin içeriği bağlamında bir takım ipuçları vermektedir.

Bâbertî yazmış olduğu şerhindeyse aynı eseri mantık ağırlıklı ele almış, *fenkale usûlü* diye anılan “Şöyle dersen böyle derim.” veya “Şöyle itiraz eden olursa şu şekilde cevap veririz.” şeklinde pratik açıklamalar getirmiştir. Bu cümleden konunun başında zikrettiğimiz Bâbertî’nin şerh çalışmalarına ağırlık vermesi amacına geçiş yapabiliriz.

Bâbertî’nin kaleme almış olduğu şerh çalışmalarında kendine has bir uslûp takındığı göze çarpmaktadır. Kelâm metinleri üzerine yoğun bir şekilde şerhler yazması onun bu noktada genel ve yapısal bir hedef gözettiğine işaret etmektedir. Öte yandan bilindiği üzere miladî XIV. yüzyılda yaşayan bir müellif olması hasebiyle müteahhir döneme denk gelmesi onun kalem oynatacağı alanlardaki ifade yelpazesini de daraltmıştır. Zira bu döneme kadar kelâm ilminin temel konuları konuşulup tartışılmış, üzerlerine birçok eser telif edilmiştir. Bâbertî ve çağdaşlarının bu noktada yapabileceği şey ya öteden beri tartışılagelen mevzuları gündem edip ufak dokunuşlarla ma‘lûmu ilan edip olanı tekrar etmek ya da şerh çalışmaları geliştirerek hâlihazırda bulunan ana metinleri güncele taşımaktır. Bâbertî’nin bu noktadaki tercihini daha çok ikinci seçenekten yana kullandığını görmekteyiz. Kendisi bu sayede daha geniş yelpazede kalem oynatma imkânı elde etmiş ve böylece tekrardan kaçınıp çağında oluşumunu tamamlayan özellikle felsefe, mantık ve dil bilimleri üzerinden sentezci bir yaklaşım sergileyerek ana metnin tarihin belli bir zamanında tartışılmış konularını güncele taşımıştır. Bâbertî’nin bu noktadaki yaptığı katkılarının diğer bir boyutunun ise ana

metinlerin daha çok kitlelere ulaşmasını sağlamak ve bu sayade söz konusu teliflerin klasikleşmesine ön ayaklık etmek olduğu da yapılan değerlendirmeler arasındadır.[20]

2.4. Bâbertî'nin el-'Umde Metnine Katkısı

Geride de ifade edildiği üzere her şârihin bir amaç güttüğü hatırdan çıkarılmamalıdır. Kendileri bu amaç doğrultusunda hareket ederken ana metne de birçok açıdan katkı sağlamaktadırlar. Bizler el-'Umde üzerinden Bâbertî özelinde konuşacak olursak onun özellikle mantık ve dil bilimleriyle alakalı getirmiş olduğu açıklamalar ve metin üzerinde yapmış olduğu değerlendirmeler sayesinde Nesefî'nin ifadelerini daha sistematik bir boyuta taşıdığını söylebiliriz. Diğer yandan muhtasar bir metin kitabı olması hasebiyle delillere yer vermemesinden dolayı okuyucuda konuları temellendirme anlamında bir takım eksiklikler veya zorluklar meydana gelebilmektedir. Bâbertî işte sorunları giderme bağlamında deliller ve dil kurallarının da yardımıyla sunduğu mantıkî çıkarımlar sayesinde eseri daha müdellel hâle getirerek okuyucunun daha çok istifade edebilmesine imkân sağlamıştır. Ayrıca gözden kaçırmamamız gereken bir diğer husus, Bâbertî'nin şerhinin Nesefî'de veya yukarıda sözü edilen Akşehrî'nin şerhinde olduğu gibi geniş hacimli olmayıp kendisinin de ifade ettiği üzere muhtasar/özet bir yapıda olmasıdır. Bu onun kelâm konularına son derece hâkim olduğunu ve ifadelerini de özet şeklindeki bir yapıya uygun olabilecek şekilde ustaca kullanabildiğini göstermektedir. Diğer yandan mantık kâidelerinin eserindeki bu hedefine katkı sağlamada etkin bir rolünün olduğu da kendini göstermektedir. Bu cümleden olmak üzere üzerinde çalıştığımız bu şerh metninin salt bir ifadeler arası açıklama metni olmadığını bilakis Bâbertî'nin ana metni güncele taşıyıp çağının ilim seviyesi bağlamında felsefe, mantık ve dil bilimleri üzerinden sentezci bir yaklaşım sergileyerek kaleme aldığını çok rahat bir şekilde ifade edebiliriz.

[20] Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hülya Alper, *"Bâbertî'nin Kelâmî Analizlerinde Rasyonel Dilin Dönüşümü Sorunu"*, **Ekmelüddin el-Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin el-Bâbertî Sempozyumu**, (ed. Selçuk Coşkun), 28-30 Mayıs, Zafer Ofset, Erzurum 2010, ss. 375-384.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞERHU 'UMDETİ'L-'AKÂİD ADLI ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

"Usûl-i Selâse" kavramı Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından Mu'tezile kelâmcılarının kullanmış olduğu "usûl-i hamse" tabirine karşılık olarak geliştirilmiştir. Bu doğrultuda Ehl-i sünnet müellifleri konuyla alakalı ayet ve hadislerden hareketle kelâma dair konuları üç ana başlık altında toplama yoluna gitmişlerdir. Bunlar Ehl-i sünnet kelâm eserlerinin omurgasını oluşturan ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât başlıklarıdır. Ancak İmam Mâtürîdî'ye gelindiğinde kendisi Kitâbü't-Tevhîd'inin baş tarafına bu başlıkların dışında kelâm ilminin bilgi nazariyesi ve âlemin hâdisliği gibi konuları da eklemiştir. Hatta genel kanaate göre bilgi konusunu sistematik bir şekilde ele alan ve kendisinden sonraki kelâmcılara bu noktada örneklik teşkil eden ilk Mütekellimin İmam Mâtürîdî olduğu kabul edilir.[21] Ancak bu üçlü ayrım Ehl-i sünnet mütekellimleri tarafından kelâmın konularının daha iyi ve daha kolay kavranabilmesi için geliştirilmiştir. Yani eser telifinde kesin bir şekilde uyulması gereken kesin bir tasnif çeşidi olarak belirlendiği söylenemez. Nitekim Ehl-i sünnet mütekellimleri arasında bu sınıflandırmanın dışına çıkanlar oldukça fazladır.[22]

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin ise konularını giriş ve altı bölüm hâlinde incelediği görülmektedir. Kendisi *giriş* bölümünde şeylerin dış dünyadaki gerçeklikleri ve bilgi edinme vasıtaları vb. konuları kelâm ilmine ait bilgi teorisi bağlamında ele almıştır. *Birinci bölüm*de ise genel anlamda ilâhiyyât konuları diyebileceğimiz âlemin hâdis oluşu, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları gibi konuları açıklamıştır. *İkinci bölüm*de peygamber gönderilmesinin ispatı, Hz. Muhammed'in özelinde tüm Peygamberlerin peygamberliğinin ispatı, Peygamberlerin masumiyeti, mûcize, velilerin kerametleri gibi nübüvvâtla ilgili konulara değinmiştir. *Üçüncü bölüm*de ise kulların fiilleri, güç yetirilemeyenin teklifi, rızık konularına dair görüşlerini ortaya koymuştur. *Dördüncü bölüm*ü imana ayırmış, bu bağlamda imanın tarifi, geçerlilik şartı, mâhiyeti, iman-İslam ayrımı gibi konulara yer vermiştir. *Beşinci bölüm*ü de yukarıda "usûl-i selâse" diye ifade ettiğimiz başlıklardan üçüncüsü olan sem'iyyât bahislerine ayırmıştır. Son

[21] Hilmi Demir, Muzaffer Tan, **Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî**, Anadolu yay., 4. bs., Ankara 2019, s. 64; Muammer Esen, *"Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili",* **Ankara Üniversitesi İFD.**, sa: 49, 2008, s. 46.
[22] Yusuf Şevki Yavuz, *"Usûl-i selâse",* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XLII, İstanbul 2012, s. 212.

olarak *altıncı bölüm*de ise kelâm ilminin yönetim ve siyaset yüzüne bakan imamet konusu üzerinde durmuştur.[23]

Ehl-i sünnet kelâmcılarının felsefe ile tanışması ile beraber felsefe kelâm içerisine dâhil edilmeye başlanmıştır. Bu durum kelâm kitaplarına da yansımış; varlık, kelâm kitaplarının temel konusu olmuştur. Bâbertî yaşadığı yıllar Ehl-i sünnet kelâmının felsefî kelâm dönemine tekabül etmektedir. Bununla beraber çalıştığımız eserin bir şerh çalışması olması ve Nesefî'nin söz konusu eserde mezkûr felsefî etkiden uzak oluşu eserinin düzeni bakımından Bâbertî'yi de etkilemiştir. Dolayısıyla biz de Bâbertî'nin *mukaddime*sini değerlendirdikten sonra Nesefî'nin usulünü takip ederek Bâbertî'nin değerlendirmelerine bu ayrıntıyı dikkate alarak yer vereceğiz.

Ekmelüddin el-Bâbertî, bu şerh çalışmasına içeriği kendisine ait bir mukaddimeyle başlamaktadır. Bâbertî bu mukaddimesinde, Yaratıcıyı güzel sıfatlarla nitelerken insana diğer yarattıklarının ötesinde Rabbini bulabileceği istidlâl yönteminin bilgisini de verdiğini bu sayede onun yaratılanlardan hareketle Yüce Yaratıcıyı bulma imkânına sahip olduğunu dile getirir.[24]

İleride geleceği üzere Bâbertî, kelâm'ın değişmez usüllerinden biri olan bu yöntemi kullanarak hem kapalı konulara ışık tutmuş hem de farazî soru(n)ları gündem edip onlara geniş ve farklı perspektiflerden cevaplar sunmuştur. Kelâm ilmi için *Ahkâm ve Tevhid İlmi* ifadesini kullanan müellif vahdâniyetin bilgisini sağlaması sayesinde şeref ve itibar kazanmaya da vesile olduğunu belirtmiş olmaktadır. Belirtmiş olduğu bu nokta alttan alta kelâm'ın ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren günümüze kadar uzanan ve zaman zaman patlak veren, *kelâm ilminin gerekliliği veya meşrûluğu* diye ifade edebileceğimiz bir takım tartışmalar açısından net bir tavır koymak olarak da değerlendirilebilir. Biz de onun bu tavrını fıkıh, tefsir, hadis ve belâğat gibi farklı alanlarda eser yazmış bir müellif olduğu için önemli görüyoruz.

---

[23] Bölümleri bu şekilde birbirinden ayırt ederken ülkemizde Ebü'l-Berekât en-Nesefî ile ilgili çalışmalarıyla ön plana çıkan Recep Önal'ın değerlendirmelerinden büyük oranda yararlanılmıştır. (Recep Önal, **Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri**, Emin yay., Bursa 2017, s. 50.)

[24] Ekmelüddin el-Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid li'n-Nesefî**, vr. 79a. (Bu dipnottan sonra aynı esere "**Şerhu'l-'Umde**" şeklinde değinilecektir.)

Kendi mukaddimesinin ardından Nesefî'nin[25] (ö. 710/1310) mukaddimesinin şerhine geçen Bâbertî, bu bağlamda hamd, şükür, zemm, küfrân ve medih kelimelerinin ardından Allah, rab ve salât kavramlarına da açıklık getirme gayreti içerisinde olmuştur.

Dikkat edileceği üzere ne Nesefî ve ne de ârih Bâbertî kelâm ilminin tanımını yapmıştır. Müellifler nezdinde yaygın olan bir ilme başlamadan önce onun tanımını yapmak olsa da bu adımın bir takım sebeplerle atlanabileceğini hem metnin sahibi hem şârihin tercihinden gözlemleyebiliriz.

Öncelikle Nesefî'nin metni muhtasar bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan içerisinde itikada dair hükümler mümkün olduğunca kısa ve öz ifadelerle yer almıştır. Yani çoğu zaman sadece hükme yer verilip bu hükme varmaya fayda sağlayan metodun ismi zikretmekle yetinilir. Bu nedenle itikadi hükümlerin yanında tanım gibi birinci dereceden alakası olmayan noktalara değinilmemiş olabilir. Ayrıca müellifin eseri yazma sebebini de dikkate almamız gerekir. Bu doğrultuda amacı Ehl-i sünnet kelâmını diğer mezhep veya din dışı gruplara aktarmak olan bir müellifin kelâm ilminin tanımını yapması, eserinin muhtasar olmasına ters düşeceği gibi aynı zamanda belirlediği amacıyla da uyuşmayan bir uğraşı olabilirdi. Müellifin eserini yazdığı dönemde kelâmın meşruiyetine dair şahid olduğu herhangi bir itiraz sesi yükselmediyse buna binaen de tanım yapma gereği hissetmemiş olabilir.

Şârihin bundan kaçınması ise açıklaması daha zor bir durum olabilir. Zira şerhlerden metni açıklamanın yanında konu bütünlüğünün sağlanması amacına matuf olarak metin sahibinin değinmediği noktalara da değinmiş olması beklenir. Klasik kelâm eserleri üzerinden konuşmaya devam edecek olursak şerhler, muhtasar bir metinde müellifin değinmediği ancak bağlam itibariyle pek de uzak olmayan noktalara temas ederek, ele aldığı konuların da hükümlerini elde etmeye yarayan delilleri ortaya koyarak katkıda bulunur. Şüphesiz Bâbertî'nin de bu noktada bir takım kendince haklı sebepleri olabilir. Örneğin kelâm ve mantık ilimlerinin birleştirilmeye çalışıldığı ilmî bir vasatta tanıma yer vermek, o zamana kadar yapılan kelâm tanımlarının tekrarı olarak değerlendirilebilirdi. Diğer taraftan kelâm tanımı yaptığında mantık ilmine dair

[25] Ehl-i Sünnet görüşü içerisinde tefsir, fıkıh, kelâm gibi birçok alanda eser kaleme almış etkili bir âlimdir. Tam adı, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'dir. (Murteza Bedir, *"Ebü'l-Berekât en-Nesefî"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XXXII, İstanbul 2006, s. 567.)

bir takım tanımların, açıklamaların ve hatta karşılaştırmaların yapılması da gerekebilirdi. Kendisini asıl maksadından uzaklaşmasına sebep olacağından böyle bir tercihten kaçınmış olabilleceği ihtimaller arasında değerlendirilebilir. Nitekim el-'Umde'nin *el-İntikâd fi Şerh-i 'Umdeti'l-İ'tikâd* adındaki bir başka şerhinde 8/14. yy.'da yaşayan[26] şârih Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin bu sebebe binaen kelâm tanımında felsefeden ayrıştığı noktaları, mütekellimlerle filozofların aynı konuyu farklı ele alış biçimleri vb. konulara da değinme ihtiyacı hissettiğine dikkat çekilmiştir.[27] Son olarak Nesefî'nin tercihini bu yönde kullanmasından hareketle Bâbertî'nin de onu takip etmiş olması da akla gelebilecek ihtimaller arasındadır.

[26] Durmuş, Akşehrî'nin hayatına dair çeşitli kaynakların taramasını yaptıktan sonra hayatına dair kesin ve ayrıntılı bilgilerin yetersizliği sebebiyle kesin olmamakla birlikte onun yaklaşık olarak 8/14. yy.'da yaşadığı sonucuna varmaktadır. Enes Durmuş, "*Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fi Şerhi 'Umdeti'l-İ'tikâd adlı eseri bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri"*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, **Sakarya Üniversitesi SBE.**, Sakarya 2019, s. 4.

[27] Durmuş, "*Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fi Şerh-i 'Umdeti'l-İ'tikâd adlı eseri bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri"*, s. 12 vd.

1. BİLGİ VE VARLIK

İslamî ilimlerin sağlam bir temele oturtulabilmesi için sağlam bilginin gerekliliği son derece önemlidir. Bu gereklilikten yoksun disiplinler düşüncelerini inşa edebileceği sabit bir zemin bulamayacağından kendi başına bir fikri meşruiyet kazanamayacaktır. Bu nedenle her İslâmî ilim için bir usûl geleneği ortaya konmuş, böylelikle her bir ilim standardize edilmeye çalışılmıştır. Usûl geleneğinin yapmış olduğu en temel eylem, görevi içerisindeki disiplerin ayaklarının sağlam temellere oturmasını sağlamaktadır. Bunun da en temel yolu doğru bilgidir. Bu doğru bilgiyi İslâm ilimleri içerisinde ortaya koyma ve sistematize etmede başı çekenin de daha çok kelâm ilmi olduğunu görmekteyiz. Kelâmı buna tetikleyen başat âmilin bu disiplinin İslâmî düşünceye hitap ettiği kadar ateizme veya farklı din mensuplarına da hitap ediyor oluşudur. Yine kelâmın temel meselesinin Allah'a iman olması, imanın da bilgiye dayanması bu ilmi sağlam ve doğru bilgiye ulaşmaya sevk etmiştir. Bu doğrultuda kelâmın tanım teorisi bağlamında Mantıktan yararlandığı da ayrıca ifade edilmektedir.[28]

Kelâmın gelişim evrelerine bakıldığındaysa bilgiyle ilgili içerisinde bir takım farklılıkları barındıran birçok farklı tanımın yer aldığını görmekteyiz. Mert, bu tanımları *inanç, yeti* ve *eylem* şeklinde üç ana başlık altında toplamaktadır.[29]

Mâtüridî gelenek içerisinde ise en fazla itibar gören tanımın Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait olduğu kabul edilmiştir. Hatta bilginin tanımıyla birlikte onu sistemli bir anlatıma kavuşturan ilk kişinin de o olduğu bilinmektedir.[30]

Ebü'l-Berekât en-Nesefî de varlığa dair "Şeylerin hakikatleri sabittir." ifadesini genel bir hüküm olarak dile getirip bu gerçeklikleri inkâr etmenin aslında ispat etmek manasına geleceğini belirtir.[31]

Bâbertî konuya Nesefî'nin Ehl-i hakkın sözü olarak naklettiği "Şeylerin/varlıkların hakikatleri sabittir." şeklindeki ifadesinde yer alan kelimeleri ele alarak giriş yapmaktadır. Bu doğrultuda Bâbertî ilk önce *hak* ifadesini incelemiş, bu kelimenin

---

[28] Muhit Mert, *"Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Kısa Bir Tahlil Denemesi"*, **Ankara Üniversitesi İFD.**, Cilt: XLIV, sa. 1, 2003, s. 42.
[29] Daha geniş bilgi için bkz. Mert, *"Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Kısa Bir Tahlil Denemesi"*, s. 45.
[30] Demir, Tan, **Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî**, s. 64; Muammer Esen, *"Mâtürîdî'nin bilgi kuramı ve bu bağlamda onun âlem, Allah ve kader konusundaki görüşlerinin kısa bir tahlili"*, s. 46; Necip Taylan "*Bilgi*" **TDV. İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: VI, İstanbul 1992, s. 159.
[31] Nesefî, **el-'Umde**, s. 29.

tanımı, eş ve zıt anlamları ve bunların kullanımı üzerinde durmuştur. Daha sonra kavram analizine *şey* kelimesiyle devam eden Bâbertî, Mu'tezile'nin aksine onun *sübût, vücûd, kevn* gibi var olmayı çağrıştıran kelimelerle eş anlamlı olduğunu söylemektedir. Ardından "Şeylerin/Varlıkların hakikatleri sabittir." ifadesinin yapısını ele alan Bâbertî, buna karşı yapılan itirazlara da cevap vermiş, mantıkî çıkarımlarla bulunup delillendirerek doğruluğunu ispat etmiştir.[32]

Bâbertî'nin *şey* ifadesini açıklarken Mu'tezile ile ayrı bir tartışma konusu olan ma'dûmun şey'iyyeti hakkındaki mezhebinin benimsemiş olduğu görüşe yönelik bir açıklama getirdiğini görmekteyiz. Onun bu ifade tarzından bilgiye ulaşmada kullanılan araçların öneminin yanı sıra o bilgiye konu olan nesnelerin de bir takım özelliklere sahip olması gerektiğini çıkarmaktayız. Bu bağlamda duyular, haber ve aklın algılama alanına giren nesne/süje'nin *var* kavramı içerisine girmiş olması gerektiğini ifade edebiliriz. Zira kendisi *şey*in Mu'tezile'nin aksine sadece var olmayı ifade eden kelimelerle aynı anlama geldiğini söyleyerek bir anlamda bu araçlara muhatap olanın varlık sahasında yer almış olması gerektiğine, bundan hareketle de bilinmeyen bir şeyin yok/lâ-şey olduğuna, diğer bir ifadeyle, var olamayacağına işaret etmektedir. Nitekim Mâtürîdî kelâmında şey'in zıddı yokluktur.[33]

Bir sonraki adımda Nesefî, şeyleri bilmenin imkân dâhilinde olduğunu ve bunun temelde üç ana yolunun olduğunu zikretmektedir.[34] Nesefî böyle diyerek aslında hem şeylerin hakikatlerinin varlığını hem de buna götüren bilgi kaynaklarının güvenilirliğine işaret etmiş olmaktadır. Böylelikle bir anlamda iki konuyu birbiriyle desteklemiştir. Kendi şerhine baktığımızda aralarında Ebû Ali Muhammed el-Cübbâî[35] (ö. 303/915), Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kerhî[36] (ö. 319/931) Ebû Bekir el-Bâkıllânî[37]

---

[32] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 79a-80b.
[33] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Bahru'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmı**, (tahk. Yusuf Arıkaner,) Endülüs yay., İstanbul 2019, s. 59.
[34] Nesefî, **el-'Umde**, s. 29.
[35] Mu'tezile'nin Basra ekolünün en önemli temsilcilerinden olan kelâm, tefsir ve fıkıh bilgini olan Cübbâî'nin tam adı, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî'dir. (Yusuf Şevki Yavuz, *"Cübbâî"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: VIII, İstanbul 1993, ss. 99-102.
[36] Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Şücâ' es-Selcî el-Bağdâdî'dir. Zamanının Ebû Hanife aleytarlığına karşı sahip olduğu rey ve hadis bilgisi sayesinde onun görüşlerinin illetlerini o zamanın önemli bir doğruluk kıstası olan hadislerden dayanağını bulma çalışmalarında bulunmuştur. (Cengiz Kallek, *"İbnü's-Selcî"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXI, İstanbul 2000, s. 203 vd.) Bâbertî'nin şerhinde olduğu gibi bazı eserlerde es-Selcî yerine el-Belhî künyesi de tercih edilebilmektedir.
[37] Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî olan çokça meşhur bir Eş'arî mütekellimi ve Mâlikî fakihidir. (Şerafettin Gölcük, *"Bâkıllânî"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: IV, İstanbul 1991, ss. 531-535.

(ö. 403/1013), Ebû İshâk el-İsferâyînî[38] (ö. 418/1027) gibi meşhur âlimlerin de bulunduğu birçok kimsenin bilgi tanımının, sebeplerini de ifade etmek suretiyle geçersiz olduklarını ileri sürmektedir. Ayrıca doğru olan tanımın Şeyh Ebû Mansûr'un "Zikredilen şeyi (mezkûru) açık hâle getiren bir sıfattır." şeklindeki tanımı olduğunu ifade eder.[39]

Bu tanımda dikkati çeken *dile gelen/mezkûr şey* ifadesidir. Buradan hareketle bilginin İmam Mâtürîdî tarafından var olsun veya olmasın dille telaffuz edilebilen her şeyi açığa çıkaran bir özellik olarak tanımlandığı görülmektedir. Yani bilgiye konu olan şeyler insan, at veya ağaç gibi mevcut şeyler olabileceği gibi örneğin Anka kuşu gibi sadece ismi bilinen ancak var olduğuna dair herhangi bir delilin olmadığı şeyler için de kullanılabileceğini ifade etmektedir.

Bâbertî ise, bilgiye dair tanımlamalara fazla takılmaksızın çok fazla tanımın yapıldığını, bunlardan en doğru olanının Nesefî'nin de ifade ettiği İmam Mâtürîdî'nin tanımı olduğunu söylemekle yetinmiştir.[40]

Bilgiye ulaşma araçlarına gelince Nesefî, el-'Umde'sinde bunların yaratılanlar için üç tane olduğunu söylemektedir. Bunlar: Duyma, görme, koklama, tatma ve dokunma şeklindeki beş duyu, mütevatir haber ve rasülün haberi şeklindeki doğru haber ve akıldır.[41]

Bâbertî ise, öncelikle Allah'ın bilgisinin zâtı gereği olmasından hareketle bu bilgi edinme yollarının sadece yaratılanlar için olduğunu hatırlatır. Daha sonra bu araçları ayrı bir tasnife tâbi tutar. Buna göre bilgi bir başkası aracılığıyla elde ediliyorsa buna doğru haber, eğer kişinin kendisinden kaynaklanıp bunu dış duyularıyla elde ediyorsa buna hisler, iç duyusuyla elde ediyorsa buna da akıl denmektedir. Sonrasında sırasıyla duyma, görme, koklama, tatma ve dokunma duyularını tanımlayıp bunların her birinin kullanım anında Allah'ın idrâki/algılamayı yaratmasıyla işlevsellik kazandığını ifade eder. İkinci olarak doğru haberle resulün haberine değinen Bâbertî, sona bıraktığı aklı,

[38] Eş'arî kelâmcısı ve Şafiî fakıhi olan Ebü'l-İshâk el-İsferâyînî'nin tam adı Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî'dir.(Salih Sabri Yavuz, *"Ebû İshâk el- İsferâyînî"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXII, İstanbul 2000, s. 515.)
[39] Nesefî, **el-İ'timâd**, ss. 111-120.
[40] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 80b.
[41] Nesefî, **el-'Umde**, s. 29.

duyularla algılanabilenleri şehadet yoluyla, gayba dair konuları da istidlâl yoluyla anlamlandıran nurdan bir cevher olarak tanımlar.[42]

Nesefî, el-İ'timâd'da Sûfestâiyye'nin[43] bunların hepsini inkâr ettiğini ifade ederken el-'Umde'de Sûfestâiyye'nin şeylerin hakikatlerini inkâr ettiğini söylemektedir.[44] Bâbertî ise bu noktada Sûfestâiyye'nin şeylerin hakikatlerini nasıl inkâr ettiklerini açıklayarak bir nevi el-'Umde'nin ibaresini tercih ettiğini göstermektedir.[45] Kanaatimizce anlatılmak istenilen şey, tıpkı el-İ'timâd'da olduğu gibi Sûfestâiyye'nin bunların hepsini inkâr etmesidir. Zira Nesefî, sonrasında Sümeniyye[46] ve Berâhime'nin[47] -bunlardan- haberle elde edilen bilgiyi reddettiğini ifade etmektedir.

Sümeniyye ve Berâhime'nin mütevatirin bilgi sağlamayan tek tek âhadlerden oluştuğu gerekçesiyle haberle elde edilen bilgiyi kabul etmediklerini aktaran Nesefî, onlara her iki eserinde de, ayrı ayrı iplerin bir araya gelmesiyle önceki hallerinden daha kuvvetli bir güce kavuşması örneği üzerinden cevap verir.[48] Bâbertî ise Nesefî'nin metnine atıf yaparak ayrıca bir açıklama yapmaz. Bilginin tevatürle aktarımında Nesefî'nin Hristiyanlarla Mecûsilerinkinin tevatüre değil de âhada yönelik olduğunu ifade etmesini mukadder/olası bir itiraz girişimine işaret olarak değerlendiren Bâbertî, Hristiyanlarla Mecûsilerin haberlerine ve bunların aktarımının nasıl olduğuna değinmiş ayrıca tutarsızlıklarını da ortaya koymuştur.[49]

Akılla ilgili itirazlara değinen Nesefî, bu bağlamda sözü Mülhide[50] ve Râfiziler'e[51] getirmektedir. Onların, hükümlerinde çelişki barındırması sebebiyle aklın bir bilgi

---

[42] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 80b-81a.

[43]Sûfestâiyye şeklinde mensubiyet ifade eden sofist kelimesi, Antik Yunan düşüncesinin ilk dönemlerinde belli bir alanda uzmanlığı olan kimseye söylenirken daha sonraları zayıf delilleri güçlüymüşçesine gösteren veya insanları belâgatla kendi görüşüne ikna etmeye çalışanlar için kullanılmıştır. (İbrahim Emiroğlu, *"Sûfestâiyye"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XXXVII, İstanbul 2009, s. 468.)

[44] Nesefî, **el-'Umde**, s. 31 krş: Nesefî, **el-İ'timâd**, C: 1 s. 120.

[45] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 81b.

[46] Hindistan'ın Gucerat bölgesinde bugünkü Somrat-Patan adıyla bilen Sûmenât'a ve orada bulunan tapınağa mensup olup Budist inancını benimseyenler için Müslümanlarca kullanılan bir isimlendirmedir.(Ahmet Güç, *"Sümeniyye"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XXXVIII, İstanbul 2010, s. 132.)

[47] Hindistan'ın kuzeyindeki bölgelerde milattan önce bin ile milattan sonra beş yüz yılları arasında yaşamış Hinduizm'in bir parçası olan kutsal kabul ettikleri Vedalar'da yer alan ve kast sisteminin en üstünde yer alan dinî bir gruptur. (Günay Tümer, *"Brahmanizm"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: VI, İstanbul 1992, s. 329.)

[48] Nesefî, **el-'Umde**, s. 31; Nesefî, **el-İ'timâd**, ss. 121-122.

[49] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 81b-82b.

[50] Allah'ın varlığı ve birliğini, dinin temel kaidelerini inkâr etmek, bunlar hakkında kulku beslemek ve uyandırmak, dinî kuralları hafife almak manasına gelen *ilhâd* durumunda olan kimseler. (Mustafa Sinanoğlu, "*İlhâd*", **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXII, İstanbul 2000, s.96.

[51] Zeyd b. Ali'nin Emevîlere isyanı sırasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i meşru halife kabul etmesi sebebiyle kendisini terk eden ilk İmâmîler, ilk üç halifenin hilafetini reddettikleri için bütün Şiî gruplarla Şiî unsurları taşıyan bazı bâtınî gruplar için kullanılır. (Mustafa Öz, "*Râfizîler*", **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XXXIV, İstanbul 2007, s. 396.)

kaynağı olamayacağını iddia ettiklerini ifade eden Nesefî, ancak bunun genele yayılacak bir durum olmayıp şahıs bazında değerlendirilerek kişilerin bir takım eksikliklerinden kaynaklandığını ifade eder.[52] el-İ'timâd'da da şahıs bazında değerlendirilmesi gereken bu aklın, zaman zaman arzularına uyarak yanlış hüküm verebileceğini, Mecûsî bir kimse örneği üzerinden aklı etkileyen çeşitli sebeplerin olabileceğine dikkat çekerek açıklığa kavuşturmuştur. Verdiği örneğe göre Mecûsî birisi, âlemi inceleyip orada kötülük ve çirkinliğin olduğunu bulup hem âlemin hem de bunların hâdis olduğuna, her hâdisin de bir muhdise ihtiyaç duyacağına inanır. Ancak bundan sonrasında arzularına uyması sebebiyle hâkim olan Allah'tan kötülük ve çirkin bir iş ortaya çıkmayacağından O'nun gibi ama bu türden arzu edilmeyen şeyleri yaratan, başkasının varlığına da inanır. Ayrıca Nesefî, örneğin hilale bakanlar arasında bir farklılık meydana gelecek olursa bu bakan veya bakılan âletten kaynaklanan bir eksiklikten kaynaklandığını ifade ederek eğer aklıyla iyice düşünseydi bunlarda da hikmetin olduğunu göreceğini söylemektedir. Ardından onların, hükümleri çelişmesi sebebiyle aklın bilgi kaynağı olmasını reddetmesinin bile aslında onu ispat anlamına geleceğini de eklemiştir.[53]

Bâbertî ise fazla açıklama yapma ihtiyacı hissetmeksizin sadece bu noktadaki uyuşmazlıkların bir takım eksiklik ve yetersizliklerden kaynaklanacağını belirtmekle yetinir. Buna ek olarak da Nesefî'nin el-'Umde'de yer vermiş olduğu "kesinlikle" ifadesinin, onların aklı akılla iptal etmeleri çelişkisine binâen söylemiş olduğunu dile getirir.[54]

Nesefî ayrıca teklife konu olmaları gerekçesiyle akılların bir/aynı olduğunu iddia eden Mu'tezile tarafından yapılan bu konudaki itiraza da değinmektedir.[55]

Şerhinde bu itirazı daha geniş çapta ele alan Nesefî, teklife muhatap olabilmek için sadece aklın bir kısmına sahip olmanın bile yeterli olabileceğini söyleyen Nesefî, Mu'tezile'nin bu tutumunun aslında onların *aslah teorisi*ne[56] dayandığını ifade eder.

[52] Nesefî, **el-'Umde**, s. 31.
[53] Nesefî, **el-İ'timâd**, ss. 122-124.
[54] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 81b.
[55] Nesefî, **el-'Umde**, s. 31.
[56] İlk defa hükümdarların kendi haksız uygulamalarını ilahî kadere bağlamaları sonucuna karşı olarak ortaya çıktığı düşünülen, kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapmasının Allah için vâcib olduğunu savunan Mu'tezilî bir teoridir. (Avni İlhan, *"Aslah"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: III, İstanbul 1991, s. 495.)

Buna karşın akıl bakımından olan üstünlüğün Allah katından bahşedilmiş olan bir üstünlük olduğunu savunur.[57]

Allah'ın bazı insanlara aklı daha fazla vermesi aslah teorisince herkese de o nispette fazla vermesini gerektirecektir. Mu'tezilîler bunu gerekli gördüklerinden dolayı doğuştan verilen aklın herkeste eşit olduğunu ileri sürdüğü, Mâtürîdîlerin ise her insandaki aklın farklılık arz etmesinden hareketle işlevsel anlamdaki farklılığın Allah tarafından verilmiş bir nimet olarak düşünldüğü görülmektedir. Buradan hareketle Mu'tezilîlerin yaratılışı esas aldığını, Mâtürîdîlerin ise insanların daha sonraki dönemlerinde akla dayalı tutumlarından hareket ettiğini söyleyebiliriz.

Bâbertî de Mu'tezile'nin teklifte eşitlik için akılda da eşitliği ön gördüğünü ifade ettikten sonra el-İ'timâd'daki kadar üzerinde durmadan aklın bir kimsede "akıllı" denilebilecek kadar bile olmasının teklif için yeterli olacağını, daha fazlasının da Allah'ın bir fazileti olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.[58]

Giriş kısmının son konusu olarak ilhama yer veren Nesefî, tıpkı taklitte olduğu gibi bir benzeriyle çelişebildiğinden bilgi elde etme adına bir araç olamayacağını ifade eder.[59] Şerhine dair hem Nesefî'nin hem de ilhamın *feyz yoluyla mananın kalbe bırakılması* şeklinde tarifini yapan Bâbertî'nin ifadeleri benzerlik arz etmektedir. Bu doğrultuda her ikisi de iki hasmın anlaşmazlık yaşaması hâlinde kendi doğruluklarını açıklamak amacıyla delillerini ilham veya taklide dayandırdıklarında misliyle karşılık bulacaklarından birbirlerine üstünlük sağlayamayacaklarını ifade ederler.[60] Bu ifadeler hem Nesefî hem de bâbertî katında bir bilgi kaynağı olarak ilhamın herhangi bir değer taşımadığını göstermektedir.

Sonuç olarak tüm bunlardan hareketle Ekmelüddin el-Bâbertî'nin bilgi ve varlık konusunda özelde Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin genelde ise İmam Mâtürîdî'den beri süregelen Mâtürîdî ekolünün görüşlerini benimsediği; verdiği örnekler ve karşıtlarına sunduğu cevaplar incelendiğindeyse mezhebin kimliğini en açık şekilde ortaya koyduğunu ve en iyi şekilde savunduğunu söyleyebiliriz.

---

[57] Nesefî, **el-İ'timâd**, s. 125.
[58] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 81b.
[59] Nesefî, **el-'Umde**, s. 31.
[60] Nesefî, **el-İ'timâd**, s. 126; Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 81b.

2. İLÂHİYYÂT KONULARI

2.1. Âlemin Hâdis Oluşu

Bilgi konusunun anlatımıyla ilk dönem Mâtürîdî geleneğin usûlü olduğu üzere bir alt yapı oluşturan Nesefî, devamında yine bu geleneğe paralel olarak ilâhiyyat konularını ele almış, bu noktada sözü Allah'ın dışındakiler için kullanılan *âlem* ifadesinin altına giren şeylerin hâdis olmasına getirmiştir.

Kitâbü't-Tevhîd'in sahibi bu konuyu *Âlemin Hudûsü ve Muhdisinin Gerekliliği* üst başlığında *Aynların (cevher) Hudûsü* altında incelemektedir. Özetle İmam Mâtürîdî, âlemi oluşturan aynların ve arazların hadis olduğunu savunmaktadır. Bu doğrultudaki görüşünü ise *giriş* kısmında anlattığı bilgi elde etme araçlarıyla açıklamaktadır. Mâtürîdî, Allah'ın kitabında zâtının her şeyin yaratıcısı[61] ve her şeyin mâliki[62] olduğunu haber vermesi, ayrıca insanlardan hiçbirinin de kadîm olduğunu öne sürmemesi ya da bu yönde bir delile başvurmasının görülmemesinden hareket etmektedir. Ona göre haberin kesin bilgi ifade etmesinden yola çıkarak hem Kur'an-ı Kerîm'de verilen haberin olması hem de insanlardan kadîm olduklarına dair bir haberin olmaması, aynların hâdis oluşunu ispat etmektedir.

Duyularla elde edilen bilgiden hareketle cevherlerin hâdis olmasına gelince İmam Mâtürîdî'ye göre âlemde varolan her bir şeyin birbirine bağ(ım)lı parçalardan oluştuğu ve bunların duyularla görme, koklama gibi yollardan fark edilmesini delil getirmektedir.

Aklın aynların hâdis oluşunu istidlâlde bulunarak açığa çıkaracağını ifade eden Mâtürîdî, hareket ve sükûn gibi birbirinin zıddı iki ayrı kavramın bir arada bulunamayacağını, birisi var olduğunda diğerinin ortadan kalkacağını örnek verir. Bununla cisimlerin zaman birimleri üzerinden bir bütün olarak düşünülmesi hâlinde *hareket* ve *sükûn* şeklinde birbirinin zıddı iki ayrı yarımın oluşacağı sonucuna ulaşır.

---

[61] İşte bu Allah, sizin rabbinizdir. O'ndan başka ilah yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse O'na kulluk edin, O her şeye vekildir. (En'âm 6, 102)

[62] Yine bilmez misin ki göklerin ve yerin mülkiyet ve hükümranlığı yalnız Allah'ındır. Sizin için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı vardır. (Bakara 2, 107)

Bu da sonlu olmayı ifade ettiğine göre her zaman ikisinden birisi sonradan (hâdis) olmak mecburiyetinde olmaktadır.[63]

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de Mâtürîdî ile paralel olarak -belki de ondan hareketle-[64] âlemin hâdis olduğuna dair Ehl-i sünnet'in hudûs görüşünü savunduğunu söyler.[65]

el-'Umde sahibi ise konuya âlem ifadesiyle Allah'ın dışındaki her şeyin kastedildiğini gerekçe gösterip Dehrîlerin[66] aksine onun hâdis olduğunu söyleyerek giriş yapar. Onun bu noktada ikinci karşı çıktığı isim Mu'tezilî en-Nazzâm[67]'dır (ö. 231/845). Nesefî bu noktada *ayn* ve *araz* kelimelerini tarif ederek cevherlerin mürekkeb (parçalardan oluşan) ve gayri mürekkeb oluşlarını anlatır. Ardından aynlarla arazların hâdis oluşlarına değinir. Bu noktada her bir konuya ayrı ayrı temas ederek âlemi meydana getiren her bir cüzün hâdis olduğunu delillendirir. Bu istidlâlinin sonucunda da âlemin hudûsünü zorunlu kılar.[68]

Aynı Nesefî'nin el-İ'timâd'ına baktığımızda âlemin hâdis oluşunu reddedenlere karşılık olarak bunun Müslümanların, Yahudilerin, Hıristiyanların ve Mecûsilerin tamamı tarafından kabul edildiğini dile getirir. Bu noktada kendisine hasım olarak âlemin kadîmliğini savunan Dehrîleri, âlemin hem zâtları hem de sıfatları bakımından kadîm olduğunu iddia eden Aristotales (ö. mö. 322) ve takipçileri ile yine âlemin zâtlarıyla kadîm sıfatlarıyla muhdes olduğunu öne süren filozofları seçtiği görülmektedir. Ardından onların delillerini ele alıp çıkmazlarını teker teker ortaya koyan Nesefî âlemin, yaratıcının varlığına dair bir işaret (alem) olması sebebiyle bu

---

[63] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, (terc. Bekir Topaloğlu) Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 12. bs., Ankara 2018, ss. 73-84.

[64] Pezdevî'nin eseri dikkatle incelendiğinde gerek İmam Mâtürîdî gerekse de ondan sonra kendisine kadar geçen dönemde mezhep içi görüş beyan eden kimselerin isimlerini zikretmekten uzak durarak sadece görüşlerini dile getirdiği göze çarpmaktadır. Bu noktada onun, *Ehl-i Sünnet* gibi bir çatı kavramı kullanmayı tercih ettiği söylenebilir. (Muhammed Aruçi, *"Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî"* **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXIV, İstanbul 2007, s. 267.)

[65] Ebû Yüsr Muhammed el-Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, Kayıhan yay., y.y., 1988, 2. bs., ss. 20-26.

[66] *Mutlak zaman* manasında "Dehr" kelimesine nispetle bu isim verilmiştir. Âlemin ezelî olup bir yaratıcısının da bulunmadığını savunan günümüz dünyasında ateist veya materyalist düşünce akımını temsil eden grup olduğu söylenebilir. (Hayrani Altıntaş, *"Dehriyye"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: IX, İstanbul 1994, s. 107.)

[67] Asıl adı Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm'dır. Dil, edebiyat ve şiir alanlarında ayrıca fıkıh, kelâm, hadis gibi ilimlerde zengin birikime sahip olan Nazzâm, Hint ve İran dinlerini, Yahudilik ve Hıristiyanlığı incelemiş, Tevrat, İncil ve Kur'an'ı Kerim'in muhtevasına nüfuz etmiş, Yunan felsefesini tetkik etmiş, Mecûsîlik, Seneviyye, Dehriyye ve Berâhime'yi eleştirmiş, Aristo'nun bazı eserlerine reddiyeler yazmıştır. (İlyas Çelebi, *"Nazzâm"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXII, İstanbul 2006, ss. 466-469.)

[68] Nesefî, **el-'Umde**, s. 33 vd.

şekilde isimlendirildiğini de ifade ettikten sonra sözü *ayn, araz, mürekkeb, cevher* bağlamında el-'Umde'deki kavram açıklamalarına getirir. Bu noktadan itibaren en-Nazzâm'la filozofların cevherin küçücük bir parça dahi olsa sonsuza kadar bölünebileceği şeklindeki tezlerini çürütmeye yöneldiği görülmektedir. Onlara göre yer kaplayan her bir şeyin solundan ayrı olarak bir sağı olacağından hareketle mecburen bölünmüş olacaktır. Nesefî ise tek bir tadın, onunla kâim iki araz yönünün olmasının imkânsızlığını savunmaktadır. Bu durumdaki arazların da bölünememesinden yola çıkarak kendisinin *tek başına kâim olan* (cevher) ile kastının cevherin kendisiyle kâim olan bir mekânı olmaksızın varlığının mümkün olmasını kastettiğini söyler. Çünkü filozoflar ve en-Nazzâm, cevheri bir mekânda yer kaplayarak sonsuza kadar bölünmeyi kabul eden bir cüz olarak görmektedir. Ancak Nesefî aslında bu çıkarımıyla arazın aksine onun mürekkeb (parçalardan oluşan) olsun veya olmasın bir mekânda bulunmadığını öne sürmektedir. Zira ona göre hareketin bir müteharrik olmaksızın varolması aklın imkânsız göreceği bir durumdur. Vermiş olduğu *hareket* örneğinde olduğu gibi onun âlem diye ifade ettiğinin bir mahalli yoktur. Dolayısıyla sağ-sol şeklinde bir taksimi de kabul etmez. Ama bu hareketin varlığını tercih eden müreccih bir âmilin olması gerekir. Bu noktadan sonra müreccehin yani hareketin yani cevherin muhdes olduğunu kabul etmek kaçınılmazdır. Ardından arazın da hâdis olmasına değinen Nesefî, bunun hislerle bile gözlemlenebilecek kadar aşikâr olduğunu ifade edip bu konudaki itirazlara cevaplar vererek tartışmayı bitirmiştir.[69]

Bâbertî ise, öncelikle muhdes ve kadîm tanımını yapmakta ardından tıpkı Nesefî'nin söylediği gibi semavî dinlere uyan kimselerle filozofların karşılaştırmasını yapmaktadır. Bâbertî'nin bu noktada filozoflarının çoğunun benimsediği görüş olarak ele aldığı cisimlerin zâtları bakımından kadîm sıfatları bakımından ise hâdis olduğu görüşünü değerlendirmeye tâbi tuttuğu görülmektedir. Hem mütekellimlerin sıkça kullandığı bir usûl olması bakımından sebr ve taksime dair bir örnek olması hem de Bâbertî'nin bu alandaki yetkinliğini ispat etme sadedinde kendisinin bizzat sözlerinin tercümesine yer vermeyi uygun buluyoruz:

[69] Nesefî, **el-İ'timâd**, ss.127-138.

> Filozofların çoğunluğu (Allah onlara lanet etsin) ise, "Zâtları bakımından kadîm, sıfatları bakımından hâdistir." dedi. Onların delilleri, âlem hâdis olması durumunda onun bir başkasının îcadıyla (yaratmasıyla) var olması ve bu başkasının da kadîm bir mûcid zât, muhdes bir mûcid zât ya da bu ikisi dışında başka bir manadaki zât olmasıdır. Hâlbuki bunların tamamı da bâtıldır. Birincisi (kadîm bir mûcid zât), ezelde kendi için yaratılmış bir varlığının olmasından dolayı hâdisin kıdemini gerektirir. Hâlbuki hâdisin kıdemi bâtıldır. İkincisi (muhdes bir mûcid zât), eser ile müessirin birlikteliğini gerektirir. Ancak bu muhaldir. Üçüncüsü (bu ikisi dışında başka bir manadaki zât) ise, bu mananın kendi başına ya da başkasıyla kâim olmasıdır. Her ikisi de muhaldir. Birincisi (kendi başına kâim olması) sıfattır. Bu nedenle kendi başına kâim olamaz. İkincisi (başkasıyla kâim olması), bu başkası muhdes bir mûcid ya da kadîm bir mûcid olacağından dolayı her ikisi de bâtıldır. Birincisi (muhdes bir mûcid), sıfatın mevsufta te'sîr etmesini gerektirir. Oysa bu muhaldir. Çünkü sıfat, tâbidir ve sonradan gelir. Ayrıca eserden önce olmak te'sirin şartındandır. İkincisi (kadîm bir mûcid), îcad hâdis veya kadîm olur. Ancak ikisi de muhaldir. Birincisi (hâdis îcad), hâdisin kadîm bir mûcid ile kıyamını gerektirir. Ancak bu da kadîmin hâdislere mahal olmasını gerektireceğinden dolayı muhaldir. İkincisi (kadîm îcad) hâdisin kadîm olmasını gerektirir. Ancak bu da muhaldir. Böylece ezelde hâdislere ait bir yaratmanın varlığının, hâdislerin memnu' olan kıdemini gerektirmesinden dolayı ezel hakkındaki sözleri çürütüldü. Bu, yaratmanın ezelde onu yaratana taalluk etmesinin memnu' olmasından dolayı gerekmektedir. Nitekim yaratma kadîm, taalluk ise hâdistir. İkincisi hakkındaki sözleri, eser ve müessirin memnu' olan birlikteliğini gerektirmesinden dolayı imkânsızdır. Bu, eserin yaratma olması hâlinde gerekirdi. Ancak Fâil-i Muhtâr (dilediğini yapan) müessir olması gereği memnu'dur.[70]

Bu sebr ve taksimin bir benzerini de Nesefî'nin el-İ'timâd'ında görmekteyiz.[71] Ancak burada dikkat çeken diğer bir ayrıntı Bâbertî'nin bu ustalık gerektiren taksimden sonra okuyucusuna bunun kolay bir iş olduğunu söylemesidir. Bunun nedeni kadîm eserlerde sıkça rastlanan müelliflerin kendilerini alttan alta övme sabebine matuf olabileceği gibi onun okur kitlesinin entelüktüel seviyesine işaret ettiği de ihtimaller arasında değerlendirilebilir. Hem sonrasında "Geri kalanlara cevap vermek de sana düşer." ifadesinin de bu ikinci ihtimale katkı sağladığı söylenebilir.

Ancak Bâbertî'nin yapılan bu vb. çıkarımlardan arazlara dair elde edilen başka bir şeyle kâim olma gibi bir durumlarının olmasını kabul etmediği görülür. Nitekim kendisi buradaki *kâim* ifadesiyle var olmak (vücûd) kastedildiyse bunun mecaza gireceğini, mecazın ise tanımlama yapılırken yanlış bir kullanım olacağına dikkat

[70] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 83a.
[71] Nesefî, **el-İ'timâd**, s. 128.

çekmektedir. Öte yandan eğer onunla süreklilik kastedilmekteyse bunun da arazın doğasına aykırılık anlamına geleceğini belirtir. Zira süreklilik araz için söz konusu değildir. Bunun üzerine Bâbertî alternatif olabilecek bir başka tarif getirmeyi de ihmal etmez. Ona göre arazlar, *zâtlar üzerine zâit olarak bulunan muhdeslerin sabit sıfatlarının ismi* olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan burada dikkat çeken bir başka husus, Bâbertî'nin alıntı yaptığımız ifadelerinde de yer aldığı gibi lanet okuma şeklinde Felsefecilere karşı olumsuz bir tavır sergilemesi onun felsefî kelâm döneminde yaşamasına rağmen dini açıdan hakikate ulaşma bağlamında Felsefe'nin işlevselliğine önem atfetmediğini göstermektedir.

Nesefî'nin hâdis olduğunu ispat etmekle âlemin de hâdis olacağı sonucuna ulaşacağı ikinci cüz, cevher olarak ifade ettiği -Bâbertî'nin da beyanıyla- cevherü'l-ferd'dir. Bâbertî tıpkı el-İ'timâd yazarı gibi filozoflarla Nazzâm'ın bu konudaki inkârlarına değinmiştir. Bu noktada onların iddiası, kapladığı mekânı olan her bir şeyin sağından ayrı olarak bir de solunun olması şeklindedir. Bu da her ne kadar küçük olsa bile ister istemez sonsuza kadar bölünmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında onlar *el-cüz'ü lâ yetecezzâ* şeklinde bölünmeyi asla kabul etmeyen cevher adında bir cüzden bahsedilemeyeceğini savunmaktadırlar. Buna karşın el-İ'timâd'da tek bir zâtın onunla kâim iki araz yönünün olabileceği söylenmektedir.[72] Bâbertî de bu noktada Nesefî ile aynı ifadeleri paylaşmaktadır. Ancak yukarıda kıyam ifadesinin arazlar için kullanımını tenkit eden Bâbertî'nin hemen peşisıra burada aynı ifadeye yer vermesi kendi içerisinde çelişki ifade etmektedir. Onun bu tavrı kendisinin aleyhine eleştirilerin yapılmasına da neden olmuştur.[73]

Üzerinde tartışılan örneğe baktığımızda *kapladığı mekânı olan her bir şeyin* ifadesi de ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü konunun amacı muhdesleri ortaya koymak ve bu amaçtan hareketle onların özelliklerine ulaşmaktır. Diğer taraftan sıfatların muhdes olduğu herkes tarafından kabul edilen bir gerçekliktir. Bu sıfatların en belirgin özelliği ise bir mahalle ihtiyaç hissetmesi olarak ifade edilir. Allah'ın sıfatlarından bahsedildiğinde ise bunların mahallinin Allah'ın zâtı mı yoksa bu sıfatların O'nun zâtıyla kâim olması anlamı mı kastedildiği mevzusu çok su götürmektedir. Mu'tezile

[72] Nesefî, **el-İ'timâd**, s. 129 vd.
[73] Muhammed, *"Ekmelüddin el-Bâbertî ve Kelâm İlmi'ndeki Yeri"* s. 49.

ile yapılan Allah'ın sıfatları hakkındaki tartışmanın çıkış noktasını da tam olarak burası oluşturur. İşte bu nedenle yukarıda sözü edilen örneğin kayıtları arasında *kapladığı mekânı olan her bir şeyin* ifadesinin yer alması bu anlamda muhdesleri değerlendirme açısından önemli bir ayrıntı olarak göze çarpmaktadır.

Ayrıca Bâbertî, Nesefî'ye ek olarak Mâtürîdî gelenek içerisinde kendilerinin delil sadedinde öne sürdükleri iki yöntem olduğunu ancak bu yöntemlerin temelde filozofların iddialarına tam olarak paralellik arz etmediğine de dikkat çekmiştir. Onun itiraz ettiği bu yöntemlerden birincisi, cevherü'l-ferd şeklinde bölünmeyen bir cüzün varlığının reddedilmesi durumunda her ikisi de sonsuza kadar bölünebileceğinden hardal tanesiyle bir dağın eşit olmasının söz konusu olması iddiasıdır. Diğeri ise cisimlerin bir araya gelmesinin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği gibi ayrılmasının da O'nun yaratmasıyla vâki olacağı söylemidir. Onların bu savunularına göre karşı tarafa Allah'ın bunu ayırmaya güç yetirip yetiremeyeceği sorulur. Hayır, demeleri durumunda küfürleri gerçekleşeceği gibi evet, demeleri hâlinde de kendilerinin savundukları ayrılık gerçekeşecektir. Zira ayrılmanın olması demek bu cüzün var olması demektir. Aksi takdirde birleşme kaçınılmaz olacaktır. Bâbertî'ye göre bu iki yöntemin zayıflığının sebebi, kendilerinin hareket noktası olan cüzlerin filozoflar tarafından kabul edilmeyip bunun sonucunda da sonsuza kadar bölündüğünü iddia ettikleri şeyin cüzler olmamasıdır.

Bâbertî bu noktada Nesefî'nin "Aynlar yaratılma ânında hareket ve sakinlikten ayrı olmaz."[74] sözüne itiraz etmektedir. Zira ona göre aynlar daha henüz bir oluşum geçirmediklerinden yaratılış esnasında her türlü arazdan ayrıdırlar.[75]

Bâbertî'nin Nesefî'ye itiraz ettiği diğer bir konu ise onun arazlar için muhdeslerden önce olmaları imkânsızken onlara mükârin veya sonra olabileceğini kabul etmesidir. Nesefî'nin bu kanıya varırken arazın kendisiyle kâim olduğu şeyin aralarında boşluk olması sebebiyle önüne geçmesinin imkânsız olmasından hareket ettiği gözlenir. Bâbertî ise aynı boşluğun muhdesle kendisinden sonra olan arazla arasında da gerçekleşeceğini öne atar. Neticede Nesefî arazların muhdeslerden sadece önce

[74] Nesefî, **el-'Umde**, s. 33.
[75] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 83.

olmasını imkânsız görürken aynı sebepten hareket eden Bâbertî'nin buna sonra olan arazları da kattığı görülmektedir.

Bu fasılda Bâbertî son olarak "Hâdis olduğunda öncesinde adem (yokluk) bulunmuştur." sözünü açıklama sadedinde teselsüle düşmemek adına bazı delillerin olduğunu söylemiş ancak kaleme aldığı bu eserinin muhtasar olmasından hareketle sadece burhân-ı tabîk delilini açıklamakla yetinmiştir.

Sonuç olarak Bâbertî'nin âlemin hâdis olmasına dair düşüncelerinin Mâtürîdî gelenek çizgisinde hareket eden kelâmcılarla büyük oranda paralellik arz ettiği görülmektedir. Ancak muhdes olan âlemin aynlarının yaratılması konusunda söz konusu bu çizgiden ayrıldığı görülmüştür. Zira arazların aynların yaratılma esnasında onlarla kâim olduğunu savunan Mâtürîdî geleneğin aksine bu arazların daha sonradan eklendiğini dolayısıyla yaratılma ânında aynların arazlardan hâli olduğunu savunmaktadır. Bu doğrultuda genel itibarla Nesefî'nin görüşlerine katılmakla birlikte eksik bulduğu noktalarda ilavelerde bulunmaktan ve kendisince yanlış görülen ifade tarzlarını düzeltmekten geri durmamıştır. Diğer taraftan Bâbertî konuyu ele alırken Nesefî'nin çizdiği sınırların dışına da çıkmamıştır. Öyle ki âlemin hâdisliğine dair birçok delil bulunmasına rağmen kitabı muhtasar olduğundan sadece bir delilin anlatımıyla yetinmesi gerektiğini belirtmiş, bu doğrultuda Nesefî'nin metinde atıfta bulunduğu burhân-ı tatbik delilini anlatmayı tercih etmiştir.

2.2. Âlemin Yaratıcısının Tek Oluşu

Âlemin tamamıyla hâdis oluşunu ispat eden Nesefî bunun ardından yine Mâtürîdî gelenek içerisinde bu âlemin yaratıcısını konu edinmiştir. Bu doğrultuda ele aldığı ilk özellik onun vahdaniyeti yani tekliğidir.

Mâtürîdî geleneğin başlangıcı kabul edilen İmam Mâtürîdî âlemin yaratıcısının bu durumunu üç açıdan delillendirir. Bunlardan birincisi nakildir. Naklî delilin özü ise farklı insan gruplarının tek bir ilah anlayışı üzerinde görüş birliğine varmış olmalarıdır. Mâtürîdî'ye göre Ehl-i kitap'ın bildiği ilahtan başka hiçbir varlığın ulûhiyet iddiasında bulunduğu duyulmamış veya ulûhiyetine delalet edecek bir fiilinin eseri gösterilmemiştir. Allah'tan başka hiçbir varlıkta da kendisini içerisinde bulunduğu statüsünden çıkarıp ulûhiyet makamına yükseltecek sıradışı bir özellik saptanmamıştır.

Bu itibarla Allah'ın birden fazla olduğunu iddia etmenin bir hayal ve vesvese ürünü olduğu gayet açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

İnsanları acziyete düşürmesi bakımından peygamberlerin mucizeler göstermesini de Allah'ın birliğine bağlayan Mâtürîdî, diğer taraftan eğer Allah'ın ortakları olsaydı aralarındaki ulûhiyet ve rubûbiyet yarışı veya uyuşmazlığı sebebiyle bu mucizelerin hiçbirinin gerçekleşmemiş olacağını söyler.

Mâtürîdî'nin faydalandığı ikinci ispat akıldır. Onun bu noktada kâinatta var olan düzenden yola çıktığı ve bu düzenin ancak tek bir ilahla tesis edilebileceğinin altını çizdiği görülür.

Üçüncü olarak kâinatın sahip olduğu yaratılıştan gelen özelliğini söyleyen Mâtürîdî, eğer birden fazla ilah olsaydı bu durumda mevsimlerin ve bunlara bağlı oluşumların alt üst olacağını ifade eder. Ona göre evrenin her bir tarafında aynı düzenin varlığı Allah'ın tekliğinin bir işaretidir.[76]

Mâtürîdî'nin akılla olan ikinci ispatında temânu' deliline, kâinattaki düzenden hareket ettiği üçüncü ispatındaysa gaye ve nizam deliline işaret ettiği söylenebilir.

Bu iki delilin yanında İslâm tarihi boyunca doğuştan gelen ve insana etrafında olup biten her şeyin yaratıcının kim olduğunu sorgulatan fıtrat delili, daha çok tasavvuf erbabının kullandığı kalbe dayalı ilham delili, yine yaratılmış olan her şeyin bir yaratıcıyı zorunlu kılmasından hareketle hudûs ve imkân delili gibi birçok ispat çeşidi, Allah'ın varlığını ve en nihayetinde birliğini ispata matuf deliller olarak kullanılmıştır.[77]

Hâdisliği ispat edilen âlemin yaratılıp yaratılmama gibi iki tercihten birine nispet edilmesini sağlayan bir müreccihin olması kaçınılmazdır. İşte bu müreccihin ilk özelliği tercih kararında kendini göstermektedir. Nesefî'nin ve şerhinde Bâbertî'nin bu noktadan hareket ettiği gözlemlenmektedir.

---

[76] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, ss. 88-95.

[77] Daha geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "*Allah'ın Varlığı*" **Diyanet Dergisi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., C: 21, sa: 1, 1985, ss. 3-10.

Nesefî'nin esasında bu başlığı âlemin yaratıcının varlığını kabul etmekle beraber onun tekliği konusunda farklı düşünen özelde Eflâkiyye, Hıristiyanlar, Tabiatçılar ve Seneviyye'ye genelde ise tüm gruplara karşılık itiraz maksatlı açtığı söylenebilir.

Nesefi hem el-'Umde'de hem el-İ'timâd'da bu grupların sadece ismini zikretmekle yetinir.[78] Bâbertî ise ilk önce Seneviyye'nin iyilik ve kötülük şeklindeki ikili yaratıcı anlayışını ele almış, temelde nasıl bir kurgusunun olduğunu ortaya koymuştur. Ardından bu oluşumun çıkmazlarına işaret sadedinde "İyi, kötülüğü gidermeye güç yetiremiyorsa o kesinlikle âcizdir. Bu nedenle ilah olmaya elverişli değildir. Şayet güç yetirdiği hâlde bunu yapmıyorsa o da kötüdür. Çünkü kötü fiillere rıza gösterenin kendisi de kötüdür." demek suretiyle onları eleştirmiştir.

Hıristiyanlığa da Kur'an-ı Kerim'de geçtiği üzere[79] körü ve alaca hastalığı olanı iyileştirip ölüleri diriltmesi ve insanlara evlerinde biriktirdiği erzaklarını haber vermesi sebebiyle Hz. Îsa'yı ilah iddia etmeleri üzerinden eleştiri yöneltmiştir. Bâbertî'nin bu noktadaki delili Kur'an-ı Kerim'deki "İkisi de yemek yerlerdi."[80] ayeti olmuştur. Nitekim kendisinin temellendirmesine göre ilah olduğu iddia edilenlerin yemek yeme gibi beşere ait bir gereksimi olan kimselerin yaratıcı olma vasfını haiz olamamasıdır.

Sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuraklığın ilahlığını iddia eden Tabiyatçılara da cevap veren Bâbertî, bunların her birinin birer hâdis olduğunu, hâdis olanın da ilah olamayacağını belirtir.

Bu doğrultuda Bâbertî son olarak Eflâkiyye'nin[81] inancına temas etmektedir. Onların yaratıcılık özelliği atfettiği güneş, ay vb. şeylerin ilah değil, asıl yaratıcının birer hizmetkârı olduğunu ifade eder.[82]

Tüm bunlardan sonra sırayı yaratıcının tek olması gerektiği şeklindeki görüşün deliline getiren Bâbertî, Nesefî'nin metninde geçen temânu' delilini hatırlatır. Ancak tek düze bu delilin işlevinden bahsetmek yerine bu delile gelen eleştirilere cevaplar verir.

---

[78] Bkz. Nesefî, **el-'Umde**, s. 37; Nesefî, **el-İ'timâd**, s. 141.
[79] Allah kıyamet günü şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?" (Mâide 5, 116)
[80] Mâide 5, 75.
[81] Gök cisimlerinin ulûhiyeytine inanarak yaratma ve düzene sokma gibi vasıflarının olduğunu iddia eden bir tâifedir.
[82] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 85a-85b.

Buradan onun metinde bu delilin işleviyle alakalı Nesefî'nin sözlerini yeterli gördüğü çıkarımını yapabiliriz.

Bâbertî'ye göre eleştiriye maruz kalan nokta Nesefî'nin yer verdiği "Şayet ikisinden birisi bir kişide hayat yaratmayı irade ederken diğeri ölümü irade ederse, imkânsız olduğu hâlde ya ikisinin de iradesi gerçekleşecektir ya da acziyetleri anlamında her ikisinin de iradeleri geçersiz olacaktır..."[83] cümlesinin "Acziyetleri anlamında her ikisinin de iradeleri geçersiz olacaktır." kısmıdır. Bu itirazları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) İradelerinin geçersiz oluşu güçsüz olmalarını gerektirmez. Eğer iradeleri mümkün olsaydı bu acziyet ancak o zaman gerekirdi. Fakat bu, ölüm ve hayatın bir arada tek bir kişide bulunmasının imkânsızlığı sebebiyle imkânsızdır. İmkânsız olandan kudretin nefyedilmesiyse bir acziyet değildir.
b) Bu delil, çekişme imkânının ve gerçekleşmesinin varsayımı (farz-ı vukû') üzerine kuruludur. Oysa böyle bir durum mümkün değildir. Çünkü mümkün, varsayımı imkânsızlığı gerektirmeyendir. Zira eğer ikisi arasında düşünce ayrılığı meydana geleceğini varsayarsak imkânsızlık hâli gerekir.

Bâbertî öncelikle bu iki görüşten çıkan "İki ilah kabul edersek aralarında bir düşünce ayrılığı meydana gelir." şeklindeki ortak sözden hareketle onların mümkün olsun veya olmasın bir iradenin varlığı hususunda birleşmiş olduklarının altını çizer. Ardından her iki itirazın da bâtıl olmasını şu şekilde açıklar: Birincisi, önerildiği şekildeki bir varsayımda aralarında delilin temel hareket noktası olan muhalefet durumu kaybolacaktır.[84] Bunun ise sözü edilen delille bir alakası yoktur. Bu sebeple bâtıldır. İkincisi de, bilakis böyle bir durumda ikisi arasında zarurî bir ortaklık meydana gelip acziyetleri ispat edileceğinden dolayı bâtıldır.[85]

Nesefî temânu' delilinden sonra yaratıcının tek olduğunu ispat edilmesinin aynı zamanda onun kadîm olması sonucunu da doğrucağını ifade eder. Kendisini bu noktaya ulaştıran itici gücün ise teselsüle düşme kaygısı olduğunu belirtir.[86] Ancak Bâbertî'nin bu noktada bir eleştirisi yer almaktadır. Onun bu eleştirisi birden fazla

[83] Nesefî, **el-'Umde**, s. 37.
[84] Sırf mümkün bir varsayım olması için biri "A şahsı ölsün.", diğeri "B şahsı yaşasın." şeklinde iki farklı irade edici üzerinden bir kurgulama yapıldığında iki farklı irade ortaya çıkacağından temânu' deliline uygun bir itiraz olamamaktadır.
[85] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 85b-86a.
[86] Nesefî, **el-'Umde**, s. 37.

yaratıcının varlığını savunan kimselerinki gibi yaratıcının kadîmliği konusunda değil, Nesefî'nin kadîm olduğunu ispatlamaya çalıştığı yaratıcı için kullandığı *küll* ve *mecmû'* kelimelerinden hareketle dille ilgili ifade tercihleridir. Çünkü Bâbertî bu ifadelerin hâdisler için kullanılması sebebiyle kadîm olan için kullanımının uygun olmayacağı kanaatindedir.[87]

Bâbertî'nin bu şekildeki dil ayrıntılarına dikkat çekip uyarılarda bulunması onun Arap diline hâkimiyeti adına ipuçları da vermektedir. Kendisinin kaleme almış olduğu *Hâşiyetu Keşşâf* adlı eserinde sadece Fâtiha, Bakara ve Âl-i İ'mran surelerini ele almasına rağmen Arap dilinde zâten zirve denilebilecek Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) yaptığı itirazlar, kendisi hakkında araştırma yapanları onun bu konudaki seviyesinin üst düzeyde olduğu yorumlarına götürmüştür.[88]

Bâbertî, Nesefî'nin yaratıcının vahdaniyetine dair söyleyeceklerinin devam etmesine rağmen sözlerini bu noktada sona erdirmektedir. İfade etmek gerekirse Nesefî, devamında kadîm olmakla kastedilenin ne olduğunu açıklamaktadır.[89] Bâbertî'nin sessiz kalmasını ise bu konuda gelebilecek bir itiraz girişimine imkân vermemesine bağlayabiliriz.

Sonuç olarak Bâbertî'nin, Nesefî'nin temas etmiş olduğu noktaları ustalıkla ve etraflıca detaylandırdığı görülmektedir. Kendisi özellikle dilin kullanımı alanlarında da maharetini göstermiş, bu noktada Nesefî'nin yanlış gördüğü bir kullanımını dahi eleştirmiştir. Tüm bu açıklama ve müdahalelerinden onun özelde bu konuya genelde de kelâm ilmine ne kadar hâkim olduğunu göstermesi ve aynı zamanda incelemede bulunduğu mezhebine ait bir eser de olsa gördüğü hatayı örtpas edip taassuba kaçan bir tavır takınmaktan tavizsizce sakındığı da göze çarpan özelliklerindendir.

2.3. Âlemin Yaratıcısından Nehyedilen Şeyler (Menhiyyât)

Nesefi veya Bâbertî'nin *menhiyyât* adı altında bir üst başlık açtığını söyleyemeyiz. Bizim maddeler hâlinde değinmeyi uygun gördüğümüz konuları her iki âlim de satır aralarında değinmek suretiyle işlemiştir. Bizim bu şekilde bir tasarrufta bulunarak

---

[87] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 86a.
[88] Bkz. Mehmet Dağ, *"Bâbertî'nin Hâşiyetu Keşşâf Adlı Eseri (Üslubu, Muhtevası ve Şerh-Hâşiye Geleneğindeki Yeri)"* Ekmelüddin el-Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin el-Bâbertî Sempozyumu, (ed. Selçuk Coşkun), (28-30 Mayıs 2010), Zafer Ofset, Erzurum 2010, s. 511.
[89] Nesefî, **el-'Umde**, s. 39.

konuları bir başlık etrafında toplamamızın sebebi bu konuların daha derli toplu hale getirilerek anlaşılmasını kolaylaştırmaktır.

Nesefî Allah'ın varlığını ve tekliğini ispat ettikten sonra sözü O'ndan nehyedilen şeylere getirmektedir. Onun bu konuya Allah'ın sıfatlarından önce değinmesi O'nun ne olduğundan önce ne olmadığını ortaya koymak istediğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle hulfî kıyas yaparak Allah hakkında muhal seçenekleri bir bir iptal edip karşılığında yer alan seçenekleri ispat ederek, bu ispat edilen seçeneklerin doğruluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ehl-i sünnet kelâmında özellikle Allah'ın sıfatları bahsinde konu edinilen en büyük amacın kısaca Allah'ın zâtı için uygun düşmeyecek vasıflardan O'nu tenzih etmek olduğu söylenebilir.[90]

2.3.1. Âlemin Yaratıcısı Araz Değildir

Nesefî el-'Umde'de "Âlemin yaratıcısı araz değildir."[91] sözüyle direkt bu konudaki kanaatini belli ederek konuya başlar. Ardından arazın bâki olmadığını dolayısıyla sonsuzluk gibi bir özelliğinin bulunmadığını ifade eder.

Bâbertî'nin ise konuya yine aynı şekilde giriş yapmakla birlikte ifadelerini kıyas içerisinde değerlendirerek sonuca daha kesin ve sistemli ulaştığı söylenebilir. Nitekim o, yaptığı kıyas üzerinden öncelikle arazın kadîm olmadığı sonucuna varır. Ardından bu sonucu herkesçe kabul gören (müsellem) bir önerme olan "Âlemin yaratıcısı kadîmdir." ifadesine katarak şöyle söyler: "Âlemin yaratıcısı kadîmdir. Araz ise kadîm değildir. Bu da âlemin yaratıcısının araz olmadığı sonucunu verir."[92]

Bâbertî daha sonra en başta arazın kadîm olmadığı sonucuna ulaştığı "Araz bekası muhal olandır." küçük önermesini açıklamaya başlar. Bunun muhal olmasını arazın bâki olması durumunda bekanın da arazla kaîm olması sonucunu doğuracağını ancak bunun da özellikle Mütekellimlerin *bir şeyin bir başka şeyle kâim olması* şeklinde ifade ettikleri kıyamın manasına ters düşeceğini belirtir. Çünkü sonuçta beka, varlığın devamlılığı anlamında bir nevi arazdır. Bu anlamıyla o, zât üzerine ilave/zait bir manadan ibaret olan arazla aynı kapıya çıkmaktadır. Böylece arazın arazla kıyamı muhal kabul edildiğinden ikisinin birbiriyle kıyamı da muhal görülmektedir. Ancak bu

---

[90] Daha geniş bilgi için bkz. Merve Gizem Paykal, *"Gazâlî'de Tenzih Anlayışı"*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.**, Samsun 2019, ss. 20-22.
[91] Nesefî, **el-'Umde**, s. 41.
[92] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 86a vd.

mütekellimler nezdinde böyledir. Bâbertî'nin ifade ettiğine göre felsefeciler, kıyamı bir nevi sıfat olarak görürler. Yani onlara göre şeyin şeyle kıyamının anlamı, şeyin o şeyle nitelenmiş veya vasıflanmış olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında arazın arazla kıyamının muhallik teşkil edecek hiçbir durumunun olamayacağını savunurlar. Bâbertî onların bu tezini açıklarken *hızlı hareket* örneğini verir. Bu ifadelerine herhangi bir itirazın yapılabilmesi mümkün değildir. Zira sıfat olarak değerlendirilen iki öğenin yanyana gelmesi hiç kimsenin nezdinde yanlış olarak değerlendirilmemektedir. Ancak onların bununla iki arazın kıyamını kastetmesi hâlinde yine Bâbertî'nin belirttiği üzere kelâmcıların itirazı devreye girmektedir.[93]

Nesefî'nin "Siyahın renklilikle nitelenmesinin aksinedir."[94] sözünün yine onun "Araz, arazla kâim olmaz."[95] sözüne "Renk siyahla kâim olan bir arazdır. Bu sayede araz arazla kâim olur." şeklinde gelebilecek muhtemel bir itiraza karşı söylediğini ifade eden Bâbertî, rengin siyah üzerine zait olduğunu kabul etmediklerini bilakis siyahlığın renk özelliği vermesi ve görüşü kısıtlaması bakımından rengin siyahlığın mâhiyeti içerisine dâhil edilmesini zorunlu gördüklerini söyler.[96]

Bu noktada bir de metinde geçen bekanın bir başkasıyla kâim olması hâlinde arazla da kâim olabilmesi ihtimalinin imkânına da açıklık getiren Bâbertî, böyle bir durumun meydana gelmesinde bâki olanın o başkası olacağı dolayısıyla arazın her hâlükarda bâki olamayacağını ifade eder.[97]

Bâbertî, "Yaratıcının kıdemi ve arazın hudûsü bilindiğinden meselenin *Âlemin yaratıcısı araz değildir* şeklinde ifade edilmesine ihtiyaç yoktur." veya "Bekânın araz olduğunu kabul etmiyoruz." şeklinde itirazda bulunan kimselerin de çıkabileceğini sözlerine ekler. Ancak bu noktada birinci itiraza cevap vermeyi gerekli görmez. İkincisi için ise şöyle söyler:

> "Beka, zât üzerine zait bir manadan ibarettir." sözü ve devamı[98] hakkında şöyle söyleriz: Bununla eğer bekanın dış dünyada zait olduğu kastedildiyse bu memnu'dur. Eğer akıl yürütmede zait olduğu kastedildiyse bu kabul edilebilir. Ama bundan dolayı da onun araz olması gerekmez. Çünkü araz, zihnî değil, aynî bir varlığın ismidir. Doğru olan ise,

[93] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 86b.
[94] Nesefî, **el-'Umde**, s. 41.
[95] Nesefî, **el-'Umde**, s. 41.
[96] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 86b vd.
[97] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 87a vd.
[98] Nesefî, **el-'Umde**, s. 41.

> bekanın varlık gibi araz veya cevher olmamasıdır. Çünkü cevher ve araz ayrımı sadece aynî varlıklar içindir. Ancak ikisi de böyle değildir.[99]

Bâbertî, bu değerlendirmesiyle aslında bekâ için dış dünyadaki bir zait olma durumundan söz edilemeyeceği, bununla beraber istidlâl yaparken zaitlik özelliği gündeme getirilerek de onun hâdis olmasının ispat edilemeyeceğine işaret eder.

2.3.2. Âlemin Yaratıcısı Cevher Değildir

Allah'ın araz olmadığı ispat edildikten sonra hem Nesefî hem de Bâbertî tarafından Hıristiyanların Allah için *cevher* kullanımı üzerinde durulduğu görülür.[100] Bu noktada Bâbertî'nin Nesefî tarafından Allah'ın cevher olarak nitelenmesine karşı getirdiği cevherin bir *asıl* olması sebebiyle Allah'ın onunla adlandırılamayacağı şeklindeki açıklamasını[101] biraz daha detaylandırdığı görülür. Nitekim Bâbertî, mütekellimlerin tıpkı Nesefî gibi cevheri *mürekkebâtın aslı* olarak tarif ettiğinden hareketle Allah'a böyle bir aslın yakıştırılmasının uygun olmayacağını söyler. Ayrıca felsefecilerin cevher için *mâhiyet* tabirini kullandığına da değinen Bâbertî, Allah'ın varlığının zâtının aynı olduğundan hareketle *mâhiyet* tabirinin de O'nun için kullanım açısından uygun olamayacağının altını çizer. Öte yandan Bâbertî, Nesefî'nin cevherin bir mekânda bulunup da *şu* veya *bu* şeklinde işaret edilmesi imkân dâhilinde olan bir *mütehayyiz* manasına geldiğinden Allah için böyle bir ifadenin kullanılmasını doğru bulmamasına[102] ilişkin, bunun bir nevi hâdislik ifade etmesini gerekçe göstermektedir.[103]

2.3.3. Âlemin Yaratıcısı Cisim Değildir

Nesefî cismin cüzlerden mürekkeb varlıklar için kullanılmasından hareketle Allah için böyle bir tabirin kullanılması hâlinde kemâl sıfatlarla nitelenmiş veya nitelenmemiş olacağına dikkat çeker.[104] Bâbertî de bunu yine kıyas üzerinden sistematize ederek "Yaratıcı cisim değildir. Cisim cevherden mürekkebtir. Öyleyse cisme dair olan hiçbir

---

[99] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 87a.
[100] Nesefî el-İ'timâd'da bu görüşü savunanların arasına cevheri zatıyla kâim olarak değerlendiren Kerrâmiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ı (ö. 255/869) da katmaktadır.
[101] Nesefî, **el-'Umde**, s. 41.
[102] Nesefî, **el-'Umde**, s. 41.
[103] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 87a vd.
[104] Nesefî, **el-'Umde**, s. 43.

şey yaratıcı değildir." der. Ardından bunu "Öyleyse yaratıcıya dair olan hiçbir şey cisim değildir." biçiminde ters çevirerek Nesefî'nin de ifade ettiği noktaya gelir.[105]

Nesefî, Allah için cisim demekle birlikte bununla Yahudi, Rafizî ve Hanbelîler gibi mürekkeb (bileşik yapıda bir oluşum) kastedilirse isimlendirme ve anlam yüklemede hata yapılacağını söyler. Bâbertî de buna değinirken ilk önce anlam bakımından yapılan hatadan söz eder. O, Allah'ın cüzlerden mürekkeb olması hâlinde kendisini oluşturan her bir cüzün hayat, ilim, semi', basar, irade gibi kemâl sıfatlarıyla veya cehl, acz vb. gibi bunların zıtlarıyla nitelenmesi gerekeceğini söyler. Ancak bu durumda birincisinin yaratıcının çoğaltılmasını (teaddüd), ikincisinin ise zıtlıkların eksiklik ifade etmesi sebebiyle birer hudûslük özelliği taşımasını gerekçe gösterek her ikisini da hatalı addeder. Ancak Kerrâmiyye gibi zâtıyla kâim olmasını kastetmekle beraber Allah'a cisim denilmesi hâlinde lafız bakımından hata yaptığı söylenebilirken mana bakımından böyle bir hatadan söz edilemeyeceğini belirtir. İsim üzerindeki hataya dair Nesefî'nin Allah'ın isimleri hakkında dinin belirlediği sınırlardan ötesine geçilemeyeceğini gerekçe gösterdiğini; Bâbertî'nin de bunu biraz daha teknik anlamda ifade ederek O'nun bu isimlerinin tevkifî olmasına dikkat çektiğini görmekteyiz.[106]

Bâbertî konuyu bitirmeden önce son olarak birkaç itiraza da cevap vermektedir. Bunlardan birincisi onların "diğer cisimler gibi olmayan cisim" demelerinin tıpkı Mâtürîdîlerin Allah için "diğer şeyler gibi olmayan şey" demeleri gibi doğru olması gerektiği şeklinde bir itirazdır. Bâbertî kendilerinin Allah için "şey" kullanımını "De ki: Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki: Allah benimle sizin aranızda şahittir."[107] ayetine dayandırdıklarını ama O'nun için cisim ifadesinin kullanımına dair böyle bu sıfatlar bir nassın yer almadığını ifade eder.[108]

Bunun üzerine "O zaman mevcûd, vâcib, kadîm vb. dinde yer almayan şeylerin kullanımı nasıl doğru olmaktadır?" şeklinde bir başka itirazın gelmesi hâlinde Bâbertî bunun şerî delillerden olması hasebiyle icma ile olduğunu söyler. Bu cevabından sonra şeriatın bir ismi kullandığında bu, o dildeki veya başka bir dildeki eş anlamının ve

[105] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 88a.
[106] Nesefî, **el-'Umde**, s. 43; Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 88a-88b.
[107] En'am 6, 19.
[108] Bu itiraz ve cevap benzer ifadelerle Nesefî'nin el-İ'timâd'ında da geçmektedir. Bkz. Nesefî, el-**İ'timâd**, s. 156.

manasının lazımı[109] olanın kullanılmasına dair bir izin olacağı şeklindeki bir itiraza da farklı anlamları olanlar için eş anlamlılığın söz konusu olamayacağı cevabını verir.[110]

Sonuç olarak tüm bunlardan hareketle Bâbertî'nin konuyla alakalı lafzî tartışmalarda ayırıcı etken olarak şeriatta yer alan isimlendirmelerin esas kabul edilmesini ön koşul olarak belirlediğini ve sadece bunu kabul ettiğini söyleyebiliriz.

2.3.4. Âlemin Yaratıcısı Bir Cihette veya Bir Surette Değildir

Nesefî, el-'Umde'de şöyle söyler:

> Sûretlerin ve yönlerin farklılık arz etmesi sebebiyle Allah bir yönde veya bir suret sahibi değildir. Zira bunların bir araya gelmesi muhaldir. Nitekim herbiri medih ve noksanlık ifade etme ve muhdeslerin Allah'a delâlet etmemesi itibariyle birbirine eşit olduklarından bir kısmının diğer bir kısmına bir önceliği yoktur. Dolayısıyla birinin tahsisi ancak bir muhassisle olabilir. Bu da ilim, kudret, hayat ve irade sıfatlarının dışındakilerde hadeslik emâreleri taşır. Çünkü bu sıfatlar (ilim, kudret, hayat ve irade) medih sıfatlarından olup zıtları noksanlık ifade etmektedir. Hâlbuki muhdesler zıtları olmadan da noksanlık ifade etmektedirler. Böylece bu sıfatlar zıtları olmaksızın Allah için sâbit olur.[111]

Bâbertî ise buna şu şekilde bir açıklama getirir:

> Sûretlerin ve yönlerin farklılık arz etmesi sebebiyle Allah bir yönde veya bir sûret sahibi değildir. Çünkü sûret ve yönlerin tamamı farklı farklıdır. Bununla birlikte hepsi Bârî Teâlâ'ya medih veya zem ifade etmede eşittir. Ancak muhdeslerden her ikisinden bir kısmına delâlet eden yoktur. Bu durumda ya hepsi birlikte meydana gelir ki bu muhaldir. Ya da bir kısmı hariç diğer bir kısmı meydana gelir ki bu da muhaldir. Çünkü bu durumda Allah Teâlâ'nın zâtının ardında bir muhassısın varlığının da ihtiyacı ortaya çıkar. Aksi takdirde müreccihsiz bir tercih olması gerekir. Bu da hudûs alâmetlerinden biridir.[112]

Bâbertî bu noktadan itibaren bazı itirazlara da değinmektedir. Örneğin dua ederken Allah'ın semada olduğunu vehmettirecek şekilde ellerin gökyüzüne kaldırılması bunlardan biridir. Bâbertî bunun Allah'ın orada olmasından dolayı değil, "Gökte

---

[109] Örneğin Allah, vâcib ve kadîm eş anlamlı lafızlardır. Vücûd da, vâcibin lazımıdır. Yani vâcibin oluşu, vücudun da bulunuşunu gerekli kılmaktadır.
[110] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 88b.
[111] Nesefî, **el-'Umde**, s. 43
[112] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 89a.

rızkınız vardır."[113] ayetinden hareketle kulların nimetlerinin gökyüzüne nispet edilmesi sebebiyle yapıldığını söyler.[114]

Bâbertî, ayrıca Nesefî'nin ilim, irade, hayat ve kudret sıfatlarını Allah için gerekli görmesine de değinir. Ona göre Nesefî, hadeslik ifade edeceği için Allah'ın bu türden sıfatlarının olamayacağını iddia eden kimselere karşı itiraz etmektedir. Bâbertî'nin bu noktada yaptığı açıklamalardan anlaşılacağı üzere bu durum söz konusu sıfatlar için iki yönden farklılık arz etmektedir. Öncelikle bunlar birer kemâl sıfatıdırlar. Bu yüzden Allah'ta bulunmayışını tasavvur etmek dolaylı yoldan O'nda birtakım eksikliklerin bulunduğuna işaret etmek demektir. Diğer taraftan dış dünyadaki hâdisler (yaratılanlar) incelendiğinde zıtları düşünülmeksizin sadece bu sıfatların var olması gerektiği anlaşılır. Söz gelimi yüksek ve sağlam bir bina cahil, âciz veya ölü kimselerin elinden yükselemez. Böyle bir yapının inşa edicisi kesinlikle âlim, güçlü ve doğal olarak hayat sahibi olmak zorundadır.[115]

2.3.5. Âlemin Yaratıcısı Renk, Tat, Koku, Keyfiyet, Mâhiyet, Bölünmek, Sonlu Olmak, Hâdis Olanlara Benzemekle Vasıflanamaz

Bâbertî renk, tat ve kokuyu yapıları gereği bir mizaç ve terkibin tâbileri[116] ve cisimlerin sıfatları olması gerekçesiyle Allah için uygun bulmaz.[117] Ayrıca o, Nesefî'nin keyfiyeti renk, tat ve koku şeklinde zikrettiği üç şeyden sonra getirmesini özelden sonraki bir genel (ta'mîm ba'de't-tahsîs) olarak değerlendirmiştir. Böylece bir nevi bunun da Allah için uygun olmadığına işaret etmiştir.

Mâhiyetten kastın, *Mâ hüve? (O nedir?)* sorusuyla cins veya çeşitleri olan bir mâhiyet hakkındaki talep ifadesi[118] olduğunu belirten Bâbertî, Allah'ın cins olmasını gerektirecek şekilde şeyler arasında bir ortak olmaması ve yine O'nun terkibin özelliklerinden olan mâhiyet çeşitliliğinin O'nun da içinde bulunmasını gerektirecek şekilde mâhiyet barındıran bir mürekkeb yapıda olmamasından dolayı doğru bulmadığını söyler.

---

[113] Zâriyât, 51, 22.
[114] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 89a-89b.
[115] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 89b.
[116] Örneğin çiçeğin rengi ve kokusu o çiçeğe tâbi olma yoluyla vardır.
[117] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 90a.
[118] İmam Mâtürîdî, bu sorunun Allah Teâla'nın eşi ve benzeri olmaktan münezzeh olması sebebiyle yaratılmışlar statüsünde mahiyeti bilinebilenler için olduğunda Allah hakkında sorulamayacağını ifade etmekle birlikte böyle bir sorunun Allah'ın hakkında sorulabilmesinin hangi şartlar atında olabileceğini etraflıca izah etmiştir. Bkz. el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, ss. 227-230.

Diğer taraftan bölünebilmenin terkibe giren şeyler için mümkün olduğundan bahseden Bâbertî, bunun Allah için olmasını ise O'nun böyle bir mürekkeb olmamasından hareketle reddeder. Sonlu olmamasıyla alakalı olarak da bunun ölçülebilenlerin ve sayıların sıfatı olmasına vurgu yapar.

Hâdis olanlara benzememeyle (müşâbih) kastın hâdislerin O'na benzememesi (mümâsil) olduğunu belirten Bâbertî, bu benzemenin gerçek anlamda veya birbirinin yerine geçme gibi mecaz anlamda kullanımının aynı olduğunu ifade ederek her ikisinin de muhal olduğunu kaydeder.[119]

2.3.6. Âlemin Yaratıcısı Bir Mekânda Mütemekkin (Kurulmuş) Değildir

Nesefî, Müşebbihe[120] ve Kerrâmiyye'nin Allah'ın arşın üzerinde mütemekkin olduğunu iddia ettiğini ifade ederek bu başlığı aslında onlar ve onlar gibi düşünenlere karşı açtığına işaret etmektedir.[121]

Bâbertî, Kerrâmiyye'nin savunduğu bu görüşü onların her var olan için bir mahallin gerekli görmelerine bağlamaktadır. Bâbertî'nin "Bize göre" dediği Mâtürîdî gelenek, mekânın hadis olmasından dolayı ezelde Allah'ın ondan berî (uzak) oluşu sabit olacağı, bir hâdeslik emâresi taşıdığından hareketle de mekân yaratıldıktan sonra zâtının durumu değişerek oraya yerleşmesinin imkânsız olacağını ifade eder.[122]

Bâbertî, Nesefî'nin "Rahman, Arşa (sınırsız kudret ve iktidar makamına) istiva etmiştir (kurulmuştur)."[123] ayetinde geçen *istiva* fiilinin anlamının açık olmaması nedeniyle Allah'ın arş üzerine kurulduğunu (oturduğunu) iddia edenler için geçerli bir delil olamayacağı şeklindeki sözüne[124] de atıfta bulunur. Bu noktada Nesefî'nin bu yaklaşımına *her var olan için bir mekân gerekir* şeklinde karşı çıkılması hâlinde ise bu mekânın Allah için olmasını düşünmekten men etmekle onların bu karşı çıkışlarına bir tavır konulması gerektiğinin altını çizer.[125]

---

[119] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 90a.
[120] Allah'ı, yaratılanlara benzetmeyi benimseyen kimseleri ifade eder. (Yusuf Şevki Yavuz, "*Müşebbihe"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXII, İstanbul 2006, s. 156.)
[121] Nesefî, **el-'Umde**, s. 43.
[122] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 90b.
[123] Tâhâ 20, 5.
[124] Nesefî, **el-'Umde**, s. 45.
[125] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 90b.

Bâbertî, Nesefî'nin "Mücessime'nin ayetlerin ve haberlerin zahirine tutunmasında Selefin *teşbihe düşmekten tenzih etmekle birlikte tasdik edip yorumunu Allah Teâlâ'ya bırakırız.* şeklindeki görüşü etkilidir."[126] sözüne katkıda bulunur. Bâbertî'nin ifade ettiğine göre İslam tarihinde bu şekildeki haberî sıfatlara karşı iki temel yaklaşım sergilenmiştir. Bunlardan birincisi nasları tasdik edip zâtının ve sıfatlarının muhdeslere benzetilmesinden kaçınmak adına kastedileni Allah Teâlâ'ya bırakmak şeklinde Selefin görüşü; diğeri ise Halefin görüşü olan bunlardan kastedileni kesin bir söz söylemeksizin ve bir belirlemede bulunmadan Allah'ın zâtına ve sıfatlarına yakışır bir biçimde, makama ve murada uygun düşecek şekilde kastedileni tahmin ve ihtimal yollu tespit etmektir. Bâbertî bu iki görüşü değerlendirme babında birincisini bütünü, kastedilenin dışındakine sürüklemekten koruduğu için daha güvenilir bulurken ikincisini de dinin esas hükümlerini, Allah'ın muradını yanlış belirleyecek şeylere kaymaması için zihni kastedilene uygun düşene yönlendirerek dini bozulmalara uğramaktan koruduğu için daha sağlam olduğunu ifade etmektedir.[127]

Bâbertî'nin bu başlık altında Nesefî'yi dolayısı ile Mâtürîdî geleneği takip ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna ek olarak Nesefî'nin işaret ettiği delilleri ele alıp bu delilleri ve hasımlarına karşı işlevini açıklayarak bir nevi özelde Nesefî'nin genelde de Mâtürîdî geleneğin görüşlerini savunma ve nispeten de kuvvetlendirme gayesi güttüğü açıkça görülmüştür.

2.4. Kemâl Sıfatları

Nesefî, Allah hakkında söylenilmesi nehyedilen (yasaklanan) sıfatların ardından O'nun varlığı sebebiyle sabit olması gereken kemâl sıfatlarının anlatımına başlamaktadır. Görüldüğü üzere Nesefî, Allah'tan nehyedilmesi gereken sıfatları, kemâl sıfatlarının önüne geçirmiştir. Bâbertî de onun bu tutumunu, kelime-i şehâdete benzeterek bir şeyi ifade ederken öncelikle onun anlamı dışında kalan şeylerin ondan nehyedilmesi gerektiğinin önemine işaret ettiği görülür.[128]

---

[126] Nesefî, **el-'Umde**, s. 45.
[127] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 91a.
[128] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 91a.

Nesefî öncelikle konuya âlemin yaratıcısının hayy, kâdir, semî‘, basîr, mürîd vb.[129] kemâl sıfatlarla vasıflanmış olduğunu ifade ederek başlamaktadır. Onun bu başlık altında tartıştığı temelde iki zümre vardır. Bunlar felsefeciler ve Mu‘tezilîlerdir. Felsefeciler Nesefî'nin ifadesine göre yaratılmış varlıklar için geçerli olan sıfatların yaratıcı için mümkün olamayacağını savunurken Mu‘tezile mezhebine uyanlar en temel hususta benzerlik en genele doğru giden tüm konularda benzerliğe yol açması sebebiyle taaddüde yol açacağından Allah'ın zâtıyla kâim olacak herhangi bir sıfatının olamayacağını iddia etmektedirler. Nesefî başlık altında değindiği son konu ise yine Mu‘tezile'ye karşı olarak geliştirilen Allah'a ait olan ancak bizim hakkında bilgi sahibi olmadığımız başka sıfatlarının da olabileceğinin imkânına dairdir.[130]

Bâbertî ise şerhinde *müştak isimler* diye ifade edilen, örneğin Allah'ın âlim olmasından hareketle o âlimliğinin türetildiği (iştikâk) ilim kelimesinin de O'na isim olarak verilmesinin, âkil çoğunluk tarafından ayetlerden ve mantıksal çıkarımlardan hareketle kabul edildiğini söyler.

Mu‘tezile'nin bu konudaki değerlendirmelerine geçmeden önce felsefecilerin itirazına ilişkin açıklamalarda bulunan Bâbertî, onların yaratılanlar için söylenen şeylerin, yaratıcı için de söylenilmesi hâlinde iki taraf arasında bir mümâseletin meydana gelecek olmasına karşı bir kaygı taşıdıklarını ifade eder. Bu noktadaki savunusunu ise tıpkı Nesefî gibi mümâseletin sadece isimlendirme yoluyla gerçekleşemeyeceği üzerine kurar. Zira bu durumda ona göre siyah ile beyaz veya başka zıtlar sadece isimlendirmeyle birbirlerine benzemiş olurlardı. Nitekim renk, araz ve hâdis olmaları konularında aralarında Zâten bir ortaklık bulunmaktadır.[131]

Bâbertî bu noktadan itibaren sözü Nesefî'nin "O'nun hayat, ilim, kudret, sem‘, basar sıfatları vardır."[132] ifadesi üzerinden tekrar Mu‘tezile'nin ismin kendisinden türetilenin (müştakkün minh) Allah için kullanımına dair itirazına getirir. Bâbertî ilk önce Arap dili bilginlerinin bu konudaki ittifakına atıfta bulunarak Mu‘tezile'nin dilsel anlamda bir hata yaptığına işarette bulunur. Nitekim o böylelikle onların "Allah, ilim olmaksızın âlimdir." ifadelerinin dil açısından temeli bulunmayan bir yapıda olduğunu

[129] Nesefî'nin -konunun sonunda geleceği üzere- Allah'ın bizlerin bilmediği başka sıfatlarının da olabileceği görüşünü benimsediğinden hareketle buradaki *"ve benzeri (ilâ gayri zâlike)"* ifadesini bilinçli kullandığını düşünmekteyiz.
[130] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 47 vd.
[131] Bâbertî, **Şerhu'l-‘Umde**, vr. 91a-91b.
[132] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 47.

ve böylelikle daha en başta tüm kuralların üzerine kurulduğu temel bileşende hata yapmalarını ortaya koymuş olmaktadır.

Yine o, dikkat çektiği bu ayrıntının yanında Mu‘tezile’nin Allah için ilmin sabit olması hâlinde yaratılanlarla arasında en temel sıfat olan ilim sıfatı üzerinden bir ortaklığın oluşacağı bunun da tevhide aykırı olacağı fikrinin yersiz olduğuna değinir. Bu bağlamda benzerliğin tartışmalı olduğunu zira bu durumdaki bir benzerliğin yaratanla yaratılan arasında değil, ilimle ilim arasında meydana gelebileceğini belirtir. Bu itibarla onların iddia ettiği benzerliğin Allah ile yarattıkları arasında değil, ilimleri arasında ortaya çıkacağını savunur.

Ardından Nesefî’nin “Bize göre benzerlik, bütün vasıflardaki bir ortaklıkla sabit olur.”[133] sözü üzerinden Mu‘tezile’nin bir sonraki adımında yaptığı savunusuna değinir. Bu bağlamda Bâbertî şunları söyler:

> Hanefî âlimlerimize göre benzerlik, bütün vasıflardaki ortaklıkla oluşur. Öyle ki; ikisi tek bir vasıfta ayrılığa düşerse sonuna kadar benzerlik sabit olmaz. Bu nedenle bizim ilmimizle Allah Teâlâ’nın ilmi arasında benzerlik oluşmaz. Çünkü bizim ilmimiz hâdis olup varlığı câizdir. Allah Teâlâ’nın ilmiyse ezelî olup varlığı zorunludur. “*eş-Şâfiî fıkıhta Ebû Hanîfe gibidir.* ifadesi ittifakla mümkün kabul edilmiştir. Fakat burada bütün yönlerden bir benzerlik yoktur.” şeklinde itiraz eden olursa da bunu dil ehlinin iki şeyin, mâhiyetin bütününde bir/aynı olduktan sonra ortak oldukları bir konu hakkında onların bu benzerliklerini geçersiz saymamalarıyla cevaplarım.[134]

Son olarak naklî ve aklî delilleri ele alan Bâbertî, bu bağlamda ilim için “Allah, kendi ilmiyle indirdi.”[135] ayetini naklî delile örnek verirken aklî delil olarak da ölü, âciz veya câhil bir kimse tarafından meydana getirilemeyecek güçlü görüntüsü, sağlam yapısı ve mükemmel işçiliği olan bu eşsiz âlemi sunar. Bâbertî, Nesefî’nin metnine de atıf yaparak bu aklî delile onun “Bu sağlam fiiller, yaratıcının varlığını gösterdiği gibi bu sıfatların varlığını da gösterir.”[136] sözüyle işarette bulunduğunu söyler.[137] Nesefî bu ifadelerini gerekçelendirirken böylesine nakışlı bir dokumanın ya da yüksek kaliteli bir yapının hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlara sahip olmayan bir kimse tarafından

---

[133] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 47.
[134] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 91b-92a.
[135] Nisa 4, 166.
[136] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 47.
[137] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 92a.

yapıldığını düşünecek olan olursa aklı başında kişilerin o kimsenin sefihliğine hükmetme konusunda gecikmeyeceklerine hükmeder.[138]

İlim sıfatı özelinde yapılan bu tartışmaların ardından Bâbertî yukarıda verdiği aklî delille kudret sıfatına da değinmiş oldu. Böylelikle ilim sıfatıyla birlikte kudret sıfatını da kanıtladı. Daha sonra kudret sıfatının ispatıyla da ona muvâfık yani kudret sıfatının arka planında yatan irade sıfatının da ispat edildiğini ifade etti. Onun bu tutumunun yukarıdaki türetilen ismin kendisinden türetilen ismi gerektirmesiyle arasında bir benzerlik hissi uyandırması dikkate değerdir.

Bâbertî, sem‘ ve basar sıfatlarıyla ilgili olarak da bunların nasta doğrudan bir dayanağının olmadığına dikkat çekmektedir. Ancak Bâbertî, bu sıfatların varlığını kemâl sıfatlarının Allah'ta bulunması gerektiğinden hareket ederek ispat edilebileceğini de sözlerine ekler. Aksi takdirde ifade ettiğine göre Allah'ta hadeslik zannı uyandıracak bir noksanlık da beraberinde gelecektir.[139]

Bâbertî daha sonra Mu‘tezile ile aralarında olan diğer bir tartışmaya daha temas eder. Bu tartışma Nesefî'nin metninde işaret ettiği Allah'ın bizim ayrıntılı bir şekilde bilemeyeceğimiz isimlerinin ve sıfatlarının olup olmaması meselesidir.[140] Bâbertî öncelikle bunun mütekellimler arasında üzerinde uzlaşı sağlanılamayan ihtilaflı bir konu olduğunu itiraf eder. Devamında Allah'ın tüm sıfatlarının bilinemeyeceğini savunanların cumhuru oluşturduğunu, geri kalanlarınsa bunun imkânına dair kanaat besleyen taraf olduğunu söyler. Kendisinin fikrine dair ise aklın bunu imkânsız görmeyeceğini öne sürer. Bunu ispatlama sadedinde ise Hz. Peygamber'e ait iki ayrı hadisi zikreder. Bunlardan birincisi, "Zâtını isimlendirdiğin, kitabında indirdiğin, yarattıklarından birine öğrettiğin ya da katından gayb ilminde zâtına has kıldığın her türlü isminle istiyorum."[141], diğeri ise "Ben sizin Allah'ı en iyi bileniniz ve O'ndan en çok korkanınızım."[142] şeklinde aktarılan rivayetlerdir. Bâbertî, bu sayede Allah'a bizim ayrıntısını bilemeyeceğimiz türden sıfatları atfetmenin mümkün oluşunun ispat edileceğini delillendirmiştir.[143] Karşı tarafın itiraz mâhiyetinde bu sıfatların varlığının kabul edilmesi durumunda insanın tam bir marifetle mükellef tutulacağını; bu tam

[138] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 47.
[139] Bâbertî, **Şerhu'l-‘Umde**, vr. 92a.
[140] Bkz. Nesefî, **el-‘Umde**, s. 47.
[141] Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, hadis no: 4316.
[142] Herevî, **Mirkâtü'l-Mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih**, hadis no: 5125.
[143] Bâbertî, **Şerhu'l-‘Umde**, vr. 92a.

ma'rifetin de bir şeyi olduğu hâl üzere tam manasıyla bilmekten ibaret olmasından hareketle bütün sıfatları bilmiş olmayı gerekli kılacağı sonucuna ulaştığını ifade eden Bâbertî, onlara cevap olarak insanın sorumluluk sınırının hakkında delilin bulunduğu, kendisine ulaşmanın bir yol veya yönteminin olduğu bilgilerle çizildiğini söyler.[144]

Bâbertî ayrıca Nesefî'nin "Sıfatlarının Allah Teâlâ'nın zâtına hulûl ettiği, zâtının sıfatlarının mahalli olduğu, sıfatlarının O'nun yanında, O'nda veya yakınında bulunduğu söylenemez."[145] şeklindeki ifadelerini gerekçelendirirken bunların haddi zâtında cisimlerin özellikleri olması sebebiyle Allah'ın sıfatları için öngörülmesinin söz konusu bile olamayacağını söyler.[146]

Sonuç olarak Bâbertî'nin Nesefî'yi savunmak üzere Nesefî'nin tartıştığı ya da atıfta bulunduğu konuları detaylandırarak konuyu gayet sistematik bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

2.4.1. Kelâm

Allah'ın mütekellim (konuşan) olarak nitelenip nitelenemeyeceği Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında kelâm sıfatı üzerinden Allah'ın sıfatları bağlamında tartışılan diğer bir konuyu oluşturmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin Kâ'bî üzerinden ele aldığı kelâm sıfatı hakkında öncelikle Allah'ın bu sıfatı yaratıp ardından zâtının bununla vasıflandığını iddia etmenin O'nun zâtında meydana gelecek değişimin hâdislik emâresi taşıyacağından bu sıfatın da diğer sıfatları gibi Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat olması gerektiğine dikkat çektiği görülür.[147]

Nesefî konuya "Âlemin yaratıcısı ses ve harf cinsinden olmayan sessizlikten ayrı, O'nun zâtıyla kâim bir söz ile mütekellimdir."[148] ifadesiyle bu sıfatın neliği üzerinden hareket ederek başlarken Bâbertî, kelâmın manasını söyledikten sonra İslam tarihinde kelâm üzerinden yapılan değerlendirmelere genel hatlarıyla değindiği görülür. Bâbertî bu bağlamda şunları söyler:

> Kelâm kendisiyle, harflerin bir araya gelmesiyle oluşmuş Kur'ân diye isimlendirilen nazmın ifade edildiği ezelî bir vasıftır. Kelâm sıfatının varlığına dair delil, ümmetin bu

[144] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 92b.
[145] Bkz. Nesefî, **el-'Umde**, s. 47.
[146] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 92b.
[147] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, ss. 140-150.
[148] Nesefî, **el-'Umde**, s. 51.

> konudaki icması ve Peygamberlerden (as) kelâm sıfatı olmaksızın konuşmanın imkânsız olduğuna dair kesin hükümle Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğu şeklindeki rivayetlerin tevâtürüdür. Fakat anlamı hakkında Müslüman toplumda ayrışmalar meydana geldi. Bu noktada Hanbelîler, onun harfler ve seslerden oluştuğunu ama bununla birlikte kadîm ve Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olduğunu söyledi. Mu'tezile de onun, işitilen ve ayırt edilen bu sözlerden oluştuğunu, kadîm veya Allah'ın zâtıyla kâim olmadığını benimsedi. Ehl-i Hak (Allah Teâlâ onlara yardım etsin) ise onun tek bir kelâm ve tek bir mana olup ezelî, kadîm ve Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olduğunu; harf ve ses cinsinden olmayıp ayrıca bölünmeyen, sessizin zıddı olduğunu söyledi. Bu kelâm, *kelâm-ı nefsî* diye isimlendirilendir. Bunun aslı da şu şekildedir: Emreden, yasaklayan ve haber veren herkes, bunları dillendirmeden önce kendinde bir anlam bulur. Sonra bu anlamı söz, yazı veya işaretle ifadeye döker. İşte bu anlam kelâm-ı nefsîdir.[149]

Bâbertî, sözlerinin hemen başında yaratıcının mütekellim olmasının konuya bakan tarafının Kur'ân diye isimlendirilen nazım olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında kendisinin üzerinde tartışılan konunun sınırlarının belirlenişine ayrı bir önem verdiği söylenebilir. Daha sonra ifade ettiklerinden anlaşıldığına göre onun kelâm sıfatına dair elinde bulundurduğu delillerin hem ümmetin bu konudaki icması hem de Allah'ın peygamberlerle kelâm sıfatı olmaksızın konuşmasının kesinlikle imkânsız olduğuna dair tevatür düzeyindeki aktarımları olduğu söylenebilir.

Bâbertî daha sonra Allah'ın sıfatı olarak ifade ettikleri kelâmın O'nun diğer sıfatlarının içerisinde değil de başlı başına müstakil bir sıfat olarak değerlendirilmesi gerektiğine de vurgu yapar. Bu bağlamda kelâmın ilim, irade veya kudret sıfatlarıyla arasında işlevsellik anlamında bir takım farklılıklarının olduğuna değinir.[150]

Nesefî, kelâm sıfatı için "Âlemin yaratıcısı ses ve harf cinsinden olmayan sessizliğe zıt, O'nun zâtıyla kâim bir söz ile mütekellimdir." der.[151] Onun bu cümlesi bazı kayıtları da beraberinde taşımaktadır. Bâbertî bunlardan *ezel* ve *ebed* kavramlarına değinerek Allah'ın kelâmı için *ezel* ifadesi kullanıldıktan sonra ayrıca *sesler ve harfler cinsinden değil* ifadesinin de kullanılmasını Hanbelîler için yapılan bir gönderme olarak değerlendirir.[152]

---

[149] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 93a.
[150] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 93b.
[151] Nesefî, **el-'Umde**, s. 51.
[152] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 93b.

Bâbertî ayrıca konuşma ve susma şeklindeki bir zıtlığın yalnızca kelâm-ı lafzîde gerçeklemesinden hareketle Nesefî'nin *sessizliğe zıt* sözünü gereğince kullanmadığını iddia edenlere karşı bir reddiye olarak da bu ifadede kastedilenin konuşmayı arzu etmeme[153] ânında meydana gelen iç sessizlik (sükût-u bâtıniyye) olduğunu ortaya koyar.[154]

Daha sonra Nesefî'nin "O, bununla emreden, yasaklayan ve haber verendir."[155] sözünü ispat etmeye koyulan Bâbertî, bu konuda "*Bunlar birbirinden farklı işlerdir; tek bir şey bu farklı işlerle nasıl nitelenebilir?"* şeklinde gelebilecek bir itiraza karşı iki şekilde cevap verilebileceğini söyler. Bunlardan birincisi emretme, yasaklama ve haber vermenin birbirinden farklı olmadığı üzerine kuruludur. Ancak bu durumda emretme ve yasaklama şemsiye bir kavram olan haber verme altında yer alırlar. Böylelikle her biri haber olarak değerlendirilmeye tâbi tutulurlar. Diğeri ise bunların her birinin birbirinden farklılık arz ettiğini kabul etme üzerine kuruludur. Ancak bu durumda da tek bir şey farklı zamanlarda taalluk etmesi bakımından üçüyle de vasıflanabilir.[156] Söz gelimi *yazma* eylemi farklı zamanlarda olmak şartıyla bazen *Yaz!* şeklinde emretme formunda gelebileceği gibi bazen de *Yazma!* gibi yasaklama veya *Yazdı!* şeklinde haber verme formlarında gelebilir.

Kendisi bu sözünün satır aralarında Kur'an-ı Kerim'deki ibarelere Allah'ın kelâmı denilmesinin mecaz yoluyla olduğu bu sebeple kalemle yazılan ve dille telaffuz edilen ve hatta gözle görülen harflerin aslında hakiki anlamda O'nun kelâmı olmadığını ifade etmektedir.[157] İleride kendisi de değineceği üzere bu ifadeleriyle Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış (mahlûk) olup olmaması tartışmasına da işaret ettiği açıktır.

Bâbertî bu başlık altında ilk önce işte tam da bu noktada gelebilecek bir itiraza yer verir. İtiraz, mecazın nefyedilmesi mümkün olmasına rağmen burada Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelâmı olmasının nefyedilmesinin nasıl münkün olabileceğiyle alakalıdır. Bâbertî "Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı."[158] ayetini örnek

[153] Bâbertî, bu itiraza karşılık vermeden hemen önce sükûtu, gücü yetmesine rağmen konuşmayı terk etmek şeklinde tanımlamaktadır. (Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 93b.)
[154] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 93b.
[155] Nesefî, **el-'Umde**, s. 51.
[156] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 93b-94a.
[157] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 94a.
[158] Tevbe 9, 6.

göstererek her ne kadar mecaz olsa da Kur'an-ı Kerim'de bu ibarelerin Allah'ın kelâmı olarak yer aldığını söyler.[159]

Sonrasında sözü Nesefî'nin de yer verdiği Mu'tezile'ye ait Kur'an-ı Kerim'in mahlûk (yaratılmış) olduğu görüşüne getirir. Bâbertî ilk önce Mu'tezile'nin bu görüşü benimsemesinin geri planında yatan aşamalarını inceler. Böylece onların bu kanıya varmalarının sebebi olan düşünce boyutlarını zikreder. Ardından onların akıl ve nastan elde ettikleri delillerini ortaya koyar. Karşı tarafın hareket noktasından sonuç cümlesine kadar geçirdiği evrelerini belirleyen Bâbertî, bu aşamalardan katılmadıklarına itiraz eder.

Bu bağlamda Mu'tezile'nin kelâmın bu harf ve lafızlardan ibaret olup Allah'ın zâtıyla kâim olmayan muhdesler olduğu görüşüne karşılık olarak kelâmın şahitte yer alan bu türden harfler olmayıp zât ile kâim olan bir manadan ibaret olduğunu savunur. Ayrıca her kâim olanı dikkate almadıklarını, kâimden kastın başkasının yaratıcısı olduğunu belirtir. Dolayısıyla kelâm sıfatı Allah'tan ayrı olmadığından bu türden bir kâim olma kapsamına girmeyeceği sonucuna ulaşır.[160]

Nesefî'nin Allah'ın ezelde kelâmdan berî olmuş olmasını gerektirdiği sözlerini açıklamaya koyulan Bâbertî'nin Mâtürîdîlerin görüşleri ve delilleri üzerinden hareket ettiği görülür. Bâbertî, kelâmın harf ve ses cinsinden olmayıp Allah'ın zâtıyla kâim ezelî tek bir manadan ibaret oluşunun iki yönden delili olduğunu vurgular. Bunlardan birincisi, kelâmın hâdis olması hâlinde Allah'ın ezelde ondan berî olmasının gerekmesidir. Yani Allah'ta ilk önce kelâmsızlık hâli bulunduğu, kelâm sıfatı ihdas edildiğinde Allah bununla vasıflanarak mütekellim olması değişim (teğayyür) manasına gelecektir. Bu da hadeslik alâmeti olduğundan böyle bir ifadenin Allah için kullanımı doğru değildir. Bâbertî ayrıca "Bu söylediğin, Mu'tezilî bir kimseyi Allah Teâlâ'nın bir mahalde kelâm sıfatıyla birleşmesi (ittihâd) manasında değil, O'na zâtında kelâm sıfatının bulunmasının nispet edilmesinde ilzam eder (geçerli olur) veya o, bu şekilde ilzam edilirse kendisine karşı bir ilzam olur." şeklinde itiraz edecek olan olursa, Mu'tezilî olana karşı ilzam, peygamberlerin (as) ve Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatının var olduğu konusunda onlara iman edenlerin icmasıyla gerçekleşmiştir." şeklinde bir cevabın verilmesi gerektiğini söyler. Diğer yandan Allah'ın ezelde kelâm

[159] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 94a.
[160] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 94b.

sıfatından berî olmasının bir hâdeslik durumu oluşturacağı tezine karşı Bâbertî'nin böyle bir itirazın olabileceğini söylemesi Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah'ın tüm sıfatları için sürekli kullandıkları *berî olma* argümanın karşı taraf nezdinde tam anlamıyla ikna edici bir delil olmadığını ortaya çıkarması bakımından oldukça değerlidir. Zira bu itirazdan bir mezhebin, her yönüyle delil olmaya uygun gördüğü ve bu nedenle her alanda kullandığı bir argümanın, başka bir mezhep tarafından yeterli bulunmayabileceği sonucuna ulaşılabilir. Kanaatimizce Bâbertî, bu noktanın farkındadır. Zira onun geride Mu'tezile'nin kelâm sıfatıyla ilgili görüşünü ortaya koyarken Mu'tezile mezhebinin bu görüşe ulaşana kadar arka planda yer alan kabullerini ortaya koyması, ulaştıkları sonuçların gerisinde itiraz edilebilecek bir takım noktalarının olmasına imkân vermesi bakımından dikkat çekicidir. İtiraza geri dönecek olursak Bâbertî'nin aklî anlamda her yönüyle sonuna kadar savundukları bir delilin karşı taraf nezdinde bu şekilde -en azından itiraza konu olabilecek tarzda- ele alınması onu tekrardan aklî olmayan icmâ deliline sığınmaya yöneltmiştir. Bâbertî bununla bir nevi "Madem bunca akıl yürütmeyle elde edilen delile bile itiraz ediyorsunuz, öyleyse tüm Müslümanların icmâ etmesi bakımından nihaî görüşü kabul edin." demiş olmaktadır.

Bâbertî'nin kelâm sıfatının kıdemliğine dair ikinci savunusu ise hâdis olmamasının varsayımı üzerine kuruludur. Kendisi bu durumda Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın zâtında ya da Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi başka bir mekânda veya yine Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl'in[161] (ö. 235/849-50 [?]) savunduğu gibi herhangi bir mahal olmaksızın hâdis olması gerekeceğini belirtir. Ama bunların tamamının bâtıl olduğunu da yine sözlerine ekler. Ardından bu üç ihtimali tek tek değerlendirerek birinci ihtimalin hâdislere mahal olan zâtın da mahal olacağı sebebiyle, ikinci ihtimalin sıfatın yaratıcıyı değil mahalli vasıflamasından hareketle bu durumda mütekellim olanın o başka mahal olacağından dolayı, üçüncüsünün ise ya bir mahal olmaksızın araz olmasının ya da mahalsizken Allah'ın onunla vasıflanmasının yine onunla vasıflanmasından daha öncelikli olmaması sebebiyle bâtıl olacağı sonuçlarına ulaşır.[162]

---

[161] Mu'tezile'nin önemli bir ismi olan Ebü'l-Hüzeyl bu mezhebin Basra ekolünü kuran kişidir. Tam adı, Ebü'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf el-Abdî el-Basrî'dir. (Metin Yurdagür, *"Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: X, İstanbul 1994, s. 330.)

[162] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 94b-95a.

Şerh metninin incelenmesi hâlinde görüleceği üzere Bâbertî delillerini sunarken veya karşı tarafın tezlerini çürütmekle meşgulken bile metoda ilişkin yanlış bulduğu veya göze çarpan hataları belirtmeden geçmemektedir. Kendisi yukarıdaki üç ihtimali çürütürken kullandığı veya bu konuda metinde geçen ifade bozukluklarına satır aralarında işaret etmek suretiyle değinmiştir.[163]

Bâbertî daha sonra gâibdeki kelâmın zâtla kâim olan anlamdan ibaret olduğu ispat edilince şâhitteki kelâmın da yine manadan ibaret olduğunun anlatılacağını söyler ve bu bağlamda şunları ifade eder:

> Şâhitteki kelâma dair delil, yani şâhitteki kelâmın zât ile kâim olan bir manadan ibaret olduğuna ait delil, Benî Ümeyye'den şiirde üstün olan Ahdal'in şu sözüdür. "*Asıl söz kalpte olandır, dil kalbe kılavuz kılınmıştır."*
>
> Şayet "Kelâmın mana diye isimlendirilmesi mecaz yoluyladır. Bu yüzden matlûb tam anlamıyla gerçekleşmez." dersen ben de, "İsimlendirmede asıl olan gerçek anlamdır. Bunun aksini iddia eden olursa o kişiye açıklama yapmak düşer." derim.
>
> Eğer (kelâmın, anlam diye isimlendirilmesinin mecaz olduğuna dair) Allah Teâlâ'nın "Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı."[164] ayetinde de lafız, kelâm diye isimlendirildi. Kastedilen harfler olduğundan bu isimlendirme gerçek anlamdadır." dersen, "Bir engel olmadığı sürece isimlendirilmede asıl olan gerçek manadır. Bunu bir engel engellemiştir. Bu engel, hâdis olan harflerin ve seslerin gerçek anlamda Allah Teâlâ'nın kelâmı olmasının imkânsız olmasıdır.[165]

Ardından Nesefî'nin "Ayet de kelâm-ı nefsîyi açıkladı."[166] sözüne değinen Bâbertî bu ayetten kastın "İçlerinden de, 'Söylediklerimizden dolayı Allah bize azap etse ya!' diyorlar."[167] ayeti olduğunu ifade eder. Ardından Hanbelîlerin Allah'ın kelâmının Kur'an-ı Kerim'deki manalara gelen harfler ve sesler olduğunu ve bu nedenle bu harflerin de yaratılmış olmadıklarına inandıklarını aktarmaktadır. Ancak onların bu iddialarına karşı Bâbertî, sadece bâtıl olduklarını söylemekle yetinir. Çünkü kendisi, Nesefî'nin metnindeki açıklamaları yeterli görmektedir.[168] Netice itibariyle Bâbertî,

---

[163] Bkz. Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 95a.
[164] Tevbe 9, 6.
[165] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 95b.
[166] Nesefî, **el-'Umde**, s. 55.
[167] Mücâdele 58, 8.
[168] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 95b-96a.

Nesefî'nin metnine ek olarak sadece Hanbelîlerin bu konudaki düşüncelerinin aşamalarını zikretmiş oldu.

Nesefî bu noktada sözü Ahmed b. Hanbel'in[169] (ö. 241/855) çağdaşı olmakla beraber aralarında husûmetin olduğu Ebû Abdillâh'ın[170] "Ben, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın kelâmı olduğuna dair ittifak edilen görüşü savunuyor, ihtilaf edilen konular da ise tevakkuf edip yaratılmış veya kadîm demiyorum." şeklindeki görüşüne getirir. Hem Nesefî hem de Bâbertî, Ebû Abdillâh'ın bu sözü özelinde itikâdın olmazsa olmazlarından olan bir vakıa karşısında şüphe barındıran tevakkuf etmenin kişiyi inkâra sürükleyecek bir tutum olduğunun altını çizer.[171]

Bâbertî, Nesefî'nin "'Kelâm sıfatı eğer kadîm ise ezelde emreden ve yasaklayan olurdu. Oysa bu sefehtir.' şeklinde bir itiraz olursa…"[172] şeklindeki ifadesiyle buradan itibaren Allah'ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu iddia edenlerin delillerine başladığını söyler. Ardından bu itirazdan çıkan karşı tarafın iki delilini takrir edip şöyle açıklar:

> Eğer Allah Teâlâ'nın kelâmı ezelî olsaydı iki imkânsız durumdan birinin olması gerekirdi: Ya ezelî olanın başkası tarafından sonraya bırakılması/geçilmesi ya da kelâmında yalan sözün varlığı konusu olurdu. Şöyle ki; Allah Teâlâ geçmiş zaman ifadesiyle haber verir. Ancak bunun doğruluğu, öncesinde haber verilenin varlığına bağlıdır. Bu durumda haber verilen, haber verme ile geçilmiş olmak veya geçilmemiş olmaktan kurtulamaz. Eğer geçilmiş ise birincisi (başkası tarafından sonraya bırakılması), geçilmemiş ise ikincisi (yalan konuşma) gerekir. Cevap: Bu durum zamana bağlı konularda geçerlidir. Allah Teâlâ'nın haberiyse bir zamana bağlı olmayıp aksine bütün zamanları aynı derece kapsar. Değişikliğe uğrayan da haber verme değil, haber verilendir. Zira şöyle deriz: Mesela Allah Teâlâ, Nuh'u (as) peygamber olarak göndermesini haber verdiğinde; bu, göndermeden önce Nuh'u göndereceğine dair, gönderdiği zaman da Nuh'u (as) o zaman diliminde gönderdiğine dair, göndermesinden sonra ise onu gönderdiğine dair bir haber olur. Dolayısıyla haber verme değil, haber verilen değişmektedir. Bunun bir benzeri de ilim sıfatıdır. Nitekim Allah Teâlâ Zeyd'in varlığını ezelde biliyordu. Var olmadan önce var olacağını, var olduğunda var olmasını, var

[169] Hanbelî mezhebinin kurusu, fıkıh ve hadis âlimi bir imamdır. Tam adı, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî'dir. (Yusuf Şevki Yavuz, *"Ahmed b. Hanbel"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: II, İstanbul 1989, s. 82.)
[170] Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Şücâ' es-Selcî el-Bağdâdî'dir. Kendisi hakkında 26. dipnotta bilgi verilmiştir.
[171] Nesefî, **el-'Umde**, s. 55; Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 96a.
[172] Nesefî, **el-'Umde**, s. 55.

> olmasından sonra da var olacağını biliyordu. Dolayısıyla bilme değil, bilenen değişmektedir.[173]

Allah'ın mütekellim olması başlığı altında Bâbertî'nin Nesefî'nin metninden değindiği en son nokta Nesefî'nin Eş'arîlere karşı gündeme getirmiş olduğu Allah'ın kelâmının işitilip işitilemeyeceği konusudur. Bâbertî kelâm-ı nefsîyi savunanların Allah'ın kelâmının işitilip işitilemeyeceği konusunda ihtilafa düştüklerini bunlardan bazılarının onu sırf harfler ve sesler türünde değerlendiren Mu'tezile ve Hanbelîler gibilerinin görüşüne karşı işitilir diye hükmettiğini ifade eder. Hatta bu konuda Ehl-i sünnet'in lideri olarak vasıflandırdığı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den[174] (ö. 324/935-36) tıpkı her var olanın görülmesinin mümkün olduğu gibi işitilmesinin de mümkün olacağından hareketle Allah'ın var olan kelâmının da işitileceğinin aktarıldığını bildirir. Bâbertî tüm bunlara cevap olarak ise *şeyhü'l-imam* ve *hidayetin önderi* diye vasfettiği İmam Mâtürîdî'nin "Ses olmayanın duyulması imkânsız olduğundan Allah Teâlâ'nın kelâmı işitilemez. Çünkü işitme şâhitte var olan veya var olmayan üzerinde sesle birlikte meydana gelir. Ses olmayan bir şeyin işitilmesini savunmak akıllıca değildir." şeklindeki konuyla alakalı görüşünü ortaya atar. Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşması hakkındaysa onun bizzat Allah'ın kelâmını değil ona işaret eden bir sesi işittiğini, buna rağmen *Kelîmullah* diye isimlendirilmesinin ise Allah'la arada herhangi bir melek vs. aracı bulunmaksızın konuşması sebebiyle olduğunu ifade eder.[175]

Sonuç olarak bu başlık altında Bâbertî'nin ele aldığı bir konuyu nasıl derli toplu ele aldığını rahatlıkla görmekteyiz. İlk önce üzerinde durulan kelâm sıfatını tarif ederek tartışmanın sınırlarını belirlemesi ardından ilk önce hasımlarının daha sonra kendi mezhebinin görüşlerine ulaşan düşünce aşamalarını okuyucuya sunması tartışmanın nereden çıktığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Mezhebinin her ortamda rahatlıkla savunduğu Allah'ın hâdis olan sıfatlardan ezelde oluşunu ispat etmede kullandığı *tearrî* görüşüne bile itirazın gelme olasılığı üzerinde durması ve bu durumda bile icmâ şeklinde mezhebinin başvurabileceği bir başka delilinin olduğunu söylemesi

---

[173] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 96a-96b.
[174] Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî'dir. Annesinin Mu'tezilî bir âlim olan Ebû Ali el-Cübbâî ile evlenmesi sebebiyle Mu'tezilî bir gelenek içerisinde yetişen Eş'arî, ileriki zamanlarından bu görüşlerinden ayrılarak Ahmed b. Hanbel'in mezhebini benimsediğini açıklamıştır. İlerleyen süreçte de Eş'arî mezhebinin kurucusu ünvanını kazanmıştır. (İrfan Abdülhamîd Fettâh, *"Eş'arî"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XI, İstanbul 1995, ss. 444-447.)
[175] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 96a-97a.

kendisinin bu konuda ne kadar maharetli olduğunu göstermesi açısından dikkat çekmektedir.

Bâbertî ayrıca Nesefî'nin takip ettiği yöntem üzerine ilk önce kendi kabulleri üzerinden ardından da karşı tarafın kabulleri üzerinden doğruluk ve yanlışlık bağlamında bir sonuca varmaktadır. Yani kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak kadar karşı tarafınkileri çürütmenin de önemli olduğunu bir kez daha göstermektedir. Ancak tüm bunları yaparken de gereksiz sözlerle konuyu dallanıp budaklandırmamıştır. Örneğin Hanbelîlerin görüşlerinin kritiğini sırf Nesefî'nin metninde yer aldığı için kendisi tekrardan üzerinde tartışmayıp bâtıl olduğunu söylemekle yetinmiştir. Ama bunun yanında Hanbelîleri o aşamaya götüren düşünce aşamalarını zikretmeyi de ihmal etmemiştir.

Bâbertî'nin kelâmullah konusunda Mâtürîdî mezhebi sınırları içerisinde kaldığı, gerek savunma yaparken gerekse de itirazda bulunurken mezhebinin görüşlerini kuvvetlendirme amacı güttüğü rahatlıkla söylenebilir.

2.4.2.Tekvîn

Nesefî konuya "Allah'ın tüm sıfatları gibi O'nun zâtıyla kâim ezelî bir sıfattır."[176] şeklinde bir ifade öne sürerek başlar. O, bu ifadesiyle Allah'ın sıfatlarını O'nun zâtıyla kâim olduğunu kabul etmeyen Mu'tezile ile tekvînin diğer sıfatlar gibi müstakil bir sıfat olduğunu reddeden Eş'arî'ye karşı bir ön kabulle hareket ettiği görülür.

Bâbertî ise tekvînle alakalı olarak faal, halk, tahlîk, îcad, ihdâs, ihtirâ' vb. manalara gelebilen bir ifade olduğuna vurgu yapar.[177] Onun bu vurgusunun mensubu olduğu Mâtürîdî geleneğe karşı ittifak hâlinde bulunan Mu'tezilî-Eş'arî birlikteliğinin birleştiği ve ayrıştığı noktaların aydınlatılmasına bir dayanak olarak algılanabilir. Nitekim o, Mu'tezilîlerle Eş'arîlerin fiilî sıfatlarla zâtî sıfatlar arasındaki farka dair "Falan kimse için çocuk yarattı." ve "Falan kimse için çocuk yaratmadı." gibi olumlu ve olumsuz kullanımı mümkün olanların *fiilî sıfatlar*, ilim ve kudret gibi olumlu ve olumsuz kullanımı mümkün olmayanlarınsa *zâtî sıfatlar*'dan olması gerektiği şeklinde bir ayırım gözettiklerini söyler. Bâbertî onların bu sözlerine göre kelâm ve irâde

[176] Nesefî, **el-'Umde**, s. 59.
[177] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, s. 97a.

sıfatlarının fiilî sıfatlardan olması gerektiğini vurgular.[178] Bunu gerekçelendirirken de "Allah size kolaylık diler (irade eder), zorluk dilemez (irade etmez)."[179] "Allah, Mûsâ'yla bir konuşma şekliyle konuştu."[180] "Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacaktır."[181] ayetlerindeki olumlu ve olumsuz kullanımın her iki sıfat için de yer almasını delil gösterir.

Bâbertî, Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasındaki farka dair ise Eş'arîlerin, zâtî sıfatları Allah'ın zâtıyla kâim olduklarını itiraf ederken Mu'tezilîlerin sıfatları Allah'ın zâtıyla kâim olmadıklarını iddia etmesinden söz eder.[182] Nesefî de bu noktada Eş'arî'den bir alıntı yaparak onun Zâtî sıfatları Allah'ın zâtıyla kâim kadîm; tekvîn ve ihyâ gibi fiilî sıfatlarıysa Allah'ın zâtıyla kâim olmayan hâdis sıfatlar olarak ayırt ettiğini aktarır.[183]

Nesefî'nin "Eş'arî ve Mu'tezilîlere göre tekvîn ile mükevven (tekvîne konu olan) birdir." şeklindeki sözüne de değinen Bâbertî, "Daha önce kelâm sıfatının hâdis olmasının yanlış oluşuna dair söylediğimiz" ifadesiyle Nesefî'nin kelâm sıfatının varlığını reddedenler üzerinden yaptığı tartışmaya işaret ettiğini bildirmektedir. Yine Bâbertî sözlerine orada geçen tartışmanın tekvînin hâdis olması durumunda Allah'ın zâtında veya başka bir mahalde hâdis olmak zorunda olacağından hareketle bu hâdisliğinin O'nun zâtında olması da başka bir mahalde bulunmasının bâtıl olacağı şeklindeki sonucunu da ekler.[184]

Nesefî'nin tekvinin mükevveni gerektirdiğini iddia edenlere karşı söylediği "Tekvîn sıfatının kadîm olması mükevvenin de kadîm olmasını gerektireceği söylenemez."[185] sözünü Bâbertî hem bir soruya hem de bir cevaba işaret ettiğini ifade eder. Buradaki soruyu şu şekilde özetleyebiliriz: Tekevvün, vurmayla vurulmanın birlikteliğinde olduğu gibi mükevven ile birliktedir. Vurmanın vurulansız olmasının imkânsız olması gibi tekevvünün de mükevvensiz olması muhaldir. Bu durumda tekvîn kadîm olursa

[178] Onun bu vurgusu ileride geleceği üzere Eş'arî'nin kendi içerisinde çelişkiye düştüğünü ispatlamaya yönelik Bâbertî'nin kullanacağı argümanların başlangıcını oluşturmaktadır.
[179] Bakara 2, 185.
[180] Nisâ 4, 164.
[181] Âl-i İ'mrân 3, 77.
[182] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 97a-97b.
[183] Nesefî, **el-'Umde**, s. 59.
[184] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 97b.
[185] Nesefî, **el-'Umde**, s. 59.

mükevven de kadîm olmayacak mıdır? Bâbertî buna mükevvenin zorunlu olarak hâdis olması gerektiği cevabını verir.[186]

Tekvînin ezelî oluşunu reddedenlere karşılık da bundan kastın âlemin ezelde tekvîn ile olmuş olması değil, bilakis âlemin var olduğu vakitte o tekvînle yaratılması olduğunu söyler. Devamında gerçek ve yeterli cevabın bu olduğunu ekleyen Bâbertî, metnin ibaresinin bunu tam olarak anlamaya müsait olmadığından da şikâyet eder.[187]

Tekvîn başlığı altında Bâbertî son olarak Nesefî'nin ifade etmiş olduğu Eş'arî'nin konuyla alakalı kendi görüşleri arasındaki çelişkisine değinir. Âlemin tekvînini "Ol (kün)" hitabına taalluk ettiğini söylemesiyle bu hitabın sahibi Allah'ın ezelî olmasından hareketle hitaba taalluk eden tekvînin de ezelî olması sonucu ortaya çıkacaktır. Ancak aynı Eş'arî diğer taraftan tekvîn sıfatının fiilî bir sıfat olduğunu söylemektedir. Bâbertî onun bu çelişkisini iki yönden daha ortaya koyar:

> Birincisi, mükevvenler "Ol!" hitabına taalluk ettiğinde bu hitap mükevvenlerden ayrı bir şekilde tekvîn olur. Hâlbuki o, tekvînin mükevvenin aynı olduğunu söylemişti. İkincisi, hitap ne zamandan beridir tekvîn oldu?! Hiç şüphesiz o, hitap ile kâimdir. Tıpkı tekvînin Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olması gibi. Hâlbuki o, "Tekvîn, Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim değildir." demişti.

Sonuç olarak Bâbertî, konuya muarızlarının görüşlerine karşı direkt mezhebinin görüşlerini taşıyan bir girişle başlayan Nesefî'nin aksine tekvîn ifadesinin eş anlamlarını vermek suretiyle bir alt yapı oluşturur. Böylelikle tekvîn ile kastının tıpkı diğer sıfatlar gibi başlı başına bir sıfat olduğunu ifade etmek olduğu söylenebilir. Buradaki diğer bir amacı böyle yaparak hareket eden hasımları Eş'arîlerle Mu'tezilîlerin hatasını ortaya koymaktır. Tekvîn sıfatının ezelîliği üzerinden yürütülen tartışmada kasıtlarının âlemin ezelde tekvîn ile olmuş olması değil, bilakis âlemin var olduğu vakitte o tekvînle yaratılması olduğunu söyler. Ancak ibaresinin bu anlamı karşılamaya müsait olmadığını düşündüğü Nesefî'nin el-'Umde metnini eleştiriye tabi tutar. Son olarak Eş'arî'nin kendi içerisindeki çelişkisine de değinen Bâbertî, ek olarak iki farklı yönden onun bu çelişkisini ortaya koyar.

---

[186] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 97b.
[187] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 97b.

Bâbertî'nin tekvîn konusunda Ehl-i sünnet çizgisinde hareket etmekle beraber mezhep içerisinde yaşanan Mâtürîdî-Eş'arî ayrışmasında kendi mezhebinin görüşlerini tavizsiz bir şekilde savunduğu görülmüştür. Hatta bu çerçevede maksatlarını tam olarak ifade edememesi sebebiyle Nesefî'nin metnini bile eleştirmiştir.

2.4.3. İrâde

Nesefî fasıla âlemin yaratıcısının o âlemi kendi ihtiyârıyla (tercih) yarattığını söylemekle başlamaktadır. Aksi hâlde O'nun mecbur olacağına dikkat çeker. İhtiyârın irade olmaksızın mümkün olamayacağını belirtip bu iradeden kastının nesnelerin bir zamandan bir zamana, bir mekândan bir mekâna tahsisini (tercih) gerektiren bir sıfat olduğunu söyler. Bu tahsisin olmayışı durumunda da bir şeyin başka bir şeye göre herhangi bir önceliğinin olamayacağının altını çizer. Nesefî Allah'ta irade sıfatının varlığını ayetlerden getirdiği örnek delillerle pekiştirir. Kendisinin bu başlık altındaki hasımlarının filozoflar, Mu'tezilî Kâ'bî ve Kerrâmiyye olduğu söylenebilir.[188]

Bâbertî ise konuya Nesefî'nin "Âlemin yaratıcısı o âlemi kendi ihtiyârıyla yarattı."[189] şeklindeki başlangıç cümlesini gerekçelendirerek başladığını söyleyebiliriz. Kendisinin sistematik bir dil kullanarak gayet net açıklamalarda bulunmasına örnek olması açısından bizzat kendi ifadelerine yer vermeyi uygun buluyoruz:

> Âlemin yaratıcısı muhtârdır. Çünkü eğer muhtâr olmasaydı (irade etme ile mecbur kalma arasında) bir ara geçiş (vâsıta) bulunmadığından zorunlu ve mecbur olmuş olurdu. Lâzım (*eğer muhtâr olmasaydı*nın gerektirdiği) bâtıldır. Felsefecilerin Allah hakkındaki "İrâdeyle yapan (fail bil-ihtiyâr) değil, zâtıyla gerekli kılandır (mûcib biz-zât)." sözü bâtıldır. Çünkü eğer öyle olsaydı ma'lûlün gerektirici illeten farklılık arz etmesinin imkânsızlığı sebebiyle zarurî olarak âlemin kıdemi de gerekirdi. İhtiyâr bu şekilde ispat edilince irâde de ispat edilmiş oldu. Çünkü irâdesiz ihtiyâr olmaz.[190]

Bâbertî, kişide yapma veya yapmama şeklinde ortaya çıkan bir fiilin ardından kalpte/akılda fiili terk etmeye tercih edilmesini veya tam tersini gerekli kılan bir durumun ortaya çıkağını söyler.[191] Ardından ümmetin mürîd (irade eden) lafzında ittifak ederken bunun anlamı hakkında ihtilafa düştüğünü belirtir.[192] Kendilerine göre

---

[188] Nesefî, **el-'Umde**, s. 63.
[189] Nesefî, **el-'Umde**, s. 63.
[190] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 98a-98b.
[191] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 98b.
[192] Mu'tezilî Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) bunlardandır.

ise nesnelerin bir yönden diğerine ve bir zamandan diğerine tahsisini gerektiren bir sıfat olduğu için irade sıfatı, âlim ve fail oluşunun tepesindeki sıfattır. Kanaatimizce Bâbertî bununla Allah'ın hem âlim hem de fâil oluşuna etki eden bir sıfat olduğunu kastetmektedir.

el-'Umde metninde irâde sıfatının naklî delilini sunan Nesefî'ye ek olarak, Bâbertî aklî delil de sunmuştur. Onun bu noktadaki delili Allah'ın evrende var ettiği uzunluk, ağırlık ve miktar gibi nicelik veya nitelikleri bir kısmını diğer bir kısmından daha öncelikli olarak yaratmasıdır. Bâbertî'ye göre böylece O'nun irâdesi yaratılanlar üzerinden aklî delillendirmeyle ortaya çıkmaktadır.[193]

Bâbertî sonraki adımda Nesefî'nin "Çünkü kudret, yaratmada etkisi bulunan bir sıfattır."[194] şeklindeki sözüne değinerek bunun gizli bir soruya işaret ettiğini söyler. Bâbertî'ye göre bu soru, "Müreccihin (tercih eden) kudret olması niçin uygun değildir?" şeklindedir. Görüldüğü üzere tartışma irâde sıfatının gerekliliği üzerinden yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah için belli başlı sıfatlar varken, bir de irâde şeklinde bir başka sıfatının olduğunu iddia etmenin temeli sorgulanmaktadır. Bâbertî'nin buna "Kudret her şeye eşit ölçüde nispet edilir." şeklinde cevap verir. Ancak buradaki kastını açıklamayı diğer bir sorunun cevabına saklar. Diğer soru da "Müreccihin bilgi olması niçin uygun değildir?" şeklindedir. Bâbertî bu soruya ilişkin cevabında şunları söyler:

> Bilgi, var olandan ortaya çıkar. Eğer var olma, ona bağlı olsa devir gerekir. Açıktır ki; hayat, kelâm, sem', basâr müreccih olmaya uygun değildir. Dolayısıyla bu sıfatların ardında onları tahsise ve tercihe ait kılan bir sıfatın olması gerekir. O da *irade* diye isimlendirilen sıfattır.[195]

Bu noktada Bâbertî'nin sorulara cevap verirken irâde sıfatının nesnelere dönük işlevsel yönünden hareket ettiği göze çarpmaktadır.

Son olarak değindiği Nesefî'nin "Allah Teâlâ'nın iradesi, irade edilenlerin sayısı kadar çoktur."[196] sözüyle Bâbertî, Kerrâmiyye'nin Allah'ın her irade ettiğinde ayrı ayrı iradeler yarattığı görüşünü hatırlattığını belirtir. Bâbertî daha önceden yapmış olduğu açıklamalardan dolayı bu görüşe karşılık vermeyi gerekli görmemekle birlikte,

---

[193] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 98b-99a.
[194] Nesefî, **el-'Umde**, s. 63.
[195] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 99a.
[196] Nesefî, **el-'Umde**, s. 63.

incelenmesinin arzu edilmesi hâlinde oralardaki anlatılanlara bakılması gerektiğini söylemektedir.[197]

Sonuç olarak Bâbertî bu fasılda Nesefî'nin ifade ettiği hasımları ve görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Manası üzerinde ihtilaf edilmesi sebebiyle *bize göre* diyerek iradenin, yaratıcının âlim ve fâil oluşunun üstünde yer alan bir sıfat olduğunu belirtip onu nesnelerin yönler veya zamanlar arasındaki tercih edilişi olarak tanımlamıştır.

Bâbertî'nin bu konuda da özelde Nesefî, genel anlamda ise Ehl-i sünnet çizgisi içerisinde hareket ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

2.4.4. Hikmet

Nesefî'nin metninden anlaşıldığına göre Allah için *hakîm* denilmesi hususunda felsefeciler dâhil hiç kimse tarafından bir itiraz getirilmemektedir. Ancak hakîm kelimesine yüklenen manalar ve bu manalardan hareketle Allah için sıfat olup olmama durumları konunun tartışılma boyutunu oluşturmaktadır.[198]

Bâbertî'nin de konuyla ilgili sözlerine ilk önce hikmetin sözlükteki anlamına değinerek başladığı görülmektedir. Ardından ıstılahtaki mezheplere göre farklılık arz eden tanımlarını sıralar. Kendisinin aktarımları şu şekildedir:

> Eş'arîler, fiildeki hikmetin öznenin amacına göre gerçekleşmesinde, ondaki sefehin ise öznenin amacına zıt bir şekilde gerçekleşmesinde olduğunu iddia ettiler. Mu'tezîle "Hikmet, içerisinde özneye veya başkasına fayda sağlayan her fiil; sefeh ise özneye veya başkasına fayda sağlamaktan çıkmış her fiildir." demiştir. Bize göre ise iyi bir sonucu olan hikmet, böyle bir sonucu olmayan ise sefehtir.[199]

Bâbertî daha sonra el-'Umde'nin metninde geçen *külliyât* ve *cüziyyât* kavramlarına ve Allah'ın cüziyyatı bilmediğini iddia eden filozoflara işarette bulunduğuna dikkat çekmiştir. Ardından yine metinde geçen Eş'arî'nin hikmet sıfatından kastın ilim veya fiil olmasına göre ezelî olup olmama durumlarının değişiklik arz edeceğine de değinmiştir. Bu farklılığın da Eş'arî'nin fiilî sıfatları hâdis olarak değerlendirmesinden kaynaklandığını sözlerine eklemiştir.[200]

---

[197] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 99a.
[198] Nesefî, **el-'Umde**, s. 65.
[199] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 99a-99b.
[200] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 99b.

Bâbertî'nin Allah'ın hikmet sıfatı hakkında herhangi bir tartışmayı gündem etmediği görülür. Ancak ıstılahtaki manası hakkında bir takım farklılıklardan söz etmeden de geçemez. Bu noktada mezheplerin farklı telakkilerinin etkili olduğuna işarette bulunarak bunun onları hikmeti tarif etme bağlamında belli bir yöne kanalize ettiğini ifade eder. Dikkate değer bulduğumuz diğer bir husus da kendisine ait "Bize göre" ifadesiyle Mâtürîdî geleneğin tarifini zikretmesi onun bu, mezheplere göre dağılım sergileyen hikmet anlayışında tarafını belli etme noktasından son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bâbertî'nin konuyla alakalı son olarak Nesefî'nin ibaresinde filozofların ve Eş'arî'nin görüşlerine dair yaptığı atıfların onların hangi görüşlerine işaret ettiğini de kısaca açıkladığını dile getirebiliriz.

2.5. Rü'yetullah

Nesefî'nin eserinde ele aldığı ayrıntılı bahislerin başında rü'yetullah (Allah'ın görülmesi) konusu gelir. Onun bu başlık altında genel anlamda tartıştığı hasmı ise Mu'tezile mezhebidir. Kendisinin açıklamaya çalıştığı gayesi mezhebinin ahirette cennetliklerin Allah'ı gözleriyle görmelerinin aklen mümkün naklen de vâcib olması şeklindeki görüşüdür. Bu çerçevede bunun aksini iddia edenlere karşılık olarak nakilden ve akıldan delillerini ortaya koyar. Allah'ın görülebilmesini ispat ettiğine kanaat getirdikten sonra da bu görmenin rüyada da gerçekleşip gerçekleşemeyeceğine de temas eden Nesefî'nin, son olarak Allah'ın görülüp görülememesi meselesi üzerinden yine Mu'tezile ile aralarındaki büyük tartışmalardan biri olan ma'dûmun şey'iyyeti konusuna da değindiği görülür.[201]

Bâbertî de en başta *Hak Ehli* olarak vasıflandırdığı Ehl-i sünnet'in rü'yetle ilgili olarak bir şeyin olduğu hâl üzere göz organıyla tasdik edilmesi şeklinde bir değerlendirmesinin olduğunu söyler. Ardından bu rü'yetten kastın tamamen açıklığa kavuşmayla meydana gelen bir manadan ibaret oluşuna dikkatleri çeker.[202]

Rü'yetin aklen imkânına değinen Bâbertî, rü'yetten kastın aklın her şeyden soyutlanıp kendisinin de Allah'ın görülmesini -karşı bir delil bulunmadıkça- reddetmeye hükmetmeyecek olması anlamında olduğunu söyler. Rü'yetin imkânına dair bunun

[201] Nesefî, **el-'Umde**, ss. 67-73.
[202] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 99b.

bile yeterli olduğunu söyleyen Bâbertî, aksini iddia edeni de açıklama yapmaya davet eder.[203]

Ancak buna ek olarak Ehl-i sünnet'in getirdiği aklî delili de aktarmıştır:

> Biz zorunlu olarak âyan ve arazların görülmesini kesinlikle bilmekteyiz. Cisimle cismin, arazla arazdan arasını gözle ayırt ederiz. Ortak hükmün mutlaka ortak bir illeti de olması gerekir. Bu illet vücûd, hudûs ya da imkândır. Çünkü ikisinin (Allah Teâlâ ile onun dışındakiler) arasında ortaklık kuracak bir dördüncü yoktur. Hudûs, yokluktan sonraki varlıktan ibarettir. İmkân, varlık ve yokluk durumlarının zorunlu olmamasından ibarettir. İllet olmada ademin (yokluk) ise bir etkisi yoktur. Tüm bunlardan hareketle Yaratan ile diğerleri arasında ortak olan vücûddur. Sonuçta sıhhat şartı olan vücûdun gerçekleşmesi nedeniyle Allah Teâlâ'nın görülmesi doğrudur.[204]

Bâbertî ayrıca muhaliflerin görme için şart koştukları koşulların Allah'ın görülmesi konusunda yerine gelmemesinden dolayı rü'yeti inkâr ettiklerini söyler. Bunlar; görülenin bir mekânda, herhangi bir cihette yer alması, karşıda bulunması, görenle arasında bir mesafenin var olması ve görenin gözünden görülene doğru bir nurun ulaşmasıdır. Ancak Bâbertî bu şartlara tersten bakıp Allah'ın bizi görmesinden hareket ederek görme için bunların hiçbirisinin şart olmadığını söyler.[205]

Konuyla ilgili belki de üzerinde en çok durulan nokta Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görüp görmemesi meselesi hakkındaki naklî delildir. Bâbertî bunun kendileri için delil oluşuna değindikten sonra bundan birçok istidlâlin yapıldığını söyler ve dört tanesini anlatır. Bu istidlâllerin fazlaca yekün tutması sebebiyle bizler sadece Allah'ın Hz. Mûsâ ile ilgili yaptığı anlatımın Ehl-i sünnet'e delil olarak değerlendirilişini aktarmakla yetiniyoruz:

> Allah Teâlâ, Mûsâ (as) hakkında aktarımda bulunarak şöyle söyledi: "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım."[206] Bu ayet, görmenin mümkün olduğuna işaret eder. Bununla birçok delil üretilmiştir. Birincisi: O'nun (as) görmeyi istemesidir. Bu isteği görmenin imkânına dair bir delildir. Aksi takdirde onun Allah Teâlâ'nın zatı için mümkün olan ve olmayan şeyleri bilememe gibi bir bilgisizliği söz konusu olmuş olurdu. Bu bilginlerden birine bile yakışmazken peygamberlerin en büyüklerinden olana (as) nasıl

[203] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 99b.
[204] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 100a.
[205] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 100b.
[206] A'raf 7, 143.

yakışır?! Dolayısıyla her kim onun görülmesini imkânsız sayarsa onu (as) Allah Teâlâ'yı bilmemekle itham etmiş olur. Ancak bu küfürdür.

Eğer "Kastedilen şudur: Kesin delillerden (varlığına dair) bir delilini göster. Ona bakayım. Bu sayede senin hakkında kesin bilgi oluşsun." dersen, ben de, "Bu birçok yönden geçersizdir." derim.

Birincisi; Allah Teâlâ, Mûsâ'nın (as) "Sana bakayım." şeklindeki sözünü haber verdi. Hâlbuki bu, konuşma açısından senin "Ona (delillere) bakayım." şeklindeki sözüne karşıdır.

İkincisi; "Sen beni göremezsin."[207] dedi. Konuşmanın gelişi bakımından "İleride beni, delilimi göreceksin." derdi.

Üçüncüsü; Mûsâ (as), o anda Allah Teâlâ ile vasıtasız bir şekilde konuşuyordu. Onun aynı anda "Rabbim var olduğunu bilebileceğim bir delil göster." demesi uzak (amaçtan yoksun) bir ihtimaldir. Bu nokta tartışmalıdır. Şayet "Mûsâ'nın (as) bu sorusu kavminin 'Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız.'[208] demesi üzerine kendisinin bu yasağı bildiği gibi onların da bilmesi için sordu." dersen, ben de şunları söylerim: "Bu da aynı şekilde birçok yönden geçersizdir. Birincisi, böylesi bir durumda konuşmanın gelişi gereği ilk önce "(Kendini) onlara göster, sana baksınlar!" dedikten sonra "Siz beni göremezsiniz." derdi. İkincisi; eğer durum öyle olsaydı şahit olmaları için onlar varken sorardı. Ancak bunu yalnız hâldeyken (halvet) sordu. Üçüncüsü; eğer kavim inansaydı, Mûsâ'nın (as), "Rü'yet (görme) imkânsızdır." sözü onlar için yeterli olurdu. Eğer onlar reddetselerdi Allah Teâlâ'nın yasak hakkındaki hükmünde onu onaylamazlardı. Hangisi olursa olsun soru mantıksız olurdu." Eğer "Mûsâ (as) bunun yasak olduğunu aklî delil ile bilmekteydi. O, aklî delile ek olarak sem'î delil de olması ve bu sayede tatmin ediciliğin ve bilginin sağlamlılığının da meydana gelmesi için sordu. Deliller bunu gerektirmektedir. Dolayısıyla soru mantıksız değildir." dersen, ben de, eğer bu şekilde olsaydı edebî olanın, onun "Rabbim görülmenin imkânsızlığına karşı delillerimi artır." demesi gerekirdi.

İkincisi Allah Teâlâ, onun ne ümidini kırdı ne de azarladı. Eğer bu, imkânsız olana dair veya hikmet dışı bir soru olsaydı Allah Teâlâ, tıpkı ağaçtan yemesi üzerine Âdem'i (as) azarladığı gibi onu da azarlardı. Bilakis görülmeyi dağın ayakta kalmasına bağladı. Şöyle söyledi: "Eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin."[209] Bu da kendi içerisinde mümkün bir durumdur. Çünkü dağ bir cisimdir. Her cismin de durması (sükûn) mümkündür. Mümküne bağlanılan da mümkündür. Çünkü bunun manası, bağlananın var

[207] A'raf 7, 143.
[208] Bakara 2, 55.
[209] A'raf 7, 143.

> olmasının haberi, bağlanılanın var olması durumunda olur. İmkânsızlık ise mümkün durumlarda var olmaz.
>
> Şayet "Şart, dağın hareket hâlindeyken ayakta kalmasıdır. Çünkü eğer hareket etmesi hâline değil de ayakta kalışına bağlı olsaydı ayakta kalışı, hareketli hâlinin dışında olduğunda (şart) gerçekleşirdi. Bu sebeple aksi hâlde yalanın gerekeceğinden görmenin meydana gelmesi gerekli olurdu. Hareket hâlindeki ayakta kalış imkânsızdır. İmkânsıza bağlı olan da imkânsızdır." Dersen bunu iki yönden cevaplandırırım: Birincisi; o, dağın ayakta kalışını hiçbir sınır belirlemeden şarta bağladı. Bu da kesinlikle mümkündür. Çünkü var sayılsa doğası gereği imkânsızlık gerekmez. İkincisi; hareket anında dağın ayakta kalışı imkânsız değildir. Çünkü o anda hareket yerine ayakta kalış (istikrar) meydana gelir. İmkânsız ayakta kalış ise hareketsiz olanladır.
>
> Üçüncüsü, Allah Teâlâ'nın "Sen beni göremezsin." sözü, (görmenin) mümkün olmasını değil, varlığının inkârını gerektirir. Çünkü eğer görmenin varlığı imkânsız olursa doğru cevap -görülür âlemde olduğu gibi- "Ben görülmem." veya "Benim görülmem uygun düşmez." olurdu.[210]

Nesefî'nin "Peygamberler (as) için mümkündür."[211] sözü Bâbertî'ye göre dünyadaki gayba dair konularda şüpheye düşmelerinin mümkün olması şeklinde başka açıdan bir delile işarettir. Bu sebeple Hz. Mûsâ'nın görme isteğine, ahirette gerçekleşmesi mümkün olarak bakılır. Fakat o, ahirette mümkün olan bu görmenin dünyada gerçekleşeceğini zannetmiştir. Bu yüzden ahirette mümkün olan durumdan nefyedilmesi, yani *göremezsin* sözü, onun isteğine, yani dünyadaki görmesine yöneliktir.[212] Diğer taraftan Nesefî'nin metninde geçen "Onların Allah Teâlâ'nın "Gözler onu idrâk edemez."[213] ayetine tutunmaları mümkün değildir."[214] sözüne de açıklık getiren Bâbertî, yine geniş çapta açıklamalarda bulunur. Bu noktada özellikle kendisinin ifadelerine bakıldığında mezhebinin görüşlerini ortaya koyma adına Arapça'nın grameri bağlamında tüm maharetini sergidelediğini ilk bakışta fark edebiliriz. Ancak tezimizin kapsam sınırlarını aştığı için bu konuda daha fazla detaya inmeyi doğru bulmuyoruz.[215]

Tüm bu aklî istidlâllerin sonucunda hâlâ ikna olmayanın kalması durumunda Bâbertî tıpkı Nesefî gibi aklî delillerin yetersiz kaldığı yerde muarızlarının şüphelerini

---

[210] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 101a-102a.
[211] Nesefî, **el-'Umde**, s. 69.
[212] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 102a.
[213] En'am, 6, 103.
[214] Nesefî, **el-'Umde**, s. 69.
[215] İlgili yer için bkz. Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 103a-104b.

gidermek için İmam Mâtürîdî'nin uygulaması olan naklî delile sarılmanın yerinde olacağını ifade eder.[216] Böylelikle rü'yetin imkânına dair görüşlerinin delillerini tamamlayan Nesefî ve Bâbertî, bundan sonrasında mümkün gördükleri rü'yetin gerçekleşmesi hâlinde bunun hangi koşullar altında ve nasıl gerçekleşeceğine dair gelen soru ve itirazlara yer vermeye başlamaktadırlar.

Bâbertî, Allah'ın rü'yete konu olması durumunda diğer görülenlere (mer'iyyât) benzeyeceğine dair iddianın görmenin siyah ile beyaz, hareket ile sükûn gibi zıtlara da taalluk etmesi sebebiyle bâtıl olduğunu söyler.[217]

Nesefî'nin "Görülmeyi kabul edenlerden bir grup, Allah Teâlâ'nın rüyada görülmesinin imkânsız olduğunu benimsemişlerdir."[218] sözüne de değinen Bâbertî, ashabının bu konuda ihtilafa düştüğünü söyler. Bunlardan böyle bir rü'yeti reddedenler rüyada görülenlerin hayal ve misâlden ibaret olması sebebiyle Allah'ın bu hayal ve misâlden uzak olması, rü'yetin sıkıntı ve imtihan yeri olan dünyada değil cennetliklerin ikramlarının en büyüğü olduğundan ahirette olacağı ve Mûsâ (as) gibi bir peygamberin bile bu dünyadaki rü'yetten men edilmesi sebebiyle Allah'ın rüyada görülmesini reddettiklerini söylerler. Diğer taraftan bunu kabul edenlerin ise Allah'ın zâtında mümkün olan görmenin uykuda veya uyanıkken olmasının fark etmemesi veya uykuda görme işlevini yerine getirenin göz değil kalp ve ruh olması gibi gerekçelerinin olduğunu aktarır. Bâbertî bunlardan görmenin uykuda olmasından hareketle Cennette verilecek en büyük ikrama -gözle görüleceği için- görmenin kalp ve ruhla olduğu uyku durumunun halel getirmeyeceğine vurgu yapar. Bu doğrultuda rüyadaki rü'yeti reddedenlerin bazı itirazlarının giderilebileceğini savunur.[219]

Ma'dûmun görülüp görülmeme meselesine de değinen Bâbertî, Nesefî'nin bu bağlamdaki "Ma'dûm (yokluk) görülmez."[220] sözüne değinir. Tartışmanın asıl çıkış noktası olarak Mu'tezile ile diğer bir tartışma konusu olan ma'dûmun şey'iyyeti meselesidir. Bâbertî, Ehl-i sünnet'e göre görmeye konu olanın sadece mevcûdlar olduğunu belirttikten sonra ma'dûmun rü'yetinin imkânını savunan Mu'tezile'nin onu hem varlık hem de yokluk anında hakikati, mâhiyeti ve zâtı olduğunu savunmasından

[216] Nesefî, **el-'Umde**, s. 69; Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 104b.
[217] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 104b.
[218] Nesefî, **el-'Umde**, s. 73.
[219] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 105a-105b.
[220] Nesefî, **el-'Umde**, s.73.

ileri geldiğini düşünür. Bu sebeple ilk önce onların ma‘dûmun şey’iyyetine dair görüşlerini geçersiz kılma yoluna gider. Bu çerçevede Mu‘tezile’nin savunduğu görüşü delillendirmek için uyguladığı ma‘dûmun zihnî ayırıma tabi tutulması işlemini çürütmek için şunları söyler:

> “Zihnî ayırım ve aklî şekillendirme, düşünülenin yoklukta var olmasını gerekli görmek ister ise varlık ve yokluk arasındaki ayırımdan dolayı mevcûd (var olacak olan), ma‘dûm (var olmayacak olan) ve mümtenî‘nin (var olması imkânsız olan) var olması gerekir. Mümtenî‘ -örneğin- Allah’ın ortağıdır (şerîkü’l-Bârî). Sizin görüşünüzün lâzımı gibi melzûmu da geçersizdir.[221]

Bâbertî daha sonra âlemin yaratılmadan önce de Allah tarafından görülmesi gerektiğini iddia eden Mukannaiyye[222] ile ilgili Nesefî’nin “Mukannaiyye, âlem, var olmadan önce Allah Teâlâ’ya görülmekteydi, dedi.”[223] sözünü ele alır. Onların sahip oldukları bu görüşteki hareket noktaları Allah’ın zâtı gibi kadîm olan görme sıfatının da kadîm olması durumudur. Şayet görme kadîm ise onlara göre Allah’ın görme sıfatında değişiklik meydana gelmesi söz konusu olacağından Bâbertî onların âlem yaratılmadan önce de Allah tarafından görülmesi gerektiğini savunduklarını söyler. Bâbertî rü’yetle ilgili olarak görmenin mevcûd hâle kavuşunca gerçekleşmesi gerektiğini aksi takdirde görülenin de tıpkı Allah’ın görmesi gibi ezelî olması sonucu ortaya çıkacağını ifade eder.[224]

Sonuç olarak Bâbertî’nin *Rü’yetüllah* başlığı altında mezhebinin görüşlerini dil kurallarının el verdiği en üste seviyeye çıkacak şeklilde savunduğu görülmektedir. Onun bu özelliği, başta Mâtürîdî geleneği olmak üzere Ehl-i sünnet için görüşlerinin insanlar nezdinde kabullenilmesi bakımından çok büyük bir avantajdır. Zira Bâbertî bu konuda rakiplerine karşı mezhebini rahatlıkla savunabilecek bilgi ve birikime sahiptir. *Rü’yetüllah* konusunda getirmiş olduğu deliller ve anlatım tarzı kendisini mezhebinin görüşerine ne kadar hâkim olduğunun yanı sıra karşı tarafa ne kadar ustalıkla aktarabildiği noktasında da ufuk açıcıdır.

---

[221] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 105a-105b.
[222] Abbâsîler devrinde Mukanna‘ el-Horosânî (ö. 161/778 [?]) adında uluhiyyet iddiasıyla ortaya çıkan bir isyancının kurduğu aşırı bir müşebbihe fırkasıdır. (Mustafa Öz, *“Mukanna‘ el-Horosânî”*, **TDV. İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXXI, İstanbul 2006, s. 124.)
[223] Nesefî, **el-‘Umde**, s.73.
[224] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 105b-106a.

3. NÜBÜVVÂT

3.1. Peygamberler Göndermesi

Nesefî, insanların doğruya, iyiye ve güzele ulaşabilmesi; yanlış, kötü ve çirkin şeylerden de uzak kalabilmesi için Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün hatta vâcib olması gerektiğini savunmaktadır. Yine bu doğrultuda peygamber gönderimini insanların eğitimi için gerekli gören Nesefî; Sümeniyye, Berâhime ve İbâhiyye[225] gibi fırkaların böyle bir uygulamayı reddettiğini kaydeder. Nesefî son olarak peygamber gönderiminin vâki olduğu bir çağda peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir kimseye dair konulara da değinir.[226]

Bâbertî de Nesefî'nin ilk cümlesinden itibaren konuyu detaylandırır. Bu bağlamda insanların dünyadaki yararları adına nikâh, boşanma, had cezaları, ortaklıklar, alışverişler, kiralar, emanetler vs. durumları, ahirette onları yüksek makamlara eriştirecek namaz, oruç, hac, zekât gibi konuları öğrettiğini örnek gösterir. Nesefî'nin "Bilakis vâcib konumundadır."[227] ifadesinden kastının bir şeyin Allah'a vâcib olması veya kendisine bir şeyi vâcib kılması değil, hikmet açısından bir vâciblik olduğunu belirtir. Bunu gerekçelendirirken de insanın eksik olup tamamlanmaya muhtaç olması buna mukabil Allah'ın hakîm, alîm ve rahîm olmasını zikreder. Bu sayede tıpkı bir kimsenin kör birine hedefe ulaştıracak yolu takip etmesini emredip, çukurlara düşmemesi için sağa sola sapmasını yasaklaması gibi eksikliği gidermeyi gerektirecek yardımda bulunmasında zorunlu olarak bir hikmetin varlığından söz edileceğini ifade eder. Bununla beraber yine Bâbertî'ye göre âlemin O'nun mülkü olması sebebiyle insan gibi cinsinden veya melek gibi başka cinsten elçiler göndererek âlemi öğretme şeklinde mülkünde dileğini yapma hakkı vardır.[228]

Nesefî'nin "Sümeniyye, Berâhime ve İbâhiye, peygamber göndermek imkânsızdır, dedi."[229] sözüne ilişkin olarak bu grupların akıl üzerinden hareket ederek peygamberler aklın gerektirdiği şeyleri getirdiyse akıl da buna dair ihtiyacın olamayacağı şeyler getirecekse bu da Allah'ın delili olan akılla çelişeceğinden

---

[225] Dinin emir ve yasaklarının bağlayıcı olduğunu kabul etmeyen her türlü gruba verilen ortak bir adlandırmadır. (Hasan Onat, *"İbâhiyye"*, **TDV. İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XIX, İstanbul 1999, s. 252.).
[226] Nesefî, **el-'Umde**, ss. 75-77.
[227] Nesefî, **el-'Umde**, s. 75.
[228] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.106b.
[229] Nesefî, **el-'Umde**, s. 75.

imkânsız olacağını iddia ettiklerini söyler. Bâbertî bu gruplara karşılık olarak peygamberliğin akıllarının yetersiz kaldığı yerde eksikliklerini gidermek amacıyla Allah ile akıl sahipleri arasında kulun elçiliği işlevi gördüğüne vurgu yapar. Ayrıca metinden de hareketle aklın yargısının vacib, mümteni‘ ve mümkün şeklinde üçe ayrıldığını; aklın bunlardan mümkün ve mümteni‘ olana vâkıf olsa bile mümkün olana vâkıf olamayıp duraksayacağını ifade eder.[230]

Bâbertî, Nesefî’nin “Peygamberliğin mümkün olduğu bir zamanda birisi peygamberlik iddiasında bulunursa mucize göstermeden onun sözünü kabul etmek gerekli değildir.”[231] sözüne de temas eder. Bu bağlamda Peygamberliğin mümkün olduğu bir zamandan kastın Hz. Muhammed’den öncesi olduğuna işaret eder. Hz. Îsâ’nın nüzülünü ise peygamber şeklinde bir durumunun olmayıp Hz. Muhammed’e tabi olma yolunu tutacağına dikkat çeker. Eğer çağrısı Zerdüşt’ünkü veya Mani’ninki gibiyse o kimseyi tekfir etmeksizin reddedilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca böyle bir kimseye karşı delil getirmenin bâtıllığın ortaya çıkışını kuvvetlendirmek anlamına geleceğinin de altını çizer.[232]

Tıpkı Nesefî gibi peygamber gönderiminin her ne kadar vâcib olsa da mucize göstermedikleri takdirde insanların onlara inanması gerekmeyeceğini söyleyen Bâbertî, Nesefî’nin mûcize ile ilgili olarak “Dârü’t-teklîfte karşıtlarından bir benzerini getirmesi konusunda çaresiz bırakmakla birlikte peygamberlik iddiasında bulunanın doğruluğunu ortaya koyan ilahî emrin olağanüstü bir şekilde ortaya çıkmasıdır.”[233] şeklindeki tanımında yer alan *dârü’t-teklîf* kaydıyla yani dünyada iken gerçekleşmiş olmasını şart koştuğunun altını çizer. Ayrıca *doğruluğunu ortaya koyan* derken de bir peygamberin “Benim mûcizem, ağacın konuşmasıdır.” dediğinde Allah’ın bunun tersini yaratarak yalancılığını ortaya çıkarmasının ise mûcize olmadığının altını çizer.[234]

Nesefî’nin son olarak üzerinde durduğu mûcizenin delâleti konusuyla alakalı olarak mûcizeye delalet edenin onu getiren kişinin doğruluğu olduğunu söyler. Buna parelel olarak peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin bu iddiasının peşine mûcize

---

[230] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr.106b-107a.
[231] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 77.
[232] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr.107a-107b.
[233] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 77.
[234] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr.107b-108a.

olarak vadettiği şeyin Allah tarafından yaratılmasının mûcize tanımına tamamen uymakta olduğunu söyleyen Bâbertî, bunun iddiasının ardından o kimseye "Doğru söyledin." şeklinde sözlü bir onay gibi olduğunu söyler.[235]

Sonuç olarak Bâbertî, Nesefî'nin takip ettiği uslubu devam ettirmiş, ifadeleri onunla paralellik arz etmiştir. Nesefî'nin atıfta bulunduğu muarız gruplardan ve görüşlerinden bahsederek konuyu genişletmeye çalıştığı görülmektedir. Kendisi özellikle mûcizenin tanımıyla ilgili ibareleri kritik etmeye çalışmıştır. Bu şekilde konuyu ve mezhebinin bu konu hakkındaki tutumunu muhatap kitleye sistematik bir şekilde ifade etmiştir.

3.2. Hz. Muhammed'in Risâletinin İspatı

Allah'ın peygamber gönderilmesi ile ilgili açıklamalarından sonra Nesefî, Hz. Muhammed özelinden hareketle peygamberlerin risâletinin ispatı konusunu ele almaya başlamaktadır. İlk önce Hz. Muhammed'in soyağacını aktarmış, daha sonra da ona ait mûcizelere yer vermiştir. Bu mûcizeler içerisinde de en açık olanının Kur'an-ı Kerim olduğunun altını çizmiştir. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatını ortaya koymanın aynı zamanda diğer peygamberlerinkini de ortaya koymuş olmayı ifade ettiğini söyleyen Nesefî, "Biz seni ancak bütün insanlara gönderdik."[236] ayetinden hareketle Hıristiyanların iddialarının aksine sadece Araplara değil bütün insanlara elçiler gönderildiği sonucunun çıktığını da söyler.[237]

Bâbertî de Nesefî'nin Hz. Muhammed'in mûcizeleriyle ilgili benzer ifadelerini kullandıktan sonra özellikle Kur'an-ı Kerim'in bu konudaki i'câz (âciz bırakma) yönüne vurgu yapar. Bâbertî bu noktada Nesefî'nin "Onlar, Allah'ın yarattıklarının en kıskanç ve en asabileri oldukları halde güçleri de yetmesine rağmen Kur'an'a karşı direnmekten vazgeçtikleri zannedilmesin**.**"[238] şeklindeki sözünün onların ellerinden gelen her türlü çabayı göstermelerinin ardından pes ederek anlaşmaya razı olduklarına dair bir işaret barındırdığını söyler.[239]

Peygamberlerin erkek olmaları gerektiği konusunda Nesefî ile aynı ifadeleri paylaşan Nesefî, küfürden masum olmaları konusunda ise şunları söylemektedir:

---

[235] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.108a-109b.
[236] Sebe' 34, 28.
[237] Nesefî, **el-'Umde**, ss.79-83.
[238] Nesefî, **el-'Umde**, s. 79.
[239] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.108b-109a.

> İsmet, sözlükte engel anlamındadır. Peygamberler küfürden icmâen vahiyden önce de sonra da, yalandan şeriata, hükümlerin açıklanmasına ve ümmetin irşad etmesine dair her türlü alanda masumdurlar. Bilerek yapmaktan ise icmâen, hata ile yapmaktan çoğunluğun görüşüne göre masumdurlar. Çünkü onlardan yalan ortaya çıkacak olursa, onların bu sözleri (peygamberlikle ilgili) söylenmiş olmaz. Aynı şekilde Haşviyye'nin[240] aksine cumhura göre bilerek büyük günah işlemekten de masumdurlar. Buradaki ihtilaf, engellenmiş olmasının naklî delille mi yoksa aklî delille mi olduğundadır. Hata ile yapılan günahları ise çoğunluk mümkün görmüştür. Küçük günahlar ise Cübbâî ve ona tâbi olanların aksine câizdir. Lokma hırsızlığı gibi bayağılık / değersizlik şeklinde olmamak kaydıyla yanılma durumunda ise ittifakla câizdir.
>
> Vahiyden öncesi ise delil olmayı gerektirmeyip masumiyetlik de peygamber olarak gönderildikten sonra olduğu için bize göre nadiren câizdir. Zira vahiyden öncesine delil olmazlar ve sözlerinin kabul edilmesi de gerekmez. Dolayısıyla masumluğun kabulü hakkında bir zorunluluk yoktur. Mu'tezile'ye göre ise câiz değildir. Çünkü bu durum tâbi olmaya engel olan bir nefreti gerektirir. Bu nedenle peygamber olarak gönderilmenin geçerliliği kaçırılır.[241]

Bâbertî ise peygamber olanı dışarda bırakma veya peygamber olmayanı da peygamberler arasına dâhil etme riski taşıdığından peygamberlerin sayısı hakkında kesin bir dil kullanmamaktadır. Diğer taraftan Mi'raç olayıyla ilgili konulardaki sözlerinin Nesefî'nin söyledikleriyle neredeyse aynı olduğu görülmektedir.[242] Bunu Nesefî'nin metninin bu konuyu diğer konulara göre daha ayrıntılı ele almasına bağlayabileceğimiz gibi Bâbertî'nin genel anlamda metnin ibaresini kolaylaştırmak ve bu bağlamda kapalı gördüğü yerlerde alternatif anlatımlar geliştirmekle yetindiğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle hem Nesefî hem de Bâbertî'nin konuları ele alış tarzlarını konuların ihtilaflı konular olup olmamasına göre belirlediğini söyleyebiliriz.

---

[240] Daha çok Kur'an ve Sünnet'e dayalı olan yaygın ulûhiyyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan haşviyye ifadesi, tarihî süreç içinde "Allah'a sıfat nisbet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve tecsîm anlayışıyla yorumlayanlar" şeklinde bir anlam kazanmıştır. (Metin Yurdagür, *"Haşviyye"*, **TDV. İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XVI, İstanbul 1997, s. 426.)

[241] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.109b-110a.

[242] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.110a- 111a.

3.3.Velilerin Kerameti

Nesefî Hz. Süleyman'ın arkadaşının[243], Hz. Ömer[244] (ö. 23/644), Sâriye[245] (ö. 30/650-51) ve Hâlid b. Velîd'in[246] (ö. 21/642) kıssalarını[247] delil göstererek kerametin hak olduğunu söylemiştir. Görüldüğü üzere Nesefî bu konuda rivayetleri kendine delil kabul etmektedir. el-'Umde metninden anlaşıldığına göre Nesefî bu başlık altında kendine hasım olarak Mu'tezile'yi seçmiştir. Nitekim kendisi Mu'tezile'nin velilerin kerametlerinin kabul edilmesi hâlinde nübüvvetin bilinmesine giden yolların kapanacağını iddia etmelerinin yersiz olduğunu söyler. Diğer taraftan kendisi velinin veliliğinin farkında olmaması, velinin gösterdiği kerametin doğru olana uymak isteyenlere yol gösterme maksadı taşıması vb. özellikleriyle mûcizeden ayırt edilebileceğini söylemektedir. Nesefî konuya ek olarak olağandışı gerçekleşen şeylerin nebîlerin mucizeleri, velilerin kerameti, avâma yapılan yardım, ilahlık iddiasında bulunana verilen istidraç şeklinde dörtlü tasnife tâbi tutulabileceğini söyler. Son olarak sihir ve nazarın hak olduğunu söyleyip bunun Mu'tezile'nin aksine hak olduğunu da belirtir.[248]

Bâbertî ise veli kimseyi Allah'ı ve sıfatlarını mümkün olduğunca bilen, ibadetlere düşkün, günahlardan sakınan, lezzetlere ve şehvete hevesle dalmaktan yüz çeviren kişi olarak; kerameti ise, veli tarafından öncesinde herhangi bir şekilde peygamberlik

---

[243] "Süleyman (as) ve meşhur görüşe göre onun veziri Âsım b. Berahyâ peygamber olmamasına rağmen "Belkıs'ın arşını ben sana gözlerin gökyüzünün uzak bir tarafına bakıp geri dönmeden geri getirim." dedi. (en-Neml 27, 40'ta geçen) "Onu yanında görünce" ifadesi onun yanında sâbit olması manasına gelmektedir. "Bu Rabbim'den bir fazilettir (ayrıcalık) dedi." Yani arşı göz açıp kapayıncaya kadar bir sürede getirmek Rabbimin bana vermiş olduğu bir fazileti ve bana olan ihsanıdır." (Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 111a-111b)

[244] Hz. Peygamber'in vefatının ardından başlatılan halifelik uygulamasının ikinci yöneticisi olan Hz. Ömer'in tam adı Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî'dir. (Mustafa Fayda, *"Ömer"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXIV, İstanbul 2007, s. 44.)

[245] Kaynaklarda adı Hz. Peygamber'in vefatından sonra özellikle Hz. Ömer'in kendisine sancak tevdi ettiği savaşlarda geçer. Tam ismi Sâriye b. Züneym b. Abdillâh ed-Düelî'dir. (Adem Apak, *"Sâriye b. Züneym"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXVI, İstanbul 2009, s. 158.)

[246] Mûte savaşında bir komutan olarak Müslüman ordusu adına gerçekleştirdiği üstün hizmetlerinden dolayı kendisine Hz. Peygamber tarafından "Allah'ın kılıcı" ünvanı verilen ve Mekke'nin fethinde sağ kol birliğinin komutanlığını yapan Hâlid b. Velîd'in tam adı, Ebû Süleymân Seyfullāh ve Fârisü'l-İslâm Hâlid b. el-Velîd b. el-Mugīre el-Mahzûmî el-Kureşî'dir. (Mustafa Fayda, *"Hâlid b. Velîd"*, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XV, İstanbul 1997, s. 289.)

[247] "Rivayete göre Hz. Ömer acem diyarı denilen, Medine'ye 500 (beş yüz) veya daha fazla fersah uzaklığındaki Nihavend'e bir ordu gönderdi. Ordunun başında Sâriye'yi geçirdi. Sâriye (r.anh), Nihavend'e vardığında düşmanlar dağda bir pusu yoluna gizlenmişlerdi. Günlerden Cuma günüydü. Ömer (r.anh) minbere çıktığında bu durumu gördü. Sesini yükseltti ve şöyle söyledi: "Ey Sâriye! Dağa doğru, dağa doğru! Dağa sığın." Sâriye onun sesini işitti. Pusuyu boşa çıkarttı ve ganimetler elde etti. Sonuç olarak düşmanı yendi. Bunda üç tane keramet örneği vardır: Hz. Ömer'in görmesi, sesinin ulaşması, Sâriye'nin onun sesini işitmesi. Hâlid'in kıssası ise şöyledir: Hz. Ebû Bekir onu Hîre'ye gönderdi. Hîre halkı onu reddetti ve kendisine itaat etmeleri için zehir içmesini şart koştular. O da verilen zehri içti. Fakat hemen terledi ve o zehir ondan bu yolla çıktı. Böylece zehir ona zarar vermedi." (Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 111a-111b)

[248] Nesefî, **el-'Umde**, s. 85.

iddiasında bulunma durumu söz konusu olmaksızın olağanüstü bir şeyin ortaya çıkması şeklinde tarif eder.[249] Ardından Nesefî'nin metninde atıfta bulunduğu kıssaları mümkün olduğunca ayrıntılarıyla anlatır. Bu doğrultuda "Kerametin gerçek olduğu ispat edilince onun câiz olması da burada zorunlu olarak ispat edilmiş oldu."[250] şeklindeki sözüyle sonuç itibariyle o da tıpkı Nesefî gibi bu konudaki istidlâlini rivayetlere dayandırmış olmaktadır.

Bâbertî, muhaliflerin kerametin kabul edilmesi hâlinde peygamberlik iddiasında bulunanla arasında bir karışıklığa yol açılacağı itirazına iki yönden cevap verir: Mûcize kerametin aksine peygamberlik iddiasına yakın olur. Nebî tüm yaratılanlara gönderilmiş olduğundan velinin aksine kendisinin veli oluşunu kesinlikle bilmesi gerekmektedir.[251]

Mu'tezile'nin sihri kabul etmemesine de değinen Bâbertî, bunun altında yatan sebebin Mu'tezilîlerin tevellüt teorileri[252] gereği sihirbaza, aslah teorisi gereği de Allah'a nispet edememe durumu olduğunu ifade eder.[253]

Sonuç olarak Bâbertî'nin *Nübüvvât* konusunda Mâtürîdî mezhebinin sıkı takipçisi olan Nesefî ile aynı düşüncelere sahip olduğunu görmekteyiz. Kendisinin ifadelerinin Nesefî'nin ibareleriyle paralellik arz etmesi de bunun en büyük ispatı olarak değerlendirilebilir.

[249] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 111a.
[250] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 111a-111b.
[251] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 111b-112a.
[252] Mu'tezilîlerin "Kulun, ihtiyarî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi" şeklinde tanımladıkları bir terimdir. (Osman Demir, *"Tevlîd"* **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: IV, İstanbul 2012, s. 38.)
[253] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 112a-112b.

4. İNSAN FİİLLERİ

4.1. İstitâat

Nesefî istitâatin fiille birlikteliğine vurgu yaparak ondan önce olmasını mümkün görmez. Çünkü öyle olması hâlinde fiil vaki olana kadar istitâatin de devam etmesi gerekir. Ona göre istitâat bir araz olması sebebiyle böyle bir sürekliğe sahip değildir. Nesefî'nin bu başlık altındaki muarızlarının Mu'tezile ve Kerrâmiyye olduğu anlaşılmaktadır. Onlar kulun teklif öncesi âciz bir durumda olmaması için istitâatin fiilin vaki olmasından önce de var olması gerektiğini iddia etmek zorunda kalmışlardır. Bu noktada Nesefî, kendilerinin teklife konu olabilmek için sadece sebeplerin ve âletlerin sağlam oluşuna bağlı olmasını şart koştuklarını söyler.[254]

Nesefî'nin istitâat hakkındaki ilk ifadeleri ilk bakışta Eş'arîlerin ve Cebriyye'nin anlayışına uygunmuş gibi görünse de onun konunun devamındaki açıklamaları insanların fiillerini gerçekleştirdiği organların sağlamlığını da şart koştuğunu göstermektedir. Nesefî fiilden önce varlığını kabul ettiği organların sağlamlığını fiilden önceki kudret olarak kabul etse de sonraki Mâtürîdî kelamcılar kudreti fiilden önce ve sonra diye ikiye ayırarak organların sağlamlığını fiilden önceki kudret olarak benimseyeceklerdir. Bu durum bize ıstataat kavramının Mâtürîdî kelâmında taşıdığı anlamın bir evrim süreci yaşadığını göstermektedir.

Bâbertî'nin ise konuyu daha derinlemesine ele aldığını görmekteyiz. O, konuyu açıklamaya sonraki Mâtürîdîler gibi istitâati ikiye ayırarak başlar. Birincisine örnek olarak "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."[255] ayetinde olduğu üzere sebeplerin sağlıklı olması şeklinde manevî istitâat; ikincisi ise "Onlar (gerçekleri) işitmeye güç yetiremiyorlar."[256] ayetindeki gibi hakikî anlamda istitâattir. Bâbertî burada sözü edilenin hakiki anlamda olan ikinci istitâat olduğunu söyler. Bu türden bir istitâatin de mezhebinin araz olduğunu benimsemesinden ortaya çıkan ve Mu'tezile ile Kerrâmiyye'nin ana itirazını oluşturan *teklif anında gücün bulunuyor olma* şartını sağlaması için teceddüd-i emsâlin[257] varlığını delil gösterir. Bu durumda fiilden önceki istitâat süreklilik arz

[254] Nesefî, **el-'Umde**, s. 87.
[255] Âli İmrân 3, 97.
[256] Hûd 11, 20.
[257] Cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının hemen peşisıra yenilenmesi şeklinde varlığını sürdürmesidir. (Cafer Karadaş, *"Teceddüd-i emsâl"* **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XL, İstanbul 2011, s. 239.)

edemeyeceğinden orada bulunmaz. Ancak bu sürekli yenilenme şeklinde fiile yakın olarak bir varlık gösterebilir. Bâbertî aslında bununla kudretin sürekli fiille bâki kalmasının mümkün hâle geleceğini kastetmektedir.

Bâbertî bu noktadan sonra Mu‘tezile ve Kerrâmiyye’nin teklife konu olabilme şartı koşmalarının yukarıdaki birinci türe yani selâmetü’l-esbâba gireceğini ifade eder.[258] Bâbertî son olarak Ebû Hanîfe’nin konuyla ilgili yaklaşımına da değinerek onlarla kendileri arasındaki kudret bağlamındaki tartışmanın lafzî bir tartışma olduğunu ifade eder.[259]

4.2. İnsanın Fiillerinin Yaratıcısı

Nesefî mezhebinin görüşünün kulun fiilerinin Allah tarafından yaratıldığı yönünde olduğunu söylerken sahabi ve tabiînin de bu görüşte olduğunu bu ifadelerine ekler. Başlık altında iki muarız mezhepten söz eder. Bunlar, insanın ihtiyârî fiillerinin hâlıkı olduğunu savunan Mu‘tezilîlerle insanın hiçbir fiilini yaratmaya yetkisinin olmadığını benimseyen Cebrîlerdir. Nesefî bu iki mezhebin fiillerin yaratılması konusunda görünüş itibariyle her ne kadar birbirinden uzak olsalar da aslında aynı noktadan hareket ettiklerine dikkat çeker. Bu bağlamda her ikisinin de referans aldıkları konunun bir makdûrun (üzerinde güç uygulanan) iki kudret altına girmesini muhal görmeleri olduğunu söyler.

Nesefî muarızarının görüşlerini ve delillerini zikrettikten sonra yaratmanın Allah’a ait olması gerektiğine dair kendilerine ait görüşe değinir. Kendisi bu bağlamda “Öyle ise yaratan, yaratamayan gibi olur mu? Artık siz düşünmez misiniz?”[260] ile “Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”[261] ayetinin kendilerine delil olacağını savunur.

Mu‘tezile ile olan anlaşmazlığa da değinen Nesefî, kendisine vurulan bir kimsede acının meydana gelmesi gibi tek bir makdûrun iki kudret altında yer almasının imkân

[258] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 112a.
[259] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 112b.
[260] Nahl 16, 17.
[261] Mülk 67, 14.

dâlinde olduğunu söyler. Mu‘tezile’nin ise bu noktada tevellüdâtta olduğu gibi[262] fiillerin yaratıcısının sadece kul olduğunu savunarak ayrı düşündüğünü belirtir.[263]

Bâbertî de tüm bu söylenenlere ek olarak Nesefî’nin atıfta bulunduğu ayetlerin kendilerine delil olma yönlerini ortaya koyar.

Ardından Cebrîlerle Mu‘tezilîlerin gerekçelerini açıklamaya girişen Bâbertî, Cebrîlerin şâhidde tek bir makdûrun iki kudretin altında yer almasının muhal oluşuna kıyasla gâibde de iki kudretin altında tek bir makdûrun bulunmasını muhal gördüklerini söyler. Bâbertî, Mu‘tezilîler için ise âcize emretmenin mümkün olmaması sebebiyle ihtiyârî fiillerin emredilmesinin kulda zorunlu olarak kudretinin olacağına inandıklarını belirtir. Üstelik onlar bu görüşlerinden dolayı artık böyle bir kimseden Allah’ın kudretinin zorunlu olarak çıkacağına işaret ettiklerine dikkat çeker.[264]

Bâbertî karşı tarafın hatasını gayb âlemindeki yaratma vazifesi gören iki kudretin de kesb olarak değerlendirilmesinde görmektedir. Oysa kendi görüşlerinin iki kudretten birinin kesb, diğerinin ise ihtirâ (yaratma) olduğunu belirterek bunun açıklamasını şöyle yapar: “Kulun gücünü ve iradesini fiile yönelik sarf etmesi kesb, Allah Teâlâ’nın bunun peşine fiili var etmesi halk (yaratma) ve ihtirâdır.”[265]

4.3. Öldürülenin Eceli

Nesefî fiillerin Allah tarafından yaratılmasından hareketle öldürmenin peşine Allah’ın o kişide ölümü yaratmasıyla öldüğünden öldürülenin eceliyle öldüğünü savunur. Mu‘tezilîlerin ise, bu durumdaki bir kimsenin ecelinin kesintiye uğradığını iddia ettiklerini aktarır.[266]

Bâbertî öldürmeyi “Canlılığın sonunda olan ölüm fiilini Allah Teâlâ’nın yaratmasıdır.” şeklinde tarif edip öldürülen kişinin eceliyle ve belirlenen ölüm vaktinde öldüğüne dolayısıyla bunun da bir başka aşaması olmayan ecel olduğuna işaret etmiştir. Bâbertî bu noktada Mu‘tezilîlerin kendi içerisindeki ihtilafa örnek olması açısından şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

---

[262] Daha geniş bilgi için bkz. 252. dipnot ve ilgili madde.
[263] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 89 vd.
[264] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 113b-114a.
[265] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 114b.
[266] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 91.

> Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) şunu dile demiştir: “Eğer öldürülmeseydi öldürüldüğü vakitte eceliyle ölürdü. Çünkü yaşaması mümkün olsaydı, bu durumda onu öldüren ecelini öne çekmiş olurdu. Hâlbuki Allah Teâlâ “Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.”[267] demiştir. Cübbaî de aynı şekilde, “Onun bundan başka bir eceli yoktur.” demiştir. Geriye kalan Mu‘tezilîler de, “Öldürülenin eceli kesintiye uğramıştır.” demiştir.[268]

Bâbertî, Mu‘tezilîlerin öldürme fiilinin katile isnad edilmemesi yani eceliyle ölmesi hâlinde katil de maktülün ölümünü yaratmamamış olacağından dolayı günahı, cezayı, diyeti veya kısası hak etmeyeceğini ileri sürdüklerini söyler. Bâbertî daha sonra bu cezanın, Allah’ın âdeti gereği peşinden ölümü yarattığı bir fiil sebebiyle, yasaklanan bir günahı işlediğinden katile gerekli olan taabbûdî (beşerî anlamda sorgulama imkânı olmayan) olduğunu belirtir. Dolayısıyla maktülde gerçekleşen ölüm, Allah’ın bir yaratmasıdır.[269]

4.4. Allah’ın Hayrı ve Şerri Yaratması

İrade edilen herhangi bir fiil ya da durumun irade edicisinin (mürid) Allah mı yoksa kullar mı olduğu Nesefî’nin değinmiş olduğu diğer bir lafzî tartışma konusudur. Kendisi iyilik veya kötülük anlamında gerçekleşen her bir şeyin müridinin Allah olduğunu savunur. Ancak kulluk (taat) O’nun iradesi, muhabbeti, kaza ve kaderiyle olurken isyankârlığın kazasıyla olacağı şeklinde bir ayrımdan da bahseder. Yine kendisinin ifadelerine göre Eş‘arîler, Allah’ın yarattığı her şeye muhabbet ve hoşnutluğunun hâkim olduğu görüşünü savunur. Mu‘tezile ise Allah’ın kötülüğün değil, iyilik ve hayrın yaratıcısı olduğu konusunda ittifak ederken, kötülük ve iyilik zıtlaşmasında ortada kalıp mubah olanlar hakkında kendi aralarında ihtilafa düştüklerini belirtir.[270]

Bâbertî de Nesefî’nin bu söylediklerine ek olarak her şeyin irade edicisinin Allah olduğu kabul edildiğinde Mu‘tezile’nin kâfirin küfründe, fasıkın da fıskında mecbur olacağı, bu sebeple de iman ve kullukla sorumlu tutulmaması gerekeceğini iddia ettiğini aktarır. Bu anlayışa cevap olarak da, Allah’ın onlardaki küfrü ve fıskı kendilerinin tercihleriyle irade ettiğini, bu nedenle

---

[267] A’raf 7, 34; Nahl 16, 61.
[268] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 115a-115b.
[269] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 115b.
[270] Nesefî, **el-‘Umde**, s. 91.

onlarda meydana gelen küfür ve fısk kendilerinin tercihi olduğunu söyler. Ayrıca bu konuda Mu‘tezile tarafından fâsık kimseyi fıska veya kâfir kimseyi küfre mecbur bıraktığı şeklinde muhal olanın teklife konu edildiği iddiasının da savunulacak bir tarafının olmadığını ekler. Son olarak Mu‘tezile’nin mübah fiiller hakkındaki çıkmazına da değinen Bâbertî, kendi âlimlerinin sosyal hayatta karşılaşmış olduğu iki meşhur olayı anlatır:

> Amr b. Ubeyd’in[271] (ö. 144/761) şöyle söylediği aktarılır: “Beni gemide beraber olduğum bir Mecusînin ilzam ettiği gibi hiç kimse ilzam etmedi.” Ona “Niçin Müslüman olmuyorsun?” dedim. O da: “Çünkü Allah Teâlâ Müslüman olmamı istemedi. Allah istediğinde Müslüman olacağım.” dedi. Bunun üzerine Mecûsiye: “Allah Teâlâ senin Müslüman olmanı istiyor. Ancak şeytanlar seni bırakmıyor.” dedim. Mecûsî de bana: “O halde ben, O’na galip gelen ortaklarıyla beraber oluyorum.” dedi.
>
> Kadı Abdülcebbâr el-Hemedânî[272] (ö. 415/1025), Sâhib b. Abbâd’ın[273] (ö. 385/995) ziyaretine gittiğinde yanında Hoca Ebü’l-İshâk el-İsferâyînî de buldu. Hocayı gördüğünde “Çirkin işlerden münezzeh olan Allah’ı tesbih ederim!” dedi. Bunun üzerine hocası: “Mülkünde ancak dilediği olanın (Allah’ın) şânı ne yücedir!” dedi.[274]

Her iki Mu‘tezilî âlimin ulema ve toplum nezdinde bu denli açıktan açığa eleştirilmesi Mu‘tezile’nin bu konudaki benimsemiş olduğu fikrinin kendileri dışında pek de itibar görmediğine dair ipuçları vermektedir.

4.5. Hidâyet ve Dalâlet

Bunun bir önceki konunun devamı olduğunu belirten Nesefî, hidâyetin Allah’ın kulda hidâyet fiilini yaratmasıyla, dalâletin ise yine Allah’ın kulda dalâlet fiilini yaratmasıyla ortaya çıkacağının altının çizer. Nesefî, Mu‘tezile’nin de önceki konudaki görüşünün devamı olarak hidâyetin Allah tarafından doğru yolun açıklanması, dalâletin ise kulun

---

[271] Tam adı Ebû Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî’dir. Mu'tezile mezhebinin kurucu kadrosunda yer alır. (Avni İlhan, *“Amr b. Ubeyd”* **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: III, İstanbul 1991, s. 93.)

[272] Mu'tezile’nin Basra ekolüne mensup bir kelâmcı olmakla beraber aynı zamanda bir Şafiî fakîhidir. Tam adı, Ebü’l-Hasen Kadı’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî’dir. (Metin Yurdagür, *“Kadî Abdülcebbâr”* **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXIV, İstanbul 2001, s. 103.)

[273] Büveyhî veziri ve aynı zamanda şair ve âlim birisi de olan Sâhib b. Abbâd’ın tam ismi, Ebü’l-Kasım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekanî’dir. (İlyas Çelebi, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXV, İstanbul 2008, s. 512.)

[274] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 115b-116b.

kendi yapmış olduğu fiiliyle dalâlette olması veya o hükmü giymesi şeklinde görüş ortaya koyduğunu aktarır.[275]

Bâbertî de benzer ifadeleri kullandıktan sonra Mu'tezile'nin konuyla alakalı tutumunu eleştirerek bunun yanlış olduğunu söyler. Çünkü Bâbertî'ye göre hidâyet, yolun açıklanması manasına gelseydi Allah'ın "Şüphesiz sen, sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah dilediği kimseyi doğru yola eriştirir." sözünde Nebî'den (as) doğru yola iletmeyi nefyetmesi mümkün olmazdı. Aynı şekilde eğer dalâlet ile kastedilen isimlendirme ya da hüküm olsaydı Allah'ın "Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir."[276] ayetinde kulun hükmü Allah'ın iradesine (meşîet) bağlı kalmazdı.[277]

4.6. Salah-Aslah Anlayışı

Nesefî Allah'ın yaratma vasfını kullar için hidâyeti yaratmasında olduğu gibi dalâleti yaratmasında da devam ettirmektedir. Nitekim ona göre her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Bunun sonucunda kendisi, aslah (en iyi) olanın Allah için vâcib olamayacağına dair fikir beyan eder. Mu'tezile'ye göre kullar için aslah olanı yaratması Allah'a vâcib olduğunu, dolayısıyla bunu yerine getirmezse cimri olacağını söyler. Kendisi buna karşın böyle bir durumun vâki olmasının uluhiyyete ters düşeceğini ifade eder.[278]

Bâbertî ise Mu'tezile'nin bu görüşünün bâtıl olduğunu açıklamaya koyulur. Kendisi fiili yapmayı terk edenin er ya da geç açık bir zarara uğraması veya tersinin imkânsız olması sebebiyle ulûhiyet ifadesinin vâcibliği reddettiğini söyler. Zira Allah hakkında bir zararın olması imkânsızdır. Ancak diğer taraftan O'nun aslah olanı terk etmesi ise imkânsız değildir. Ayrıca men edilmesi hikmet olan bir şeyi Allah'ın kullardan men etmesinin cimrilik olacağına da katılmamaktadır. Zira ona göre bu, tam tersine O'nun adaleti olmaktadır. Bununla birlikte kulların O'na şükürde bulunmasının da onların bu teorilerine karşı bir delil olduğunu ifade eder.[279]

---

[275] Nesefî, **el-'Umde**, s. 93.
[276] Nahl 16, 93; Fatır 35, 8.
[277] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 117b-118a.
[278] Nesefî, **el-'Umde**, s. 93.
[279] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 118a.

4.7. Güç Yetirilemeyeni Teklif

Nesefî, "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar."[280] ayetinden hareketle Eş'arîlerin aksine Allah'ın kişiye gücünün üstünde bir yükümlülükle sorumlu tutmayacağını söyler. Nesefî bu noktadaki görüşlerini ifade ederken Allah'ın insana dağı yüklemek suretiyle o insanın ölmesinin câiz olmasına rağmen sonucunda sevap veya günah türünden bir karşılığının olacağı ama bununla birlikte tâkatini aşacak bir şekilde dağı yüklenmeyi teklif etmesinin câiz olmadığını söyler.[281]

Bâbertî ise şehadet âleminde körün görmekle yükümlü tutulması ile âcizin fiille sorumlu tutulmasının mantıksız olması gibi bunun gayb âleminde gerçekleşmesinin de mantıksız olduğunu belirtir. Ayrıca teklifin bir anlamının da imtihan olduğunu söyleyen Bâbertî, varlığı düşünülemeyen bir durum söz konusu olduğunda ortaya imtihan anlamı çıkmayacağını ifade eder. Zira imtihanın, yerine getirenin sevap kazandığı, geri duranın ise ceza ile karşılık bulduğu durumlarda gerçekleştiğini savunmaktadır. Nitekim ona göre bu da varlığı imkânsız olanda değil; var olması düşünülebilen bir durumda olur.[282]

Bâbertî, Eş'arîlerin delil getirmiş olduğu "Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!"[283] ve "Eğer doğru söyleyenlerseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin."[284] ayetlerine dair birincisinin sorumlu tutma değil böylesi bir durumu yüklenmekten sığınmayı bildirme; ikincisinin ise yine sorumlu tutmak değil bilakis muhatabın güçsüz oluşunu ortaya çıkarmak için emir formunda yapılan seslenme/hitap olduğunu ifade eder.[285]

4.8. Rızık

Nesefî herkesin yediğinin kendi rızkı olduğunu dolayısıyla kimse kimsenin rızkını yiyemeyeceğini belirtir. Ancak Mu'tezile'nin bunun aksini iddia ederek örneğin haram bir şeyin rızık olamayacağını savunduğunu aktarır.[286]

---

[280] Bakara 2, 286.
[281] Nesefî, **el-'Umde**, s. 95.
[282] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 118b.
[283] Bakara 2, 286.
[284] Bakara 2, 31.
[285] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 119a-119b.
[286] Nesefî, **el-'Umde**, s. 97.

Bâbertî ise hareket noktası olarak rızkın kendilerinde *gıda*, Mu‘tezile’de ise *mülk* anlamı taşıdığına vurgu yapar. Mu‘tezile’nin bu görüşüne göre bir kimsenin gıdasının ancak ona has olabileceği veya mülk olarak düşünüldüğü takdirde ortada bulunan mülkün hak sahiplerince zimmete geçirilebilecek olması sonucuna işaret ettiği söylenebilir.

Nesefî’nin de atıf yaptığı üzere Bâbertî rızkın mülk olarak değerlendirilmesi durumunda “Yeryüzünde debelenen hiçbir canlı yoktur ki, rızkı Allah’a ait olmasın.”[287] ayetinin işaret ettiği gibi hayvanların rızık elde edebilmeleri için rızkı kendi mülklerine geçirmiş olmaları (temlik) gerekeceğini söyler.[288]

Sonuç olarak Bâbertî’nin *İnsanların Fiilleri* başlığı altındaki tüm başlıklarda mezhebinin takipçisi olduğunu görmekteyiz. Ayrıca el-‘Umde’nin muhtasar bir kitap olmasına rağmen bu başlık altındaki bazı konulara bir muhtasar eser için ayrıntı sayılabilecek konulara değinmesi hatta deliller getirmesi bu noktada şârih Bâbertî’nin yükünü hafiflettiğini söyleyebiliriz. Ama Bâbertî yine Nesefî’nin delillerinin yanına başka deliller de getirmek sûretiyle mezheplerinin görüşlerini kuvvetlendirdiği ifade edilenebilir.

[287] Hûd 11, 6.
[288] Bâbertî, **Şerhu’l-‘Umde**, vr. 119b.

5. İMAN

5.1. İmanın Vâcib Olması

Allah'a imanın ittifakla farz olduğunu belirten Nesefî, aklın da kendisiyle iyinin, çirkinin, imanın vâcib olmasının veya nimet bahşedene şükredilmesi gerektiğini bilme gibi bir işlevinin olduğunu söyler. Daha sonra bunun bir ilerisi olarak Peygamber gönderilmemiş olsa da insana en azından Allah'ın varlığını, tekliğini bilmesi gerektiğinden söz eder.

Eş'arî'nin akla sorumluluk yüklemede bu kadar cürretkâr davranmadığına da dikkat çeken Nesefî, onun teklife konu olan tüm hükümlerde nakli gerekli görmesiyi şart koştuğunu belirtir.[289]

Bâbertî ise Nesefî'den farklı olarak Mülhide, Râfiziler, Müşebbihe, Hâricîler[290] ve Muhakkimenin[291] akılla hiçbir şeyin bilinemeyeceğini, imanın güzelliği veya inkârın çirkinliğinin yalnızca nasla bilenebileceğini savunduklarına değinir. Buna karşın Mu'tezile'nin ise aklın imanı ve nimet verene şükretmeyi vâcib kılabileceğine inandığını aktarır.

Bâbertî aklın vâcib kılma yetkisi hakkında karışıklığın, her iki tarafça "vâcib" ifadesinden kastedilen manada yattığını söyler. Bu bağlamda aklın vâcib kılmasındaki kendi kasıtlarının, aklın bilgiye ulaşmada bir aracı görevi üstlenmesi olduğunu ifade eder. Öte yandan buradaki vâciblikten anlaşılması gerekenin yapılıp yapılmamasına göre sevap ya da günah ortaya çıkan dinî bir sâbite olmadığının da ayrıca altını çizer.[292]

5.2. İmanın Mâhiyeti

Nesefî, "Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın."[293] ayetinden de yola çıkarak imanın tasdikten ibaret olduğunu, dille yapılan ikrarınsa dinî hükümlerin uygulanabilmesi için gerekli bir şart olduğunu söyler.[294]

---

[289] Nesefî, **el-'Umde**, s. 99.
[290] Resmî anlamda ilk defa İslâm tarihinde "Hakem olayı" diye bilinen hâdisede Hz. Ali'nin hakemlere rıza göstermesi üzerine bir başkaldırı şeklinde ortaya çıkmış bir mezheptir. (Ethem Ruhi Fığlalı, *"Hâricîler"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XVI, İstanbul 1997, s. 169.)
[291] Hakem olayında "Hüküm ancak Allah'a aittir." ifadesini slogan olarak ilk kullanan Hâricî gruptur. (Şaban Öz, *"Muhakkime-i Ûla"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XXX, İstanbul 2005, s. 398.)
[292] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 120a-122a.
[293] Yûsuf 12, 17.
[294] Nesefî, **el-'Umde**, s. 99.

Bâbertî de tasdikin kelime manasından yola çıkarak onaylama anlamına; dinî anlamda ise teslim gerçekleşecek şekilde haber verene uyma, onu kabul etme manalarına geldiğini söyler. Ayrıca imanın ne olduğunu anlamak için öncelikle ne olmadığının ortaya konmasının da bir yöntem olduğunu söyleyen Bâbertî'ye göre imanın tersi olan küfür kalpteyse, imanın da kalpte bulunması gerekir.[295]

5.3. İman-Amel İlişkisi

Nesefî'nin bu başlık altında temelde iki grupla tartıştığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri amelleri imandan sayan Ehl-i hadis; diğeriyse imanı sadece ikrardan ibaret gören Kerrâmiyye'dir. Nesefî, Ehl-i hadis'in görüşünü hem "Kim de inanmış olarak salih ameller işlerse..."[296] ayetini şart-meşrût bağlamında değerlendirerek hem de Kur'an-ı Kerim'de amelin iman üzerine atıf harfiyle atfedilmesinden hareket ederek birbirinden farklı olduğunu ortaya koyup geçersiz kılındığını ifade eder.[297]

"İman sizin kalplerinize girdiği zaman"[298] ve "Onların kalplerine imanı yazdı."[299] ayetlerini delil sayarak da imanı sadece ikrardan ibaret gören Kerrâmiyye'nin görüşünün reddedileceğini belirtir.[300]

Bâbertî ise Mâlik[301] (ö. 179/795), Şâfiî[302] (ö. 204/820), Evzâî[303] (ö. 157/774), Ehl-i zevâhir[304] ve Ahmet b. Hanbel'in imanı, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünlerle amel olarak gördüklerini bildirir. Mu'tezile'yle ilgili olarak da onların ibadetlerin tamamına "iman" ismini verdiklerini, ibadetlerin ise itibar edilen din, itibar edilen dinin de İslam, İslam'ın da iman olmasını ifade ettiklerini aktarır. Bâbertî ayrıca onların delil olarak "Hâlbuki onlara, dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru

---

[295] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 122a.
[296] Tâ Hâ 20, 112.
[297] Bu delilin Ehl-i Sünnet Kelâm geleneğindeki kullanımı ve önemi hususunda bkz. Mustafa Aykaç *"Atıf ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kelâm Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü"* **Hitit Üniversitesi İFD.**, Cilt: XI, sa. 35, 2019, ss. 123-146.
[298] Hucurat 49, 13.
[299] Mücâdele 58, 22.
[300] Nesefî, **el-'Umde**, s. 101.
[301] Mâlikî mezhebinin kurucusu olan müçhehid ve muhaddis bir imamdır. Tam adı, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî'dir. (Ahmet Özel, *"Mâlik b. Enes"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XXVII, Ankara 2003, s. 506.)
[302] Şâfiî mezhebinin kurucusu ve önemli bir müçtedid olan imamın tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'dir. (Bilal Aybakan, *"Şâfiî"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XXXVIII, İstanbul 2010, s. 223.)
[303] Evzâiyye mezhebinin kurucusu olan fıkıh ve hadis âlimi bir imamdır. Tam adı, Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî'dir. (Salim Öğüt, *"Evzâî"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: XI, İstanbul 1995, s. 546.)
[304] Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından kurulan Zâhirî mezhebinden olan kimselerdir. (Nûreddîn Itr, "*Dâvûd ez-Zâhirî"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** Cilt: IX, İstanbul 1994, s. 49.)

dindir."[305] ayetini öne sürdüklerini söyler. Onlara göre burada sözü edilen ibadetlerdir. İtibar edilen din ise, "Allah katında tek din İslam'dır."[306] ayetinden hareketle İslam'dır. İslam da imandır. Çünkü "Kim İslam'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecektir."[307] ayeti gereği imandan başka bir şey olmuş olsa arayan kişiden o din kabul edilmezdi.

Bâbertî ise buna cevap olarak mezhebinin delili olan "İman etmediniz ama 'İslam olduk.' deyin!"[308] ayetindeki ayrıma dikkat çekip onların kullandıkları ayetlerin aslında kendilerine delil olamayacağını ortaya koyar.

Bâbertî, Kerrâmiyye ile ilgili olaraksa onların sanki dil ile şahadet getirenlerde İslam hükümlerinin yerine getirildiğini gördükleri için bu sözleri söylemiş olabilecekleri değerlendirmesinde bulunur. Zira Bâbertî'ye göre bu konuda bir tartışma yoktur. Asıl tartışma ahiret hükümleri hakkında onların sadece buna itibar etmelerindedir. Zira münafıklar ahiret hükümlerine göre inkârcıdırlar. Yine ona göre "İman sizin kalplerinize girdiği zaman"[309] ve "Onların kalplerine imanı yazdı."[310] ayetleri imanın kalpte olduğuna işaret ettiğinden dolayı onların bu sözlerini geçersiz kılar.[311]

5.4. İmanda Artma-Eksilme

Nesefî, imanın tasdik olmasının ardından bundan sonrasında artma veya eksilmeyi kabul etmeyeceğini söyler. Bu itibarla aslında hâdis olan imanın diğer arazlardaki teceddüd-i emsâle uğrama vb. arazî durumları kabul etmesine rağmen artma veya eksilmeyi kabul etmeyeceğini özellikle belirtir.[312]

Bâbertî de aynı şekilde imanı kesinlik ve boyun eğme derecesine ulaşmış kalbî bir tasdik olarak değerlendirerek artma ve eksilmeyi kabul etmeyeceğini savunur. "(Bu,) onların imanlarını artırır."[313] ayetindeki artmanın da bir görüşe göre tıpkı diğer arazlarda olduğu gibi teceddüd-i emsâl olarak, diğer bir görüşe göre de sâlih ameller

[305] Beyyine 98, 5.
[306] Âl-i İmrân 3, 19.
[307] Âl-i İmrân 3, 85.
[308] Hucurat 49, 14.
[309] Hucurat 49, 13.
[310] Mücâdele 58, 22.
[311] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 123a-123b.
[312] Nesefî, **el-'Umde**, s. 101.
[313] Enfâl 8, 2.

sayesinde kalplerde meyvesinin/getirisinin, nurunun ve parlaklığının artması olarak değerlendirildiğini belirtir.

Bâbertî'nin "Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim."[314] ayetinin konuya bakan tarafına oldukça değer verdiğini görmekteyiz. Bâbertî bu ayetin imanın noksanlığı kabul etmesi anlamına gelemeyeceğini şu görüşlerle destekler:

> Muhacir ve Ensârın mal ve nefsi Allah Teâlâ'nın rızasını umarak ellerinden eksik din üzere çıkardığı şeklinde bir fitneyi gerektirdiğinden ayeti zâhirine (dış görünüş) göre değerlendiremeyiz. Bu nedenle te'vil (yorum) yapmak gerekir. Te'vilin de birçok şekli vardır. Birincisi; *bugün*den kasıt, kendinden önceki fetret (duraklama) dönemi olduğundan hareketle Nebî'nin (as) dönemidir. İkincisi; anlamının, ben size dininizi ortaya koymanıza güç yetirecek şekilde ortaya koydum, şeklinde olmasıdır. Üçüncüsü: Onun kemâle ermesi ve tamamlaması düşmanlarını öldürüp "Mülküm tamamlandı; izzetim kemâle erdi." diyen krallar gibi düşmanlarını dize getirmesi şeklindedir.[315]

5.5. İmanda İstisna

Nesefî, kişide imanın tam manasıyla yerleşebilmesi için kişinin onu gereğince muhafaza etmesini şart koşmuştur. Hatta telaffuz esnasında yapılan "İnşallah mü'minimdir." şeklinde istisnalı bir ifade kullanmasının doğru olmayacağını söylemiştir. Nesefî bu istisnanın sonrasında küfre girmesi durumunda tıpkı şeytanda da olduğu gibi kişide mü'minlik durumunun kalmayacağını belirtmiştir.[316]
Bâbertî de buradaki *in* harfinin şüphe manasına geldiğinden hareket ederek işlerin Allah'ın istediğine bırakılması, o anda değil de gelecekteki duruma dair bir şüphe hesaba katılsa veya Allah'ın zikriyle bereketlenme (teberrük) gibi başka türlü yorumlar kastedilse bile bu cümlenin doğru bir ifade olmadığının altını çizer.[317]

5.6. Saîd ve Şakî

Nesefî önceden saîd olan bir kimsenin şakî; saîd olan bir kimsenin de şakî olabileceğini söyler. Eş'arîlerle ilgili olarak da onlara göre bakılması gereken kişinin en son hâli olduğunu ifade eder.[318]

---

[314] Mâide 5, 3.
[315] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 123b-124b.
[316] Nesefî, **el-'Umde**, s.101.
[317] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.124b.
[318] Nesefî, **el-'Umde**, s.101.

Bâbertî de Allah'ın bir kimsedeki (kendi iradesiyle) yarattığı bu değişim sebebiyle sıfatlarında herhangi bir değişikliğin olmadığını, kendilerinin de bir kimsenin saîd mi şakî mi olduğunu ancak yaptığı amellere göre değerlendirebileceklerini, en doğrusunu yine Allah'ın bilebileceğini ifade eder.[319]

5.7. Mukallidin İmanı

Nesefî taklid ederek iman eden bir kimsenin imanında aklî temellendirmeler yapmaması sebebiyle her ne kadar günaha girmiş olsa da kendisinde tasdik bulunduğundan imanının sahih olduğuna hükmedilmesi gerektiğini söyler.[320]

Mukallidin kesin kanıtı olmayıp sadece inancı olduğuna vurgu yapan Bâbertî, böyle bir kimsenin imanını ümitsizlik hâlinin imanı veya azap görüldüğü andaki imanla bir tutmaz. Ancak ona ve nakillerde bulunduğu Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'ye göre fayda sağlamayıp sevap kazanmaya dayanak da olmaz. Hatta küfür cezasını da def etmez.

Bâbertî bu noktada ek olarak Mu'tezile'nin görüşüne de temas eder. Onların bilgiyi zarurî ve istilâlî olarak ikiye ayırdığını, mukallidin bilgisinin ise bunlardan ikisine de dâhil olmamasını delil gösterdiklerini söyler. Bâbertî bu durumda onların imandan kasıtlarının yakînî bilgi olmuş olacağını ama o zaman da büyük günah işleyeni kendilerinin yakînî bilgisi olmasına rağmen mü'min saymamaları sebebiyle çelişeceklerini belirtir. Buna ilaveten başka delil de getiren Bâbertî, Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen hidâyet önderlerinin putlardan yüz çevirip Allah'a, O'nun rasülüne, haşr ve dirilişe iman edenlerin müslümanlığını her ne kadar bu imanını nazar ve istidlâlle desteklemeseler de kabul ettiklerini söyler.[321]

5.8. İman-İslam İlişkisi

Nesefî, Zahirîlerin düşüncelerinin aksine imanla İslâm'ın aynı kapıya çıktığını söyler. "Bedeviler 'İman ettik.' dediler. De ki: 'Siz (daha) iman etmediniz. Fakat, İslam'a girdik.' deyin."[322] ayetiyle ilgili olarak da "İslam" kelimesinde lügat ve ıstılah ayırımına dikkat çeker. Bu bağlamda ayette imandan nefyedilmeleri sonucunda

---

[319] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.124b.
[320] Nesefî, **el-'Umde**, s.101.
[321] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.125a-125b.
[322] Hucurat 49, 14.

kendilerinde arda kalan İslam'dan kastın, *teslim olmak* manasında lügavî anlam olduğunu söyler.[323]

Bâbertî ise aynı ayetle ilgili olarak bedevîlerden nefyedilen imanın ıstılahî anlamda bir iman olduğunu dolayısıyla lügavî manasının hâlâ devam ettiğini ifade eder.[324] Böylelikle sonuçta her iki müellif de geriye iman ve İslam kelimelerinin sözlük anlamlarının kaldığını dile getirir.

5.9. Büyük Günah

Nesefî büyük günah işleyen kimsenin (mürtekib-i kebîre) imandan çıkmayacağını, tövbe etmesi hâlinde azap çekmeyeceğini, tövbe etmeden ölürse de durumunun Allah'a kalacağını söyler. Tüm bunları söylerken de, bu kimsede tasdikin bulunuşunu gerekçe gösterir.

Nesefî daha sonra Haricîlerin küçük günah işleyip isyana devam eden veya büyük günah işleyen kimseleri kâfir sayması ve Mu'tezile'nin tövbe etmediyse küfre girmeksizin imandan çıkmış olacağı el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşlerine de değinir.[325]

Bâbertî ise Ehl-i sünnet'in "Ey iman edenler! Sarhoş iken namaza yaklaşmayın."[326] ayetinden hareketle isyan suçuna rağmen muhatapta iman isminin varlığına dayanarak cehennemde sürekli kalmadan cennete gireceğini savunduklarını söyler.

Hâricîlerin "Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu içinde sonsuza kadar kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır."[327] ayetini delil alarak böyle bir kimsenin cehennemde devamlı kalacak olan bir inkârcı olacağına hükmettiğini aktarır. Bâbertî bu noktada Hâricîlere göre tüm günahların isyan anlamına geldiği, isyan kavramının altında gerçekleşen günahların hepsinin de bir/eşit olduğunu söylemektedir.

---

[323] Nesefî, **el-'Umde**, s.103.
[324] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.126a.
[325] Nesefî, **el-'Umde**, s.103.
[326] Nisa 4, 43.
[327] Nisa 4, 14.

Mürcie[328] ile ilgili de "Şüphesiz bize azabın, yalanlayan ve yüz çevirenlere olacağı vahyolundu."[329] ayetinden hareket ederek inkârla beraber ibadetin fayda sağlamayacağı gibi imanla beraber günahın da zarar vermeyeceğini benimsediklerini aktaran Bâbertî, onlara göre sadece bu ayette bahsedilen kimselerin azap göreceğini savunduklarını belirtir.

Bâbertî en doğru görüşün "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı."[330] ve "Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa…"[331] ayetleri gereği kendi görüşleri olduğunu ifade eder. Ayrıca kendilerinin bu noktadaki delillerinin bu ayetlerde katil ve haddi aşanın, "mümin" olarak isimlendirilmesi olduğunu belirtir.[332]

5.10. Şefaat

Nesefî, şefaati kabul ettiklerini ifade ederken, buna gerekçe olarak da büyük günahın şefaatsiz affedilmesinin imkânına atıf yapmaktadır. Dolayısıyla büyük günahın affedilmesini mümkün görmeyenlerin şefaati de kabul etmeyeceğine işaret etmektedir.[333]

Bâbertî de "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan günahları ise dilediği kimseler için bağışlar."[334] ayetinin kendilerine delil olduğunu söyleyerek şefaati kabul eder.[335] Bu noktada Bâbertî'nin *İman* konusu başlığı altında kendi zamanına kadar süregelen bütün tartışmalara değindiği gözükmektedir. Bunu yaparken güzel bir üslup kullandığı görülmektedir. Zira mutavval yani içeriği geniş tutulmuş pek çok eserde kolay kolay rastlanamayan, rastlanılsa bile bu kadar açıklıkla izah edilemeyen tartışma konularını kendisinin muhtasar olarak ifade ettiği[336] eserine bu kadar kısa ve açık sığdırabilmesine olanak sağlamıştır.

---

[328] İslam tarihinde özellikle Hz. Peygamber'in vefatı sonrası ortaya çıkan çekişme, savaş, tekfircilik gibi istenmeyen olaylar karşısında Müslümanları kapsayıcı bir amaçla kuşatmaya çalışan itikadî bir oluşumdur. (Kutlu, *"Mürcie"* **TDV. İslam Ansiklopedisi,** s. 41.)
[329] Tâ hâ 20, 48
[330] Bakara 2, 178.
[331] Hucurat 49, 9.
[332] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.126b-128a.
[333] Nesefî, **el-'Umde**, s.103.
[334] Nisa 4, 48.
[335] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.128a
[336] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr. 85a

6. SEM‘İYYÂT

Nesefî sem‘iyyâta ilişkin konularda fazla ayrıntıya girmeden ve hatta tabiri câizse görüşlerini maddeler hâlinde sıralamak suretiyle açıklama yoluna gitmiştir. Öte yandan kelâm eserlerine bakıldığında çoğunlukla ilâhiyyât ve nübüvvât konularına yoğunlaşıldığı göze çarpar. Sem‘iyyâta bakttığımızda ise bazı eserlerde hiç yer verilmediğine bile rastlayabiliriz. İmam Mâtürîdî’nin Kit’abü’t-Tevhîd’i ve yine Mâtürîdî geleneğin önemli müelliflerinden Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin Tabsîratü’l-Edille adlı eseri bunlar arasında zikredilebilir. Nesefî’nin bu noktada sem‘iyyâta değer atfedip eserinde bu konuya yer verdiğini görmekteyiz. Kendisinin sem‘iyyâtla ilgili temel görüşünün ise başta söylediği sem‘ ile gelen hiçbir şeyi aklın reddetmeyeceği tezi üzerine kurulu olduğu söylenebilir.

Nesefî konu ile ilgili görüşleri teker teker sıralar: Münker-nekir’in sorgulaması, hesap, insanın suda boğularak ya da yırtıcı hayvanların saldırısı sonucu ölse bile yine de hesaba çekileceği konularının hepsi haktır. Daha doğru olan görüşe göre peygamberler hesaba çekilmeyecektir. Azap ruha, bedene veya her ikisine de edilecektir. Haşr ve diriltilme haktır. Amel defterlerinin kişilerin durumuna göre sağdan, soldan veya arkadan verilmesi, sırat köprüsü, organların konuşması haktır. Cennet ve cehemmem şuanda yaratılmış olmakla beraber haktır. Kur’an-ı Kerim’de vaad edilen hûri, köşk, döşekler veya cehennemlikler için prangalar, zakkum ağacı vs. şeyler haktır.

Dünya hayatına dair haramları helal saymak, Allah’ın rahmetinden tam anlamıyla emin olma veya ümit kesmek, sihirbazların dediklerini kabul etmek küfürdür. Ehl-i kıbleden hiç kimse tekfir edilemez. Veliler, peygamber seviyesine yükselemez.

Devlet başkanı zalim de olsa ona karşı başkaldırmak doğru değildir. Yolculukta veya mukimken mestler üzerine meshedilebilir. İyi veya fâcir kimsenin ardındaki namaz makbul addedilir. Ölünün arkasından verilen sadakalar ve yapılan dualar ona fayda sağlar. Nüzül-i Îsâ, Dabbetü’l-Arz, Ye’cûc ve Me’cûc gibi şeyler gerçekleşecektir. Nebî veya mü’min olmayla vasıflanan ruhlar olduğu için peygamber veya mü’minlerden herhangi bir kişi öldüğünde onun bu vasfı devam edecektir. Farsça

olarak Allah'a "şey" veya "mevcût" denilebilir. Ancak "mahcûb", "âlemin içinde", "âlemin dışında" veya "gâib" denilemez.[337]

Bâbertî de Nesefî'ye ait yukarıda zikrettiğimiz veya zikretmediğimiz her maddeyi teker teker delillendirerek açıklamaya gayret etmiştir. Onun açıklamalarına dair bir örnek teşkil etmesi bakımından bir bölümüne yer vermekte fayda görmekteyiz:

> Kitap ve sünnette yer alan kesin nasların işaret ettiği hükümleri inkâr ederek nasları reddetmek, cisimlerin haşredilmesi örneğinde olduğu gibi Allah Teâlâ'yı ve resulünü açıkça yalanlama anlamına geldiğinden küfürdür. Ayrıca büyük veya daha önceden kesin bir delille günah olduğu ispatlandığı bilinen küçük günahı helal saymak da küfürdür. Allah Teâlâ'nın "Kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez."[338] ayeti gereği Allah Teâlâ'dan ümit kesmek küfürdür. Allah Teâlâ'nın "Ziyana uğrayan kavimden başkası Allah'ın tuzağından emin olamaz."[339] ayeti gereği Allah Teâlâ'nın rahmetinden emin olmak da küfürdür.
>
> Eğer "Günahkâr bir kimsenin (âsi) cehenneme gireceğine dair kesin hüküm vermek, Allah Teâlâ'dan ümit kesmek olurken; kulluk edenin (mutî') cennette olacağına dair hüküm vermek de Allah Teâlâ'nın azabından emin olmak anlamına gelir. Böylesi bir durumda Mu'tezilî birinin kulluk etsin veya günah işlesin kâfir olması gerekir. Çünkü ya azaptan emin oluyor ya da rahmetten ümit keser.[340] Hâlbuki Ehl-i sünnet'in kurallarından biri de Ehl-i kıbleden hiç kimseyi tekfir etmemektir." denilirse biz de şöyle söyleriz: Bu kişi, ümidini kesen ya da kendini emin bir kimse sayılmaz. Çünkü o, günah işleme durumunda kendini Allah Teâlâ'nın tövbe ve sâlih amele ulaştıracağından ümidini kesmez; kulluk durumunda ise Allah Teâlâ'nın onu kendi hâline bırakıp (hızlân) da günah işlemeyeceğinden emin değildir. Bununla, Mu'tezilî birisi büyük günah işlediğinde Allah Teâlâ'nın rahmetinden ümidini kesmesi ve kendisinin mümin olmadığına inanması sebebiyle kâfir olması gerekir." denilmesine karşı cevap da ortaya çıkar. Bu cevapla biz, cehennemi hak etmeye inanmanın ümitsizliği gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Ayrıca amellerinin (büyük günah işleme sebebiyle) yok olmasına dayanarak tasdik, ikrar ve amellerin toplamı olarak açıklanan imanının da olmadığına dair inancın küfrü gerektirdiğini kabul etmiyoruz.[341]

---

[337] Nesefî, **el-'Umde**, s.107-109.
[338] Yûsuf 12, 87.
[339] A'raf 7, 99.
[340] Mu'tezile'deki el-Menzile beyne'l-menzileteyn esasında, büyük günah işleyen kişi küfre girmemekle birlikte imandan çıkmış olarak addedilip Cehennemlik olduğu savunulur. Bu sebeple artık onun için Allah Teâlâ'nın rahmetinden ümit kesilmiş olur. Diğer taraftan Mu'tezilîler, kulluk eden bir kimse için Allah Teâlâ'nın aslah olanı sunmasını vâcip kılmakla bir nevi azabından emin olmaktadırlar.
[341] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.129b-130a.

Sonuç olarak Bâbertî'nin, Nesefî'nin maddeler hâlinde söz etmek sûretiyle ifade ettiği Sem'iyyât bahislerini bir şerh metninin asıl gâyesi olması gerektiği gibi deliller sunarak müdellel hâle getirmiş olduğunu görüyoruz. Kendisinin bu noktada Nesefî ya da Ehl-i sünnet geleneğine aykırı bir ifadesi olmamakla birlikte, çağdaşları ve sonrakiler nezdinden mezhebinin görüşlerini deliller aracılığıyla temellendirmek suretiyle güçlendiği rahatlıkla söylenebilir.

7. İMÂMET

Nesefî'nin bu başlık altında Mu'tezilîlerle Râfizîlere cevaplar verdiği söylenebilir. Nitekim o "Müslümanlara bir imam gereklidir." diyerek bunu sadece câiz bir iş olarak gören Mu'tezile'ye; "Gizli olup da gelmesi beklenen biri değil de zâhir olmalı." sözüyle Râfizîlere itirazda bulunmaktadır.

Daha sonra seçilecek imamın özelliklerine de değinen Nesefî, onun hür, erkek, âkil bâliğ, cesaretli ve Kureyş'ten olması gerektiğini söyler.

Mu'tezile'ye göre fıskı sebebiyle imamın görevinden azledilebileceğini belirten Nesefî, kendilerine göre sırf bu sebep yüzünden o kimsenin azledilemeyeceğini söyler. Aralarındaki bu görüş ayrılığının sebebi olarak da fıskın tersi olan takvânın Mu'tezile'de imametin sıhhat şartı olarak aranırken kendilerinde kemâl şartı olarak değerlendirilmesini gösterir. Ayrıca aranan şartlar arasında Hâşimî, günahsız veya zamanının en iyisi olma özelliklerinin de olmadığının altını çizer.

Son olarak da Hz. Peygamber'den kendisinden sonrası için bir imam tayininde bulunduğuna dair bir rivayetin gelmediğini savunan Nesefî, tarihte çok fazla gündeme gelen bu konuyu üzerinde uzunca durarak tartışmıştır.[342]

Bâbertî de açıklamalarında benzer ifadelere yer vermiştir. Farklı olarak Râfizîlerin imamet silsilesini aktaran Bâbertî, son olarak da Hâşimî soyunu teker teker saymıştır.[343]

Sonuç olarak Bâbertî, Nesefî'nin *İmamet* meselesiyle ilgili görüşlerini temellendirmenin yanında sunduğu nesep zincirleriyle de bu alandaki bilgisini gözler önüne sermektedir.

[342] Nesefî, **el-'Umde**, s.115.
[343] Bâbertî, **Şerhu'l-'Umde**, vr.139b-141b.

İKİNCİ BÖLÜM
METİN

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على أحسن النظام، وخصّص من بينها نوع الإنسان بمزيد الطول والإنعام، وأرشدهم طريق معرفة الاستدلال من المصنوع إلى الصانع ذي الجلال والإكرام، وشرّفهم بمعرفة الوحدانية من علم التوحيد والأحكام، وهدى أهل السعادة منهم بالإيمان والإسلام ليعبدوا ما هو الحق وليجتنبوا عن الضلالة في عبادة الأصنام.

والصلاة على خير خلقه محمد سيّد الأنام وعلى آله وأصحابه مؤيّد الإسلام.

قال: **(الحمد لله)**[344]

أقول: الحمد في اللغة: هو الثناء الجميل، وفي الاصطلاح: الوصف بالجميل على جهة التفضيل. واللام فيه للاستغراق على ما عرف. والشكر: إظهار النعمة قبل الاعتراف بإنعام المنعِم وقبل امتثال الأوامر والنواهي؛ وقيل: شكر كل شيء أداء ما كان واجبا فيه. والحمد نقيضه الذمّ، والشكر نقيضه الكفران. قال الله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا لي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة، ١٥٢/٢] ومورد الحمد أخصّ؛ لأنه يكون باللسان وحده، ومتعلّقه أعمّ؛ لأنه يعمّ النعمة وغيرها. يقال: حمدتُ على نعمه، وحمدتُ على شجاعته. والشكر بالعكس من ذلك بأن مورده يكون باللسان واليد وغيرهما، ومتعلّقه النعمة لا غير. والفرق بين الحمد والمدح أن الحمد يكون قبل الإحسان، والمدح بعده. وقال في **الكشّاف**: إن الحمد والمدح هما أخوان.[345] الله: اسم للذات المستجمع لجميع الصفات. والربّ بمعنى المربّي. والعالَم: ما سوى الله تعالى. والصلاة من الله تعالى الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، ومن المؤمنين الدعاء.

قال: **(قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة)**[346]

أقول: الحق: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على الحكم المطابق. ويقابله الباطل، فيطلق عليها باعتبار اشتمالها على الحكم الغير المطابق. وأما الصدق: وهو الحكم المطابق للواقع، فيختصّ بالأقوال، إذ يقال: قول صادق، ولا يقال: اعتقاد صادق، ولا: دين صادق، ولا: مذهب صادق. والكذب يقابله. فيكون الحق أعمّ من الصدق

---

[344] أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت: ٧١٠)، **العمدة في العقائد**، المحقق: تمل يشيل يورت، إسطنبول ٢٠١٩، الناشر: أندلس ص.٢٩.

[345] **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، للزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت: ٥٣٨)، ٧٩/١.

[346] النسفي، **العمدة**، ص.٢٩.

مطلقا. قيل: إن كان القول مطابقا للواقع فهو الصدق، وإن كان مطابقا للواقع والاعتقاد فهو الحق. فعلى هذا يكون الحق أعمّ من وجه من الصدق؛ لأنّا إذا اعتبرنا هذين الاعتبارين معا في القول فاجتمعا إذًا حينئذ فافترقا.

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو أن لا يمكن تصوّر ذلك الشيء بدونه، كالحيوان والناطق بالنسبة إلى الإنسان؛ فإن تصوّره لا يمكن بدون تصوّرهما. وقد يقال: إن ما به الشيء هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخّصه هويّة، ومع قطع النظر عنهما ماهيّة. قيل: الماهية يطلق غالبا على الأمور المعقولة والذات، والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود.

والشيء: هو الموجود. والثبوت، والوجود، والكون ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصوّر، خلافا للمعتزلة. فإن الشيء عندهم أعمّ من الموجود، والثبوت أعمّ من الوجود.

فإن قلت: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء [يكون] لغوا بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة. قلنا: المراد أن ما نعتقده حقائق الأشياء ونسمّيه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمورٌ موجودة في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود. وهذا كلام مفيد، ربّما يحتاج إلى البيان.

فإن قلت: ما هذا الإضافة إما من قبيل «غلام زيد» أو «خاتم فضّة» أو «ضارب زيد». قلت: من قبيل إضافة المسمّى إلى اسمه؛ لأن في نفيها –أي الحقائق– ثبوتها، وجه الاستدلال أن يقال للنافين: هل لهذا النفي حقيقة أم لا؟ إن قالوا: لا، بطل كلامهم ولا يثبت نفي الحقائق؛ وإن قالوا: نعم، ثبت حقيقة الشيء وهو النفي، فثبت حقائق الأشياء لعدم القائل بالفصل.

ولِقائل أن يقول: فلا فائدة في تعميم الدعوى، بل يكفي أن يقول: حقيقة الشيء ثابت، وحينئذ يكون الدليل ملائما للدعوى. وله أيضا أن يقول: إنما يثبت الدعوى إذا كان النفي شيئا، وفيه النزاع.

فإن قلت: إن قالوا: إن في النفي شكّا وفي الشكّ سكّا إلى غير النهاية، فما المخلص؟ قلت: المخلص إما الضرب المؤلم أو الإحراق بالنار حتى اعترفوا أو احترقوا.

ولِقائل أن يقول: أيّ شيء يعني بقوله (**لأن في نفيها ثبوتها**)؟[347] إن عنيت أن نفس النفي ثبوت فهو باطل؛ لأنه يلزم الجمع بين الثبوت واللا ثبوت. وإن عنيت أنه سبب للثبوت فهو أيضا باطل؛ لأنه لا بدّ من الملائمة بين السبب والمسبّب على ما عرف. ولا ملائمة بين الثبوت واللا ثبوت مستلزم للثبوت فهو أيضا باطل؛ لأنه يلزم الجمع بين النقيضين –أي الثبوت واللا ثبوت–. ويمكن أن يجاب عنه بأنه مستلزم، فينتفي النفي فيلزم الثبوت، وهو المطلوب.

---

[347] النسفي، **العمدة**، ص.٢٩.

قال: **(والعلم بها متحقّق)[وأسبابه للخلق ثلاثة]**[348]

أقول: أي والعلم بالحقائق أو بثبوتها متحقّق. والعلماء ذكروا للعلم حدودا، المختار منها ما قاله الشيخ أبو منصور رضي الله عنه: إنه صفة يتجلّى بها لمن قامت هي به المذكور. أي يتضح، ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبّر عنه موجودا كان أو معدوما.

وأسبابه للخلق –لا للخالق، فإن علمه تعالى لذاته لا بسبب من الأسباب– ثلاثةٌ. وجه الضبط: أن العلم الحاصل بالسبب إن كان من غيره فهو الخبر الصادق، وإن كان من نفسه فإن كان من أسباب ظاهرة فهو الحواسّ، وإن كان من باطنه فهو العقل.

إحديها: الحواسّ الخمس الظاهرة، وهي جمع حاسّة بمعنى القوة الحسّاسة. وأما الباطنية؛ فهي غير ثابتة عند المشايخ وإن أثبتها الفلاسفة.

الأول من الحواسّ الظاهرة السمع: هي قوة مودَعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ موضوعة لإدراك الأصوات الحيوانية.

والثاني البصر: وهي القوة المودعة في العصبتين المجوَّفتين اللّتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأدّيان إلى العينين موضوعة لإدراك الأنوار والظلم والأجسام والألوان وأشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكناتها والحسن والقبح وغير ذلك.

والثالث الشمّ: وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدّم الدماغ الشبيهتين بحَلَمتَيِ الثدْيِ موضعة لإدراك الروائح الطيبة والمنتنة.

والرابع الذوق: وهي قوة منبثّة في العصب المفروش على جِرم اللسان موضوعة لإدراك الحلاوة والمرارة والحموضة والحرافة وغير ذلك مما يمكن الإدراك بها.

الخامس اللمس: وهي قوة منبثّة في جميع البدن موضوعة لإحساس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والرخاوة والخفّة. وكل ذلك بخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال تلك القوى.

والثانية الخبر الصادق: أعني الخبر المتواتر: وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم –أي يوافقهم– على الكذب. وخبر الرسول.

فإن قلت: خبر الله تعالى مما يوجب العلم ولم يذكره! قلت: خبر الرسول خبر الله تعالى.

والثالثة العقل: وهو جوهر نوراني يدرك به المحسوسات بالمشاهدات والمغاييات بالاستدلال.

---

[348] النسفي، **العمدة**، ص.٢٩.

قال: **(وأنكرت السوفسطائية)[حقائق الأشياء]**[349]

أقول: أنكرت السوفسطائية حقائق الأشياء. ومأخذ "السوفسطائية" من قولهم: سفسط في الكلام إذا هُذي، فسموا بهذا لهذياناتهم، وهم طوائف عنادية، عندية، ولا أدرية؛ فالأولى ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها أوهام وخيالات باطلة. والثانية ينكرون ثبوتها، ويزعمون أنها تابعة للاعتقادات حتى إذا اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث. والثالثة ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنّا شاكّون وشاكّون في أنّا شاكّون وهلمّ جرّا؛ قالوا: إنا رأينا أشياء ليس لها حقائق في الواقع، نحو السراب نراه ماء وليس بماء، والقمر في الماء نراه قمرا وليس كذلك، ونرى الصغير في البرّ كبيرا إذا كانت المسافة بعيدة وليس كذلك، ونرى الكبير على الشطّ صغيرا إذا كان الشطّ بعيدا؛ وإذا تأمّلنا فيها وجدناها على خلاف ما رأيناها. وإذا ثبت المدّعي في الواحد ثبت في الكل، فثبّت أن هذه العلوم والحقائق مَظْنونات وحُسْبانات وتخيُّلات لا حقائق لها، وبهذا ثبت أن لا اعتماد على البصر وسائر الحواسّ لجواز الغلط في الكل.

قلنا: لا نسلّم «نرى ماء بل، نرى سرابا، وكذلك القمر» فإنه لا نرى قمرا، بل عكسه في الماء، كما في المرآة نرى فيها عكس صورة الرائي لا عينها. وأما الكبير على الشطّ فنرى صغيرا، لكون الماء، ولهذا يظهر على راكب السفينة رؤس الأشجار أوّلا ثم الفروع والأغصان ثم الجذوع والأصول بخلاف البرّ؛ فإن أجزاء الأرض مصاعدة وهابطة، والصغير على الصاعد نرى كبيرا لصعود المكان؛ ولأن من شرط صحّة الإدراك بالحواسّ أن لا يكون المدرِك بعيدا جدّا ولا قريبا جدّا، وبأن البعد المفرط والقرب المفرط يخلّان بالإدراك. فثبت أن لا غلط في حواسّنا، بل الغلط والشبهة والشكّ في حواسّكم وعقولكم ونفوسكم، وقولكم «إذا ثبت المدّعي في الواحد ثبت في الكل» ممنوع.

والسُّمنية والبراهمة –وهما طائفتان من أقصى بلاد الهند– أنكروا العلم بالخبر، والشبهة مذكوران في المتن.

قوله **(وتواتر النصارى)**[350] إشارة إلى جواب دخل مقدّر. أما الدخل فهو أن يقال: لو كان التواتر موجبا للعلم لَكان تواتر النصارى على قتل عيسى عليه السلام موجبا للعلم، وليس كذلك؛ ولَكان تواتر المجوس على معجزات زرادشت موجبا للعلم، وليس كذلك. وأما الجواب هو أن يقال: إنما لم يكن تواتر النصارى موجبا للعلم؛ لأن مرجعه إلى الآحاد، فإن النقل نقل من الذين دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام، وكانوا سبعة نفر، ويتحقّق من مثلهم التواطؤ على الكذب. وكذلك أخبار

---

[349] النسفي، **العمدة**، ص.٣١.

[350] النسفي، **العمدة**، ص.٣١.

المجوس معجزات زرادشت مرجعه إلى الآحاد، فإنه روي أنه أدخل قوائم فرس الملك في بطنه بين يدي خواصّه، وذلك آية الوضع والاختراع، ولا يثبت به النقل المتواتر.

والملحدة والروافض أنكروا العلم بالعقل لتناقض قضاياه. فإن كل يثبت ما ادّعاه بالعقل وما تناقضت قضاياه لا يكون موجِبا للعلم. قلنا: قضاياه لا يتناقض قطّ، والاختلاف للقصور أو التقصير. وقوله (**قطّ**) إشارة إلى ردّ قولهم مع أنهم تناقضوا حيث أبطلوا العقل بالعقل به. والعقول متفاوتة بأصل الفطرة بالحديث، هو قوله عليه السلام: «إنهنّ ناقصات العقل والدين.»[351] الحديث، خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: لا تفاوت في العقل لكون العقل مناط للتكليف، والاستواء في التكليف يقتضي الاستواء فيما هو مناط له. قلنا: ممنوع، وما ينطلق عليه اسم العقل كافٍ في صحّة التكليف، والفضل للبعض فضل من الله تعالى.

والإلهام: وهو إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس سببا للمعرفة؛ لأنه معارض بمثله؛ فإنه إذا [قال]: إني ألهمت بأن ما أقوله حق، فخاصم يعارضه، ويقول: إني ألهمت بأن ما تقوله باطل. فإذا قال لخصمه: إنك لست من أهله. فيقابله بمثله.

وكذا التقليد لا يكون سببا للمعرفة؛ لأنه يعارض بمثله أيضا. فإنه إذا قال: ما أقوله حق؛ لأني قرّرت فلانا، وهو قائل بحقيقته. فخصمه يقول: إن ما يقوله باطل؛ لأني قرّرت فلانا. فغير قائل ببطلانه. والله أعلم.

فصل [في حدوث العالم]

قال: (**العالم محدَث**) **[خلافا للدهرية]**[352]

أقول: هذا الفصل في بيان حدوث العالم. المحدَث: ما لوجوده ابتداء أو الذي يكون مسبوقا بالعدم أو بالغير. والقديم: ما لا ابتداء لوجوده. واعلم أن قول المسلمين واليهود والنصارى والمجوس أن الأجسام محدَثة بذواتها وصفاتها. وقال أرسطوطاليس وأتباعه: إنها قديمة بذواتها وصفاتها.

وقال أكثر الفلاسفة لعنهم الله: إنها قديمة بذواتها محدَثة بصفاتها. وشبهتهم أن العالم لو كان حادثا لَكان موجودا بإيجاد الغير إيّاه، وذلك الإيجاد إما ذات الموجد القديم أو ذات الموجد المحدث أو معنى غيرهما، والكل باطل. أما الأول؛ فلأنه يستلزم قدم الحادث لوجود ما هو إيجاد له في الأزل، وقدم الحادث محال. وأما الثاني؛ فلأنه يستلزم اتّحاد الأثر والمؤثّر، وهو محال. وأما الثالث؛ فلأن ذلك المعنى إما قائم بنفسه أو بالغير، وهما محالان. أما الأول؛ فلأنه صفة، وهي لا تقوم بنفسها. وأما الثاني؛ فلأن ذلك الغير إما الموجد المحدث أو الموجد القديم، وهما محالان أيضا. أما الأول؛ فلأنه يستلزم تأثير الصفة في الموصوف، وهو محال؛ لأن الصفة

---

[351] **البخاري**، ١، ٦٨، (٣٠٤).

[352] النسفي، **العمدة**، ص.٣٣.

تابع ومتأخّر، ومن شرط التأثير السبقُ على الأثر. وأما الثاني؛ فلأن الإيجاد إما حادث أو قديم، وهما محالان أيضا. أما الأول؛ فلأنه يستلزم قيام الحادث بالموجد القديم، وهو محال؛ لأنه يلزم أن يكون القديم محلّا للحوادث. وأما الثاني؛ فلأنه يستلزم قدم الحادث، وهو باطل. وانحلّ قولهم في الأزل؛ فلأنه يستلزم قدم الحوادث لوجود ما هو إيجاد له في الأزل ممنوع. وإنما يلزم ذلك لو كان تعلّق الإيجاد به في الأزل، وهو ممنوع، والإيجاد قديم والتعلّق حادث. وقولهم في الثاني؛ فلأنه يستلزم اتحاد الأثر والمؤثّر ممنوع. وإنما يلزم ذلك لو كان المؤثّر هو الإيجاد، وهو ممنوع، بل المؤثّر هو الفاعل المختار. وإذا عرفتَ هذا سهل، عليك الردّ في الباقي ولنا ما ذكر في المتن.

والحاصل من التقصيم أن العرَض: هو الذي يكون قائما بالغير. وفي هذا التعريف نظر؛ لأنه إن عنيت بلفظ القيام الوجود فهو مجاز، ولا يجوز استعمال المجاز في التعريف وإن عنيت الدوام في الزمان وهذا باطل. والحدّ الصحيح أن العرَض: اسم للصفات الثابتة للمحدثات الزائدة على الذوات.

قوله (**وهو الجوهر**)[353] –أي الجوهر الفرد–: وهو الجزء الذي لا يتجزّأ، وهو الذي لا يكون منقسما لا فعلا ولا وَهْما ولا فرَضا. وأنكرت الفلاسفة والنظّام وجوده، وزعموا أن الجزء وإن قلّ فهو ينقسم إلى ما لا نهاية له؛ لأن كل متحيّز يمينه غير يساره فيكون منقسما ضرورة. قلنا: جاز أن يكون الذات واحدة، والوجهان –أي اليمين واليسار– عرضان قائمان به، وهذا؛ لأن طرف الخطّ غير منقسم وإلا لا يكون طرفا.

وللمشايخ في إثبات هذا الجزء وجهان: الأول؛ أن هذا الجزء لو لم يكن موجودا لَكان الخردلة مساوية للجبل؛ لأن القلّة والكثرة والمساواة باعتبار الأجزاء، وأجزاؤهما متساويان منقسمان إلى غير النهاية، واللازم باطل والملزوم مثله. والثاني؛ أن اجتماع الأجسام بخلق الله تعالى[كان] ممكنا. وإذا كان الاجتماع ممكنا فكان الافتراق أيضا ممكنا، وإلا لَما أمكن الاجتماع، ثم نقول: هل يقدر الله تعالى على الافتراق أم لا؟ فإن قالوا: لا، يلزم الكفر؛ لأن نفي القدرة عن الممكِن كفر، وإن قالوا: نعم، يلزم الافتراق ضرورة زوال الاجتماع. ولا الافتراق بدون هذا الجزء؛ لأنه على تقدير عدم هذا الجزء يكون الاجتماع لازما ألبتة.

وهذان الوجهان ضعيفان؛ لأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألّف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به، والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء.

---

[353] النسفي، **العمدة**، ص.٣٣.

ولِقائل أن يقول: ما ذكر من الدليل على حدوث الأعراض لا يدلّ على حدوث جميع الأعراض القائمة بالسموات من الأشكال والامتدادات. أجيب عنه بأن نثبت حدوث بعض الأعراض بهذا الدليل وبعضها بدليل آخَر، وهو أنه إذا ثبت حدوث الأعيان ثبت حدوث الأعراض ضرورة، إنها لا تقوم إلا بها.

وله أيضا أن يقول: هذا الدليل يدلّ على حدوث جميع الأعراض، فينبغي أن يذكر هذا ونترك ذلك؛ وهو عكس قوله (**لأنها لا يخلو عن الحركة والسكون**)،[354] وفيه نظر؛ لأن الأعيان في آن الحدوث لا يكون متحرّكا ولا ساكنا؛ لأنها لا يكون مسبوقا بكون أصلا. اللّهمّ أن يكون المراد بالأعيان الأعيان التي تعددت عليها الأكوان وتجددت عليها الأعصار والأزمان.

قوله (**أو متأخّر عنها**)،[355] فيه نظر أيضا؛ لأن التأخر محال أيضا؛ لأن فيه الخلو كالسبق. قوله (**وإذا كان حادثا كان مسبوق العدم**)؛[356] لأن المعنى بالحادث هذا، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته؛ وإلا لَكان واجب الوجود، ولو كان واجب الوجود لَما سبقه العدم، والثاني باطل والمقدّم مثله. وقوله (**دليل على أن له محدِثا**)،[357] لامتناع الترجيح بلا مرجّح. قوله (**أما الممتنع؛ فظاهر**)[358] –أي فظاهر استحالته–؛ لأن ممتنع الوجود يمتنع أن يؤثّر في الغير. قوله (**إلى أن يتسلسل**)[359] التسلسل باطل. ومن الدلائل على بطلانه برهان التطبيق. وهو أن يفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبّق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني وهلمّ جرّا، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص والزائدة كالواحد، وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه في الثانية فينقطع الثانية ويتناهى. ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدرٍ متناهٍ. والزائد على المتناهي بقدرٍ متناهٍ يكون متناهيا بالضرورة. وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض؛ فإنه ينقطع بانقطاع الوهم، فلا يرد النقض بمراتب الأعداد بأن يطبّق جملتين إحديهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته؛ فإن الأولى أكثر من الثانية مع أنه لا تناهيان، وذلك؛ لأن معنى تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصوّر فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال هكذا قيل.

---

354 النسفي، **العمدة**، ص.٣٣.

355 النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.

356 النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.

357 النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.

358 النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.

359 النسفي، **العمدة**، ص.٣٥.

واعلم أن دلائل بطلانه كثيرة مذكورة المطوّلات، لا يليق ذكر كلها في المختصرات، فاكتفينا بواحد منها. وإذا بطل التسلسل ثبت الانتهاء إلى من هو واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

فصل [في وحدانية] صانع العالم

أقول: لما ثبت وجود الصانع شرع في إثبات وحدانيته. صانع العالم واحد، خلافا للثنويّة؛ فإنهم قالوا: إن للعالم صانعين: أحدها خير، خلق ما كان من أجزاء العالم خيرا حسنا، واسمه عندهم النور أو يزدان، والآخَر شرّير، وكل شرّ وفساد في العالم منه، وهو الذي خلق الأجسام الضارّة المنتنة، واسمه الظلمة أو أهرمن. واتفقوا على قدم يزدان، واختلفوا في أهرمن. فزعم بعضهم أنه قديم؛ وزعم بعضهم أنه حادث من فكرة رديئة حصلت من يزدان؛ لأنا نجد في العالم خيرا وشرّا، وموجِد الشرّ شرّير والبارئ خيِّر، فدلّ أن وجود الشرّ من الشرّير. قلنا: الخيِّر إن لم يقدر على دفع الشرّ فهو عاجز، فلا يصلح للألوهية، وإن قدر ولم يفعل فهو أيضا شرّير؛ لأن الراضي بأفعال الشرّ شرّير.

والنصارى قالوا بإلهية عيسى ومريم أيضا، كما نطق به الكتاب؛[360] لأن عيسى عليه السلام أبرأ الأكمه، والأبرص، وأحيى الموتى، ونبّأ بما يأكلون وما يدّخرون في بيوتهم. قلنا: احتياجهما إلى الطعام، كما قال الله تعال: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة ٥/٧٥] دليل حدوثهما، والحادث لا يكون إلها.

والطبائعية قالوا بإلهية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. قلنا: هذه أعراض لا قيام لها بذواتها، وكانت حادثة، والحادث لا يكون إلها.

والأفلاكية –وهم المنجّمة– قالوا بالمدبّرات. قلنا: هذه متصفة عندكم بالسعد والنحس، والخسوف والكسوف، والطلوع والغروب؛ والكل دليل على أنها مسخّرات لخالق الأرض والسموات.

وأما في إثبات الوحدانية دليل التمانع، وهو مذكور في المتن.

قوله (**أو تعطّلت إرادتهما وهو تعجيزهما**)[361] ولقائل أن يقول: لا يلزم من تعطّل إرادتهما تعجيزهما، إنما يلزم لو كان مرادهما ممكنا، لكنه محال؛ لأن الحياة والموت معا في شخص واحد محال، ونفي القدرة عن المحال لا يكون عجزا. فإن قيل: هذا على تقدير إمكان التمانع ووقوعه، وهو غير ممكن؛ لأن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرضنا وقوع المخالفة بينهما يلزم المحال. فيكونان متّفقين في الإرادة بقول «لو فرضنا إلهين لكانت المخالفة بينهما» إما ممكنة أو لم يكن. والقسمان

---

[360] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [المائدة ٥/١١٦]

[361] النسفي، **العمدة**، ص.٣٧.

باطلان: أما الأول؛ فلما مرّ من عدم إمكان المخالفة، وأما الثاني؛ فلأنه حينئذ يكون الاتفاق بينهما ضروريًّا فثبت عجزهما فبطل القول بوجود إلهين وأكثر.

قوله (**لأن ذلك المجموع مفترق إلى كل فرد**)[362] وفيه نظر؛ لأن لفظ «الكل» و«المجموع» يشعر بالتناهي، فيصحّ إطلاقه على ما لا يتناهي.

قال: (**صانع العالم ليس بعرَض**) **[؛لأنه يستحيل بقاؤه]**[363]

أقول: إن صانع العالم ليس بعرض؛ لأن العرض يستحيل بقاؤه، كل ما يستحيل بقاؤه ليس بقديم، يُنتج أن العرض ليس بقديم. ثم هذه المقدّمة إلى مقدّمة أخرى مسلّمة وهي قولنا «صانع العالم قديم»، حتى يحصل المطلوب، فنقول: صانع العالم قديم. والعرض ليس بقديم. يُنتج أن صانع العالم ليس بعرض، وهو المطلوب. أما الصغرى؛ وهو أن العرض يستحيل بقاؤه، فلأنه إن كان باقيا فإما أن يكون البقاء قائما به، وهو محال؛ لأنه لو كان البقاء قائما به لثبت قيام العرض بالعرض، والثاني باطل.

أما الشرطية؛ فلأن البقاء عرض؛ لأنه عبارة عن معنى زائدٍ على الذات، والبقاء كذلك؛ لأنه عبارة عن استمرار الوجود، وهو زائد على الذات بدليل صحّة قول القائل «وُجد ولم يبق« ولم يصحّ «وُجد ولم يُوجد». يعني لو كان البقاء عين الذات لما صحّ نفيه. والثاني باطل، كما لا يصحّ نفي الوجود، وهذا شعر بأن الوجود عين الذات، كما هو مذهب الأشعري.

وأما بطلان التالي؛ فلأن العرض لا يقوم بالعرض؛ لأن قيام العرض بالعرض يستلزم قيام العرض بنفسه؛ لأن أحد العرضينِ إن كان قائما بالجوهر كان الكل حاصلا بتبعية الجوهر في حيّزه. فلم يكن العرض قائما بالعرض. وإن لم يكن الآخر قائما بالجوهر كان العرض قائما بنفسه. وهذا مذهب المتكلمين. وهم لم يجوّزوا قيام العرض بالعرض، قالوا: معنى قيام الشيء بالشيء وهو حصول شيء في الحيّز تبعا لحصول محلّه في ذلك الحيّز، لقيام السواد بالجسم. فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيّز تبعًا لحصول عرض آخر. فوجب أن يكون المتبوع في التحيّز عرضا، وهو باطل؛ لأن المتبوع فيه لا يكون إلا جوهرا؛ إذ الجوهر هو المتحيّز بالذات.

والفلاسفة جوّزوا قيام العرض بالعرض، وقالوا: معنى قيام الشيء بالشيء كونه متصفًا به. وهو المعنى باختصاص الناعت، فحينئذ يجوز أن يكون العرض متصفا بالعرض، كاتصاف الحركة بالسرعة والبطأ، كقولنا «حركة سريعة».

---

[362] النسفي، **العمدة**، ص.٣٧.

[363] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

قوله (**أو بغيره**)[364] عطف على قوله (**به**).[365] يعني لو كان البقاء قائما بالغير لكان الباقي هو الغير، لا العرض. والعرض ليس بباقٍ، والصانع باقٍ، فلا يكون عرضا.

قوله (**بخلاف اتصاف السواد باللونية**)[366] جواب سؤال يرد على قوله (**العرض لا يقوم بالعرض**)[367] وهو أن يقال: إن اللون عرض قائم بالسواد، فيكون العرض قائما بالعرض. والجواب أن يقال: لا نسلّم أن اللون زائد على السواد، بل هو داخل في ماهيته؛ لأن السواد مركّب من اللونية، ومن خصوصية السواد، وهي قابضية البصر.

وأما الكبرى، وهي قوله (**وكل ما يستحيل بقاؤه ليس بقديم**)،[368] فلأن ما يستحيل بقاؤه يكون واجب العدم. والقديم ليس بواجب العدم، بل واجب الوجود لذاته. فما يستحيل بقاؤه ليس بقديم. هذا تقرير المتن.

ولقائل أن يقول: ذكر هذه المسألة، وهي قوله (**صانع العالم ليس**) **[بعرض]**،[369] مستغنى عنه بما علم من قدم الصانع وحدوث العرض. وله أيضا أن يقول: لا نسلّم أن البقاء عرض.

قوله (**لأنه عبارة عن معنى زائدٍ على الذات**)[370] إلى آخره. قلنا: أيّ شيء يعني بذلك إن عنيت أن البقاء زائد في الخارج ممنوع. وإن عنيت أنه زائد في التعقّل فمسلّم، لكن لا يلزم منه أن يكون عرضا؛ لأن العرض اسم لموجود عيني، لا زهني. والحق أن البقاء ليس بعرض ولا جوهر، كالوجود؛ لأن القسمة إلى جوهر وعرض إنما هي لموجود عيني، وهما ليسا كذلك.

قال: (**وليس بجوهر خلافا للنصارى**) **[لأنه عبارة عن الأصل]**[371]

أقول: إن الصانع ليس بجوهر. والدليل عليه من وجهين: أحدهما أن الجوهر عبارة عن الأصل؛ ولهذا سمّي الجزء الذي لا يتجزّأ جوهرا؛ لأنه أصل المركّبات، وهو سبحانه وتعالى ليس بأصل. فالجوهر ليس بصانع، فيعكس ليحصل المطلوب. هذا على رأي المتكلمين؛ لأن الجوهر في عرفهم عبارة عن الأصل. أما على رأي الحكماء فالجوهر ماهية، إذا وجدت كانت لا في موضوع. والمراد بالموضوع هو المحلّ لا يقوم الحالّ. وهو بهذا المعنى لا يطلق أيضا على الله تعالى؛ لأنه لا يصدق عليه تعالى أنه ماهية، إذا وجدت كانت لا في موضوع؛ لأن وجوده تعالى عين ذاته.

---

[364] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

[365] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

[366] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

[367] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

[368] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

[369] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

[370] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

[371] النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

والثاني أن الجوهر هو المتحيّز الذي لا تقسم. والمراد بالمتحيّز هو الشيء الذي يصحّ أن يشار إليه إشارة حسّية بأنه هنا أو هناك. وكل متحيّز حادث، كما مرّ. فينتج أن الجوهر حادث. فنضمّ هذه إلى مقدّمة مسلّمة، وهي قولنا «إن صانع العالم ليس بحادث»، مستفاد من قوله (**إن الصانع قديم**).[372] فيقول: «صانع العالم ليس بحادث. والجوهر حادث. فصانع العالم ليس بجوهر.» وهو المطلوب.

أما النصارى فقالوا: إن الجوهر يطلق على شيء حقيقةً باعتبار أنه قائم بنفسه. والله تعالى متصف بهذا المعنى. فيجب أن يكون جوهرا. وإن الموجود مطلقا ينقسم إلى جوهر وعرض. فإذا انتفى أن يكون الصانع عرضا فيجب أن يكون جوهرا. والجواب: لا نسلّم أن إطلاق الجوهر على الشيء، وينقسم الموجود إلى الجوهر والعرض، لما ذكره بلا اعتبار أمر آخر من كونه ماهيةً يعرض لها الموجود أو ممكنًا أو متحيّزًا. وحينئذ يمتنع إطلاق الجوهر حقيقة على الصانع. وأما إطلاقه سبيل المجاز فمرجعه إلى الشرع. فما ثبت إذن الشرع به فجائز، وإلا فممتنع. قال المص في شرحه: لأنه اسم للقائم بالذات، والله تعالى قائم بالذات، فيكون جوهرا. وأجاب عنه بأن لفظ الجوهر لا يُنبئ عن القيام بالذات لغة، بل ينبئ عن الأصل. وتحديد اللفظ بما [لا] ينبئ عنه لغة، وإخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حدّا له جهل فاحش. واعلم أن هذا نزاع لفظي لا يخفى عن المتأمّل.

ولقائل أن يقول: ذكر هذه (**وهي أن الصامع ليس بجوهر**)[373] مستغنى عنه بما علم من قدم الصانع وحدوث الجوهر.

قال: (**وليس بجسم**)[374]

أقول: إن الصانع ليس بجسم؛ لأنه مركّب من الجوهر، والصانع ليس بمركّب من الجوهر. فلا شيء من الجسم بصانع. فينعكس إلى قولنا «لا شيء من الصانع لجسم»، وهو المطلوب. أما الكبرى؛ فلأن الصانع إذا لم يكن جوهرا لم يكن مركّبا منه، لِانتقاء الكل بانتقاء الجزء. فمن أطلق الجسم وعنى به المركّب، كالطوائف المذكورة فهو مخطئ في الاسم والمعنى. أما الخطأ لفظا فسيجئ. فأما معنى؛ فلأن كل جزء منه إما أن يكون موصوفا بصفات الكمال، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة أو بأضدادها، كالجهل والعجز وغيرهما؛ وكلاهما باطلان. أما الأول فلاستلزامه تعدّد الصانع، وأما الثاني فلاستلزامه حدوث الصانع؛ فلأن الأضداد من سمات الحدوث؛ لأنها نقائص مطلقا، والنقصان من سمات الحدث. وحدوث الجزء مستلزم حدوث الكل ضرورة تأخّر الكل عن الجزء في الوجود. من أطلق فعنى به القائم بالذات، كالكرامية –بفتح الكاف وتشديد الراء، وتخفيف الراء وكسر

---

372 النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

373 النسفي، **العمدة**، ص.٤١.

374 النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

الكاف لغة فيه– فهو مخطئ في اللفظ لا في المعنى؛ لأن أسماء الله تعالى توقيفية، ولم يرد الشرع بإطلاق الجسم عليه تعالى، لكن إطلاقه بهذا المعنى عقلا.

وحجة الخصم أن ضرورة العقل جازمة بأن كل موجود إما متحيّز أو حالّ في متحيّز، وحين لم يكن حالّا فيه فهو متحيّز. والجواب عنه منع ضرورة العقل؛ ولأن كل موجود إما داخل العالم أو خارج أو لا داخل ولا خارج. والثالث غير معقول وفي الأولين المطلوب. والجواب منع غير معقولية الثالث.

فإن قلت: قالوا: جسم لا كالأجسام، كما أنكم تُطلقون عليه شيء لا كالأشاء. قلنا: ورد به الشرع، قال الله تعالى: ﴿قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام، ١٩/٦] بخلاف الجسم.

فإن قلت: كيف صحّ إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ قلنا بالإجماع، وهو من الأدلّة الشرعية. وقد أجيب عنه بأن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والوجود لازم للواجب. وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه. قلنا: الترادف ممنوع لتغاير المفهومات. قوله «إذا ورد الشرع بإطلاق اسم فهو إذن» إلى آخره منقوض بالجواد والسخِيّ؛ فإن الجواد يطلق بخلاف السخِيّ مع كونهما مترادفين.

قال: **(ليس بذي جهة ولا بذي صورة) [لاختلاف الصور والجهات]**[375]

أقول: إن صانع العالم ليس في جهة ولا بذي صورة؛ لأن الصورة والجهات كلها مختلفة، ونسبة الكل إلى ذات البارئ تعالى على السوية في إفادة المدح أو الذم. ولا شيء من المحدثات يدلّ على شيء منها. فحينئذ إما أن يحصل الجميع وهو محال، لتنافيها في أنفسهما أو يحصل البعض دون البعض، وهو أيضا محال؛ لأنه حينئذ يحتاج إلى مخصّص وراء الذات، وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح، وذا من أمارات الحدث. هذا تقرير المتن.

ولِقائل أن يقول: لا نسلّم أن الصور والجهات كلها مستوية لظهور رجحان صورة الإنسان التامّ الخلق والجملة العلوية على سائر الصور والجهات.

فإن قلت: قوله عليه السلام «رأيت ربّي في أحسن صورة»[376] يدلّ على أن له تعالى صورة. قلت: يحتمل أن يكون حالا من المرئيّ. والمراد بها ذاته تعالى المنزّهة عن مماثلة الأشياء. والتحقيق فيه أن صورة الشيء عبارة عما يميّز به الشيء سواء كان ذاته أو صفة من صفاته، وكما يطلق في الجثّة يطلق في المعاني، فيقال: صورة المسألة وصورة الحال.

---

[375] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

[376] **سنن الدارمي**، ٢، ١٣٦٥، (٢١٩٥)؛ **مسند أبي يعلى**، ٤، ٤٧٥، (٢٦٠٨).

فإن قلت: الأمّة قد أطبقت على رفع الأيدي إلى السماء عند التضرّع والدعاء. وكذا روي أن رجلا جاء بأمته إلى النبي صل الله عليه وسلم وقال: إن عليّ كفّارة، أفأعتقها عن كفّارتي. فقال لها النبي عليه السلام: أين الله تعالى؟ فأشارت إلى السماء. فقال عليه [السلام]: أعتقها، فإنها مؤمنة. فثبت أن له جهة. قلت: الإطلاق على رفع الأيدي باعتبار أن خزائن أرزاق العباد أودعت في السماء قال الله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ﴾ [الذاريات، ٢٢/٥١] لا باعتبار أن الله تعالى فيه، كسلطان وعد لعسكره الخلع والأرزاق يميلون إلى التوجّه إلى الخزائن وإن اتفقوا على أن السلطان ليس فيها. وحكم النبي عليه [السلام] عند إشارتها إلى السماء بكونها مؤمنة باعتبار أنه يظنّ أنها من عبدة الأوثان. فبإشارتها إلى السماء علم أنها ليست من عبدة الأصنام. ويمكن أن يبيّن أن هذا الدعوى بوجه آخر. وهو أن يقال: إن الجهة والصورة من خواصّ الجسم. فإذا انتفى ما له الخاصّية انتفى الخاصّة.

قوله (**بخلاف العلم والقدرة**) **[والحياة والإرادة]**[377] جواب سؤال مقدّر، وهو أن يقال: كما لا يحصل لله تعالى بعض جهة ولا بعض صورة؛ لأن ذلك لا يكون إلا بمخصّص وذا من أمارة الحدث. فينبغي أن[لا] يتصف الله تعالى بنحو العلم والقدرة والحياة؛ لأن الاتصاف بهذه دون أضدادها لا يكون إلا بمخصّص. وذا من سمات الحدث. والجواب أن هذه مفارقة لتلك من وجهين: الأول؛ أن العلم والقدرة والحياة صفات كمال، وأضدادها نقائس. فالذات يقتضي تلك دون أضدادها بخلاف تلك. فإن كلها مستوية في إفادة المدح والنقص. والثاني؛ أن المحدثات يدلّ عليها دون أضدادها. فإنه لا يخفى أن البناء العالي وأحكامه لا يصدر عن جاهل عاجز ميّت بخلاف تلك.

قال: (**وكذا لا يتصف**) **[اللون والطعم والرائحة والكيفية والمائية والتبعيض والتناهي ومشاهبة المحدثات]**[378]

أقول: لا يتصف صانع العالم بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك؛ لأنها من صفات الأجسام، وتوابع المزاج والتركّب.

قوله (**والكيفية**)[379] تعميم بعد التخصيص؛ لأنها تتناول الثلاثة المذكورة وما عداها مما ذكرنا. والكيف: هو العرض الذي لا يقبل القسمة واللا قسمة لذاته، ولا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره.

وكذا لا يتصف الصانع بالمائية، وهي عبارة عن السؤال بـ"ما هو؟ " إما عن الجنس أو عن الماهية النوعية. وهو تعالى منزّه عنهما. أما عن الأول؛ فلأنه تعالى لا يكون مشتركا بين الأشياء حتى يكون جنسا. وأما عن الثاني؛ فلأنه تعالى ليس بمركّب حتى يكون له تعالى ماهية نوعية، وهي من خواصّ التركيب.

---

[377] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

[378] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

[379] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

ولا يتصف بالتبعيض؛ لأنه من خواصّ التركيب؛ لأن ما له أجزاء يسمّي باعتبار تألّفه منها متركّبا وباعتبار انحلاله إليها متبعّضا. ولا يوصف بالتناهي؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.

ولا يتصف بالمشابهة للمحدثات –أي يماثله شيء من المحدّثات– إما أريد بالمماثلة الاتحادُ [في الحقيقة] فظاهر. وإما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسدّ أحدهما مسدّ الآخر –أي يصلح له ما يصلح للآخر– فكذلك؛ لأن شيئا من الموجودات لا يسدّ مسدّه في شيء من الأوصاف. فإن أوصاف الله تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك أجلّ وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة [بينهما].

قال: **(وليس بتمكّن في مكان)**[380]

أقول: إن صانع العالم ليس بتمكّن في مكان ولا في حيّز، وهو الفراغ المتوهّم المشغول بالشيء الذي لو لم يشتغله لكان خاليا في معناه المكان. وعرّف أرسطوا المكان بأنه سطح باطن الجسم الحاوي المماسّ ظاهر المحويّ خلافا للمشبّهة والكرّامية. فإنه تعالى عندهم متمكّن على العرش تمسّكا بقوله تعالى ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [طه، ٥/٢٠] وبشهادة بديهية العقل بوجوب مكان لكل موجود. ولنا أن التعرّي ثابت في الأزل لحدوث المكان لما مرّ. فلو تمكّن بعد الخلق لتغيّر، وهو من سمات الحدث. وفيه نظر؛ لأن خلق الشيء عبارة عن إيجاده. والمكان عند المتكلّم معدوم، فلا يصحّ قوله **(بعد خلق المكان)**[381] إلا عند الحكيم. ولنا أيضا أن التعرّي الأزلي إما لذاته ولا يتصوّر زواله أو المعنى، إما أن يكون حادثا أو قديما. والأول محال؛ إذ القديم لا يثبت بالحادث. وفي الثاني المطلوب. والجواب عن الفعل بأنه محتمل. فلا يكون حجّة وعن القول بالمنع.

قوله **(مع أن الترجيح) [للاستيلاء؛ لأنه تعالى يمدح به]**[382] إشارة إلى جواب بان عن العقل يعني الاستيلاء ههنا متعيّن؛ لأنه تعالى يمدح به. وهو المناسب في مقام المدح؛ لأن المدح إنما يكون بصفة يمتاز بها الممدوح عن الغير. الاستقرار ليس بمختصّ به.

قال: **(وفي تمسّك المجسّمة) [بظواهر النصوص والأخبار مذهب السلف أن نصدّقها ونفوّض تأويله إلى الله تعالى مع التنزيه عن التشبيه]**[383]

أقول:يعني أن في دفع تمسّك المجسّمة بظواهر النصوص والأخبار بما دلّ العقل على إجرائها على الظواهر، كقوله تعالى ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [طه، ٥/٢٠]، ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ﴾ [فصّلة، ١١/٤١]، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام، ١٨/٦]،

---

[380] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

[381] النسفي، **العمدة**، ص.٤٣.

[382] النسفي، **العمدة**، ص.٤٥.

[383] النسفي، **العمدة**، ص.٤٥.

﴿وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن، ٢٧/٥٥]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨]. وقوله عليه السلام «إن تعالى خلق آدم على صورته.»،[384] وقوله عليه السلام «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن.»[385] وغير ذلك من الآيات والأخبار الدالّة عليه وجهان. أحدهما مذهب السلف وهو تصديق تلك النصوص وتفويض المراد إلى الله تعالى، أي لا يشتغل بتعيّن المراد مع قطع تنزّه ذاته تعالى وصفاته عن الشبه بالمحدثات. والآخر مذهب الخلف، وهو التصديق والتأويل، أي تعيين المراد منها بما يليق بذاته تعالى وصفاته على حسب ما يناسب المقام ويوافق المرام على سبيل الظنّ والاحتمال دون القطع والتعيين. والأول؛ أسلم لسلامته بالكلّية عن الاعتبار لغير المراد. والثاني؛ أحكم لأحكام أساس الدين عن تطرّق الخلل فيه بإتيانه ما يصلح للمراد حتى لا يذهب الذهن إلى ما يمتنع أن يكون مراد الله. والله أعلم بحقيقة الحال.

[فصل في صفات الكمال]

قال: **(صانع العالم) [حيّ قادر سميع بصير مريد إلى غير ذلك من صفات الكمال]**[386]

أقول: لما فرغ من التوحيد والصفات السلبية شرع في إثبات الصفات الثبوتية. قدّم السلب على الإثبات كما فُعل في كلمة الشهادة؛ لأن الأهمّ نفي الغير؛ لأن المشركين أقرّوا بالله تعالى، لكنّهم اتبعوا غير الله تعالى. اتفق جمهور العقلاء على إطلاق الأسماء المشتقّة من صفات الكمال على الله تعالى، والدليل عليه العقل والنقل. واختلفوا في المشتقّ وسيأتي. وقال الفلاسفة: ما يجوز إطلاقه على الخلق لا يجوز إطلاقه على الحقّ؛ لأن لو أطلق لثبت المماثلة، وهو باطل. أي قول الفلاسفة باطل؛ لأن المماثلة لو ثبت بمجرّد التسمية لتماثلت المتضادّات، وهو ظاهر البطلان. أما الشرطية؛ فلأن السواد والبياض وغيرهما يشتركان في مجرّد اللونية والعرضية والحدوث.

قال: **(وله حياة وعلم وقدرة) [والسمع والبصر]**[387]

أقول: إذا صحّ إطلاق المشتقّ ثبت به المشتقّ منه ضرورة؛ إذ لا صحّة بدونه لغة خلافا للمعتزلة. فالمعتزلة فإنهم قالوا: الله عالِم بلا علم؛ لأنه لو ثبت له العلم ثبت المماثلة والتالي باطل لما مر. أما الشرطية؛ لأن المماثلة لو ثبت بالاشتراك في أخصّ الأوصاف فالعلم يماثل العلم في أخصّ أوصافه. وهو كونه عالما، لا بكونه عرضا ولا حادثا. فلو وصف بالعلم لثبت التماثل. وفيه نظر؛ لأنه

---

[384] **مسند أحمد بن حنبل**، ١٢، ٢٧٥، (٧٣٢٣)؛ **مسلم**، ٤، ٢٠١٧، (٢٦١٢).

[385] **سنن ابن ماجه**، ٢، ١٢٦٠، (٣٨٣٤)؛ **السنن الكبرى للنسائي**، ٧، ١٥٦، (٧٦٩٢).

[386] النسفي، **العمدة**، ص.٤٧.

[387] النسفي، **العمدة**، ص.٤٧.

حينئذ يثبت التماثل بين علم وعلم، لا بين الخالق والمخلوق. والتماثل الممتنع هو الذي بين الخالق والمخلوق. وهو –أي قول المعتزلة– باطل؛ لأن المماثلة لو ثبت بالاشتراك في أخصّ الأوصاف. وهو كونهما قدرة والتالي باطل بالاتفاق فالمقدّم مثله.

قال: (**وعندنا هي تثبت**) **[بالاشتراك في جميع الأوصاف]**[388]

أقول: يعني عند علمائنا الحنفية رضي الله عنهم المماثلة يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا يثبت المماثلة إلى آخره. ولأجل هذا لا يثبت المماثلة بين علمنا وعلمه تعالى؛ لأن علمنا محدث جائز الوجود، وعلم الله تعالى أزليّ واجب الوجود.

فإن قيل: يجوز، بالاتفاق أن يقال: الشافعي مثل أبي حنيفة رحمهما الله تعالى في الفقه، المماثلة فيه ليست من جميع الوجوه. أجيب بأهل اللغة لا يمتنع من إطلاق المماثلة إذا كان أحدهما سادًّا مسادّ الآخر فيما كانا مشتركين فيه بعد اتحادهما في تمام الماهية.

ولنا في إثبات العلم وغيره النقل والعقل. أما النقل، كقوله تعالى ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء، ١٦٦/٤] وأما العقل؛ فلأن حصول هذا العالم البديع نظمه الموثق صورته المؤسّس على الأحكام والإتقان صنعة، لن يتصوّر من ميّت جاهل عاجز. وإليه أشار بقوله (**ولأن الأفعال المحكمة**) **[كما دلّت على الصانع دلّت على هذه الصفات]**[389]. فإذا ثبت لله تعالى القدرة فقد ثبت له الإرادة؛ لأن القدرة صفة تؤثّر على وفق الإرادة. واعلم أنه لا دليل يدلّ على أن الله تعالى سمعا وبصرا. وقوله تعالى إنه سميع[390] وبصير[391] لا يدلّ عليه. ويمكن أن تبيّن بوجه يعمّ الجميع. وهو أن هذه صفات كمال، ونقائصها نقائص تجب تنزيه الله تعالى. فإذا انتفى النقائص فيثبت هذه.

قوله (**ولأن الأفعال**) معطوف على قوله (**كيف وقد قال**)**[الله تعالى]**[392] بحسب المعنى.

قال: (**ويجوز أن يكون**)**[لله تعالى صفات وأسماء لا نعرفها تفصيلا خلافا للمعتزلة]**[393]

أقول: اختلف المتكلّمون في أنه هل يجوز أن يكون للصانع أسماء وصفات لا نعرفها تفصيلا أم لا. فذهب الجمهور إلى جواز ذلك، والباقون إلى امتناعه. لنا أن العقل لا يحيل ذلك وقد ورد السمع قوله عليه السلام في دعائه المعروف «أسألك بكل اسم

---

[388] النسفي، **العمدة**، ص.٤٧.

[389] النسفي، **العمدة**، ص.٤٩.

[390] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف، ٢٠٠/٧]؛ ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ، ٥٠/٣٤]

[391] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة، ٩٦/٢]؛ ﴿إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة، ١١٠/٢]

[392] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء، ١٦٦/٤]

[393] النسفي، **العمدة**، ص.٤٩.

هو لك سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب [عندك].»[394] وكذا قوله عليه السلام «أنا أعلمكم بالله، وأخشاكم لله.»[395] فثبت الجواز.

وحجّة الباقين أن الإنسان مكلّف بكمال المعرفة، كمال المعرفة أن يتبيّن الشيء على ما هو به، إنما يصحّ ذلك إن لو عرفناه بجميع صفاته. والجواب لا نسلّم أن الإنسان مكلّف بكمال المعرفة، بل بمعرفته على قدر ما قام الدليل عليها، ووجد سبيل إليها.

قال: (**ولا يقال:**) **[صفاته تحلّ ذاته أو ذاته محلّ صفاته وصفاته معه أو فيه أو مجاورة له]**[396]

أقول: أي لا يعبّر عن الصفات بهذه العبارات؛ لأنها من خواصّ الجسم، بل يقال: صفاته تعالى قديمة بذاته.

قال: (**وصفاته لا هو**) **[ولا غيره، وكذا كل صفة أخرى لا هي ولا غيرها]**[397]

أقول: يجوز أن يعتبر في حيّز، بل يقال: فإن يعتبر كلاما رأسية ذكر تنبيها على كلام حكم كلّي محقّق فيما بينهم، وظاهر هذا القول متناقض؛ لأن سبيل الغيرية يستلزم إيجاب العينية وبالعكس، وليس بذلك؛ لأنهم قد فسّروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، والعينيةَ باتحاد المفهوم، فيجوز أن يختلف المفهومات. فيرتفع العينية ولا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فيرتفع الغيرية. فيثبت واسطة بينهما وهو المعنى بالورا فلا يناقص.

فإن قلت: يلزم ما ذكرتم أن يكون الصفة بعض الذات، كالواحد من العشرة. قلت: لا نسلّم أنه يلزم من نفي العينية والغيرية ثبوت البعضية. فإن قلت: هذا التعريف منقوض بالجوهر مع العرض. فإنهما غيران بالإجماع مع أنه لا يتصوّر الانفكاك. قلت: ممنوع، فإنه يتصوّر جوهر بدون عرض معيّن وبالعكس. والله أعلم بحقيقة الكلام.

فصل [في صانع العالم متكلّم]

قال: (**صانع العالم متكلّم بكلام**) **[واحد أزلي قائم بذاته، ليس من جنس الحروف والأصوات غير متحيّز مناف للسكوت]**[398]

أقول: الكلام موصوفة أزلية، عبّر عنها بالنظم المسمّى بالقرآن المتركّب من الحروف. والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمّة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلّم مع القطع باستحالة التكلّم من غير ثبوت صفة الكلام؛ لكنه وقع الاختلاف بين القوم في معناه. فذهب الحنابلة إلى أنه من جنس الحروف والأصوات، ومع ذلك قديم قائم بذاته تعالى. والمعتزلة إلى أنه هذه الألفاظ المسموعة المتميّز، ليست بقديم ولا قائمة بذاته تعالى. وذهب أهل الحق نصرهم الله تعالى أنه واحد مفهوم

---

394 **مسند أحمد بن حنبل**، ٤، ٢١٥ ، (٤٣١٦).

395 **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ٨، ٣٢٠٠، (٥١٢٥).

396 النسفي، **العمدة**، ص.٤٩.

397 النسفي، **العمدة**، ص.٤٩.

398 النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

واحد أزلي قديم بذاته تعالى، ليس من جنس الحروف والأصوات غير متجزّئ منافٍ للسكوت، وهو المسمّى بكلام النفسي. تحقيقه أن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى قبل أن يتلفّظ، ثم يعبّر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وذلك المعنى هو الكلام النفسي.

وهو غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه؛ وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده، كأمر العبد قصدا إلى إظهار العصيان؛ وغير القدرة؛ لأنها صفة تؤثّر على وفق الإرادة.

الأزل: اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته، من الأزل الضيق. والإبداء: اسم لما ينفّر القلب عن بعد نهايته، من الأبود النفور، هكذا قيل.

فإن قلت: لا فائدة في ذكر قوله (**ليس من جنس الحروف والأصوات**)[399] بعد ذكر قوله (**أزلي**)؛[400] لأنه يعلم منه لا يقال. هذا ردّ لمذهب الحنابلة. السكوت ترك التكلّم مع القدرة عليه.

فإن قلت: قوله (**مناف للسكوت**)[401] ليس كما ينبغي؛ لأن المنافاة إنما يتحقّق في الكلام اللفظي الذي هو من جنس الحروف والأصوات. وكلامنا في كلام المعنوي الذي هو مدلول كلام اللفظي. قلت: المراد السكوت الباطني بأن لا يريد في نفسه التكلّم. وكما أن الكلام لفظي ونفسي، وكذا ضدّه. أعني السكوت؛ فإنه لفظي ونفسي.

قال: (**وهو به آمر ناهٍ**) [**مخبر**][402]

أقول: يعني أن صانع العالم بهذا الكلام الواحد آمر ناه مخبر.

فإن قلت: هذه الأمور متخالفة؛ فكيف يوصف الشيء الواحد بالأمور المتخالفة؟ قلت: لا نسلّم أنها متخالفة، بل يرجع الجميع إلى الأخبار. فإن الأمر هو الخبر من طلب الامتثال، والنهي عن طلب الانتهاء. فالأمر مستلزم للخبر، وكذا النهي. ولا منافاة بين اللازم والملزوم. وإليه أشار بقوله (**ولا يتعدّد**).[403]

يمكن الجواب بوجه آخر؛ وهو أن يقال: سلّمنا أنها متخالفة، لكن يجوز أن يتصف الشيء الواحد بها بحسب التعلّقات واختلاف الأوقات.

---

[399] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[400] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[401] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[402] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

[403] النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

قال: **(وهذه العبارات مخلوقة)**[404]

أقول: إذا تقرّر معنى كلام الله تعالى وجب أن يعتبر إطلاق "كلام الله تعالى" على هذه العبارات على سبيل المجاز تسمية للدالّ باسم المدلول.

فإن قلت: ما كان مجازا يصحّ نفيه، وههنا يصحّ نفيه، فما وجهه؟ قلت: هذا، وإن كان مجازا فقد ورد الشرع بإطلاق كلام الله تعالى على هذه العبارات بقوله تعالى ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾ [التوبة، ٦/٩] والمراد منه هذه العبارات. والمجاز الذي ورد الشرع في إثباته فيما يجب الاعتقاد به على العباد لا يصحّ نفيه. وأيضا يمكن أن يقال: إن صحّة النفي من علامات المجاز ومن شأنها الطرد لا العكس.

قال: **(وقالت المعتزلة: كلام الله تعالى مخلوق)**[405]

أقول: ذهبت إلى أن كلام الله تعالى عبارة عن هذه الحروف والألفاظ، وهو حادث غير قائم بذاته. وقالوا: معنى كونه متكلّما كونه مُوجدا لهذه الحووف والأصوات الدالّة على المعاني في شيء مخصوص من ملَك أو نبيّ أو لوح محفوظ. واستدلّوا عليه من حيث العقل والنقل: أما العقل؛ فلأن الكلام في الشاهد عبارة عنها، وكذا في الغائب. يستحيل قيام الحروف والأصوات بذات القديم. فيكون حادثا، غير قائم بذاته. وأما النقل؛ فقوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الأنعام ١٠٢/٦] والقرآن شيء؛ فيكون مخلوقا.

والجواب: لا نسلّم أن الكلام في الشاهد من هذا الجنس، بل هو المعنى القائم بالذات بدليل قول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وسيجيء. ولا نسلّم أن كل من قام، بل المراد خالق لغيره. فلا يتناوله صفاته تعالى؛ لأنها ليست غيره، لما مرّ.

قال: **(ولنا أن التعرّي عن الكلام)**[406] إلى آخره.

أقول: والدليل على أن الكلام عبارة عن معنى واحد أزلي قائم بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات من وجهين: الأول؛ أن الكلام لو كان حادثا لثبت التعرّي عن الكلام في الأزل، وزال، ثم اتصف به، فتغيّر. وهو من سمات الحدوث. تعالى الله تعالى عن ذلك.

---

404 النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

405 النسفي، **العمدة**، ص.٥١.

406 النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

فإن قلت: إنما يتمّ الإلزام على المعتزلي بعد إلزامه أو الإلزام عليه أن نسبة الكلام إليه تعالى بمعنى ثبوت صفة الكلام له، لا بمعنى اتّحاده لوصف الكلام في محلّ. قلت: قد تحقّق الإلزام على المعتزلي بإجماع الأنبياء عليهم السلام ومن آمن بهم على ثبوت صفة الكلام له تعالى.

والثاني أنه إن كان حادثا فإما إن حدث في ذاته تعالى، كما زعمه الكرّامية أو في محلّ غير ذاته، كما زعمت المعتزلة أو لا في محلّ، كما زعم أبو الهزيل من المعتزلة. والكل باطل.

أما الأول؛ فلأنه إن حدث في ذاته فذاته يكون محلّا للحوادث. وكل ما هو محلّ للحوادث فحادث؛ ينتج أن ذاته تعالى حادث، وهو محال. بيان الصغرى والكبرى واضح في المتن، فلا حاجة إلى التوضيح.

قوله (**فيصير محلّا للحوادث**)[407] بلفظ الجمع، فيه نظر. قوله (**وعنه**)[408] معطوف على قوله (**عن التعرّي عنه**)[409] فالصانع لا يخلو عن التعرّي عن الكلام، ولا يخلو عن الكلام. قوله (**عنده**)[410] أي الخصم. وقوله (**والأجسام تقبل الحوادث فيكون حادثة**)[411] لا مدخل فيه في الدليل؛ لأنه يتمّ بدونه.

وأما الثاني؛ فلأنه إن حدث في محلّ آخر فيكون المتكلّم ذلك المحلّ؛ لأن كل صفة قامت بمحلّ كان المتصف بها ذلك المحلّ، لا خالقه؛ إذ لو اتصف به باعتبار كونه خالقا له لَاتصف بالسواد لوجود تلك العلّة، والتالي باطل. قوله (**لأنه خالقه**)[412] متعلّق بـ"اتصف".

وأما الثالث فلوجهين: أحدهما أن الكلام عرض. وهو لا في محلّ محال. ولو أنكر كونه عرضا لَأنكر كونه صفة. فيقول: قيام الصفة بدون الذات محال أيضا. والثاني أنه لو لم يكن في محلّ لا يكون اتصاف ذاته تعالى أولى من اتّصاف ذات أخرى به؛ لأنه لاختصاص له به تعالى أو لا يكون اتصاف ذاته تعالى أولى به من اتصافه تعالى بغير الكلام؛ لأنه إذا جاز أن يوصف ذاته تعالى بكلام لم يقم به لِم لا يجوز أن يوصف بحركة لم يقم به؟! واستحالة هذا لا يخفى. وقوله (**من غيره**)[413] محتمل بهذين التقديرين. ولِقائل أن يقول: لِم لا يجوز أن يكون اتصافه تعالى به أولى باعتبار كونه خالقا له مع كونه لا في محلّ.

---

407 النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

408 النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

409 النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

410 النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

411 النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

412 النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

413 النسفي، **العمدة**، ص.٥٣.

قال: **(والدليل على أن الكلام في الشاهد)[هو المعنى القائم بالذات قول الشاعر إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل للسان على الفؤاد دليلا]**[414]

أقول: وإذا ثبت أن الكلام في الغائب عبارة عن المعنى القائم بالذات شرع في إثبات أن الكلام في الشاهد عبارة عن المعنى أيضا. والدليل أن الكلام في الشاهد –يعني دلّ على أن الكلام في الشاهد– عبارة عن معنى قائم بالذات قول الأخطل وهو من فاق شعراء بني أميّة: إن الكلام لفي فؤاد... البيت.

فإن قلت: إن إطلاق الكلام على المعنى بطريق المجاز فلا يتمّ المطلوب. قلت: الأصل في الإطلاق الحقيقة فمن ادّعى خلافه فعليه البيان.

فإن قلت: فقد أطلق الكلام على اللفظ أيضا لقوله تعالى ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾ [التوبة، ٦/٩] والمراد الحروف فيكون حقيقة. قلت: الأصل في الإطلاق الحقيقة إذا لم يمنع مانع. وهذا قد منع مانع. وهو أنه قد دلّ الدليل على أنه يمتنع أن يكون هذه الحروف والأصوات الحادثة كلام الله تعالى بطريق الحقيقة.

قال: **(وصرّح النصّ)[بكلام النفس]**[415]

أقول: يعني صرّح النص أيضا بكلام النفسي حيث قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ بِمَا نَقُولُ﴾[المجادلة ٨/٥٨]

قال: **(وقالت الحنابلة:)[حروف القرآن غير مخلوقة]**[416]

أقول: ذهبت الحنابلة إلى أن كلام الله تعالى هو الحروف والأصوات الدالّة على تلك المعاني، وهي غير مخلوقة؛ لأن كلام الله تعالى هذه الحروف، وكلام الله تعالى غير مخلوق، فهذه غير مخلوقة. وهو –أي قول الحنابلة– باطل بالدليل المذكور في المتن.

قال: **(قال البلخي:) [أقول بالمتفق هو أنه كلام الله، وأتوقّف في المختلف؛ فلا أقول مخلوق أو قديم]**[417]

أقول: قال أبو عبد الله البلخي: اتفق أهل الملّة على أن القرآن كلام الله تعالى، واختلفوا في أنه مخلوق أو غير مخلوق؛ فأقول بالمتفق وأتوقّف في المختلف. وهو –أي قول البلخي– باطل؛ لأن التوقّف يوجب الشكّ، والشكّ في مفروض الاعتقاد كالإنكار، وهو كفر. وكونه قديما مما يفرض اعتقاده؛ لأنه صفة الله تعالى. وقد دلّ الدليل القاطع على وجوب قدم صفات الله تعالى.

---

414 النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

415 النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

416 النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

417 النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

قال: **(فإن قيل: لو كان قديما) [لكان آمرا ناهيا في الأزل، وهو سفه]**[418]

أقول: هذا شروع في شُبه القائلين بحدوث كلام الله تعالى. والجواب عنها: تقرير الشبهة الأولى إن كلام الله تعالى لو كان قديما لكان آمرا ناهيا في الأزل بلا مأمؤر ومنهي؛ لأنه ما كان في الأزل مأمور ومنهيّ، وهو سفه اعتبارا بالشاهد. قلنا: لا نسلّم أن يكون سفها، لو كان الأمر ليجب وقت الأمر، وليس كذلك، بل الأمر ليجب وقت وجود المأمور فلا يكون سفها، بل هو حكمة ورعاية للمصلحة.

وتقرير الشبهة الثانية أن كلام الله تعالى لو كان أزليًّا لزم أحد الأمرين الممتنعين: وهو إما أن يكون الأزلي مسبوقا بالغير أو الكذب في الكلام، وذلك أن الله تعالى أخبر بلفظ الماضي، وصدقه يتوقّف على سبق المخبر عنه. فحينئذ لا يخلو؛ إما أن يكون المخبر عنه سابقا عليه أو لا. فإن سبق لزم الأول، وإن لم يسبق لزم الثاني. والجواب: هذا فيما يتعلّق بالزمان. وإخبار الله تعالى لا متعلّق بالزمان، بل نسبته إلى جميع الأزمنة على السوية، والمتغيّر المخبر عنه، لا الإخبار؛ فنقول: قام بذات الله تعالى إخبارا عن إرسال الله تعالى نوحا عليه السلام مثلا؛ فقبل الإرسال إخبار أنه يرسل نوحا، ووقت الإرسال إخبار أنه يرسل في الحال نوحا عليه السلام، وبعد الإرسال إخبار أنه أرسل. فتغيّر المخبر عنه لا الإخبار. ونظيره العلم: فإن الله تعالى عالم بوجود زيد في الأزل، فقبل الوجود عالم بأنه سيكون، وعند الوجود بأنه كائن، وبعد الوجود عالم بأنه قد كان. فتغيّر المعلوم، لا العلم.

ولِقائل أن يقول: إنما يرِد هاتان الشبهتان أن لو كان كلام الله تعالى في الأزل أمرا ونهيا وخبرا، وليس كذلك، بل يكون أحدها بحسب التعلّقات.

قال: **(عند الأشعري) [كلامه مسموع]**[419]

أقول: اختلف القائلون بالكلام النفسي أن كلام الله تعالى هل هي مسموعة أم لا. يشكّل على قول مَن جعل كلام الله تعالى من جنس الحروف والأصوات، كالمعتزلة والحنابلة أن يكون مسموعا محكيّ عن أبي الحسن الأشعري، وهو رئيس أهل السنّة والجماعة، أن كلام الله تعالى مسموع؛ لأنه موجود، وكل موجود، كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع. وقال الشيخ الإمام علم الهدى أبو منصور رحمه الله: إن كلام الله تعالى غير مسموع لاستحلالة سماع ما ليس بصوت؛ إذ السماع يدور مع الصوت في الشاهد وجودا وعدما. فالقول بجواز سماع ما ليس بصوت غير معقول.

---

418 النسفي، **العمدة**، ص.٥٥.

419 النسفي، **العمدة**، ص.٥٧.

لقائل أن يقول: هذا معارض بالرؤية، فإنها يدور مع الجوهر والعرض. فالقول بجواز رؤية ما ليس بجوهر ولا عرض ليس بمعقول. وأجيب عنه بأن الدليل قد دلّ على هذا دون ذلك.

فإن قلت: قد سمع موسى عليه السلام. قلت: سمع صوتا دالّا عليه، لا نفس الكلام؛ فسمع بواسطة الصوت. وإليه أشار بقوله **(وعنده)**[420] –أي عند الشيخ– **[سمع موسى عليه السلام صوتا دالّا على كلام الله تعالى وخصّ به؛ لأنه بغير واسطة الكتاب والملك]**[421]

فإن قلت: لِم خصّ موسى عليه السلام بكونه كليما الله تعالى مع أن غيره سمع بواسطة أيضا؟ قلت: لأنه سمع بغير واسطة الكتاب والملك. وإليه أشار بقوله **(وخصّ به)**.[422] والله أعلم.

فصل في التكوين

أقول: التكوين: هو المعنى الذي يعبّر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك. ويفسّر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. والدليل على أزليته سيأتي.

والفرق بين صفات الفعل وصفات الذات عند الأشعري والمعتزلة أن ما يجوز عليه النفي والإثبات فهو صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان ولدا. ولم يخلق لفلان ولدا. وما لا يجوز عليه النفي والإثبات فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة؛ فلا يقال: لم يعلم كذا. فعلى هذا يكون الكلام والإرادة من صفات الفعل؛ إذ يجري فيهما النفي والإثبات بقوله تعالى﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة، ١٨٥/٢] ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسٰى تَكْلِيمًا﴾[النساء، ١٦٤/٤] ﴿وَلَا يُكلمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾[آل عمران، ٧٧/٣] والفرق بين الأشعري والمعتزلة أنه قال: صفات الذات يقوم بذاته. وأنهم قالوا: صفة ما لا يقوم بذاته.

قوله **(فعند الأشعري والمعتزلة) [التكوين والمكوّن واحد]**[423] فيه نظر؛ لأن هذا يلزم من قولهم. قوله **(وما ذكرنا في إبطال حدوث الكلام يتأتّى ههنا)**[424] بأن يقال: إن حدث التكوين لا يخلو إما أن حدث في ذاته تعالى أو في محل آخر. والكل محال، كما مرّ.

---

[420] النسفي، **العمدة**، ص.٥٧.

[421] النسفي، **العمدة**، ص.٥٧.

[422] النسفي، **العمدة**، ص.٥٧.

[423] النسفي، **العمدة**، ص.٥٩.

[424] النسفي، **العمدة**، ص.٥٩.

قال: **(لا يقال: إن قدم) [التكوين يقتضي قدم المكوّن]**[425]

أقول : هنا إشارة إلى سؤال وجواب. أما السؤال؛ فهو أن يقال: لو كان التكوين قديما لكان المكوّن قديما، والتالي باطل، والمقدّم مثله. أما الشرطية؛ فلأن التكوّن مع المكوّن، كالضروب مع المضروب. ووجود الضرب بدون المضروب محال، وكذا التكوين بدون المكوّن.

وأما الجواب؛ فهو أن المكوّن حادث ضرورة. والتكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم به في الأزل، بل ليكون وقت وجوده، وهذا هو الجواب الحق؛ لكن عبارة المتن لا يساعده؛ إلا أن كان بدل قوله **(على أن التكوين في الأزل)**[426] ثم التكوين في الأزل أو التكوين.

قوله **(لأن ما تعلّق تكوّنه)[بالتكوين حادث ضرورة]**[427] جواب **(لا يقال) [: إن قدم التكوين يقتضي قدم المكوّن]**[428] قوله **(وتكوينه باق أبدا)**[429] إشارة إلى أن قياس التكوين مع المكوّن، كالضرب مع المضروب لا يستقيم؛ لأن الضرب صفة إضافية، لا يتصوّر بدون المضافين، أعني الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا عين الإضافة حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقّقها بدون المكوّن مكابرة وإنكارا للضرورة. قوله **(ثم نقول لهم:) [هل يتعلّق وجود العلم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا]**[430] دليل على أزلية التكوين.

قال: **(على أن عند الأشعري) [تعلّق وجود العالم بخطاب "كن"]**[431]

أقول: هنا يراد على الأشعري خصوصا بأنه يتناقض في كلامه؛ بيانه أن وجود العالم متعلّق بخطاب "كن!" فيكون تكوينا؛ لأنه عبارة عما تعلّق به وجود العالم، وهو -أي خطاب "كن!"- أزلي؛ لأن كلام الله تعالى عنده أزلي. وقال أيضا بأنه من صفة الفعل، وهي حادثة عنده. فقد قال بأن خطاب "كن!" أزلي وحادث، فيناقض.

---

425 النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

426 النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

427 النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

428 النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

429 النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

430 النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

431 النسفي، **العمدة**، ص.٦١.

ويمكن بيانه بوجهين آخرين: أحدهما؛ أن المكوّنات لما تعلّق بخطاب "كن!" كان الخطاب تكوينا، والخطاب غير المكوّنات، وقد قال: إن التكوين عين المكوّن. والثاني؛ أن الخطاب متى كان تكوينا؟! فإنه قائم بالخطاب لا محالة، كالتكوين قائما بذات الله تعال. وقد قال: إن التكوين غير قائم بذات الله تعالى.

فصل [في صفة الإرادة]

قال: (**صانع العالم**)[**أوجده باختياره**][432]

أقول: صانع العالَم مختار؛ لأنه لو لم يكن مختارا لكان مضطرّا مجبورا لعدم الواسطة، واللازم باطل. وقول الفلاسفة إنه موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار باطل؛ لأنه لو كان كذلك لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلّف المعلول عن العلّة الموجبة. وإذا ثبت الاختيار ثبت الإرادة؛ إذ لا اختيار بدونها. واعلم أنه متى صدر عنّا فعل أو ترك قبيل ذلك الفعل وذلك الترك يظهر في قلبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على الترك أو بالعكس، والعلم بحصول هذه الحالة ضروري، فهذه الحالة الإرادة. وقال قوم من المعتزلة: إنها هي الداعية.

اتفقت الأمّة على إطلاق هذه اللفظ، وهو مريد؛ إلا أنهم اختلفوا معناه. وذهب النجّار إلى أن معناه أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره، فجعل كونه تعالى مريدا وصفا سلبيًّا. وقال القاسم البلخي: معنى كونه تعالى مريدا لِأفعال نفسه أنه موجد لها، ومعنى كونه تعالى مريدا لأفعال غيره أمره بها. وقال أبو الحسن البصري: معنى كونه مريدا لأفعال نفسه صحّ دعاء الداعي إلى إيجاده، ومعنى كونه مريدا لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الحثّ عليها والترغيب في فعلها قبل، لعلّ مذهب أبي القاسم البلخي هو هذا، وفيه نظر.

ومذهبنا أن إرادة الله تعالى صفة رائدة على كونه عالما وفاعلا، وهذا هو مذهب جمهور البصريّين من المعتزلة.

والإرادة: صفة يوجب تخصيص المفعولات بوجه دون وجه ووقت دون وقت.

والدليل على ثبوت الإرادة لله تعالى العقل والنقل: أما العقل؛ فلأنه لولاها لَما كان وقت لوجود العالم أولى من وقت ولا كمّية أي المقدار، وهو الطول والعرض والعدد؛ ولا كيفية، وهي الصفات أولى مما سواها.

قوله (**إذ القدرة**)[433] إشارة إلى جواب سؤال، وهو أن يقال: لِم لا يجوز أن يكون القدرة هي المرجّحة؟ أجاب: فإن القدرة نسبتها إلى الكل على السواء.

---

[432] النسفي، **العمدة**، ص.٦٣.

[433] النسفي، **العمدة**، ص.٦٣.

فإن فلت: لِم لا يجوز أن يكون المرجّح العلم؟ قلت: لأن العلم يقع لوقوع، ولو كان الوقوع تبعا له لزم الدور. وظاهر أن الحياة والكلام والسمع والبصر لا يصلح لذلك؛ فلا بدّ من إثبات صفة وراء هذه الصفات خاصّيتها التخصيص والترجيح. وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة.

وأما النقل فقوله تعالى ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[آل عمران، ٤٠/٣؛ الحجّ ١٨/٢٢] ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة ١/٥] فبطل به –أي المذكور من الدليلين– قول الكعبي والفلاسفة في إنكار الإرادة. قوله (**متعدّد على عدد مراداته**)[434] يعني يحدث لكل مراد إرادة على حِدَة. وقول بعض المعتزلة والكرّامية باطل لِما ذكرنا في مسألة الكلام من التفصيل. فإن أردت الاطلاع فاليطالع ثمة.

فصل [في صفة الحكمة]

قال: (**صانع العالم حكيم**)[435] إلى آخره.

أقول: الحكمة في اللغة: العِلم والحكيم: العالِم. يقال: حكم الرجل علم إذا تباهى في علمه، سمّي القاضي حكما وحاكِما بعلمه؛ وقيل: الحكيم هو المحكم هو فعيل بمعنى مفعل كالسميع بمعنى مسمع، وعلى التقديرين فالله تعالى موصوف بها. وأما في الاصطلاح زعمت الأشعرية أن الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله. وقالت المعتزلة: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل أو لغير الفاعل، والسفه كل فعل خلا عن المنفعة إما للفاعل أو غير الفاعل. وعندنا الحكمة ما له عاقبة حميدة، والسفه ما ليس له عاقبة حميدة، وهكذا ذكره صاحب **التبصيرة**.[436]

وقوله (**للكليّات والجزئيّات**)[437] إشارة إلى قول الفلاسفة؛ لأنهم قالوا: الله تعالى عالم بالكليات لا بالجزئيات.

وقال الأشعري: إن أريد بالعلم الحكمة فهي أزلية؛ لأنها حينئذ يصير من صفات والذات؛ لأن صفة الذات ما لا يجوز فيه النفي والإثبات، وهي كذلك، وصفة الذات أزلية. فإن أريد بها الفعل لا يكون أزلية؛ لأن التكوين حادث عند الأشعري على ما مرّ. وإذا ثبت أن الله تعالى موجود واحد موصوف بصفات الكمال فلا بدّ من كونه مرئيًّا؛ لأنه من صفات الكمال.

---

[434] النسفي، **العمدة**، ص.٦٣.

[435] النسفي، **العمدة**، ص.٦٥.

[436] **تبصيرة الأدلة في أصول الدين** لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت: ٥٠٨ هـ)

[437] النسفي، **العمدة**، ص.٦٥.

فصل [في] رؤية الله

قال: (**رؤية الله تعالى بالأبصار**) [**للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم الجنّة جائزة عقلا واجبة سمعا**][438]

أقول: أما الرؤية فقال أهل الحق نصرهم الله تعالى: تحقيق الشيء على ما هو عليه بحاسّة البصر، هي المعنى بالانكشاف التام. رؤية الله تعالى بالأبصار للمؤمنين بعد دخولهم الجنّة في الآخرة جائزة عقلا بمعنى أن العقل إذا خُلّي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى، ما لم يقم به برهان على ذلك، وهذا القدر ضروريّ؛ فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان. وقد استدلّ أهل الحق على جواز الرؤية بوجه عقلي: وهو أنّا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة، أنا نفرّق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض، فلا بدّ للحكم المشترك من علّة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما؛ والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في علية؛ فتعيّن الوجود، وهو مشترك بين الصانع وغيره. فيصحّ أن يرى من حيث تحقّق عند الصحّة، وهي الوجود.

ولا يجوز أن يكون للعلّة خصوصية الجوهرية أو العرضية؛ لأنا أوّل ما نرى شبحا من بعيد إنما نرى منه هويّة ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية ونحو ذلك، فيه سلوك.

فإن قلت: الصحّة عدمي، والعدمي يصلح علّة للعدمي، كالإمكان والحدوث يصلح علّة للعدمي؟ قلت: المراد بالعلّة متعلّق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديًّا.

ولقائل أن يقول: لِم لا يجوز أن يكون العلّة شيئا مشتركا؟ وراء هذه الأمور غاية ما في الباب «إنا لا نجده وعدم الوجدان لا يدلّ على العدم.» وله أيضا أن يقال: إن الرؤية واحد نوعي، والواحد النوعي قد تعلّل بالمختلفات، كالحرارة للشمس والنار؛ فلا يستدعي علّة مشتركة. وله أيضا: لِم لا يجوز أن يكون العلّة وجود الممكن لا مطلق الوجود؟ وله أيضا: لِم لا يجوز أن يكون العلّة هي الجسمية وما يتعلّقها من الأعراض؟ وله أن يقول: ما ذكرتم معارض بما أنه تعالى قادر على خلق الجواهر والأعراض؟ وصحّة المخلوقية حكم مشترك؛ فلا بدّ للحكم المشترك من علّة مشركة، وهي إما الوجود والحدوث والإمكان. والأخيران لا يصلحان للعلّية ما ذكرتم؛ فتعيّن الوجود، وهو مشترك بينهما وبين الله تعالى. فوجب صحّة كونه تعالى مخلوقا، هذا خلاف واجبة سمعا وسيأتي.

ويرى لا في مكان هذه شروط خمسة شرطها المخالفون للرؤية حتى قالوا بعدم رؤية الله تعالى لعدم هذه في حقه. الأول: المكان؛ لأن المرئيّ عندهم لا يرى في غير المكان. والثاني: الجهة؛ لأن المرئيّ في غير الجهة محال. والثالث: المقابلة؛ لأن الرائ إذا لم يكن

---

[438] النسفي، **العمدة**، ص.٦٧.

مقابلا للمرئيّ لا يراه. والرابع: المسافة –أي المسافة المتوسّطة–؛ لأن القرب المفرط والبعد المفرط مانع. والخامس: اتّصال الشعاع من عين الرائ إلى المرئيّ. وعندنا هذه الأمور ليست بشرط لوجود الرؤية بدونه وهو رؤية الله تعالى إيانا.

فإن قلت: لو كان جائز الرؤية والحاسّة سليمة لَوجب أن يرى؛ وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وأنه سفسطة.

قلت: ممنوع؛ فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى يجب عند اجتماع الشرائط.

قال: **(ولنا أن موسى عليه السلام) [سأل ربّه رؤيته]**[439]

أقول: قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ﴾[الأعراف ١٤٣/٧] فهذه الآية تدلّ على جواز الرؤية. والاستدلال بها من وجوه: أحدها؛ أنه عليه السلام سأل الرؤية، وسؤاله يدلّ على إمكان الرؤية؛ وإلا لزم جهله بما يجوز في ذاته تعالى وما لا يجوز. وهذا لا يليق بواحد من العلماء فأنّى يليق من أكابر الأنبياء عليه السلام؟! فمن أحال رؤيته نسبه عليه السلام إلى الجهل به تعالى، وإنه كفر.

فإن قلت: مراده أرني آية من آياتك قاطعة أنظر إليها، فيحصل العلم القطع لك. قلت: هذا فاسد من وجوه: أحدها؛ أنه تعالى أخبر عن قول موسى عليه السلام «أنظر إليك» من الكلام على ما قلتَ: أنظر إليها. والثاني: قال: لن تراني. ومن حق الكلام فسوف تراني آيتي. والثالث: أن موسى عليه [السلام] كان يتكلّم مع الله تعالى في ذلك الوقت بلا واسطة، وفي مثل ذلك الوقت يبعد أن يقول: يا ربّ أرني آية أعرف بها وجودك، فيه نظر.

فإن قلت: سؤال موسى عليه [السلام] كان لِأجل قومه حيث قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً﴾[البقرة ٥٥/٢] فسأل ليعلموا امتناعها، كما علمه هو. قلت: هذا أيضا فاسد من وجوه: أحدها؛ أن حق الكلام على هذا التقدير «أرِهُم، ينظروا إليك!» ثم يقول لهم: لن يروني. والثاني؛ أنه لو كان كذلك لَسأل عند حضرتهم ليشاهدوه. وقد سأل هذا في مقام الخلوة. والثالث؛ أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام «إن الرؤية ممتنع.» وإن كانوا كفّارا لم يصدّقوه في حكم الله تعالى بالامتناع؛ وأيّاما كان يكون السؤال عبثا.

فإن قلت: موسى عليه السلام كان عالما بامتناعها بالدليل العقلي لكان سأل ليصير الدليل السمعي مضافا إلى الدليل العقلي، ويحصل بما الطمأنينة وقوّة اليقين الأدلّة موجبة ذلك؛ فلا يكون السؤال عبثا. قلت: لو كان كذلك كان الأدب أن يقول: يا ربّ زِدْني دليلا على امتناع الرؤية.

---

[439] النسفي، **العمدة**، ص.٦٧.

والثانيها: أن الله تعالى ما أَيْأَسَه وما عاتبه. ولو كان هذا سؤالا عن محال أو خارجا عن الحكمة لَعاتبه، كما عاتب آدم عليه السلام على تناول الشجرة، بل علّق الرؤية باستقرار الجبل، فقال تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرٰينِي﴾[الأعراف ١٤٣/٧] وهو أمر ممكن في نفسه؛ لأن الجبل جسم، وكل جسم يمكن أن يكون ساكنا، والمعلّق بالممكن ممكنة؛ لأن معناه الإخبار بثبوت المعلّق عند ثبوت المعلّق به، والمحال لا يثبت على مبنى التقادير الممكنة.

ولقايل أن يقول: الشرط استقرار الجبل حال كونه متحرّكا؛ لأنه لو كان متعلّقا على استقراره لا حال كونه متحرّكا فاستقراره في غير حال حركته يكون واقعا فيجب أن يحصل الرؤية وإلا لزم الكذب، والاستقرار حال الحركة محال والمعلّق بالمحال محال، فرؤية الله تعالى محال. أجيب عن هذا بوجهين: الأول؛ أنه علّقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد، وإنه ممكن قطعا؛ إذ لو فرض لم يلزم منه محال لذاته. والثاني أن استقرار الجبل عند حركته ليس بمحال؛ إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، إنما المحال الاستقرار مع الحركة.

وثالثها أن قوله تعالى ﴿لن تراني﴾[440] يقتضي نفي الوجود لا نفي الجواز؛ إذ لو كان ممتنع الوجود لكان الجواب الصحيح «لستُ بمرئيّ» أو «لا يصحّ رؤيتي»، كما في الشاهد.

قوله **(على أنه يجوز على الأنبياء عليهم السلام) [الريب في أمر يتعلّق بالغيب]**[441] إشارة إلى الاستدلال بوجه آخر: وهو أن يجوز على الأنبياء الريب في أمر يتعلّق بالغيب، فيحمل على أن ما اعتقده –وهو الرؤية– جائز، ولكن ظنّ أنه ناجز، فيرجع النفي في الجواز –وهو قوله ﴿لن تراني﴾–[442] إلى السؤال؛ هو في الدنيا، فالنفي أيضا في الدنيا ليكون الجواب مطابقا للسؤال.

فإن قلت: قوله ﴿لن تراني﴾[443] لنفي التأبيد؛ لأن كلمة لن للتأبيد. قلت: لا نسلّم، وذكر أئمة النحو أنه للتأكيد دون التأبيد. ولهذا قرنت مع التأفيف في قوله تعالى ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا﴾[مريم ٢٦/١٩] ولو كان للتأبيد لَما قرنت بالتأبيد في قوله تعالى ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا﴾[البقرة،٩٥/٢]؛ وإلا يلزم إثبات الثابت. وقد قرنت مع لفظ التأبيد في هذه الآية، ومع هذا لا يوجب التأبيد. كيف وقد كان مجرّدا عن قرينة التأبيد وصحّة قولك «لن أفعل كذا إلى وقت كذا» يرفع كونه التأبيد؟ ولئن سلّمنا فلِم لا يجوز تأبيد الدنيا، كما في هذه الآية؟

---

[440] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰينِي﴾ [الأعراف ١٤٣/٧]

[441] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

[442] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰينِي﴾ [الأعراف ١٤٣/٧]

[443] لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰينِي﴾ [الأعراف ١٤٣/٧]

ورابعها؛ أنه تعالى أخبر عن التجلّى للجبل؛ وهو عبارة عن خلق الحيوة والرؤية فيه حتى يرى ربّه. ولو امتنع الرؤية لَما أخبر من خلقها.

قال: (**قال الله تعالى**: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ إلخ. [القيامة، ٢٢/٧٥])[444]

أقول: من الدلائل النقليّة قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ۞ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة، ٢٢،٢٣/٧٥] والتمسّك به أن النظر المضاف إلى الوجه المقيّدَ بكلمة "إلى" لا يكون إلا نظر العين، هذا هو الأصل عند أئمة اللغة فوجب الحمل عليه عند عدم المانع.

وقد يأتي بخلافه عند القرينة من القرائن فلا يردّ؛ قوله تعالى ﴿وَتَرٰيهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[الأعراف، ١٩٨/٧] أثبت الله تعالى النظر للأصنام، وهو نفي الأبصار. وقوله تعالى ﴿وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ﴾[آل عمران، ٧٧/٣] في حق الكفّار. يعني نفي الله تعالى كونه ناظرا إلى الكفّار، ولا شكّ أنه يراهم، قوله تعالى ﴿اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[الفرقان، ٤٥/٢٥] والمراد بالأوّل التقابل والثاني ترك الرحمة وبالثالث التفكّر.فثبت أن النظر المقيّد بكلمة "إلى" غير الرؤية؛ لأن هذه مجاز، ولأن النظر المذكور في هذه الآيات لا يضاف إلى الوجه، والكلام فيه.

فإن قلت: النظر المضاف إلى الوجه المقيّد بكلمة "إلى" يجيء أيضا بمعنى الانتظار. قال الشاعر:

وجوه ناظرة يوم البدر إلى الرحمان ينظر الخلاصا

قلت: إنما حملناه إلى الانتظار؛ لأنه فسّره بالانتظار.

فإن قلت: تقديم المفعول يوجب التخصيص، وإنه يرى في ذلك غير ذات الله تعالى من الإفراغ والجنّة والنار وغيرهما. قلت: هذا لا يوجب استغراق اليوم بالرؤية، بل الرؤية كانت في ذلك اليوم.

قوله (**وحمل النظر على الانتظار**)[445] إشارة إلى جواب دخل. أما الدخل؛ فهو أن يقال: يحتمل أن يكون كلمة "إلى" واحد الآلاء بمعنى النعمة، والنظر بمعنى الانتظار. فتقديره وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربّها منتظرة. أجاب بأن هذا قبيح باطل؛ لأنه قرن بنضّارة الوجه، وذا يليق بالموجود لا بالمنتظر الفاقد؛ ولأنه أضاف إلى دار القرار، والدنيا هي دار الانتظار، لا القرار؛ ولأنه ذكر على وجه الامتنان والمنّة يلزم بالرؤية لا بالانتظار.

ومن النقلية السنّةُ والإجماع:

---

[444] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

[445] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

أما السنة؛ قوله عليه السلام «إنكم سترَوْن ربّكم كما ترَوْن القمر ليلة البدر»[446] وهو مشهور رواه أحمد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم. وأما الإجماع؛ فلأن الأمّة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، واختلاف ابن عبّاس وعائشة رضي الله عنهما في أن النبي عليه السلام هل رأى ربّه ليلة المعراج أم لا دليلُ الاعتقاد على الجواز أو العقلاء لا يختلفون في وجودها هو محال.

قال: (**ولا تعلّق لهم بقوله تعالى** ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦])[447] إلى آخره.

أقول: واعلم أنهم يتمسّكون بهذه الآية في بيان أن الله تعالى لا يراه واحد، والمص رحم الله أشار إلى الجواب. وأما وجه التمسّك؛ فإنهم قالوا: الإدراك المضاف إلى البصر هو الرؤية، والأبصار بدليل أنه لا يصحّ إثبات أحدهما مع نفي الآخر، ولا يصحّ أن يقال: رأيتُه وما أدركتُه بعيني. ولا يقال: أدركتُه بعيني وما رأيتُه. هذا يدلّ على أن إدراك العين والرؤية شيء واحد. إذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالى نفى أن يدركه أحدا من الأبصار. وهذا يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات، فلا يراه أحد في وقت من الأوقات.

أجاب عن هذا بوجهين: الأول؛ على تقدير تسليم أن الإدراك هو الرؤية، وهو أن يقال: هذا خلف أن إدراك العين عبارة عن الرؤية؛ لأن قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦] يقتضي لقولنا: يدركه الأبصار. هذا يقتضي أن يدركه كل واحد؛ لأن "الألف" و"اللام" إذا دخلَا على اسم الجمع يفيد الاستغراق، ويقتضي الموجبة الكلية السالبة الجزئية. وكان معنى قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦] أنه يدركه جميع الأبصار. فيفيد سلب العموم لا عموم السلب، ونحن نقول بموجبه أنه لا يدركه جميع الأبصار، بل البعض وهو أبصار المؤمنين لا الكافرين. وإليه أشار بقوله (**فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب**)[448]

والوجه الثاني؛ على تقدير منع أن إدراك العين هو الرؤية، وهو أن يقال: لا نسلّم أن الإدراك هو الرؤية، قولهم بدليل «إنه لا يصحّ إثبات أحدهما مع نفي الآخَر» ممنوع، بل الإدراك هو الرؤية المكيّفة؛ ولا يلزم من نفي الرؤية المكيّفة نفي مطلق الرؤية، وإليه أشار بقوله (**فلان المنفي الإدراك**)[449] إلى قوله (**على أن نفي الإدراك**)[**ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه**][450]

إن الآية حجّة لنا عليهم، لا لهم علينا. بيانه أن الآية وردت في مقام التمدّح، ولا يحصل التمدّح بنفي إدراك ما يستحيل رؤيته؛ إذ كل ما لا يدرى لا يدرك بالاتفاق؛ لأن نفي الرؤية مستلزم لنفي الإدراك، كما في المعدوم؛ بل التمدّح إنما يحصل بنفي الإدراك مع جواز الرؤية؛ لأن في إثبات الإدراك إثبات الحدّ والتناهي والنقصان. وفي نفيه نفي النقصان وإثبات الكمال. وكان النفي صفة

---

[446] **البخاري**، ٩، ١٢٧، (٧٤٣٤)؛ **مسلم**، ١، ٤٣٩، (٢٣٣).

[447] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

[448] النسفي، **العمدة**، ص.٦٩.

[449] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.

[450] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.

مدح، وفي إثبات الرؤية إثبات صفة الكمال، وفي نفيها إثبات النقصان، فكان الإثبات صفة مدح. فثبت أن نفي الإدراك مع إثبات الرؤية صفة مدح. وإذا ثبت الجواز وجب القول بالوقوع في القيامة ضرورة أن لا قائل بالفصل.

قوله (**وما قالوا من اشراط المقابلة وغيرها بما ذكرنا يبطل برؤية الله تعالى إيّانا**)؛[451] لأنها لو كانت شرائط لَما تبدّلت؛ لأن الشرط لا يتبدّل، لكنّها تبدّلت. فعلم أنها –أي العلل والشرائط– من الأوصاف الإضافية لوجود الرؤية، لا من اللوازم المقرونة لماهيّة الرؤية.

ولِقائل أن يقول: إن هذه شروط بحاسّة البصر، لا للرؤية مطلقا؛ فلا يبطل برؤية الله تعالى إيّانا.

قوله (**وبهذا**)[452] –أي وببطلان ما قالوا من الاشتراط– (**تبين أن العلّة المطلقة للرؤية الوجود**)[453] إلى آخره. قد مرّ شرحه في أوّل الفصل.

قال: (**والمختار ما قال**) [**أبو منصور رحمه الله**][454]

أقول: لما علم ضعف الدليل العقلي في إثبات الرؤية، كما أشرنا إليه، قال: (**والمختار ما قال الإمام أبو منصور رضي الله عنه أن نتمسّك بالدليل السمعيّة في إثبات الرؤية ويتمسّك بالدليل في رفع شبهتهم**)[455].

قال: (**وقولهم باطل**)[456]

أقول: قولهم «لو كان الله تعالى مرئيّا لكان شبيها بالمرئيّات.»[457] باطل؛ لأن الرؤية يتعلّق بالمتضادّات، كالسواد والبياض، والحركة والسكون ولا مشابهة بينهما.

قال: (**وذهب طائفة من مثبتي الرؤية**) [**بالستحالة الرؤية الله تعالى في المنام**][458]

أقول: مما يتصل بهذه المسألة رؤية الله تعالى في المنام. اختلف أصحابنا في ذلك. قال بعضهم: لا يجوز رؤية الله تعالى في المنام من وجوه: الأول؛ أن ما يرى في المنام خيال ومثال، والله تعالى منزّه عن الخيال والمثال. والثاني؛ أن أعظم الكرامات في العقبى هي الرؤية، والدنيا دار محن وابتلاء؛ فلا يليق بها ما هو أعظم كرامات أهل الجنّة. والثالث؛ أن موسى عليه السلام مع شرف قدره

---

[451] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.
[452] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.
[453] النسفي، **العمدة**، ص.٧١.
[454] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[455] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[456] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[457] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.
[458] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.

ورفيع محلّه سأل من الله تعالى الرؤية في الدنيا؛ فمنع منها، فكيف يعطى من هو دونه؟! والرابع أن النوم حدث، فلا يليق حال الحدث بهذا النوع من الكرامة.

وجوّزه بعض أصحابنا رؤية الله تعالى في المنام من غير جهة وكيفية ومقابلة وخيال ومثال، كما كان يعرفه في اليقظة تمسّكا بالمحكيّ عن السلف. فإنه حكي عن بعض السلف أنهم رأوْه تعالى في المنام مثل حمزة ابن حبيب الزيات وغيره من المشايخ.

ومن حيث المعقول قالوا: ما جاز رؤيته في ذاته لا يختلف حاله بين النوم واليقظة، فإن الرائ في النوم هي الروح أو القلب دون العين وذلك نوع مشاهدة يحصل في النوم. وإنه جائز في اليقظة قال عليه السلام: «اعبد الله كأنك تراه»[459] وقال عمر رضي الله عنه: رأى قلبي ربّي.

فالأولى أن يجعل ذلك في النوم، وبه خرج الجواب عن قوله «إن الرؤية أعظم كرامات أهل الجنّة.» قلنا: الرؤية بالعين أعظم الكرامات، لا المشاهدة بالقلب، وكذا الجواب عمّا قال: إن النوم حدث، فإن الرائ في النوم هو الروح، وإنه لا يوصف بالحدث. وموسى عليه السلام سأل الرؤية بالعين في الدنيا، لا المشاهدة بالقلب أو الروح.

قال: (**والمعدوم ليس بمرئيّ**)[460]

أقول: لأن متعلّق الرؤية هو الوجود غير ثابت على أنه ليس بشيء؛ لأن الشيء اسم للوجود، هذا عندنا خلافا للمعتزلة. فإن للمعدومات عندهم حقائق وماهيّات وذوات حالتَيْ وجودها وعدمها، ولها ثبوت وتحقيق. فالحاصل أنه لا يمكن تقرّر الماهيّات منفكّة عن صفة الوجود عندنا؛ لأنه لا فرق بين التقرّر والثبوت والموجود عندنا خلافا لهم، ودليلهم أنّا نميّز بين معدوم ومعدوم. والتمييز حكم من أحكام تلك الحقائق وصفة من صفاتها، وثبوت الحكم والصفة بدون المحكوم عليه والموصوف به محال. قلنا: لو كان التمييز الذهني والتصوّر العقلي مستلزمان كون المشعور به حاصلا في العدم لَلزم ثبوت الموجود والمعدوم والممتنع لثبوت التمييز بين الوجود والعدم والممتنع كشريك الباري. واللازم باطل عندكم فكذا الملزوم.

قال: (**قالت المُقَنَّعِيَّة:**)[**العالم مرئيّ الله تعالى قبل وجوده**][461]

أقول: قالت المقنّعيّة: العالم مرئيّ الله تعالى قبل وجوده؛ لأن البارئ تعالى لما كان قديما بصفاته كانت رؤيته قديمة، فلو لم تكن المحدثات مرئيّة له الأزل وصارت مرئيّة عند حدوثها لَوقع التغيير في صفة الرؤية، ولا يجوز التغيير في صفات الله تعالى. وهذا باطل؛ لأن الرؤية تعلّقت بالوجود. ومذهبنا أنه لا يقول: الله تعالى رأى العالم في الأزل، فكلّنا نقول: إنه تعالى راءٍ في الأزل؛ لأنّا لو قلنا

---

[459] **مصنّف ابن أبي شيبة**، ٧، ٧٨ (٣٤٣٢٥)؛ **السنن الكبرى للنسائي**، ١٠، ٣٨٩، (١١٨٠٣).

[460] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.

[461] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.

بأنه راءٍ للعالم في الأزل لاقتضى وجود العالم في الأزل، وهو محال. وحين وجد العالم نقول بأنه رأى العالم. وهذا التغيّر وقع في المضاف إليه، وهو العالم، لا في المضاف. وهذا، كما نقول: إنه تعالى خالق في الأزل. ولا نقول: إنه تعالى خالق السموات والأرض في الأزل. لأنه حينئذ يقتضي وجود السماء والأرض في الأزل، ولا موجود في الأزل سوى ذاته تعالى وصفاته. حين وجدت السماء والأرض نقول: إنه خالق السماء والأرض. والتغيّر في السماء والأرض، لا في المضاف.

(واتفقوا أن المعدوم الذي يستحيل وجوده لا يتعلّق برؤية الله تعالى)[462]

ولِقائل أن يقول: المراد برؤية الله تعالى إما الانكشاف التامّ بالحاسّة أو العلم. والأوّل باطل، وعلى الثاني ينبغي أن يتعلّق رؤية الله تعالى بالموجود والمعدوم سواء كان ممكنا أو ممتنعا؛ لأنه تعالى عالم بالكل.

ولما ثبت أن الله تعالى موجود واحد قادر عالم حكيم، ومن الحكمة إرسال الرسل أعانه للخلق وأبانه للطريق الموصل إلى البعثة شرع فيه.

فصل في إرسال الرسل

أقول: إرسال الرسل مبشّرين بالوعد ومنذرين بالوعيد مبيّنين للناس ما يحتاجون إليه من مصالح داريْهم. قوله **(من مصالح داريهم)**[463] إما في الدنيا، كالنكاح والطلاق والحدود والشركات والبيعات والإجارات والودائع وسائر الوقائع، وإما في الآخرة، كالصلاة والطهارة والزكاة والحجّ مفيدين للناس ما يبلغون به الدرجة العالية في حيّز الإمكان.

قوله **(إرسال الرسل)**[464] مبتداء، وقوله **(في حيّز الإمكان)**[465] خبره. **(بل في حيّز الوجوب)**[466] هذا عند المحققين من أصحابنا. والمراد بالوجوب، الوجوب بحسب الحكمة، لا الوجوب بإيجاب أحد على الله تعالى أو بإيجابه على نفسه؛ لأن المحلّ موصوف بالبعضية قابل للزيادة والبلوغ، والفاعل حكيم عليم رحيم؛ فلا يمتنع منه الإمداد بما يوجب زوالها، كمن أمر أعمى بسلوك طريق موصل إلى البُغية ونهاه أن يميل عنه يمنة أو يسرة؛ لئلا يقع في المهاوي. فإنه عُدّ ذلك منه حكمة، مع أن العالم ملكه، إذ هو الموجد له من العدم، المخترع له لا عن أصل. وللمالك أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء من الإطلاق والحظر وتعلّمه –أي العالم– بإرسال الرسل من جنسه، كالبشر أو من خلاف جنسه، كالملك.

---

[462] النسفي، **العمدة**، ص.٧٣.

[463] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.

[464] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.

[465] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.

[466] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.

قال: **(وقالت السمنية والبراهمة) [والمبيحيّة: إنه محال]**[467]

أقول: قالت السمنية والبراهمة –هما طائفتان من أقصى بلاد الهند– والمبيحية: إن إرسال الرسل محال؛ لأن الرسول لو أتى بما اقتضاه العقل في العقل عن الرسول غُنْيَة، فإتيانه على هذا التقدير محال؛ لأنه عبث. والعبث لا يصدر من الحكيم جلّ وعلا؛ ولو أتى بما يأباه العقل فهو مردود؛ لأن العقل حجة الله تعالى، ولا تناقض في حججه. فما يحيله العقل يكون باطلا.

قلنا: لا حضر في ذلك، بل يأتي بما قصر العقل عن معرفته؛ لأن الرسالة سفارة العبد ووساطته بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقة الله تعالى ليزيح الله تعالى بسبب السفارة علل وذوي الألباب فيما قصرت عنه عقولهم.

قوله **(وهذا)**[468] إشارة إلى بيان ما قصرت عنه العقول وما لم يقصر؛ لأن قضايا العقول منقسمة إلى ثلاثة أقسام: واجبة، وممتنعة، وممكنة. والعقل وإن كان يقف على الواجب والممتنع فلا يقف على الممكن، بل يتوقّف في الممكن، إذ كلاهما السيّان في قضية العقل، فربّما يتعلّق بالممكن العاقبة الحميدة وربّما يتعلّق به العاقبة الذميمة، وليس في العقل إمكان الوقوف على ذلك. فلا بدّ من السيّان. فمن له الاطّلاع على العواقب ليتميّز العقل بينهما فيقبل أعماله العاقبة الذميمة.

قال: **(ثم إذا ادّعى واحد الرسالة)[في زمان جوازها لا يجب قبول قوله بدون المعجزة]**[469]

أقول: ثم إذا ادّعى واحد الرسالة في زمان جوازها –وهو قبل مبعث بنبيّنا عليه الصلاة والسلام؛ لأنه قال: «لا نبيّ بعدي.» فإن قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده. قلنا: نعم، لكنّه يتابع بنبيّنا عليه السلام؛ لأن شريعته منسوخة، فلا يكون إليه وحي في نصب أحكام، بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام، ثم الأصحّ أنه يصلّي بالناس ويؤمّهم ويقتدي به المهدي؛ لأنه أفضل، فإمامته أولى.– فإن كانت دعواه مستحيلة، كدعوى زرادشت – وهو اسم رجل من المجوس بصانعيْن عاجزين فإنه قال: إن للعالم صانعا عاجزا يفكّر من نفسه فيولد من فكرته الرديّة من يعاديه، ويزاحمه. وهو غير عالم بعاقبة مكوّنه عاجزا عن قهر عدوّه– أو ماني –وهو اسم رجل من الثنويّة ومذهبه أن العالم مركّب من أصليْن قديمين: أحدهما النور والآخر الظلمة وهما جميعا حيّان سميعان بصيران– يجب الردّ بدون الفكر وطلب الدليل؛ إلا إذا أريد به التأكيد في إظهار البطلان.

فإن كانت ممكنة لا يجب قبول قوله بدون المعجزة؛ لأن إرسال الرسل، وإن كان من مقتضيات العقل والحكم وفي حيّز الواجبات. أما تعيّن كل واحد من أفراد الإنسان ليس بواجب، بل من الجائزات. وإذا كان تعيّن هذا الرجل في حيّز الجواز فلا بدّ من دليل

---

[467] النسفي، **العمدة**، ص.٧٥.

[468] النسفي، **العمدة**، ص.٧٧.

[469] النسفي، **العمدة**، ص.٧٧.

يصدّقه؛ لأنه يحتمل أن يكون كاذبا بخلاف الإباضية –وهم قوم منصوب إلى الإباض، وهو اسم رجل من الخوارج ومذهبه أن العاقل لا يكذب، فإذا قال الرجل: إنّي رسول. كان صادقا في دعواه.–

وما حدّ المعجزة؟ العجز الذي يفيض القدرة سمّيت معجزة؛ لأنها يظهر عجز من تحدّى بها عن معارضتها وحدَها على رأي الفلاسفة. هي الفعل الجزئي المحكم الإلهي يفوق القوّة الطبيعية والنفسانية. وأما على رأي المتكلمين؛ فهي ظهور أمر إلهي خارق العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدّعي النبوّة مع نكول من يتحدّى عن معارضته عليه.

وقيّد بـ"دار التكليف" وهي الدنيا؛ لأن من كان في الآخرة من خلاف العادة لا يكون معجزة، وبـ"إظهار صدقه"؛ لأنه لو ظهر لإظهار كذبه لا يكون معجزة، كما لو ادّعى المتنبّي «إن معجزتي نطق الشجرة.» فأنطقها الله بتكذيبه لا يكون معجزة. و"مدّعي النبوّة" احتراز عن مدّعي الألوهية وصاحب الكرامة؛ إذ ظهور خلاف العادة على يد المتألّه جائزة، دون المتنبّي. والفرق أن ظهوره على يد المتنبّي يوجب إنسداد باب معرفة النبي عليه السلام، فأما ظهوره على يد المتألّه لا يوجب إنسداد باب معرفة الإله؛ لأن كل عاقل يعرف أن الآدمي المشتمل على دلالات الحدوث وسمات القصور ولا يكون إلها، وإن روي منه ألف بخلاف العادة. وبـ"النكول" وهو فعول من النكل، وهو القيد. والمراد ههنا العجز والامتناع والتحدّي والمخاصمة؛ إذ لو عارضه بمثله لَدلّ على صدق مكذّبه فيتعارضان فيتساطان؛ لأنهما لو لم يتساقطا يلزم اجتماع النقيضين وهو النبوّة واللا نبوّة، والضدّين، هو اجتماع الصدق والكذب يخرج عن الدلالة.

قال: (**وجه دلالتها**)[470]

أقول: وجه دلالة المعجزة على صدق الآتي بها. إنا نعلم أن الله تعالى سامع هذه الدعوى وأن ما ظهر على يده خارج عن مقدور البشر، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى. فإذا ادّعى الرسالة ثم قال: آية صدّق دعواي. إن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا. ففعل الله تعالى ذلك. كان من الله تعالى تصديقا له في دعواه الرسالة. فيكون ذلك، كقوله له عقيب دعواه «صدقت»؛ إذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول. ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب. فيحصل لنا الجزم بصدقه بطريق جرى العادة. فإن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة. وإن كان عدم الخلق ممكنا في نفسه؛ لأن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع إمكانه في نفسه. ولا يقدح في ذلك العلم إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى أو كونها لغرض التصديق، إذ كونها لتصديق الكاذب إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدح في علم الضروري الحسّي بجوازه النار إمكان عدم الحرارة النار بمعنى أنه لو قدّر لم يلزم منه محال. ونظيره في الشاهد ما قال في المتن.

---

[470] النسفي، **العمدة**، ص.٧٧.

فصل [في إثبات نبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم]

أقول: لما فرغ من إثبات إمكان إرسال الرسول شرع في بيان إثبات نبوّة رسولنا محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على الخصوص. ثم إن نبيّنا محمد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف رسول حق نبيّ صادق، أرسله الله تعالى إلى كافّة الثقلين الإنس والجنّ والعرب والعجم أهل الكتاب والأمّيّين إلى يوم القيامة؛ لأنه ادّعى النبوّة وظهر المعجزات على يديه، وكل من كذا فهو نبيّ.

أما الأولى؛ فبالتواتر أما ظهور المعجزات منها: انشقاق القمر؛ فإنه روى أنس رضي الله عنه أن المشركين سألوا رسول الله عليه السلام آية وعيّنوا هذا. فأشار رسول الله إلى القمر. ومنها: انجذاب الشجر؛ فإنه قال جابر رضي الله عنه: سرنا مع رسول الله عليه السلام حتى نزّلنا واديا أفيح، فذهب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقضي حاجته فلم ير شيئا يستتر به. فإذا شجرتان بشاطئ الوادي فانطلق رسول الله عليه السلام إلى أحدهما، فأخذ غصنا من أغصانها وقال: «انقادي عليّ بإذن الله تعالى فانقادت معه لذلك. ومنها: تسليم الحجر عليه؛ عن علي رضي الله [عنه] قال: كنتُ مع النبي عليه السلام فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبلته جبل ولا شجر إلا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله. وغير ذلك مما ذكروا في المتن. وهذه الأخبار، وإن كان تفاصيلها أحاد لكن القدر المشترك، وهو ظهور المعجزة بلغت الحدّ التواتر، كشجاعة علي رضي الله عنه وَجود حاتم.

وأما الثالثة ما مرّ من وجه من الدلالة على صدق الآتي بها.

قال: **(وأظهرها) [القرآن]**[471]

أقول: وأظهر المعجزات القرآن. فهو أعجب الآيات وأبين الدلالات لاشتماله على جميع طرق الفصاحة والبلاغة. وتحدّى جميع الأنام لم يتصدّ أحد من الخطباء والشعراء مع كثرتهم، فدلّ عجزهم على تصديقه عليه السلام.

فإن قلت: ما الدليل على أنهم عجزوا عن المعارضة؟ قلت: قد بذلوا أموالهم النفيسة، وخاطروا بمُهجهم العزيزة، وركبوا المشاق العظيمة وتحمل المتاعب الشديدة. فلو قدروا على المعارضة لَما اشتغلوا بالمقابلة. ولو يمكنوا من الدفع باللسان لم ينتظروا إلى السنان. والاشتغال بالمقابلة بعد المحاجّة والمجادلة. وإليه أشار بقوله **(ولا يظنّ بهم) [وهم أكثر خليقة الله تعالى حقدا وعصبية لهم قد امتنعوا عن المعارضة مع القدرة]**[472]

---

[471] النسفي، **العمدة**، ص.٧٩.

[472] النسفي، **العمدة**، ص.٧٩.

قال: **(وإذا ثبت بنبوّة) [رسولنا عليه السلام ثبت نبوّة سائر الأنبياء عليهم السلام بأخباره]**[473]

أقول: وإذا ثبت بنبوّة نبيّنا بالبراهين ثبت بنبوّة سائر الأنبياء عليهم السلام بأخباره؛ لأنه الصادق في كل ما يقول. وثبت أنه مرسل إلى الكافّة، لا كما زعم البعض، بقوله تعالى ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[سبأ، ٢٨/٣٤]

قال: **(ثم لا بدّ أن يكون ذَكَرا)**[474]

أقول: ثم لا بدّ أن يكون ذكرا، ولا يجوز أن يكون أنثى للتنافي بين لوازمها، وأن يكون أعقل أهل زمانه؛ لأنه ملكهم، وأن يكون معصوما في أفعاله وأقواله عما يشينه؛ لئلا ينفروا عنه.

قال: **(والعصمة) [عن الكفر ثابتة للأنبياء قبل الوحي وبعده]**[475]

أقول: والعصمة لغة: المنع. والأنبياء معصوم عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وعن الكذب خصوصا فيما يتعلّق بالشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمّة. أما عمدا فبالإجماع، وأما سهوا فعند الأكثرين؛ لأنه لو صدر الكذب منهم لا يكون قولهم مقولا. وكذا تعمّد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية. وإنما الخلاف في أنّ امتناعه بدليل السمع أو العقل. وأما سهوا فجوّزه الأكثرون.وأما الصغائر فيجوز عمدا خلافا للجبّائي وأتباعه. ويجوز سهوا بالاتفاق؛ إلا ما يدلّ على الخسّة، كسرقة لقمة؛ هذا بعد الوحي.

وأما قبل الوحي فعندنا يجوز نادرا؛ لأن العصمة بعد البعث لا لزام الحجّة. فأما قبل البعث لم يكونوا حجّة. ولم يجب قبول قولهم فلا ضرورة في إثبات العصمة. وعند المعتزلة لا يجوز؛ لأنها يوجب النفرة المانعة عن اتباعها، فيفوت مصلحة البعثة.

قال: **(وأوّل الأنبياء) [آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلّ الله عليه وسلّم]**[476]

أقول: وأول الأنبياء آدم عليه السلام؛ لأنه لا نبيّ قبله، وهذا ظاهر، وآخرهم نبيّنا محمد عليه السلام؛ لأنه قال: «لا نبيّ بعدي.»[477] وهو أفضلهم لقوله تعالى﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران، ١١٠/٣] فلما كانت أمّته خير الأمم كان خير الأنبياء. ولقائل أن يقول: هذا على تقدير أن خيرية الأمّة باعتبار كونهم منسوبين إليه وتابعين له عليه السلام لم لا يجوز أن يكون الخيرية باعتبار أمر فيهم؟

---

473 النسفي، **العمدة**، ص.٨١.

474 النسفي، **العمدة**، ص.٨١.

475 النسفي، **العمدة**، ص.٨١.

476 النسفي، **العمدة**، ص.٨١.

477 **مصنّف ابن أبي شيبة**، ٥، ٣٣٦، (٢٦٦٥٣)؛ **مسند أحمد ابن حنبل**، ٣، ١١٤، (١٥٣٢).

ولا يحصرهم على عدد معيّن؛ لئلا يلزم الدخول أو الخروج؛ لأنّا لو عيّنّا عددا يحتمل أن يكونوا النقص منه، فيلزم دخول الغير؛ أو أزيد، فيلزم خروج من هو منه؛ وذلك لا يجوز. وقد روي أنّ النبي عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء عليهم السلام فقال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألف نبيّ»[478] وفي رواية «مائتا ألف أربعة وعشرون ألفا» والأولى عدم الحصر لما مرّ.

قال: (**المعراج**) [**في اليقظة بشخصه حق**][479]

أقول: المعراج في اليقظة بشخص النبي عليه السلام حق. أما من مكّة إلى بيت المقدس فبالنصّ وهو قوله سبحانه ﴿سُبْحَانَ الَّذي اَسْرٰى بِعَبْدِه لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا﴾[الإسراء، ١/١٧] وهو بيت المقدس. وأما من المسجد الأقصى إلى السماء أو إلى حيث شاء الله تعالى فبالأخبار المشهور المذكورة. ولا يجوز الاستبعاد؛ لأنه يؤدّي إلى الكفر والإنكار. والاستبعاد إنما يُبتني على أصول الفلاسفة؛ وإلا فالخرق على السموات جائز. والأجسام متماثلة يصحّ على كل ما يصحّ على الآخَر. والله تعالى قادر على الممكنات بأسرها. قوله (**في اليقظة**)[480] إشارة إلى الرد على من زعم أن المعواج كان في المنام على ما روي عن معاوية رضي الله عنه أنه سئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة، وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلّم ليلة المعراج. وقال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتي اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ [الإسراء، ٦٠/١٧] وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الروح، بل كان مع الروح وكان المعراج للجسد والروح جميعا. وقوله (**بشخصه**)[481] إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط. وقوله (**إلى السماء**)[482] إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب. وقوله (**إلى حيث شاء الله تعالى**)[483] إشارة إلى اختلاف أقوال السلف. فقيل: إلى الجنة. وقيل: إلى العرش. وقيل: إلى طرف العالم.

---

[478] **المستدرك على الصحيحين**، ٢، ٦٥٢، (٤١٦٦)؛ **السنن الكبري للبيحقي**، ٩، ٧ (١٧٧١١).

[479] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.

[480] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.

[481] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.

[482] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.

[483] النسفي، **العمدة**، ص.٨٣.

[فصل في كرامة الأولياء]

قال: (**كرامة الأولياء جائزة**)[484]

أقول: الوليّ: هو العارف بالله تعالى وصفاته حيث ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات. والكرامة: ظهور أمر خارق للعادة من قِبله غير مقارن بدعوى النبوّة.

فكرامة الأولياء جائزة، خلافا للهشمية –وهو المعتزلة حيث ما ذكر وأبي إسحاق من الأشعرية للمشهور من الأخبار والمستفيض من حكايات الأخيار، كقصّة صاحب سليمان عليه السلام –وهو عاصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام على الأشهر– فإنه رضي الله [عنه] قال ولم يكن نبيا: أنا آتيك بعرش بلقيس قبل أن يعود إليك طرفك بعد مدّة إلى السماء من مسافة بعيدة. ﴿فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾ [النمل، ٢٧/٤٠]–أي رأى العرش ثابتا عنده– قال: ﴿قَالَ هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾[النمل، ٢٧/٤٠] –أي حضور العرش في مدّة ارتداد الطرف من فضل ربّي عليّ وإحسانه إليّ– وقصّة عمر رضي الله عنه قيل: إن عمر رضي الله عنه أرسل جندا إلى نهاوند –وهو اسم موضع في عراق العجم بينه وبين مدينة مبلغ خمسمائة فراسخ فصاعدا– وأمّر على الجيش سارية –وهو اسم رجل– فلما بلغ سارية رضي الله عنه نهاوند اختفى الأعداء بطريق الكمين في الجبل، وكان يوم الجمعة، فلما صعد عمر رصي الله عنه المنبر رأى هذه الحالة. فرفع صوته وقال: يا سارية! الجبل الجبل، احذر الجبل! فسمع سارية صوته، وأخرج الكمين، وأخذ الغنائم، وقهر الأعداء. وفيه ثلاث كرامات: رؤية عمر رضي الله عنه، وبلوغ صوته إليه، وسماعه صوته. وقصّة خالد: فإنه روي عنه أنه رضي الله عنه أرسله إلى الحيرة. فأنكره أهل الحيرة. فعرض عليه قديحا من سمّ. فشرب، وعرق، وخرج منه بطريق العرق ولم يضرّه. وهذا يدلّ على الوقوع. فإذا ثبت وقوع الكرامة ثبت جوازها هنا بالضرورة.

قوله (**ولا يقال: لو جاز**) [**ذا لَأسد طروق الوصل إلى معرفة النبي**][485] إشارة شُبه المخالفين والردّ. أما شبهتهم؛ فإنهم قالوا: إن الكرامة لو كانت جائزة، وهي فعل على خلاف مجرى العادة، لَاشتهرت بالمعجزة. فيؤدّي إلى الالتباس من النبي والمتنبي. وأما الردّ؛ فبالعرف من وجهين؛ الأول: أن المعجزة يقارن دعوى النبوّة بخلاف الكرامة. والثاني: أنه يجوز أنه يعلم أنه وليّ وأنه لا يعلم بخلاف النبي. فإنه يجب أن يعلم أنه نبي؛ لأنه مبعوث إلى الخلق بخلاف الوليّ. ويجوز إظهار الكرامة عونا وترغيبا لا فخرا وإعجابا.

---

[484] النسفي، **العمدة**، ص.٨٥.

[485] النسفي، **العمدة**، ص.٨٥.

قال: **(الناقض للعادة) [أربعة: معجزة للنبيّ وكرامة للوليّ ومعونة للعوام واستدراج للمتأله]**[486]

أقول: الحاصل أن ما هو ناقض للعادة فعل الله تعالى، لا صنع للعبد فيه؛ حتى لو أراد العبد تحصيله بكسبه واختياره لا يتهيّأ له ذلك. وهو على أربعة أنواع؛ معجزة: وهو ما يجري على يدى النبي مع التحدّي ودعوى النبوّة. وكرامة: وهو ما يجري على يدى الوليّ من متابعة الشريعة والخوف والحذر. ومعونة: وهو ما يجري على يد واحد من عوام المؤمنين من غير دعوى أصلا في التخلّص عن محبّة توجهت إليهم ومكروه أقبل عليهم ومكر. واستدراج: وهو ما يجري على يدى المتأله والكافر والمبتعد.

قال: **(والسحر والعين) [حق عندنا، خلافا لهم]**[487]

أقول: والسحر والعين حق خلافا للمعتزلة. أما العين؛ فلقوله عليه السلام «العين حق. وإن العين ليدخل الرجل القبر، والجمل القدر.»[488] وأما السحر؛ فله حقيقة عند أهل السنّة. وعند المعتزلة هو تخييل وتمويه، ولا حقيقة له؛ لئلا ينسدّ طريق الوصول إلى النبي. ولنا قوله عليه السلام «السحر حق.»[489] –أي هو متحقّق وثابت– لا أنه تخييل وتمويه، ولا ينسدّ طريق الوصول للفرق بين المعجزة والسحر. فإنه ليس بناقض للعادة في الحقيقة على الحد الذي ذكرنا. فإنه يمكن للعبد كسبه وتحصيله باختياره فاستعماله. فإن العادة جرت بأن من تعلم ذلك واستعمل ما تعلّم بشرائطه. يظهر ذلك الأثر مجرى العادة؛ إلا أن تلك الأسباب خفية، لا يعرفها عوام الخلق، ولا يشتغلون بتحصيلها؛ ولهذا لا يخرج من أن يكون معتادا بخلاف المعجزة. فإنه لا دخل بكسب العبد فيها.

والمعتزلة لما لم يقدروا أن ينسبوا أثر فعل السحر إلى الساحر لعدم المباشرة حتى يتولّد بأنه خالق له. ولما لم يكن ينسب اتصال بالمحلّ حتى يقولوا بأنه خالق له بطريق التوليد؛ لأن اتصال السبب شرط لتخليق المتولّدات عندهم. ولا يجوز أن يكون مخلوقا لله تعالى؛ لأن اتحاد القبيح سفه، فلا يضاف إليه. ومن هذا أبوا أن يكون خالق أفعال العباد؛ لأن خلق الكبر والمعاصي قبيح. قالوا: إنه تمويه وتخييل. وعندنا لما كان كل شيء يخلقه تعالى كان ذلك بخلقه أيضا، وللعبد الكسب في التحصيل. ولا بدّ للكسب من الاستطاعة، شرع فيها.

---

[486] النسفي، **العمدة**، ص.٨٥.

[487] النسفي، **العمدة**، ص.٨٥.

[488] **البخاري**، ٧، ١٣٢، (٥٧٤٠)؛ **كشف الخفاء**، ٢، ٧٧.

[489] **شرح سنن ابن ماجه**، ٢٥٣.

فصل في الاستطاعة

أقول: الاستطاعة والطاعة والقوة والقدرة متقاربة المعاني في اللغة، وفي الاصطلاح يراد بها كلها معنى واحد بمنزلة الأسماء المترادفة. والاستطاعة نوعان: أحدهما سلامة الأسباب، وهي المعنيّة بقوله تعالى ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران، ٩٧/٣] بالإجماع. وثانيهما: حقيقة القدرة المتعلّقة بالفعل وهي المعيّنة بقوله تعالى ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود، ٢٠/١١] إذ المراد نفي الحقيقة القدرة، لا نفي الأسباب والآلات؛ لأنها كانت ثابتة. وإنما المنفيّ عنهم حقيقة القدرة التي بها يتعلّق الفعل.

وإذا تقرّر هذا فنقول: الاستطاعة بالمعنى الثاني مقارنة للفعل عندنا؛ لأنها لو انعدمت لَاستحال وجودها عنده؛ لأنها عرض، لا يبقى بما سبق من الأعراض لا تبقى، فيلزم وجود الفعل بلا قدرة، وهو محال. ولا يقال: العرض يبقى بتجدّد الأمثال. فيجوز أن يبقى القدرة بتجدّد الأمثال، فلا يلزم وجوده بلا قدرة؛ لأنا نقول: الكلام في القدرة المتعلّقة بالفعل بعينها. وقالت المعتزلة والكرامية: الاستطاعة بالمعنى الثاني سابقة؛ لئلا يلزم تكليف العاجز. قلنا: صحة التكليف يعتمد الاستطاعة بالمعنى الأول، لا الاستطاعة بالمعنى الثاني، فلا يلزم العاجز. وإنما يلزم لو لم يكن سلامة الأسباب والآلات في آن التكليف أيضا. ويجاب عن هذا بأن القدرة صالحة للضدَّيْن على سبيل البدل عند أبي حنيفة رضي الله عنه حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر. هي بعنيها القدرة التي يصرف إلى الإيمان، لا اختلاف إلا في التعلّق، وهي لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة. فالكافر قادر على الإيمان المكلّف به؛ إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان. فاستحقّ به الذمّ والعقاب. فكان تكليف قادر، لا عاجز. وإليه أشار بقوله (**أن القدرة**) **[تصلح للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله]**[490] قيل: ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليم كون القدرة سابقة على الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر يكون قبل الإيمان لا محالة. فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدَّين لكنهما من حيث التعلّق بأحدهما لا يكون إلا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلّقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلّقة به. وأما نفس القدرة فقد يكون متقدّمة متعلّقه لا لضدّ. قلنا: هذا مما لا يتصوّر فيه نزاع، بل هو لغو من الكلام، فليتأمّل هذا كلامه! قلت: يحتمل أن يكون هذا الجواب إشارة إلى رفع النزاع بيننا وبينهم بأن لا نزاع في الحقيقة. فإنه يحتمل أن يكون مرادهم يكون القدرة سابقة على الفعل، هي القدرة التي تصلح للتعلّق بالفعل وأن يكون مرادنا بقولنا «القدرة مقارنة للفعل» هي القدرة المتعلّقة بالفعل.

---

[490] النسفي، **العمدة**، ص.٨٧.

فصل [في أفعال العباد]

أقول: أفعال العباد وجميع المخلوقات مخلوقة لله تعالى لا خالق له سواه، وهو مذهب الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين. قالت المعتزلة: العباد مُوجدون لأفعالهم الاختيارية، لا الاضطرارية. وقالت الجبريّة –رئيسهم جهم بن صفوان–: لا اختيار ولا فعل للعبد أصلا، ولا قدرة لهم على أفعالهم، كحركات المرتعش والعروق النابضة. وتفرّع المذهبان –أي الجبريّة والقدريّة– على أصل واحد: وهو أن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال اعتبارا بالشاهد. فإنه لا يجوز في الشاهد أن يدخل المقدور الواحد تحت قدرتين فكذا في الغائب. فقالت الجبريّة: لا قدرة للعبد على الاختراع لما يجيء، فيكون مخترعها الله تعالى ضرورة. وقالت المعتزلة: قدرة العبد على الأفعال الاختيارية ثابتة ضرورة الأمر بها، والأمر للعاجز محال، فانتفت قدرة البارئ عنها ضرورة. وحجّتنا في ذلك قول الله تعالى ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كل شَيْءٍ﴾ [الرعد، ١٦/١٣] ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافّات، ٩٦/٣٧] أي عملكهم [على] أن "ما" مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولكم على أن "ما" موصولة ويشمل الأفعال؛ لأن المراد بالفعل في قولنا «أفعال العباد ومخلوقة لله تعالى أو للعبد» الحاصل بالمصدر، أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات، لا الفعل بمعنى المصدر الذي هو الإيقاع والإيجاد. فيصبح التمسّك على التقديرين. وقوله تعالى ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل، ١٧/١٦] يمدح به وبالمشاركة ينتفي فائدته؛ لأن التمدّح بالمختصّ لا بالمشترك؛ ولأن العبد لو كان عبدا خالقا لأفعاله لَكان عالما بتفاصيلها؛ لأن علم الخالق بالمخلوق شرط قدرة التخليق بالنصّ، وهو قوله تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك، ١٤/٦٧] كأنه قال: وهل يتصوّر أن لا يعلم من خلقه؟ و"من" فاعل "يعلم" واللازم باطل؛ لأنه لا علم لنا بكيفية الاختراع. فإن الماشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخلّلة وعلى حركات بعضها أسرع من بعض وبعضها إبطاء، ولا شعور للماشي بذلك فكذا الملزوم.

قوله (**ودخول مقدور واحد تحت قدوتين**)[491] إشارة إلى ردّ أصلهم، وهو أن يقال: استحالة دخول مقدور واحد تحت قدرتين إذا كانتا قدرتَي الاختراع أو الكسب. أما إذا كان إحديهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الكسب فالاستحالة ممنوعة. وعدم جواز ذلك في الشاهد باعتبار أنهما قدّرنا كسب، وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب؛ وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق واختراع.

---

[491] النسفي، **العمدة**، ص.٩١.

قال: **(وثبت بهذا) [أن المتولّدات بخلق الله تعالى]**[492]

أقول: أي وثبت بأن قدرة الخلق ليس لغير الله تعالى أن المتولّد –وهو فعل يوجبه فعل آخر بفاعله، كحركة اليد موجب حركة المعاني– بخلق الله تعالى، وليس بفعل العبد لا بطريق التخليق لما مرّ، ولا بطريق الاكتساب لاستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحلّ القدرة. وزعم عامّة المعتزلة أنها حصلت بإيجاد فاعلها لا صنع لله تعالى فيها ويسمونها "الأفعال المتولّدة". وشبهتهم أن هذه الآثار يوجد على حسب قصد الفاعل وإرادته لا محال؛ لأن الإنسان ربّما يقصد أن يكون مشيبه غير متعب وجرحه غير سار إلى الموت ولا يكون كذلك، وكذا الكافر باشر الكفر على قصد أن يكون كفره حسنا ولم يحصل على موافقة قصده. والله تعالى لما أجرى العادة المستمرّة بخلق تلك الآثار عقيب مباشرة الأسباب والمباشر لتلك الأسباب بقصد حصولها بمباشرتها. أضيفت إلى مباشر أسبابها عرفا وشرعا ويلام عليها ويؤاخذ بها؛ فلا يكون ظلما وسفها. والدليل على أن لا قدرة للعبد على الآثار ولا يكون فعلا له أنه يجوز أن يموت الرامي عقيب الرمي والسهم يمرّ والجارح يموت والآلام يحدث بعد الجرح. وحصول الفعل من الميت محال؛ فثبت أن الآثار لا يكون صادرا عنه.

قال: **(وإن المقتول ميّت) [بأجله]**[493]

أقول: هذا معطوف على قوله **(أن المتولدات)** أي وثبت أن بهذا أن الميّت مقتول بأجله أي الوقت المقدّر يموته؛ لأن القتل فعل بخلق الله تعالى عقيبه في الحيوان الموت. وهذا أجله لا أجل له سواه وكذا قال أبو الهذيل من المعتزلة حتى قال: لو لم يقتل لَمات بأجله في وقت قتله، إذ لو جاز أن يعيش كان قاتله مقدّما أجله. وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف، ٣٤/٧؛ النحل، ٦١/١٦] وعندنا ليس الأمر كذلك، بل يقتله لا محالة. وكذا قال الجبّائي: لا أجل له إلا هذا. وقال الباقون من المعتزلة: المقتول مقطوع عليه أجله. ولنا قوله تعالى ﴿فَإِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف، ٣٤/٧؛ النحل، ٦١/١٦] والحديث المعروف «إن الله تعالى يبعث ملكا فيكتب عمله ورزقه وأجله وسعادته وشقاوته.»[494] وحجّتهم أنه لو كان ميّتا بأجَله لَما استحقّ القاتل ذمّا ولا عقابا ولا دية أو قصاصا؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا كسبه.

والجواب أن وجوب الضمان العقاب على القاتل تعبّدي لارتكاب المنهي بطريق الفعل الذي بخلق الله تعالى عقيب الموت بطريق مجرى العادة. فإن القتل فعل القاتل كسبا، وإن لم يكن خلقا. والموت قائم بالميّت مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا

---

[492] النسفي، **العمدة**، ص.٩١.

[493] النسفي، **العمدة**، ص.٩١.

[494] **البخاري**، ٤، ١٣٣، (٣٣٣٢)؛ **السنن الكبرى للبيهقي**، ٧، ٦٩٢، (١٥٤٢٣).

اكتسابا يدلّ هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى ﴿ٱلَّذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾ [الملك، ٢/٦٧] والأكثر أنه عدمي، ومعنى الخلق التقدير.

قال: **(وأنه مريد) [لجميع الكائنات عينا وعرضا وطاعة أو معصية]**[495]

أقول: أي وثبت بهذا أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات عينا أو عرضا طاعة أو معصية؛ لأنه ا خالقها بالاختيار ولا اختيار لأفعال من العباد بدون الإرادة فيكون مريدا ضرورة؛ إلا أن الطاعة بمشيئته وإرادته –وهما بمعنى– ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدره والمعصية بقضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام.

فإن قلت: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لَوجب الرضاء به؛ لأن الرضاء بالقضاء واجب، والتالي باطل؛ لأن الرضاء بالكفر كفر.

قلت: الكفر مقضي لا قضاء، والرضى إنما يجب بالقضاء دون المقتضي.

وقدر وهو تحديده كل مخلوق تحت الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرّ وما يجوز من زمان أو مكان وما يترتّب عليه من ثواب أو عقاب. وإرادته ومشيّته دون أمره ورضاه ومحبّته؛ لأن محبّته ورضاه يرجعان إلى كون الشيء مستحسنا، وذا يليق بالطاعات دون المعاصي.

فإن قيل: فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه؛ فلا يصحّ تكليفهما بالإيمان والطاعة. قلنا: الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر، كما علم أنه يصدر منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال كذا قيل. قلت: محال يكونان مجبورين في الكفر والفسق الاختيارين؛ فلا يندفع الإشكال.

وعند الأشعري المحبة والرضاء بمعنى الإرادة، ويعمّان كل موجود كما يعمّ الإرادة. وأوّلوا قوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر،٧/٣٩] لعباده المؤمنين بدليل إضافة العباد إليه تعالى؛ لأن الإضافة دليل للخصوصية، وهي بالإمان.

وعند المعتزلة هو مريد للخير والطاعة دون المعصية حتى أنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه والطاعة، لا كفره والمعصية. واختلفوا في المباحات زعما منهم أن إرادة القبيح قبيح، كخلقه وإيجاده. ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به. فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيع جدا. حكى عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمَني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة. فقلت: لِم لا تسلم؟ قال: لأن الله تعالى لم يُرد إسلامي. فإذا أراد إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، لكن الشياطين لا يتركونك. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب. واعلم

---

[495] النسفي، **العمدة**، ص.٩١.

أن القاضي عبد الجبّار الهمداني دخل على الصاحب بن عبّاد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان الله مَن تنزّه عن الفحشاء! فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء!

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة. فجعلوا إيمان الكافر مرادا وكفره غير مراد. ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها الله تعالى أو لأنه لا يُسأل عما يفعل. ألا يرى أن السيد إذا أراد أن يظهر عصيان عبده يأمره بالشقي ولا يريد منه.

والمعتزلة تمسّكوا بقوله تعالى ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [المؤمن، ٣١/٤٠] فإنه نصّ على إرادة نفي الظلم للعباد. وعندكم يريد كل ظلم كان يكون. ونحن نتمسّك بما روي عن النبي عليه السلام وجميع الأمّة «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.»[496] وهذا دليل ظاهر على صحّة ما ذهبنا إليه وبطلان قول المعتزلة؛ إذ الإجماع حجّة موجبة للعلم قطعا. وبقوله تعالى ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ اَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦] أخبر أنه يريد ضلال بعض ويجعل ما به يحصل ضلالة، وهو ضيق القلب. وبقوله تعالى ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحي اِنْ اَرَدْتُ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود، ٣٤/١١] أخبر نوح عليه السلام أن الله تعالى يريد "أن يغويكم". وبقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا اَشْرَكُوا﴾ [الأنعام، ١٠٧/٦] فعندهم ساعدهم شركاؤهم ومع ذلك أشركوا، فيه تكذيب الله تعالى، وبقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدٰى﴾ [الأنعام، ٣٥/٦] وغير ذلك من قوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيهَا﴾ [السجدة، ١٣/٣٢] وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِي الْاَرْضِ كلهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس، ٩٩/١٠] فعندما شاء إيمان من في الأرض وما آمنوا، هو تكذيب الله تعالى في خبره، وهو كفر. وهذه يدلّ على بطلان مذهبهم؛ فثبت مذهبا.

وتأويل ما تلوا والجواب عما تمسكوا أن الله تعالى لا يريد يظلم أحدا؛ لأن أهل اللغة قالوا: هكذا على أن اللفظ وإن احتمل المعنيَيْن فنحن نعيّن هذا لما مرّ من الدلائل. لا يقال: من أفعال العباد ما هو شتم الله تعالى والافتراء عليه، وإرادة شتم نفسه في الشاهد قبيح، وكذا في الغائب؛ لأنا نقول: شتم المخلوقين يوجب لحقوق العار بالمشتوم لا محالة. فأما شتم الخالق توجب لحوق العار بالشاتم ووقاحته وحماقته. وكان قد يريد شتم نفسه في الشاهد يريد لحوق العار بشاتمه؛ فقياس هذا بذلك مع الفرق الواضح فاسد جدا.

فالحاصل أن الإرادة يلازم الأمر عند المعتزلة، وعندنا يلازم الفعل. وليس كما يظنّ بعض أصحابنا أن الإرادة يلازم العلم؛ لأنه لو كان كذلك لَكان كل معلوم مرادا وذاته وصفاته معلوم له. وليس بالمراد له؛ لأن كل ما يتعلّق بالإرادة لا بد وأن يكون حادثا ولا

---

[496] **سنن أبي داود**، ٤، ٣١٩، (٥٠٧٥)؛ **السنن الكبرى للنسائي**، ٩، ١٠، (٩٧٥٦).

يتعلق الإرادة بالمعدوم. قال بعض الأشعرية: إن المعدوم يتعلّق بإرادة الله تعالى وبه قال بعض أصحابنا؛ لأن الإرادة تخصيص أحد الجائزين. وما جاز عليه الوجود والعدم لا يتخصّص أحدهما إلا بالإرادة. وقال عامّة أصحابنا: إن المعدوم لا يصحّ أن يكون مرادا إلا أن الإرادة يلازم الفعل عندنا على ما ذكرنا. والمعدوم لا يصحّ أن يكون مفعولا؛ فلا يصحّ أن يكون مرادا؛ ولأن ما يتعلّق بالإرادة لا بدّ وأن يكون حادثا والعدم من الأزل وما كان أزليًّا لا يتصوّر تعلّقه بشيء آخر.

قال: **(وثبت به مسألة الهدى والإضلال) [لأن الهدى من الله تعالى خلق الاهتداء في العبد والإضلال خلق الضلالة فيه]**[497]

أقول: ولما ثبت أن الله تعالى خالق أفعال العباد ثبت أن المراد من الهداية والإضلال المضاف إلى الله تعالى خلق فعل الاهتداء والضلال. وقد يضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازا بطريق التشبيه، كما يسند إلى القرآن. وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازا، كما يسند إلى الأصنام.

وقالت المعتزلة: الهدى من الله تعالى بيان الطريق والإضلال التسمية أو الحكم لما صحّ بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه. وهذا فاسد؛ لأنه لو كان الهدى بيان الطريق لَما صحّ النفي عن نبيه عليه السلام بقوله تعالى﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَآءُ﴾ [القصص، ٥٦/٢٨]؛ لأن عليه السلام بيّن الطريق لمن أحبّ وأبغض. ولو كان المراد بالإضلال التسمية أو الحكم لَما صحّ تعليقه بمشية الله تعالى بقوله تعالى ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ﴾ [النحل،٩٣/١٦؛ الفاطر، ٨/٣٥]، بل ينبغي أن تعلّق بمشية العبد قصدا، كما نقول بأنه شيء أسود من يشاء وطويلا من يشاء، وهذا فاسد. فكذا ما نحن فيه.

قال: **(وثبت به أن الأصلح) [والصلاح ليس بواجب على الله تعالى]**[498]

أقول: ولما ثبت أن الله تعالى خلق أفعال العباد تبيّن أن الأصلح والصلاح ليس بواجب على الله تعالى. خلق الكفر والمعاصي وليس لهم فيه مصلحة؛ ولأنه لو وجب لَما خلق الفقير المعذَّب في الدارين. وقالت المعتزلة: ما هو الأصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يعطيه. ولو لم يعطه مع أنه لا يتضرّر به والعبد ينتفع به لَكان بخيلا. وهذا –أي قول المعتزلة– فاسد؛ لأن الألوهية ينافي الوجوب؛ لأن المفهوم من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرارا ظاهرا أو عاجلا أو آجلا أو ما يكون يقيضه محالا، والضرر في حق الله تعالى محال. وترك الأصلح منه ليس بمحال وليس منع الأصلح بخلا؛ لأن منع ما كان منعه حكمة. وهو حق المانع، لا حق غيره أن يكون بخلا، بل يكون عدلا.

---

[497] النسفي، **العمدة**، ص.٩٣.

[498] النسفي، **العمدة**، ص.٩٣.

وفي القول بوجوب الأصلح إبطال منّة الله تعالى على عباده وطلب شكر ما أسدى، إذ لا منّة في قضاء حق مستحق عليه ولا شكر عليه أيضا. إنما الشكر على الإفضال وكذا المنّة فيها أيضا. وعلى زعمهم ليس الله تعالى على النبي المصطفى محمد عليه الصلاة السلام نعمة ومنّة ليست تلك على أبي جهل، إذ فعل بكل واحد منهما ما هو في مقدوره من الأصلح، وهذا كله ضلال. ثم نقول لهم: هل تصفوا الله تعالى بالجود أم لا؟ فإن قالوا: لا. فقد وصفتموه بالبخل؛ وإن قالوا نعم. فالجواد من يكون متفضّلا فيما يعطي، لا من يؤدّي حقا واجبا عليه.

فصل [في] التكليف ما لا يطاق

قال: (**تكليف ما لا يطاق**) [**غير جائز**][499]

أقول: المفهوم من التكليف هو طلب الفعل من غيره على وجه يستحق المكلف نوع عقوبة بنوع مخالفة. فيقول تكليف ما لا يطاق غير جائز خلافا للأشعريّين، لقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢٨٦/٢] ولأن تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد، كتكليف الأعمى بالنظر هكذا بالغائب. ولأن فائدة التكليف الأداء، كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء، كما هو مذهبنا، وهذا لا يتصوّر فيما لا يطاق. أما الأداء فظاهر. وأما الابتلاء؛ لأنه إذا كان بحال لا يتصوّر وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء، إذ هو إنما يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع عنه يعاقب عليه، وذا فيما يتصوّر وجوده لا فيما يمتنع وجوده. ولِقائل أن يقول: هذه الآية تدلّ على عدم الوقوع، ولا يلزم من عدم الوقوع عدم الجواز. فإن قلت: تقرير الاستدلال بالآية أنه لو كان جائزا لَما لزم من فرض وقوعه محال؛ لأن المعنى بالجائز هذا، لكنه لو وقع لزم محال، وهو إكذاب كلام الله تعالى، فلا يكون جائزا. قلت: لا نسلّم، أن كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض ققوعه محال. وإنما يجب ذلك لو لم يغرض له الامتناع بالغير، فجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير، فلا يلزم من المحال الذي يلزم من فرض وقوعه عدم إمكانه، فجاز أن يكون ممكنا، ويلزم من فرض وقوعه المحال. ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه محال، وهو تخلّف المعلول عن العلة التامّة. والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته. وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلّم أنه لا يستلزم المحال. فلا يتمّ الاستدلال بالآية.

وقالت الأشعرية: يجوز ذلك واستدلّوا بقوله تعالى﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة، ٢٨٦/٢] ولو لم يكن التكليف بالإطاقة جائزا لم يكن بهذا الدعاء معنى وفائدة؛ لأنه يصير كأنه لا يفعل بنا ما لا يجوز ذلك أن نفعل. وبقوله ﴿اَنْبِؤُنِي بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة، ٣١/٢] فإنه تعالى أمر بالأنباء مع عدم علمهم بذلك، فيجوز التكليف بما لا يطاق.

---

[499] النسفي، **العمدة**، ص.٩٥.

والجواب عن الأول إنباء استعادة عن تحميل ما لا يطاق، لا عن تكليفه. ويجوز عندنا نحو أن يلقى عليه جدار أو جبل لا يطيقه تعذينا فيموت به. ولا يجوز التكليف بحمله؛ لأنه يعدّ سفها. وعن الثانية أنه ليس بتكليف، بل هو خطاب تعجيز. وهو عبارة عن توجيه صيغة الأمر بما يظهر عجز المخاطب، وهو ليس بأمر حقيقة عند المحقّقين. وهذا كالأمر بإحياء الصور يوم القيامة في الحديث. «إن الله تعالى يقول للمصوّرين يوم القيامة: أحيوا ما خلقكم.»[500] وبأنه ليس تكليف حقيقة، بل هو نوع تعذيب. فإنه يكون في دار الآخرة وإنه ليس بدار تكليف. إنما هي دار الجزاء فيكون الأمر بإحياء الصور تعذيبا لهم، لا تكليفا.

وقالوا: كلّف أبا جهل بالإيمان، وعلم أنه لا يؤمن، وخلاف ما هو معلوم الله تعالى محال. وكان تكليف ما لا يطاق؛ إذ لو قدر على الإيمان لَقدر على تغيير علمه، وهو محال. والجواب أنه لا نزاع في الممتنع بالغير، وإنما النزاع في الممتنع بالذات.

فصل في الحرام [رزق]

أقول: الرزق عندنا الغذاء، وعند المعتزلة الملك. فيجوز على قولهم أن لا يأكل الإنسان ملكه أو يأكل ملك غيره. وعلى قولنا لا يجوز. والدليل على بطلان قولهم أنه لو كان عبارة عن الملك لَما رزق الدوابّ لعدم تصوّر ملك بها. وفيه خلف وعد الله تعالى حيث قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ [هود، ٦/١١] وعد أن يوصل إلى كل دابّة رزقها. ولو عاش الإنسان مائة سنة وأكل الحرام فعلى قولهم لم يأكل رزقه، هذا سفه. والتحقيق أن الخلاف من حيث العبارة لا غير.

فصل في الإيمان

أقول: اتفق الجمهور أن الإيمان بالله تعالى والكفر به حرام. واختلفوا أن وجوبه بالعقل أو السمع، واختلفوا أيضا أنه هل يعرف حسن الإيمان وشكر المنعِم وقبح الكفر بالعقل أو لا. فقالت الملحدة والروافض والمشبّهة والخوارج والمحكّمة: لا يجب بالعقل شيء، ولا يعرف به حسن الإيمان وقبح الكفر، وإنما يعرف ذلك بالشرع. وقالت المعتزلة: العقل يوجب الإيمان وشكر المنعم، ويعرف بذاته حسن الأشياء، ويثبت الأحكام على يقتضيه صلاح الخلق. والدليل على أن الحسن والقبح ذاتين للعقل أن يقال: حسنُ الصدقِ النافعِ والإيمانِ وقبحُ الكذبِ الضارِّ والكفرانِ معلوم بالضرورة لكل عاقل من غير نظر إلى عُرف أو شرع أو برهان. ولو لم يكن كذا لَما كان كذلك. إذا ثبت هذا في البعض ثبت في الجميع؛ إذ لا قائل بالفرق.

والجواب لا نسلّم أنه معلوم بالضرورة من غير نظر إلى عرف الشرع أو برهان. وقال أصحابنا: العقل أنه يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها ووجوب الإيمان وشكر المنعم.

---

[500] **المعجم الأوسط للطبراني**، ٢، ٤٨، (١٢٠٤)؛ **عمدة القاري**، ١١، (٢٠٤).

والفرق بين قولنا وقول المعتزلة أن العقل موجب لذاته، كما أن العبد موجد لأفعاله، وعندنا العقل آلة المعرفة، والمعرِّف هو الله تعالى حقيقة، لكن بواسطة العقل، كما أن الرسول معرّف للوجوب، والموجب هو الله تعالى حقيقة، لكن بواسطة الرسول.

واعلم أن الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة: الأول؛ كون الشيء ملائما بالطبع ومنافرا له، كالفرح واللذّة والغمّ والألم. والثاني؛ كون الشيء صفة كمال وصفة نقص، كالعلم والجهل. والثالث؛ كون الشيء متعلّق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلّق الذمّ عاجلا والعقاب آجلا، كالعبادات والمعاصي.

ولا خلاف بين العلماء أنهما بالتفسيرين الأولين عقليان، وإنما الخلاف فيهما بالتفسير الثالث. والعقل: نور يختصّ من قام به بمعرفة بعض ما غاب عن الحسّ من غير خبر. ثم وجوب الإيمان بالعقل مرويّ عن أبي حنيفة رضي عنه ذكر الحاكم الشهيد في **المنتقى**[501] عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لِما يرى خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربّه.

وأما الرابع فمعذور حتى تقوم عليه الحجّة. وروي أنه قال: لو لم يبعث الله تعالى رسولا لَوجب على الخلق معرفته بعقولهم. وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة. قال شيخ أبو منصور الماتريدي: توفّي الصبي العاقل أنه يجب عليه معرفة الله تعالى. وهو قول كثير من مشايخ العراق؛ لأنه إنما وجب على العاقل البالغ بكمال عقله. وقد وجد فيه فيجب. وإنما التفاوت بينهما في ضعف النيّة. وقوله «فيظهر التفاوت» في عمل الأركان لا في عمل القلب. ومن مشايخنا من قال: إنه لا يجب على الصبي من قبل البلوغ لعموم قوله عليه السلام «رفع القلم عن الثلاث عن الصبيّ حتى يحتلم...»[502] الحديث. وحملوا أولئك الحديث على رفع الشرائع مع اتفاقهم أن إسلام هذا الصبي يصحّ، ويدعى هو إلى الإسلام، كما يدعى البالغ.

والدليل على العقل حجّة قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل، ٧٨/١٦] ثم خصّ السمع بالمسموعات والبصر بالمرئيات والأفئدة بالمعقولات، فيكون العقل حجّة.

وقال الأشعري: لا يجب ولا يحرم بالعقل شيء، ولكن يجوز أن يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحه. فعنده جميع الأحكام المتعلّقة بالتكليف متعلّقات من جهة السمع بقوله ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، ١٥/١٧] فقد نفي التعذيب إلا ببعثة الرسل، فلو كان الفعل حسنا أو قبيحا بالعقل لَلزم وقوع التعذيب، وإن لم [يبعث] الرسول.

---

501 **المنتقى من عصمة الأنبياء** لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت: ١١٨٤م)

502 **مسند أحمد بن حنبل**، ٤١، ٢٣٢، (٢٤٧٠٤)؛ **سنن أبي داود**، ٤، ١٤٠، (٤٤٠١).

واعلم أن هذه الآية يردّ مذهب المعتزلة؛ ولأن شكر المنعم لو وجب عقلا لَوجب لفائدة؛ وإلا كان عبثا، وهو قبيح. والفائدة إما أن يعود إلى البارئ تعالى، وهو منزّه عنها أو إلى العبد، وذا إنما يكون في الدنيا أو في العقبى. والأول ممنوع؛ لأنه إتعاب النفس بلا فائدة، وكذا الثاني؛ لأنه لا مجال للعقل في درك الثواب الأخروي. قلنا: الفائدة الأمن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر؛ إذ هو محتمل، ورفع الخوف عن النفس من أجل الفوائد.

ولِقائل أن يقول: هذا معارض بخوف العتاب على الشكر؛ إما لأنه يتصرّف في ملك الغير بدون إذن المالك، فإن ما يتصرّف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وإما لأنه كالاستهزاء وما مثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقًا وغربًا ويعمّ العباد وهبا ونهبا. فتصدّق عليه بلقمة خبز، فطفق يذكرها في الجامع، وشكر عليها بتحريك أُنْمُلَته دائما لأجله، فإنه يعدّ استهزاء بالملك، كذا هنا، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه أكثر مما أنعم الله تعالى به بالنسبة إلى الله تعالى. وشكر العبد بفعله أقلّ قدرا في جنب الله تعالى من شكر الفقير يتملّك بتحريك أصبعه.

واعلم أنا لا نعني بالوجوب أنه يستحقّ الثواب بفعله والعقاب بتركه، إذ هما يعرفان بالسمع، بل المراد أنه ثبت في العقل نوع رجحان الإتيان بالإيمان وحظر الكفران بحيث لا يمكن نحكم بأنهما سيّان، وكذا الشكر.

ولأبي حنيفة رحمه الله أنه لو لم يكن يثبت الحسن القبح العقلي لَما ثبت للشرع؛ لأنه لو لم يعرف قبح الكذب والسفه والعبث بالعقل وتقدس الحكيم عنه قبل الشرع لَما عرف صدق الرسول. والجواب عن النصّ، وهو قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، ١٥/١٧] إنه محمول على الشرائع وثمرة الخلاف يظهر في شاهق جبل، ولم يؤمن بالله تعالى حتى مات. هل يعذر في ذلك أم لا؟

قال: (**الإيمان عبارة عن التصديق**)[503]

أقول: لما فرغ عن وجوب الإيمان شرع في ماهية الإيمان. الإيمان في اللغة التصديق. قال الله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف، ١٧/١٢] أي بمصدّق. وفي الشرع عبارة عن تصديق محمّد عليه السلام بما جاء به من عند الله تعالى. فمن صدّقه عليه السلام بالقلب فهو مؤمن، وفيما بينه وبين الله تعالى. والتصديق: هو إذعان حكم المخبر وقبوله، وجعله صادقا بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرّح به الإمام الغزالي. وبالجملة المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسية بـ «گرويدن» وهو معنى التصديق المقابلِ للتصوّر.

---

[503] النسفي، **العمدة**، ص.٩٩.

والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام. هذا هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي، وهو أصحّ الروايتيْن عن الأشعري. وهذا؛ لأن ضدّ الإيمان كفر، وهو التكذيب والجحود؛ وهما يكونان بالقلب، فكذا ما هو يضادّهما؛ إذ لا يضادّ عند تغاير المحلّين ولا يردّ ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضيعَ ايمَانَكُمْ﴾ [البقرة، ١٤٣/٢] أي صلاتكم؛ لأنه يحتمل أن يكون المراد من الإيمان تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجّه إلى بيت المقدس، ولو كان المراد نفس الصلاة فذلك جائز لدلالتها على الإيمان.

وقال كثير من أصحابنا: هو التصديق والإقرار، والأعمال ليست من الإيمان، كما قال أهل الحديث. ويحكى هذا عن مالك، والشافعي، والأوزاعي، وأهل الظواهر، وأحمد بن حنبل، فإنهم قالوا: الإيمان هو التصديق بالجَنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. وعند المعتزلة هو اسم لجميع الطاعات، واحتجّوا بأن العبادات هي الدين المعتبر، والدين المعتبر الإسلام، والإسلام الإيمان، فالعبادات هو الإيمان. أما أن العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدّينَ حُنَفَآءَ وَيُقيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البيّنة، ٥/٩٨] فذلك المذكور هو العبادات؛ وأما أن الدين المعتبر هو الإسلام فلقوله تعالى ﴿إِنَّ الدّينَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلَامُ﴾ [آل عمران، ١٩/٣] وأما أن الإسلام هو الإيمان؛ فلأنه لو كان غير الإيمان لن تقبل مبتغيه لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران، ٨٥/٣] ولكنه يقبل إجماعا.

والجواب المعارضة بقوله تعالى ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩] نفى أحدهما وأثبت الآخر فتغايرا، فبطل كون الإسلام هو الإيمان والحمل أن قولكم «لو لم يكن الإسلام، هو الإيمان، لن يقبل من مبتغيه.» ممنوع. وإنما يلزم لو كان دينا غيره وهو أوّل المسألة؛ فيجوز أن يكون الإيمان غير الدين مقبولا من مبتغيه؛ لأن المفهوم من الآية أن الدين الذي هو غير الإسلام غير مقبول، ولا يلزم منه غير مقبولية غير الدين.

قال الإمام فخر الدين الرازي: الأعمال خارجة عن مسمّى الإيمان. والقائلون بأن الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان اختلفوا. فقال الشافعي: الفسق لا يخرج عن الإيمان. وهذا في غاية الصعوبة؛ لأنه إذا كان اسما لمجموع أمور، فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع؛ إذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه، فوجب أن لا يبقى الإيمان. وأما عند المعتزلة والخوارج فأصلهم مطّرد؛ لأنهم قالوا بأن الفاسق يخرج من الإيمان، ولا يدخل في الكفر، وهو منزلة بين المنزلتين. وقالت الخوارج: إنه يدخل في الكفر.

أجيب عن صعوبة قول الشافعي بأن مذهبه أن الطاعات ركن من الإيمان الكامل، فلا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، فاندفعت الصعوبة. لنا أن الأعمال عطفت على الإيمان في غير موضع من القرآن. وذا يقتضي المغايرة.

ولِقائل أن يقول: الجزء مغاير للكل، فلِم لا يكتفي هذه المغايرة في العطف؟ أجيب بأن عطف الجزء على الكل غير جائز، وغير وارد في الكلام، ولأن الإيمان شرط لصحّة الأعمال. قال الله تعالى:﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه، ١١٢/٢٠] والشرط يغاير المشروط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه؛ فيكون العمل خارجا عن الإيمان.

ولِقائل أن يقول: لا يلزم من مجرّد كون الإيمان شرطا لصحّة العمل كون العمل خارجا منه، لجواز أن يكون الإيمان ركنا من العمل والتصديق، والتصديق شرط العمل. والمراد بالإيمان في هذا المقام التصديق تجوّزا وإطلاقا للكل على الجزء. أجيب عنه بأن الأصل في الكلام الحقيقة؛ ولا بدّ للمجاز من القرينة، ولا قرينة ههنا.

وقالت الكرّامية: إن الإيمان مجرّد الإقرار. فعلى زعمهم أن من اعتقد الكفر بقلبه وأقرّ بلسانه بالصانع وغيره من أركان الإيمان كان مؤمنا حقّا، فالمنافق مؤمن أيضا. فكأنهم إنما قالوا ذلك لِما رأوا من إجراء أحكام الإسلام على الذين شهدوا باللسان ولا كلام فيه، وإنما الكلام في اعتباره في حق أحكام الآخرة. وهم في أحكام الآخرة كفّار. وقوله تعالى ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْايمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات، ١٣/٤٩] وقوله تعالى ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْايمَانَ﴾ [المجادلة، ٢٢/٥٨] يبطل قولهم؛ لأن المفهوم منه أن الإيمان ما في جَنان.

قال: **(وإذا ثبت) [أنه تصديق العبد وهو لا يتزايد في نفسه دلّ أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأنه مخلوق]**[504]

أقول: وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق القلبي بلغ حدّ الجزم والإذعان، وهذا لا يتصوّر فيه زيادة ولا نقصان، فالإيمان لا يزيد ولا ينقص. وقبول الزيادة والنقصان على تقدير دخول الأعمال ظاهر، والزيادة الواردة في الإيمان قال الله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ ايمَانًا﴾ [الأنفال، ٢/٨] من حيث تجدّد الأمثال، كسائر الأعراض. وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان، لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدّد الأمثال. قيل: فيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء، كما في سواد الجسم مثلا.

وفي نظره نظر؛ لأن المعنى بالزيادة التعدّد وقد حصل أو من حيث زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلوب بالأعمال الصالحة؛ إذ الإيمان له نور وضياء. قال الله تعالى: ﴿افَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُورٍ مِنْ رَبِّه﴾ [الزمر، ٢٢/٣٩] وروي عن ابن عبّاس وأبي حنيفة رضي الله عنهما أنهم كانوا آمنوا في الجملة. ثم يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون لكل فرض خاصّ. والحاصل أن الزيادة بزيادة ما يجب الإيمان به.

لا يقال: قوله تعالى ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ﴾ [المائدة، ٣/٥] فإنه دليل النقصان قبل "اليوم"؛ لأنا نقول: لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لوجوب الفساد، وهو أن المهاجرين والأنصار بذلوا النفس والمال لابتغاء مرضاة الله تعالى على دين ناقص؛ فلا بدّ من التأويل، وهو من وجوه: أحدها: أن المراد من "اليوم" عصر النبي عليه السلام إذا كان قبل ذلك فترة. والثاني: أن معناه:

---

[504] النسفي، **العمدة**، ص.١٠١.

أظهرتُ لكم دينكم حتى قدرتم على إظهاره. والثالث: أن يكون تمامه وكماله بأن أرغم عدوّهم، كمن يقتل عدوّه من الملوك يقول: اليوم تمّ ملكي وكمل عزّتي.

وقال بعض المحقّقين: عدم قبول التصديق الزيادة والنقصان ممنوع للجزم بأن تصديق آحاد الأمّة ليس كتصديق النبي عليه السلام، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة، ٢/٢٦٠]

(ثم من قام) [التصديق فهو مؤمن حقا][505]

أقول: وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق، فمن قام به التصديق فهو مؤمن لوجود ما بيّنه. ولا يصحّ أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، لقولهم الشكّ؛ لأن كلمة "إن" للشكّ؛ وإن قصد غيره من التأويلات وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو الشكّ في العاقبة في المآل، لا في الآن والحال أو التبرّك بذكر الله تعالى. وروي أن ابن مسعود رضي الله عنه كان يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى به. وهو قول الشافعي وجماعة لهم «إنا لا نحمل على الشكّ على ما ذكر من الأمور، وإن كفر بعد الإيمان لا يتبيّن أنه لم يكن مؤمنا كإبليس.»

والسعيد قد يشقى بأن يرتدّ بعد الإيمان، نعوذ بالله من ذلك، والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر. والتغيّر على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء –وهما من صفات الله تعالى– لما أن الإسعاد يكون السعادة والإشقاء تكون الشقاوة، ولا تغيّر على الله تعالى ولا صفاته لما مرّ أن القديم لا يكون محلّا للحوادث.

ولِقائل أن يقول: المفهوم عن الحديث، وهو قوله عليه [السلام] «السعيد من يسعد في بطن أمّه والشقي من الشقي في بطن أمّه.»[506] عدم تغير السعادة والشقاوة. اللّهمّ إلا أن يقال: التغيّر بالنسبة إلينا وإلى الأعمال؛ فإن صدر عنه إيمان يقول: إنه سعيد، وإن صدر عنه كفر يقول: إنه شقي والله أعلم. عند الأشعري العبرة للختم؛ يعني من مات مؤمنا تبيّن أنه كان مؤمنا من الأصل، وإن عبد الأصنام خمسين سنة. ومن مات كافرا تبيّن أنه كان كافرا من الأصل، وإن عبد الله خمسين سنة. وقالوا: إن إبليس حين كان معلِّما للملائكة كان كافرا لقوله تعالى ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٢/٣٤] وهذا فاسد؛ لأن الموجود لا يجعل معدوما.

والجواب عن النصّ أنه كان من الكافرين في علم الله تعالى، لا أنه كافرا في ثبوت الإيمان.

---

[505] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠١.

[506] **مصنّف ابن أبي شيبة**، ٧، ١٠٦، (٣٤٥٥٢)؛ **مسلم**، ٤، ٢٠٣٧،(٢٦٤٥).

قال: **(وإيمان المقلّد صحيح)**[507]

أقول: وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق كان الصحيح أن يكون إيمان المقلّد صحيحا لوجود التصديق، وإن كان عاصيا بترك الاستدلال. والمقلّد: هو الذي به جزم واعتقاد لا عزم دليل، ولا يلزم إيمان حالة اليأس أو عند معاينة العذاب؛ لأنه إيمان حقيقة، من أتى به كان مؤمنا، غير أنه لا يكون نافعا، لا ينال به ثواب الإيمان، ولا يندفع به عقوبة الكفر؛ ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه حيث قيل له: ما بال أقوام يدخلون النار، لا يدخل النار إلا مؤمن؟ إذ الكافرون يومئذ مؤمنون. قيل عن الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله بأن نفي الإيمان عند نزول العذاب ووقوع اليأس به؛ لأنه إيمان دفع العذاب لا إيمان حقيقة، فلم يكن معتبرا خلافا للمعتزلة. فإنهم قالوا: إيمان المقلّد غير صحيح. وشبهتهم أن العلم المحدث نوعان: ضروري، واستدلالي، لا ثالث لهما. وهذا الاعتقاد ليس بضروري ولا استدلالي معه. فلم يكن عالما ومن لا علم له بحدوث العلم، وثبوت الصانع ووحدانيّته، وثبوت الرسول لا يكون مؤمنا. والحاصل أن الإيمان هو التصديق عن علم لا مطلق التصديق. قلنا: هذا باطل على أصولهم؛ لأن صاحب الكبيرة، وإن وجد منه التصديق، لا يكون مؤمنا عندهم؛ فلا يكون قولهم صحيحا معتبرا؛ لأنه من كلام المجانين؛ فيكون الإيمان صحيحا معتبرا بيقين. ومن الدليل على صحّة ما ذهبنا إليه صنيع رسول الله صل الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والأئمة المهتدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. فإن رسول الله صل الله عليه وسلم مع أنه بعث في الأمّة الأمّيّة الخالية عن صناعة الاستدلال والنظر قَبِل إيمان من جاء به واعترف برسالته، وأعرض عما كان يعتقده من ألوهيّة الأصنام، وآمن بالبعث النشور لمن في القبور من غير امتداد زمان إحالة الرؤية والرجوع إلى قضية العقل بالتأمّل، وكذا الخلفاء قبلوا هكذا.

قال: **(الإيمان والإسلام) [واحد]**[508]

أقول: وإذا عرفت معنى الإيمان في الشرع فاعلم أن الإيمان والإسلام واحد؛ لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان وذلك حقيقة التصديق. ويدلّ عليه قوله تعالى ﴿فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿فَمَا وَجَدْنَا فيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات، ٥١/٣٦،٣٥] وبالجماعة لا يصحّ الانفكاك بينهما شرعا، ولا نعني بالاتّحاد سوى هذا. وظاهر كلام المشايخ بينهما اللزوم، لا الاتّحاد بحسب المفهوم؛ لأن المفهوم من الإيمان التصديق ومن الإسلام إلا الانقياد والخضوع خلافا لأصحاب الظواهر. فإنهم قالوا بالتغاير بينهما والانفكاك، وتمسّكوا بقوله تعالى ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، ٤٩/١٤] حيث نفى أحدهما وأثبت الآخر، وذا دليل التغاير والانفكاك؛ وبحديث جبريل عليه السلام فإنه سأل النبي

---

[507] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠١.

[508] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٣.

عليه السلام عن الإيمان فقال: أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه، ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه من الله تعالى. وسأل عن الإسلام. فقال: أن يشهد أن لا إله إلا الله، ويقيم الصلاة ويؤدّي الزكاة ويصوم رمضان، ويحجّ البيت.[509] ففرّق الكتاب والسنّة بين الأمرين.

والجواب عن الآية أن المراد من الاتّحاد بحسب المعنى الشرعي لا اللغوي، وفي الآية نفي الإيمان الشرعي [لا] الإيمان اللغوي؛ وعن الحديث أن المراد أن ثمرات الإيمان وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس[510]. وكما قال: الإيمان بضع وسبعون شعبة؛ أعلاها قوله لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.[511]

قال: **(ومعترف الكبيرة)[لا يخرج من الإيمان]**[512]

أقول: مكتسب الكبيرة مؤمن لبقاء التصديق ولا يخرج أحد من الإيمان إلا من الباب الذي ثبت به الإيمان. والعاصي إذا مات بغير توبة فهو في المشيئة؛ إن شاء عفا عنه لقوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ﴾ [النساء، ٤٨/٤]؛ وإن شاء عذّبه بقدر ذنبه صغيرة أو كبيرة لقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۞ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزال، ٧،٨/٩٩] ثم عاقبة أمره الجنّة ولا يخلد في النار لقوله تعالى ﴿يَآ اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى﴾ [النساء، ٤٣/٤] وجه التمسّك أنه بقي اسم الإيمان مع ارتكاب العصيان.

وإذا ثبت أنه مؤمن والمؤمن لا يخلّد في النار بلا خلاف ولا يلعن صاحب الكبيرة؛ لأن الإيمان معه، ومع وجوده لا يلعن. ومن تاب عن كبيرة صحّت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى ولا يعاقب بها. ومن تاب عن الكبيرة ولا يستغني عن توبة الصغار؛ لأن هذه غيرها. ويجوز أن يعاقب بها عند أهل السنّة، كما مرّ لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزال، ٧/٩٩] وعند الخوارج من عصى صغيرة أو كبيرة فهو كافر يخلد في النار لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فيهَا﴾ [النساء، ١٤/٤] والذنوب كلها في تحقق اسم العصيان واحد.

وعند المعتزلة إن كانت كبيرة يخرج من الإيمان لما مرّ من أن الأعمال داخلة في الإيمان عندهم. ولا يدخل في الكفر؛ لأن التصديق باقٍ. فيكون له منزلة بين المنزلتين، واسم مفرّقها "الفاسق"؛ لأن الناس اختلفوا في تسميته، والكل اتفقوا على إطلاق اسم الفاسق.

---

[509] **مسند أحمد بن حنبل**، ١٥، ٣٠٤، (٩٥٠١)؛ **البخاري**، ١، ١٩، (٥٠).

[510] **البخاري**، ١، ٢٠، (٥٣).

[511] **مسلم**، ١، ٦٣، (٣٥)؛ **سنن النسائي**، ٨، ١١٠، (٥٠٠٥).

[512] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٣.

والسُّنّية قالوا: إنه مؤمن بما معه من التصديق وفاسق بما افترق من الذنب.

والخوارج: إنه كافر، وهو فاسق.

والحسن البصري قال: إنه منافق لمخالفة فعله قوله. وعلامة المنافق إذا اؤتُمن خان، وإذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وهو فاسق. واختلفوا فيما وراء ذلك، وأخذنا بالمتّفق عليه وتركنا المختلف فيه. وحكمه أنه يخلّد في النار إن مات بغير توبة. ولم ينفعه طاعته، ولا يجوز عفوه ومغفرته لقوله تعالى ﴿وَاَمَّا الَّذينَ فَسَقُوا فَمَاْوٰيهُمُ النَّارُ﴾ الآية، [السجدة، ٢٠/٣٢] وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فيهَا﴾ [النساء، ٩٣/٤] وإن كانت المعصية صغيرة واجتنب الكبائر لا يجوز التعذيب عليها لقوله تعالى ﴿اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾ [النساء، ٣١/٤] وإن ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها لتحقّق الخوارج عن الإيمان، فاستحقاق الخلود في النيران، فلا يتحقّق عندهم العفو والغفران.

وقالت المرجية: لا يضرّ مع الإيمان سيّئة، كما لا ينفع مع الكفر طاعة لقوله تعالى ﴿اِنَّا قَدْ اُوحِيَ اِلَيْنَآ اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾ [طه، ٤٨/٢٠] فمن لم يكن هكذا لم يكن معذَّبا.

والصحيح قولنا لما مرّ، ولقوله تعالى: ﴿يَآ اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى﴾ [البقرة، ١٧٨/٢] ولقوله تعالى ﴿وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات، ٩/٤٩] فسمّي القاتل والباغي مؤمنا.

والجواب أن المراد من تعدّى واستحلّ، ومن فسق واستحلّ، ومن قتل واستحلّ فهم إذًا كافرون فيخلّدون. وإليه أشار بقوله (**محمول على المستحلّ**)[513] ولو سلّم فهو من قبيل قولهم سجد مخلّد يعني يستعمل في المكث الطويل. ولو سلّم فمعارض بالنصوص الدالّة على عدم الخلود. والمراد بالكبائر المذكورة في الآية أنواع الفكر يدلّ عليه قراءة عبد الله "كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ" وهو الكفر. ويمكن أن يقال: المراد بالفسق المذكور في الآية مطلقا كماله وهو الكفر.

وأما الجواب عن قولهم «وإن ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها» قوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ﴾ [النساء، ٤٨/٤] وعن الجواب قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزال، ٧/٩٩] واعلم أن الروايات مختلفة في الكبيرة روى ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة: الشرك بالله تعالى، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنه، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، وإلحاد في الحرم؛[514] وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا؛[515] وزاد علي رضي الله عنه السرقة، وشرب الخمر. وقيل: ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكروا أو أكثر منه. وقيل: كل ما توعد الشارع بخصومته. وقيل: كل معصية

---

513 النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

514 **كنز العمال**، ٣، ٥٤٠، (٧٧٩٨)

515 **جامع العصول**، ١٠، ٦٢٥، (٨٢٢٩)

أصرّ عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة. وقال صاحب **الكفاية**[516] الحق أنهما اسمان إضافيّان لا يعرفان بذاتهما، كل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة. والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه. والمراد بالكبيرة المختلفة بكونها مخرجة عن الإيمان أو غير مخرجة هي التي غير الكفر.

قال: **(ولا يجوز الخلف)**[517]

أقول: والمحقّقون من أصحابنا لم يجوّزوا الخلف من الله تعالى لا في الوعد ولا في الوعيد لقوله تعالى ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق، ٢٩/٥٠] والخلف تبدّل، وقوله تعالى ﴿فَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ عَهْدَهُ﴾ [البقرة، ٨٠/٢] أي وعيده.

قوله في **(الصحيح)**[518] متعلّق بالوعيد؛ لأن عدم جواز الخلف في الوعد اتّفاق. وقال بعض أصحابنا: يجوز الخلف في الوعيد؛ لأنه كرم ويليق به تعالى بخلاف الوعد؛ لأنه لوم، فلا يليق به تعالى.

قال: **(وبما جاز عندنا) [غفران الكبيرة بدون الشفاعة]**[519]

أقول: لما جاز عندنا غفران الكبيرة بدون الشفاعة لما مرّ من قوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ﴾ [النساء، ٤٨/٤] فيجوز بالشفاعة أولى. وعند المعتزلة لما امتنع العفو فلا فائدة فيها. ومذهبهم مردودة بالنصوص والأخبار. أما النصوص؛ فمنها قوله تعالى ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثّر، ٤٨/٧٤] ذكر في معرض التهديد للكفار؛ فلو كان للمسلم كذلك لم يكن لتخصيص الكافر معنى. ألا ترى أن إعطاء الكتاب بالشِمال لما ورد وعيد الكفّار يختصّ بهم. وقوله تعالى ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم، ٨٧/١٩] وصاحب الكبيرة اتّخذ عند الرحمان عهدا بالإيمان والتوحيد بقوله عليه السلام من قال: لا إله إلا الله، ولم يُشرك به شيئا فقد اتّخذ عند الرحمان عهدا، فيكون داخلا تحت هذه الآية، وقوله تعالى ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى﴾ [الأنبياء، ٢٨/٢١] وصاحب الكبيرة مرتضى لِإيمانه وطاعته؛ والاستثناء من النفي إثبات، فوجب إثبات الشفاعة له.

---

[516] **الكفاية في الهداية** لنور الدين الصابوني.

[517] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

[518] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

[519] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

وأما الأخبار؛ فمنها قوله عليه السلام «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي.»[520] وهو حديث مشهور، وقوله عليه السلام «أصعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصا من قلبه أو نفسه.»[521] وقوله عليه السلام «يدخل الجنّة بشفاعة رجل من أمّتي أكثر من بني تميم.»[522]

قال: **(والعفو عن الكفر)[لا يجوز عقلا]**[523]

أقول: العفو عن الكفر لا يجوز عقلا أي لا يجوّز العقل ذلك، خلافا للأشعري، لهم أنه تصرّف في ملكه، فلا يكون ظلما؛ إذ الظلم التصرّف في ملك غيره. لنا أن الحكمة تقتضي الفرق بين التفرقة بين المسيء والمحسن. وما يكون على خلاف قضية العقل يكون سفها، وإنه يستحيل من الله تعالى. أما التصرّف في الملك جائز إذا كان على مقتضي الحكمة. أما إذا كان على خلافه يكون سفها. وكذا مسألة التخليد لهم ولنا ما مرّ.

قال: **(ولا يوصف) [الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب]**[524]

أقول: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم والسفه والكذب خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: يقدر ولا يفعل. لهم أن الله تعالى مدح ذاته بعدم الظلم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء، ٤٠/٤] والتمدّح بالممكن لا بالممتنع. ولنا أنه محال؛ لأن الصدق والعدل صفة أزلية، وما كان صفة أزلية استحيل وصفة بضدّها كالعلم والجهل والمال لا يدخل تحت القدرة. وقولهم «والتمدّح بالممكن لا بالممتنع» ممنوع.

قال: **(ويجوز ذهاب السيّئات) [بالحسنات]**[525]

أقول: ويجوز عفو السيّئات ببركة الحسنات. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود، ١١٤/١١] ولا يجوز بطلان الحسنات بشؤم المعاصي إلا بالكفر خلافا للمعتزلة لقوله تعالى ﴿وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات، ٢/٤٩]

---

520 **مسند أبي داود الطيالسي**، ٣، ٢٥٠، (١٧٧٤)؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ٣، ٤٣٩، (١٣٢٢٢).

521 **البخاري**، ١، ٣١، (٩٩)؛ **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ٨، ٣٥٤٥، (٥٥٧٤).

522 **مسند أبي داود الطيالسي**، ٢، ٦١٢، (١٣٧٩)؛ **مسند ابن أبي شيبة**، ٢، ٦٧، (٥٧١).

523 النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

524 النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

525 النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٥.

ولنا أن الاحتباط بالكفر ثبت بالنصّ، وهو قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة، ٥/٥] والفسق ليس في معناه؛ فلا يلحق به. وأما النصّ؛ فقد ذكر في **شرح التأويلات**[526] وإنما ذكر هذا ليكون أبدا متيقّظين بين يدي رسول الله صل الله عليه وسلّم حذرين معظمين في كل وقت؛ لئلا يكون منهم في وقت من الأوقات ما يخرج مخرج الاستخفاف على السهو والغفلة، فيحبط ذلك أعمالهم؛ لأن هذا الصنع به عليه السلام بكفر صاحبه. ولا يكون معذورا، وإن فعله على السهو والغفلة؛ لأنه قدر على الاحتراز عنه.

فصل [في السمعيات]

قال: **(كل ما ورد به السمع) [ولا يأباه العقل يجب قبوله]**[527]

أقول: كل ما ورد به السمع ولا يأباه العقل يجب قبوله، كسؤال منكر ونكير عليهما السلام –وهما ملكان أزرقان يدخلان القبر، فيسئلان العبد عن دينه ونبيّه.– أما الإمكان؛ فلأنه يجوز أن في العقل أن يعيد الله الروح إلى الجسد أو يخلق الحياة فيه بلا روح بحيث تعقل السؤال، ويقدر على الجواب. وأما السمع؛ فما روى عثمان رضي الله عنه قال: «كان النبي عليه السلام إذا فرغ من دفن الميّت، وقف عليه، وقال: استغفروا ربّكم، فإنه الآن يسأل.»[528] وعن أبي هريّرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صل الله عليه وسلم يقول: «إذا قبر الميّت أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. فيقولان: قد كنّا نعلم أنك تقول هذا. ثم ينسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين، ينوّر له فيه ثم يقال له: نَم! فيقول: أرجع إلى أهلي، فأخبرهم. ثم فيقولان له: نم، كنومة العروس، لا يوقظه إلا أحبّ أهله، حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك. وإن كان منافقا قال: سمعت الناس يقولون، فقلت مثله، لا أدري. فيقولان: قد كنّا نعلم أنك تقول ذلك، فيقال للأرض: التأمي عليه! فيلتأم عليه، فيختلف أضلاعه، فلا يزال فيها معذَّبا، حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك.»[529]

وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك بما أن السؤال عمن لا حياة له محال. والجواب ما مر.

وهذا السؤال عامّ، والأصحّ أن الأنبياء عليم السلام لا يسألون بإشارة هذا الحديث، وذلك؛ لأن غير النبي إنما يسأل عن النبي عليه السلام، فكيف يسأل عنه؟

---

526 **شرح تأويلات القرآن** لأبي المعين النسفي.

527 النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.

528 **مسند أحمد بن حنبل**، ٨، ٣٥١، (٨٥٤٤)؛ **سنن أبي داود**، ٣، ٢١٥، (٣٢٢١).

529 **شرح السنة للبغوي**، ٥، ٤١٦،(١٥٢٢)؛ **شرح مصابيح السنّة**، ١، ١٤٧، (٩٥).

قوله (**وعذاب القبر**)[530] معطوف على (**سوآل منكر ونكير**)[531] أي وكعذاب القبر للكفّار ولبعض العصاة من المؤمنين. خصّ البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذّب. وقوله (**الإنعام**)[532] معطوف عليه أيضا.

أما إمكانها عقلا؛ فلأنه يجوز أن يعيد الله تعالى الحياة أو يخلق في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الألم أو لذّة التنعيم. وإليه أشار بقوله (**بإعادة الروح في الجسد**)[533] وأما السمع؛ فقوله تعالى في قوم نوح عليه السلام ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[نوح، ٢٥/٧١] "الفاء" للتعقيب والترتيب بلا تراخ، ولن يكون ذلك إلا في الدنيا؛ لأن الإغراقهم كان فيها فإدخالهم أيضا فيها. وقوله عليه السلام «استنزهوا من البول! فإن عامّة عذاب القبر منه.»[534] وقوله عليه السلام «القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران.»[535]

ثم العذاب على أيّ شيء مختلف فيها. واعلم أن أصحابنا إنما توقّفوا في إعادة الروح وعدمها؛ ولا يتوقّف في أن لا يتصوّر التعذيب بدون الحياة.

قال: (**وحشر الأجساد**) [**وإحياؤها يوم القيامة حق**][536]

أقول: والحشر: هو أن يبعث الله تعالى يوم القيامة من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية. ويعيد الأرواح إليها حق، أما سمعا؛ فلقوله تعالى ﴿ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون، ١٦/٢٣] وغيره من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد. وأما أقلا؛ فلأن الإعادة أهون من الإنشاء؛ فإذا قدر عليه، قدر عليها أولى. وإنكار الفلاسفة بناء على إعادة المعدوم بعينه؛ لكن لا نقول بذلك، بل مرادنا إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره. وإعادة الروح إليها سواء سمّي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسمّ.

والأجزاء المأكولة فصل في الأكل لا أصلية، فلا يرد شبهتهم علينا. وهذه الإعادة عامّ في الجميع مما فيه الحياة.

---

[530] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.

[531] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.

[532] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.

[533] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.

[534] **سنن الدارقطني**، ١، ٢٣٢، (٤٦٤)؛ **فتح الباري**، ٣، ٢٤٢.

[535] **سنن الترمذي**، ٤، ٦٤٠، (٢٤٦٠)؛ **المعجم الأوسط**، ٨، ٢٧٣، (٨٦١٣).

[536] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٧.

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ؛ لأن البدن الثاني ليس هو الأول لما ورد في الحديث «من أهل الجنّة جُرْدٌ ومُرْد.»[537] «وأن الجهنّمي ضرسه مثل أحد.»[538] قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول. وإن سمّي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرّد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلّة قائمة على حقيقة سمّي ذلك تناسخا أم لا. والتناسخ عبارة عن خروج الروح من بدن ووصوله إلى بدن أخرى، وهو باطل بالدلائل المذكورة في المطوّلات، ولا يليق ذكرها في المختصرات.

قال: **(وقراءة الكتب) [حق]**[539]

أقول: وقراءة الكتب حق، لقوله تعالى ﴿وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِه وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَلْقٰيهُ مَنْشُورًا ۞ اِقْرَاْ كِتَابَكَ﴾ [الإسراء، ١٣،١٤/١٧] ويعطى كتاب المؤمن بيمينه لقوله تعالى ﴿فَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِه ۞ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق، ٧،٨/٨٤]، ويعطى كتاب الكافر بشماله لقوله تعالى ﴿وَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِه﴾ [الحاقّة، ٢٥/٦٩] أو يعطى من وراء ظهره لقوله تعالى ﴿وَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِه ۞ فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا ۞ وَيَصْلٰى سَعِيرًا﴾ [الانشقاق، ١٠،١١،١٢/٨٤] وهي كتب كتبها الحفظة أيّام حياتهم ما صدر منهم من الطاعات والمعاصي.

وأنكرت المعتزلة ذلك؛ لأنها معلومة الله تعالى، وقراءتها عبث. والجواب؛ لعل فيها مصلحة وحكمة، لا يطّلع عليها؛ وعدم الاطّلاع لا يوجب العبث. ولعل الحكمة إعلامك ما أنت عليه. فيظهر له أن الله تعالى في عقوبته عادل، وفي التجاوز متفضّل.

قال: **(والميزان حق)**[540]

أقول: والميزان: وهو ما يعرف به مقادير الأعمال خيرا كان أو شرّا حق؛ لهم لقوله تعالى ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ الْحَق﴾ [الأعراف، ٨/٧] أي وزن الأعمال.

فإن قلت: كيف يوزن الأعمال، وهي أعراض انعدمت، والمعدوم لا يوزن؟ قلت: أمكن إعادتها، فيعاد، فيزون. فإن قلت: سلّمنا، فكيف نوزن الأعراض؟ قلت: لما دلّ الدليل على ثبوت الميزان نقول به، ولا نشتغل بكيفيّته على أنه سئل رسول الله صل الله عليه وسلم عن هذا، فقال: «توزن صحائف الأعمال.»[541] والكرام الكاتبون يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام. وقيل: يخلق الله تعالى بقدر الحسنات أجساما نورانية، وبقدر السيّئات أجساما ظلمانية، فيوزن تلك الأجسام.

---

[537] **سنن الترمذي**، ٤، ٦٧٩، (٢٥٣٩).

[538] **مسند أحمد بن حنبل**، ٨، ٤١٩، (٤٨٠٠).

[539] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[540] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[541] **فتح الباري**، ١٣، ٥٣٩؛ **فيض القدير**، ٣، ٢١، (٢٦٥٢).

فإن قلت: ذكر الموازين بلفظ الجمع والميزان واحد! قلت: الموازين جمع موزون، وهو العمل الذي له وزن وخطر عند الله تعالى؛ أو جمع ميزان، وذكره بلفظ الجمع استعظاما له. وأنكره المعتزلة؛ لهم وعليهم ما مرّ في الكتب.

قال: (**والصراط حق**)[542]

أقول: الصراط: هو جسر ممدود على متن جهنّم، أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، يعبره أهل الجنة ويزلّ به قدم أهل النار حق لقول النبي عليه [السلام] حين قالت عائشة رضي الله عنها: فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ أمّا في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحدا: عند الميزان حتى يعلم أيخفّ ميزانه أو يثقل، وعند الكتاب حين يقال: ﴿هَآؤُمُ اقْرَؤا كِتَابِيَهْ﴾ [الحاقّة، ١٩/٦٩] حتى يعلم أين يقع كتابه أفي يمينه أم في شماله أم وراء ظهره، وعند الصراط إذا وضع بين ظهرانَيْ جهنّم.»[543] والحديث مذكور في **المصابيح**[544]، وهو دليل على الميزان، والكتاب، والصراط.

وأنكره بعض المعتزلة قالوا بأنه لا يمكن العبور عليه مع هذين الصفتين من الدقّة والحدّة. قلنا: هذا ليس بأعجب من المشي في الهواء، وإذا أمكن في الهواء فعلى الصراط أولى. فإن قالوا: سلّمنا، لكنه تعذيب للمؤمنين. قلنا: إن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه، ويسهّله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق، ومنهم كالريح، ومنهم كالجواد المسرع إلى غير ذلك مما هو مذكور في الحديث.

قال: (**وإنطاق الجوارح**) [**حق**][545]

أقول: والإنطاق حق، والحوض حق. أما الإنطاق فلقوله تعالى ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَيْديهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور، ٢٤/٢٤] وأما الحوض فلما روي أنه عليه السلام قال: «أنزلت علي آنفا سورة، وقرأ: ﴿إِنَّآ اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر، ١/١٠٨] ثم قال: إنها نهر في الجنّة، وعدَنيه ربّي خيرا كثيرا، وهو حوضي، يرِد عليه أمّتي يوم القيامة، آنيته عدد نجوم السماء ، وقال: حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، ورائحته أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منها فلا يظمأ أبدا.»[546]

---

[542] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[543] **مشكاة المصابيح**، ٣، ١٥٤٥.

[544] **مشكاة المصابيح** لحمد بن عبد الله الخطيب العمري أبو عبد الله ولي الدين التبريزي (ت: ٧٤١ هـ)

[545] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[546] **البخاري**، ٨، ١١٩، (٦٥٧٩)؛ **مسلم**، ٤، ١٧٩٣، (٢٢٩٢).

قال: **(والجنّة والنار) [مخلوقتان اليوم]**[547]

أقول: الجنّة والنار المخلوقتان اليوم، خلافا للبهشميّة. قالوا: إنهما مخلوقتان يوم الجزاء، ولو كانتا موجودتين لَما جاز هلاك أكل الجنّة لقوله تعالى﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد، ٣٥/١٣]، لكن اللازم باطل لقوله تعالى ﴿كل شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨]، ولو كانتا مخلوقتين لَكان خلقهما عبثا. قلنا: لا خفاء في أنه؛ لا يمكن دوام أكل بعينه. وإنما المراد الدوامُ بتجدّد الأمثال، لا أن يدوم ثمرها لهلاكها بالأكل. وهذا لا ينافي الهلاك، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع، وعلى أنه محمول على ما بعد دخول المكلّفين في الجنّة. وجاز أن يدخل الخصوص في عموم قوله تعالى ﴿كل شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨] فعن الضحّاك: كل شيء هالك إلا الله والعرش والجنة والنار.

ولو سلّم يجوز أن يكون المراد أن كل ممكن فهو هالك في حدّ ذاته، يعني أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم، وخلقهما لا يكون عبثا؛ لأن معاينتهما لطف لمن عاينهما. والأخبار عن المعاينة لطف للمكلّفين الذين لم يعاينوهما. لنا العقل والنقل: أما العقل؛ فلأنهما ممكنان، والله تعالى قادر على الممكنات. وأما النقل؛ فالآيات الظاهرة في إعدادهما مثل ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران، ١٣٣/٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٢٤/٢؛ آل عمران، ١٣١/٣] وما لم يكن مخلوقا بعد، لم يكن معدّا حقيقة. وإليه أشار بقوله **(للتنصيص على الأعداد)**[548]

فإن قلت: جاز أن يراد المبالغة في تحققهما، كقوله تعالى ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر، ٣٠/٣٩] ويصحّ في الصورة غير ذلك. قلت: الأصل في الكلام الحقيقة. وإنما نحمل على المجاز إذا تعذّر الحمل عليها، كما في الآيتين على أن قوله تعالى ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ [النجم، ١٥/٥٣] وقوله تعالى ﴿يَآ اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة، ٣٥/٢] يأتيان الجمل على المجاز. فإن عورض بمثل قوله تعالى ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص، ٨٣/٢٨] قلنا: يحتمل الحال والاستمرار، ولو سلّم قصة آدم يبقى سالمة عن المعارض.

ولا فناء لهما ولأهليهما أبدا لقوله تعالى في حق الفريقين ﴿خَالِدِينَ فِيهَآ اَبَدًا﴾ [النساء، ٥٧/٤، ١٢٢، ١٦٩؛ الجنّ، ٢٣/٧٢]. وإليه أشار بقوله **(للتنصيص على الخلود خلافا للجهميّة)**[549] لهم لقوله تعالى ﴿كل شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨] وعليهم ما مرّ.

---

[547] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[548] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[549] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

قال: (**والجنّي**) [**الكافر يعذّب بالنار**][550]

أقول: وعذاب الجنّي الكافر بالاتفاق، لقوله تعالى ﴿لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِينَ﴾ [السجدة، ١٢/٣٢] والمسلم الجنّيّ يثاب بالجنّة كالإنسي عندهما، وأبو حنيفة رحمه الله توقّف في كيفيّة ثوابهم لعدم البيان في القرآن. ونحن نعلم يقينا أن الله تعالى لا يضيع إيمانهم، فتعطيهم ما شاء.

وما أخبر الله تعالى مما ذكر حق، خلافا للباطنيّة والفلاسفة فإنهم يقولون: كل واحد منها على خلاف ظاهره. وهو عدول عن ظواهر النصوص، والعدول عنها إلى معان يدّعيها أهل الباطن، وهم الملاحدة. وسمّوا الباطنية لِادّعائهم أن النصوص ليس على ظواهرها، بل لها معان باطنية، لا يعرفها إلا المعلّم. وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية من غير ضرورة إلحاد أي ميل وعدول عن الإسلام، واتصال والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيء به.

قال: (**وردّ النصوص**)[551]

أقول: وردّ النصوص بأن ينكر الأحكام التي دلّت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنّة، كحشر الأجساد مثلا كفر، لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله. واستحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر، إذا ثبت كونها معصية صغيرة بدليل قطع وقد علم ذلك فيما سبق. واليأس من الله تعالى كفر، لقوله تعالى ﴿لَا يَايْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف، ٨٧/١٢] والأمن من الله تعالى كفر لقوله تعالى ﴿فَلَا يَاْمَنُ مَكْرَ اللهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف، ٩٩/٧]

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنّة أمن من الله تعالى؛ فيلزم أن يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان أو عاصيا؛ لأنه إما آمن أو آيس، ومن قواعد أهل السنّة أن لا يكفّر أحد من أهل القبلة. قلنا: هذا ليس بآئس وآمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفّقه الله تعالى التوبة والعمل الصالح؛ وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله فيكتسب المعاصي. وبهذا يظهر الجواب عما قيل: أن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولِاعتقاده أنه ليس بمؤمن. وذلك؛ لأنا لا نسلّم أن الاعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس. فإن اعتقادهم عدم إيمانه المفسد بمجموع التصديق والإقرار والأعمال بناء على أن انتفاء الأعمال توجب الكفر.

---

[550] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

[551] النسفي، **العمدة**، ص. ١٠٩.

وتصديق الكاهن بما يخبر بالغيب كفر، لقوله عليه السلام «من أتى كاهنا فصدّقه ما يقول أو أتى امرأته حائضا أو أتى امرأته في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد.»[552] والكاهن: هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب.

ولا يجوز تكفير أهل القبلة، كذا في **المنتقى** عند أبي حنيفة رحمه الله، وعن الأشعري وأبي بكر الرازي مثله، لقوله عليه السلام «من صلّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمّة الله وذمّة رسوله، فلا تحقروا الله في ذمّته.» كذا أورده البخاري في **الصحيح**.[553]

وقيل: الجمع بين قولهم لا يكفّر أحد من أهل القبلة وبين قولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سبّ الشيخين ولعنهما وأمثال ذلك، مشكل. قلت: ويحتمل أن يكون المراد بقولهم بكفر من قال بخلق القرآن وغيره التغليظ لا حقيقة الكفر، وبقولهم لا يكفّر أحد من أهل القبلة حقيقة الكفر، فاندفع الإشكال.

قال: **(ولا يبلغ وليّ) [درجة الأنبياء الأنبياء**[554]**لقوله عليه السلام «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيّين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه»]**[555]

أقول: ولا يبلغ وليّ درجة الأنبياء عليهم السلام للحديث؛ فهذا –أي الحديث– يقتضي أن يكون أبو بكر رضي الله عنه أفضل من كل من ليس بنبي ودون كل من كان نبيّا، فيه نظر؛ لأن المفهوم من الحديث عدم أفضلية الغير بعد النبيين على أبي بكر. ولايلزم من هذا أفضليّة على الغير بعدهم؛ ولأن النبي كامل مكمّل، والوليّ كامل فحسب، وكان الأوّل أفضل. وقد ضلّ أقدام قوم من ضلاّل في تفضيل الوليّ على النبي حيث أمر موسى عليه السلام بالتعلّم عن الخضر عليه السلام وهو وليّ.

والجواب: أن الخضر كان نبيّا؛ فإن لم يكن نبيّا، كما زعم البعض، فهذا ابتلاء في حق موسى عليه السلام، على أن أهل الكتاب يقولون: إن موسى هذا ليس بموسى بن عمران، إنما هو موسى بن ماثان. ومن المحال أن يكون وليّا بإيمانه بالنبي ثم يكون النبي دون الوليّ، ولا غضاضة في طلب موسى عليه السلام؛ لأن الزيادة في العلم مطلوبة.

قال: **(وخواصّ بني آدم)**[556]

---

[552] **مسند أبي داود الطيالس**، ١، ٣٠٠، (٣٨١)؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ١٥، ٣٣١، (٩٥٣٦).

[553] **البخاري**، ١، ٨٧، (٣٩١).

[554] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[555] **فضائل الصحابة**، ١،(٣٥٢)، ٥٠٨؛ **جامع الكبير**، ١، (١٤٢).

[556] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

أقول: وخواصّ بني آدم –وهم المرسلون– أفضل من جملة الملائكة بوجوه: الأوّل؛ أن آدم عليه السلام كان مسجود الملائكة، لقوله تعالى ﴿وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ﴾ [البقرة، ٣٤/٢] فالمسجود أفضل من الساجد.

فإن قلت: جاز أن يكون السجدة لله تعالى وآدم كالقبلة. قلت: ذلك السجود إن لم يكن دليلا على رجحان المسجود على الساجد لَما أبى إبليس اللعين عن السجود استكبارا، ولم يقل: ﴿اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذي كَرَّمْتَ علي﴾ [الإسراء، ٦٢/١٧] والثاني: عليه السلام كان أعلم من الملائكة، لقوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كلهَا﴾ الآية، [البقرة، ٣١/٢] والأعلم أفضل لقوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر، ٩/٣٩] الثالث: أن طاعة البشر أشقّ، إذ الشهوة والغضب والحرص والهواء من أعظم الموانع من الطاعة. وهذه الصفات موجودة في البشر، مفقودة في الملك. والفعل مع المانع أشقّ منه مع غيره. والأشقّ أفضل، لقوله عليه السلام «أفضل الأعمال أحمزها»[557] أي أشقّها، وقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها «إنما أجرك على قدر تعبك ونصبك.»[558] الرابع: قوله تعالى ﴿اِنَّ اللهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوحًا وَاٰلَ اِبْرٰهيمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعَالَمينَ﴾ [آل عمران، ٣٣/٣] والملائكة من جملة العالَم، –وهو ما سوى الله تعالى– وقد حصر ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك.

وذهبت المعتزلة، والفلاسفة، وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، واستدلّوا بوجهين: الأول: أن الملائكة أرواح مجرّدة كاملة بالفعل، مبرأة من مبادئ الشرور والآفات، كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولي والصورة، قويّة على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط. والجواب: أن ذلك مبنيّ على أصول الفلاسفة دون الإسلامية. الثاني: قوله تعالى ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء، ١٧٢/٤] فإن هذا يقتضي أن يكون الملائكة أفضل من المسيح، إذ القياس في مسألة الترقّي من الأدنى إلى الأعلى. يقال: لا يستنكف من هذا الأمر «الوزير ولا السلطان»، ولا يقال: «السلطان ولا الوزير.» ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام. والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفّع أن يكون عبدا من عباد الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابنا؛ لأنه مجرّد لا أب له، وقال: يبرئ الأكمه والأبرص ويحي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم. فردّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح، ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أمّ، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى. والترقّي في العلوّ إنما هو في أمر التجرّد وإظهار آثار القوّة لا في مطلق الشرف والكمال؛ ولا دلالة علي أفضلية الملائكة.

---

[557] **عمدة القاري**، ٥، ١٦٩.

[558] **فتح الباري**، ٣، ٦١١؛ **عمدة القاري**، ٣، ٦١١.

وإن الواو يفيد مطلق الجمع لا ترتيب. أما المثال الذي أورده فليس حجّة؛ لأن الحكم الكليّ لا يثبت بالمثال الجزئي على قوله إذ أن القياس في مسألة الترقّي من الأدنى إلى الأعلى ممنوع. فإنه إذا قال: «ما أعانني على هذا الأمر لا زيد ولا عمرو.» فإن هذا لا يفيد كون المتأخّر بالذكر أفضل من المتقدّم. وتحقيقه أن القياس في مسألة الترقّي إذا علم كون المتأخّر أعظم وأفضل سابقا على هذا الكلام ،كما في «الوزير والسلطان» أما إذا لم يعلم فلا. فالآية يفيد الترقّي إذا علم كون الملائكة أفضل وأعلم سابقا عليه محال، لزم الدور؛ لأن المطلوب وهو أفضلية الملائكة موقوف على الآية، وهي موقوفة عليه. ولا تشبيث لهم بأن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلّمون ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ [النجم، ٥/٥٣] والمعلّم أفضل من المتعلّم؛ لأن التعليم من الله تعالى والملائكة إنما هم المبلّغون. ولا تشبيث لهم أيضا بأنه قد اطّرد في الكتاب والسنّة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك لتقدّمهم في الشرف والرتبة؛ لأن ذلك لتقدّمهم في الوجود أو لأن وجودهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى.

قال: **(والميثاق الذي) [أخذه الله تعالى من آدم عليه السلام وذريّته حق]**[559]

أقول: والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم عليه السلام وذرّيته حق، لما روي أن النبي عليه السلام قال: «مسح الله تعالى ظهر آدم بيده اليمنى، وكلتا يديه يمنى بعد ما أُهبط إلى الأرض، فأخرج من صلبه جميع ما يخلق إلى يوم القيامة،كأمثال الذرّة نثرهم بين يديه، وجعلهم على هيأة الرجال والنساء –يعني في عقولهم– ثم كلّمهم، وقال لهم: ألست بربّكم؟ قالوا: بلى!»[560] وعليه جمهور المفسّرين والأخبار فيها شاعت وذاعت، هكذا في شرح المصّ.[561] والمراد بالميثاق «ألست بربّكم؟ فقالوا: بلى!» وما إخطاء العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطيه يعني إذا صدر من العبد خطاء لم يكن قادرا على أن يصيبه وبالعكس.

ولا نرى الخروج على الأئمّة وإن جاروا؛ لأن بالجور لا يخرجون عن الإيمان.

ويرى المسح على الخفّين في الخضر والسفر. فقد سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن السنّة والجماعة، فقال: السنّة أن يحبّ الشيخين، ولا يطعن في الختنين ويرى المسح على الخفّين. والمراد بـ"الشيخين" أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وبـ"الختنين" عثمان وعلي رضي الله عنهما. وقال الحسن البصري: أدركتُ سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفّين. ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه: ما قلت بالمسح حتى جاءني مثل ضوء النهار. وقال الكرخي رحمه الله: أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفّين؛ لأن الآثار التي جائت في حيّز التواتر.

---

[559] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[560] **مسند أحمد بن حنبل**، ٤، ٣٦٧، (٢٤٥٥)؛ **سنن الكبرى للنسائي**، ١٠، ١٠٢، (١١١٢٧).

[561] النسفي، **الاعتماد**، ص. ٤٦٧.

قال: **(ويؤمن) [بكرام الكاتبين والملك الموت وقبضه أرواح العالمين]**[562]

أقول بكرام الكاتبين عليهم السلام، لقوله تعالى ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۞ كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [الانفطار، ٨٢/١١،١٠] ويؤمن بملك الموت عليه السلام وقبضه أرواح العالمين لقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام، ٦/٦١] أي استوفت روحه رسلنا، وهم ملك الموت وأعوانه عليه السلام.

ونرى الصلاة خلف كل برّ وفاجر، لقوله عليه السلام «والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برّا كان أو فاجرا، وإن عمِل الكبائر.»[563] ولأن علماء الأمّة كانوا يصلّون خلف الفسقة وأهل الهواء والبدع غير نكير. وما نُقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع محمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، هذا إذا لم يؤدّ الفسق والبدعة إلى حدّ الكفر؛ وأما إذا أدّى فلا كلام في عدم جواز الصلاة. ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنّهم يجوّزون الصلاة خلفه لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعا.

فإن قلت: أمثال هذه المسألة إنما هي من فروع الفقه فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام. وإن أراد أن اعتقاد خفيّة ذلك واجب، وهذا من الأصول، فجميع مسائل الفقه كذلك. قلت: أراد اعتقاد الخفية ونبّه عليه بإيراد مسألة من المسائل.

وفي دعاء الأحياء للأموات نفع في صلاة الجنازة. وقد يوارثه السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لَما كان فيه معنى. وفي صدقتهم عليهم نفع، لورود الآثار المعروفة: منها ما ذكر في الصحاح «أن رجلا قال لنبي عليه السلام: إن أمّي افتُلِتَت نفسها –أي فجأة، وأصلها أفتلها الله تعالى نفسها أي استلبه– وأظنّها لو تكلمتْ تصدّقتْ؛ فهل لها أجر أن تصدّقت عنها؟ قال: نعم.»[564] خلافا للمعتزلة تمسّكا بأن القضى لا يتبدّل، وكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مُجزي بعمله لا بعمل غيره. قلنا: المرء مجزي بعمله لا بغير عمله، إذا لم يكن عمل الغير لأجله؛ أما إذا كان لأجله مجزي به؛ لأنه بعمله.

وهو يجيب الدعوات، لقوله تعالى ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [المؤمن، ٤٠/٦٠]، لقوله عليه السلام «إن ربّكم حَيِيٌّ كريم، يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردّهما صفرا.»[565] واعلم أن العمدة في ذلك صدق النيّة وحضور القلب، لقوله عليه السلام «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاهٍ.»[566]

---

[562] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[563] **سنن أبي داود**، ١، ١٦٢، (٥٩٤)؛ **سنن الكبرى البيهقي**، ٣، ١٧٣، (٥٣٠٠).

[564] **البخاري**، ٢، ٢، (١٣٨٨)؛ **مسلم**، ٢، ٦٩٦، (١٠٠٤).

[565] **سنن أبي داود**، ٢، ٧٨، (١٤٧٨)؛ **سنن الترمذي**، ٥، ٤٤٨، (٣٥٥٦).

[566] **مسند أحمد بن حنبل**، ٢٣٥، (٦٦٥٤)؛ **سنن الترمذي**، ٥، ٥١٧، (٣٤٧٩).

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: دعاء الكافر يستجاب. فمنعه الجمهور، لقوله تعالى ﴿وَمَا دُعٰٓؤُا الْكَافِرِينَ اِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [المؤمن، ٥٠/٤٠] ولأنه [لا] يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه إن أقرّ به فلما وصفه بما لا يليق فقد نقض إقراره. وما روي في الحديث «أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا تستجاب.»[567] محمول على كفران النعمة. وجوّزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس عليه اللعنة ﴿رَبِّ فَاَنْظِرْنِي اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۞ قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ [الحجر، ٣٦،٣٧/١٥] وهذه إجابة.

وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم؛ وأبو نصر الدبّوسي قال الصدر الشهيد. وبه يفتى ويقضي الحاجات قال الله تعالى: ﴿قُلِ اللّٰهُ يُنَجّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كل كَرْبٍ﴾ [الأنعام، ٦٤/٦]

وما أخبر به النبي عليه السلام حق. فقد ذكر في الصحاح عن حذيفة أنه قال: «اطّلع النبي عليه السلام ونحن نتذاكر، فقال: ما تذكرون؟ قالوا: نذكر الساعة. قال: إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات، فذكر: الدجّال، والدخان، والدابّة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف في المشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن يطرد الناس إلى محشرهم.»[568]

قال: (**الكفّ عن الصحابة**)[569]

أقول: والكفّ عن الصحابة رضي الله عنهم واجب. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صل الله عليه وسلم «لا تسبّوا أصحابي لا تتخذوهم عرضا من بعدي؛ فمن أحبّهم فيحبّني، ومن أبغضَهم فيبغضني، ومن أذاهم فقد أذاني، ومن أذاني فقد أذى الله تعالى، ومن أذى الله تعالى فيُوشك أن يأخذه.»[570]

ثم في مناقب كل من أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والحسن، والحسين، وغيرهم من أكابر الصحابة رضي الله عنهم أحاديث صحيحة.

وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات؛ فسبّهم والطعن فيهم، إن كانت مما يخالف الأدلّة القطعيّة فكفر، كقذف عائشة رضي الله عنها وإلا فبدعة وفسق. وبالجملة لم ينقل عن السلف والمجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأحزابه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن الإمام، وهو لا يوجب اللعن. وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة أنه لا ينبغي أن اللعن عليه لا على الحجّاج؛ لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلّين وإن كان من أهل القبلة. وما

---

[567] **مصنف ابن أبي شيبة**، ٦، ٤٨، (٢٩٣٧٤)؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ١٤، ٣٩٨، (٨٧٩٥).

[568] **شرح السنّة**، ١٥، ٤٥، (٤٢٥٠)؛ **مشكاة المصابيح**،٣،١٥٠٥ (٥٤٦٤).

[569] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[570] **مسند أحمد بن حنبل**، ٣٤، ١٧٠، (٢٠٥٥٠)؛ **سنن الترمذي**، ٦، ١٧٩، (٣٨٦٢).

نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره. وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه. واتفقوا على جواز اللعن على من فعله أو أمر به أو أجازه أو رضي. والحق أن رضي يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه، واستبشاره بذلك، وإهانته بأهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقّف في شأنه، بل في إيمانه لعنه الله وعلى أنصاره وأعوانه، هكذا قيل. وقيل: ولم يلعن يزيدا بعد موت. قلت: هذا كلام ترمي به من غير رؤية فلا يلتفت إليه.

والشهادة للعشرة المبشّرة بالجنّة حق لقوله عليه السلام: «أبو بكر في الجنّة، وعمر في الجنّة، وعثمان في الجنّة، وعلي في الجنّة، وطلحة في الجنّة، والزبير في الجنّة، وعبد الرحمان بن عوف في الجنّة، وسعد بن أبي وقّاص في الجنّة، وسعيد بن زيد في الجنّة، وأبو عبيدة [بن] الجرّاح في الجنّة.»[571] وكذا يشهد بالجنّة لفاطمة، والحسن، والحسين رضي الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح: «إن فاطمة رضي الله عنها سيّدة نساء أهل الجنّة، وإن الحسن والحسين رضي الله عنهما سيّدا[ا] شباب أهل الجنّة.»[572] وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، يرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين. ولا يشهد بالجنّة أو النار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنّة والكافرين من أهل النار وهكذا قيل.

وإطلاق اسم الشيء والموجود بالعربية والفارسية جائز على الحق عزّ وجلّ، خلاف اسم النور وغيره مما ذكر. فإنه لا يجوز إطلاقها عليه من غير تأويل؛ لأنها من المتشابهات بخلاف الأوّلَيْنِ. ويجوز إطلاق البعض مضافا ولا يجوز غير مضاف، كما ذكر؛ لأنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه في الشرع.

وبعضهم جوّزوا لفظ المحتجب دون المحجوب؛ لأن الثاني يدلّ على المغلوبية دون الأول. وما لا يجوز إطلاقه من الأسماء مما ذكر، لعدم ورود النصّ. ولا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه، لعدم ورود النصّ أيضا؛ ولأنه قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد، ٤/٥٧] ويجوز أن يقال: إنه غيب عن الخلق، وعن عطاء رحمه الله في تفسير قوله تعالى ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة، ٣/٢] أن الغيب هو الله تعالى.

---

[571] **مصنّف ابن أبي شيبة**، ٦، ٣٥٠، (٣١٩٤٦)؛ **فضائل الصحابة**، ١، ١١٤، (٨٥).

[572] **البخاري**، ٥، ٢٠، ٢٩؛ **سنن الترمذي**، ٥، ٦٦٠، (٣٧٨١).

فصل [في الإمامة]

قال: (**للمسلمين لا بدّ من**) [**إمام**][573]

أقول: الإمامة: وهي رياسة عامّة، لحفظ مصالح الناس دنيا ودينا فزجرهم عما يضرّهم. واحترزنا بلفظ العموم في الدين والدنيا على المتولّي والقضاة والأمراء. فإن رياستهم غير عامّة. قوله (**لا بدّ للمسلمين من إمام**)[574] إشارة إلى أن نصب الإمام واجب على الخلق، لا على الحق. والدليل عليه أن نصب الإمام يتضمّن اندفاع ضرر لا يندفع إلا بنصبه، ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان؛ فهذا يقتضي أن يجب على العقلاء أن ينصبوا لأنفسهم رئيسا، وهذا معلوم بالضرورة.

فإن البلد إذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب كان حال ذلك البلد في البعد عن التشويش والقرب من الصلاح أتمّ هما إذا لم يكن ولهم مثل هذا الرئيس. وبهذا ظهر بطلان قول بعض المعتزلة أن نصب الإمام ليس بواجب.

فإن قيل: كما في نصب هذا الرئيس هذه المصالح، لكن فيه أنواع من المفاسد: منها أنه ربّما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد، ومنها أنه ربّما استولى عليهم فيظلمهم، ومنها أنه بسبب تقوية رياسته يكثّر الحرج فيفضي إلى أخذ الأموال من الصغار والفقراء.

قلنا: لا نزاع أن هذه المحذورات قد تحصل، لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده فإن المفاسد الحاصلة من وجوده وعند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان؛ فإن ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير.

واعلم أن نصب الإمام واجب، إذ لو وجد من يصلح له وإلا فلا. ولا يجوز الاكتفاء بذي شوكة لكل ناحية؛ لأنه يؤدّي إلى اختلال أمر الدين والدنيا، كما نشهد في زماننا هذا. ولا يكتفي بذي شوكة له رياسة عامّة إماما كان أو غير إمام؛ لأنه وإن حصل بعض النظام في أمر الدنيا، لكن يختلّ أمر الدين وهو المقصود.

وينبغي أن يكون إمام ظاهرا لا محتجبا، ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موادّ الشرّ والفساد ليمكنه القيام بما نصب له؛ إذ نصب من لا يمكنه بذلك غير معتبر. وبهذا أيضا بطل قول الروافض بإمام مستور وبإمام غائب ينتظرون خروجه. فإنهم قالوا: إن الإمام الحق بعد رسول الله صلّ الله عليه وسلم علي رضي الله عنه، ثم ابنه الحسن، أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمّد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي

---

[573] النسفي، **العمدة**، ص. ١١٥.

[574] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

التقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ابنه محمد القائم المنتظَر المهدي رضي الله عنهم، وقد اختفى خوفا من أعدائه، وسيظهر فيملأ الأرض بسطا وعدلا. ولا امتناع في طول عمره وامتدادِ أيّامه كعيسى والخضر.

وينبغي أن يكون حرًّا؛ لأنه لو كان عبدا يستنكف الخلق عن إطاعته، ذكرًا؛ لأن أمر النساء على الاستتار، بالغًا؛ لأن الصبي ليس من أهل الولاية لا على نفسه ولا على غيره، عاقلًا؛ لأن المجنون ليس له الولاية أصلا، شجاعًا، ليمكنه القيام بما نصب له، قرشيًّا لقوله عليه السلام «الأئمة من قريش.»[575] –وهم أولاد نضر بن كنانة.–

قال: **(والتقوى شرط) [الكمال]**[576]

أقول: التقوى شرط الكمال؛ فلا ينعزل بالفسق إذا لم يكن محلّا بما نصب له. وعند المعتزلة شرط الجواز، فينعزل به.

ولا يشترط أن يكون هاشميًّا، لما ثبت من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من هاشم. وهاشم أبو عبد المطّلب جدّ رسول الله صل الله عليه وسلم، فإنه محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصيّ بن كلاب بن مُرّة بن كعب بن لؤيّ بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان. والعلوية والعباسية من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطّلب. وأبو بكر قريشيٌّ؛ لأنه ابن أبي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لؤي بن غالب؛ وكذا عمر بن الخطّاب بن نفيل بن عبد العزّى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عديّ بن كعب؛ وكذا عثمان بن عفّان بن أبي العاص بن أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف أو معصومًا، لإمامة أبي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته؛ أو أفضلَ أهل زمانه؛ لأن المفضول ربّما يكون أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها خلافا للروافز. فإن عندهم يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، ولا ينعقد إمامة المفضول مع قيام الفاضل عندهم. وإليه مال الأشعري قاسوا الإمامة على النبوة، وهذا؛ لأن جعل الأكمل تابعا للأنقص قبيح. ولنا أن عمر رضي الله عنه جعل الخلافة شورى بين ستة بقين عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن [أبي] وقّاص رضي الله عنهم مع رجحان عثمان وعلي رضي الله عنهما على من سواهم.

قال:**(ولا يجوز نصب إمامين)**[577]

أقول: لا يجوز نصب إمامين في عصر واحد، خلافا للروافز. فإنهم يقولون بثبوت إمامين في وقت واحد: أحدهما ناطق، والآخَر صامت. وقالت الكراميّة: إن عليا ومعاوية رضي الله عنهما كانا إمامين. ولنا أن الأنصار رضي الله عنهم لما قالوا: منّا أمير، ومنكم

---

[575] **مسند أبي داود الطيالسي**، ٢، ٢٤٠، (٩٦٨)؛ **السنن الكبرى للنسائي**، ٥، ٤٠٥، (٥٩٠٩).

[576] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

[577] النسفي، **العمدة**، ص. ١١١.

أمير. فقال أبو بكر رضي الله عنه: لا يصلح سيفان في غمد واحد! انقادوا له ولم ينكر عليه؛ وكان ذلك إجماعا منهم. ولأن الواحد يكفي لأمور الإمامة فلا يجوز الزيادة عليها، ولأن الزيادة تورث الفتنة. وما نصّ رسول الله صل الله عليه وسلم على إمامة أحد بعده، إذ لو نصّ لَاشتهر؛ لأن الحاجة ماسّة إليه، لاحتاج الناس إليه وما هذا سبيله. لو كان النصّ فيه ثابتا لَاشتهر اشتهارا لا يبقى على أحد من الناس خفاء معه، كالنصّ على القبلة، وأعداد الركعات، ومقادير الزكوات. وقول الروافض بوجود النصّ عن النبي عليه السلام على علي رضي الله عنه، وبعض الزيدية بوجود النصّ على العبّاس رضي الله عنه باطل؛ لأنه لو كان النصّ ثابتا لَأدّعى المنصوص عليه ذلك. واحتجّ بالنصّ وخاصم من لم يقبل ذلك منه. ولما لم يرو عن الاجتحاج عند تفويض الأمر إلى غيره، علم أنه لا نصّ على أحد. لكن الصحابة رضي الله عنهم اجتمعت على خلافة أبي بكر رضي الله عنه –هذا كنيته، واسمه: عبد الله بن أبي قحافة بن عامر، والصدّيق صفته سمّي به إما؛ لأنه أول من أسلم وصدّق النبي عليه السلام وإما؛ لأنه أول من صدّقه في المعراج، وإما أنه لم يثلب قبل البعثة وبعده.– استدلالا بأمر الصلاة، فإنه قال عليه السلام: «مُرُوا أبا بكر، ليصلّ بالناس.»[578] وهي من أعظم أركان الدين. واستدلّوا بهذا على أنه أولى بالخلافة منهم. ولهذا قال عمر رضي الله عنه: «رضيك رسول الله عليه السلام؛ لأمر ديننا؛ أفلا نرضاك لدنيانا!»[579] وبهذا ثبت أن الخلافة ليس حقا لعلي رضي الله عنه، وإلا لا جمعوا على باطل، وهو باطل. ولو كان حقا له لَنازع وخاصم، لكنه لم يروَ عنه المنازعة والمخاصمة؛ لأن عليًّا رضي الله عنه في غاية الشجاعة، ومعه فاطمة رضي الله عنها والحسن والحسين رضي الله عنهما وكثير من أكابر الصحابة من رضي الله عنهم وأما أبو بكر رضي الله عنه فمعلوم أنه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال. ولو كانت حقا له لَكان تركها مع القدرة معصية وإنه يوجب الانعزال، وكذا القول في العبّاس

فثبت خلافة هؤلآء المذكورين على الترتيب؛ وعلى هذا ترتيبهم في الفضيلة. فقد أجمع أهل السنّة والجماعة على أن أفضل الأمّة بعد النبي عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه؛ وأكثر المعتزلة وجميع الروافض يزعمون أن أفضل الأمة علي رضي الله عنه. والآثار في فضيلة أبي بكر رضي الله عنه كثير: منها أن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كنا في زمن النبي عليه السلام لا نعدل بأبي بكر رضي الله عنه أحدا، ثم عمر رضي الله عنه، ثم عثمان رضي الله عنه، ثم ينزل أصحاب النبي عليه السلام لا تفاضل بينهم.»[580]

---

578 **مسند أحمد بن حنبل**، ٣، ٣٠٤، (١٧٨٥)؛ **البخاري**، ١، ١٣٦، (٦٧٨).

579 **شرح سنن أبي داود**، ٨٠، ٣٠؛ **فيض القدير**، ١، ٥٦، (١٣١٩).

580 **البخاري**، ٥، ١٤، (٣٦٩٧)؛ **سنن أبي داود**، ٤، ٢٠٦، (٤٦٢٧).

وكذا أورد البخاريّ رحمه الله في **الصحيح**،[581] وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: «لو كنت متخذا خليلا لَاتخذت أبا بكر خليلا؛ ولكنه أخي وصاحبي. وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا.»[582]

وقد قال عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة.»[583] وقد تم الثلاثون يوم قتل علي رضي الله عنه: هو سنتان لأبي بكر رضي الله عنه، وعشرة لعمر رضي الله عنه، واثنا عشرة لعثمان رضي الله عنه، وستّ سنين لعلي رضي الله عنه. قيل: وهذا مشكل؛ لأن أهل الحلّ والعقد كانوا متّفقين على خلافة الخلفاء العبّاسيّة وبعض المروانيّة كعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه مثلا. ولعل المراد أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يكون ثلاثين سنة، وبعدها قد يكون وقد لا يكون. والله أعلم بالصواب. وإليه مرجع المآب.

تمت.

---

[581] **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه –صحيح البخاري** لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت: ٢٥٦ هـ).

[582] **البخاري**، ٥، ٤، (٣٦٥٧)؛ **مسلم**، ٤، ١٨٥٥، (٢٣٨٣).

[583] **المعجم الكبير للطبراني**، ١، ٨٩، (١٣٦)؛ **فيض القدير**، ٣، ٥٠٩، (٤١٤٦).

مصادر المتن

الآيات

سورة البقرة

٣/٢ ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾..... (164)

٢٤/٢ ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾..... (157)

٣١/٢ ﴿أَنْبِؤُنِي بِأَسْمَآءِ هَٰؤُلَآءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾..... (141)

٣١/٢ ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْأَسْمَآءَ كلهَا﴾..... (160)

٣٤/٢ ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾..... (147)

٣٤/٢ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ﴾..... (160)

٣٥/٢ ﴿يَآ اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾..... (157)

٥٥/٢ ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾..... (121)

٨٠/٢ ﴿فَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ عَهْدَهُ﴾..... (151)

٩٥/٢ ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا﴾..... (122)

٩٦/٢ ﴿وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾..... (109)

١١٠/٢ ﴿إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾..... (109)

١٤٣/٢ ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ ايمَانَكُمْ﴾..... (145)

١٥٢/٢ ﴿وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾..... (94)

١٧٨/٢ ﴿يَآ اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى﴾..... (150)

١٨٥/٢ ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾..... (116)

٢٦٠/٢ ﴿وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾..... (147)

٢٨٦/٢ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾..... (141)

٢٨٦/٢ ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾..... (141)

سورة آل عمران

١٩/٣ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾..... (145)

٣٣/٣ ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى اٰدَمَ وَنُوحًا وَاٰلَ اِبْرٰهِيمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾..... (160)

٧٧/٣ ﴿وَلَا يُكلمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾..... (116)، (123)

٨٥/٣ ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾..... (145)

٤٠/٣ ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾..... (119)

١١٠/٣ ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾..... (131)

٩٧/٣ ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا﴾..... (135)

١٣١/٣ ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾..... (157)

١٣٣/٣ ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾..... (157)

سورة النساء

١٤/٤ ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾..... (149)

٣١/٤ ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾..... (150)

٤٠/٤ ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾..... (152)

٤٣/٤ ﴿يَآ اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى﴾..... (149)

٤٨/٤٤ ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ﴾..... (149)، (150)، (151)

٥٧/٤، ١٢٢، ١٦٩ ﴿خَالِدِينَ فِيهَآ اَبَدًا﴾..... (158)

٩٣/٤ ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾..... (150)

١٦٤/٤ ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسٰى تَكْلِيمًا﴾..... (116)

١٦٦/٤ ﴿اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾..... (109)

١٧٢/٤ ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾..... (160)

سورة المائدة

١/٥ ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾..... (119)

٣/٥ ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾..... (146)

٥/٥ ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾..... (153)

٧٥/٥ ﴿كَانَا يَاْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾..... (101)

١١٦/٥ ﴿وَاِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾..... (101)

سورة الأنعام

١٩/٦ ﴿قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾..... (105)

١٨/٦ ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾..... (107)

٦١/٦ ﴿حَتّٰى اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾..... (162)

٦٤/٦ ﴿قُلِ اللّٰهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كل كَرْبٍ﴾..... (163)

١٠٢/٦ ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾..... (112)

١٠٣/٦ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾..... (124)

١٠٧/٦ ﴿وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا اَشْرَكُوا﴾..... (139)

١٢٥/٦ ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ اَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾..... (139)

٣٥/٦ ﴿وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدٰى﴾..... (139)

سورة الأعراف

٨/٧ ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحق﴾..... (155)

٣٤/٧ ﴿لَا يَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾..... (137)

٩٩/٧ ﴿فَلَا يَاْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾..... (158)

٢٠٠/٧ ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾..... (109)

١٤٣/٧ ﴿رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ﴾..... (121)

١٤٣/٧ ﴿فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرٰينِي﴾..... (122)

١٩٧/٧ ﴿وَتَرٰيهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾..... (123)

سورة الأنفال

٥٢/٨ ﴿زَادَتْهُمْ ايمَانًا﴾..... (146)

سورة التوبة

٦/٩ ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾..... (112)، (114)

سورة يونس

٩٩/١٠ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِي الْاَرْضِ كلهُمْ جَمِيعًا﴾..... (139)

سورة الهود

٦/١١ ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾..... (142)

٢٠/١١ ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾..... (135)

٣٤/١١ ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي اِنْ اَرَدْتُ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾..... (139)

١١٤/١١ ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاتِ﴾..... (152)

سورة يوسف

١٧/١٢ ﴿وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾..... (144)

٨٧/١٢ ﴿لَا يَايْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾..... (158)

سورة الرعد

١٦/١٣ ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كل شَيْءٍ﴾..... (136)

٣٥/١٣ ﴿اُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾..... (157)

سورة الحجر

٣٦،٣٧/١٥ ﴿رَبِّ فَاَنْظِرْنِي اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾، ﴿قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾..... (163)

سورة النحل

١٧/١٦ ﴿اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ اَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾..... (136)

٢١/١٦ ﴿لَا يَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾..... (137)

٧٨/١٦ ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾..... (143)

٩٣/١٦ ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدي مَنْ يَشَآءُ﴾..... (140)

سورة الإسراء

١/١٧ ﴿سُبْحَانَ الَّذي اَسْرٰى بِعَبْدِه لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا﴾..... (132)

١٧/ ١٣،١٤﴿وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِه وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَلْقٰيهُ مَنْشُورًا ۞ اِقْرَاْ كِتَابَكَ﴾..... (155)

١٥/١٧ ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾..... (143)، (144)

٦٠/١٧ ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتي اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾..... (132)

٦٢/١٧ ﴿اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذي كَرَّمْتَ علي﴾..... (160)

سورة مريم

٢٦/١٩ ﴿فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا﴾..... (122)

٨٧/١٩ ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾..... (151)

سورة طه

٥/٢٠ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾..... (107)

٤٨/٢٠ ﴿اِنَّا قَدْ اُوحِيَ اِلَيْنَآ اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾..... (150)

١١٢/٢٠ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾..... (146)

سورة الأنبياء

٢٨/٢١ ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى﴾..... (151)

سورة الحجّ

١٨/٢٢ ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾..... (119)

سورة المؤمنون

١٦/٢٣ ﴿ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾..... (154)

سورة النور

٢٤/٢٤ ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَيْدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾..... (156)

سورة الفرقان

٤٥/٢٥ ﴿اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾..... (123)

سورة النمل

٤٠/٢٧ ﴿فَلَمَّا رَاٰهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾..... (133)

٤٠/٢٧ ﴿قَالَ هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾..... (133)

سورة القصص

٨٣/٢٨ ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾..... (157)

٨٨/٢٨ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾..... (108)، (157)

٥٦/٢٨ ﴿اِنَّكَ لَا تَهْدي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ يَهْدي مَنْ يَشَآءُ﴾..... (140)

سورة السجدة

١٢/٣٢ ﴿لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعينَ﴾..... (158)

١٣/٣٢ ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كل نَفْسٍ هُدٰيهَا﴾..... (139)

٢٠/٣٢ ﴿وَاَمَّا الَّذينَ فَسَقُوا فَمَاْوٰيهُمُ النَّارُ﴾..... (150)

سورة سبأ

٥٠/٣٤ ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾..... (109)

٢٨/٣٤ ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾..... (131)

سورة الفاطر

٨/٤٥ ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدي مَنْ يَشَآءُ﴾..... (140)

سورة الصفّات

٩٦/٣٧ ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾..... (136)

سورة الزمر

٧/٣٩ ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾..... (138)

٩/٣٩ ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾..... (160)

٢٢/٣٩ ﴿اَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُورٍ مِنْ رَبِّه﴾..... (146)

٣٠/٣٩ ﴿اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾..... (157)

سورة المؤمن

٣١/٤٠ ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾..... (139)

٥٠/٤٠ ﴿وَمَا دُعٰؤُا الْكَافِرِينَ اِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾..... (163)

٦٠/٤٠ ﴿ادْعُوني اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾..... (162)

سورة الذاريات

٢٢/٥١ ﴿وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ﴾..... (114)

٣٥،٣٦/٥١ ﴿فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۞ فَمَا وَجَدْنَا فيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾..... (106)

سورة الفصّلت

١١/٤١ ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ﴾..... (107)

سورة الحجرات

٢/٤٩ ﴿وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾..... (152)

٩/٤٩ ﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾..... (150)

١٣/٤٩ ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْايمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾..... (146)

١٤/٤٩ ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوٓا اَسْلَمْنَا﴾..... (145)، (148)

سورة ق

٢٩/٥٠ ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾..... (151)

سورة المجادلة

٢٢/٥٨ ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْايمَانَ﴾.....(146)

سورة الرحمن

٢٧/٥٥ ﴿وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ﴾..... (108)

سورة الحديد

٤/٥٧ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾..... (164)

سورة الملك

٢/٦٧ ﴿اَلَّذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾..... (138)

١٤/٦٧ ﴿اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطيفُ الْخَبيرُ﴾..... (136)

سورة الحاقّة

١٩/٦٩ ﴿هَآؤُمُ اقْرَؤا كِتَابِيَهْ﴾..... (156)

٢٥/٦٩ ﴿وَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾..... (155)

سورة نوح

٢٥/٧١ ﴿اُغْرِقُوا فَاُدْخِلُوا نَارًا﴾..... (154)

سورة الجنّ

٢٣/٧٢ ﴿خَالِدِينَ فِيهَآ اَبَدًا﴾..... (157)

سورة المدّثر

٤٨/٧٤ ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾..... (151)

سورة النجم

٥/٥٣ ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوٰى﴾..... (161)

١٥/٥٣ ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى﴾..... (157)

سورة القيامة

٢٢/٧٥ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَة ۞ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَة﴾..... (123)

سورة المجادلة

٨/٥٨ ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللهُ بِمَا نَقُولُ﴾ ..... (114)

سوة الملك

سورة الانفطار

١٠،١١/٨٢ ﴿وَاِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۞ كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾..... (162)

سورة الانشقاق

٧،٨/٨٤ ﴿فَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِه ۞ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾..... (155)

١٠،١١،١٢/٨٤﴿وَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِه ۞ فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا ۞ وَيَصْلٰى سَعِيرًا﴾..... (155)

سورة البيّنة

٥/٩٨ ﴿وَمَآ اُمِرُوٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾..... (145)

سورة الزلزال

٧/٩٩، ٨ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۞ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.....(149)،(150)

سورة الكوثر

١/١٠٨ ﴿إِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾..... (156)

كتب الأحاديث

جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»

جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ هـ)

المحقق: مختار إبراهيم الهائج – عبد الحميد محمد ندا – حسن عيسى عبد الظاهر

الناشر: الأزهر الشريف، القاهرة – جمهورية مصر العربية

الطبعة: الثانية، (٢٠٠٥م)

عدد الأجزاء: ٢٥ (الأخير فهارس)

جامع الأصول في أحاديث الرسول:

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت : ٦٠٦هـ)

تحقيق : عبد القادر الأرنؤوط – التتمة تحقيق بشير عيون

الناشر : مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه –صحيح البخاري

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (٢٥٦ هـ)

المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر

الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)

الطبعة: الأولى، (١٤٢٢ هـ)

عدد الأجزاء: ٩

سنن أبي داود

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥ هـ)

المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد

الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت

عدد الأجزاء:٤

سنن الترمذي

محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩ هـ)

:تحقيق وتعليق

أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)

ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)

وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)

الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر

الطبعة: الثانية، (١٩٧٥ م).

عدد الأجزاء: ٥

سنن ابن ماجه

ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت: ٢٧٣ هـ)

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي

الناشر: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي

عدد الأجزاء: ٢

سنن الدارقطن

أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت: ٣٨٥ هـ)

حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم

الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان

الطبعة: الأولى، (٢٠٠٤ م)

عدد الأجزاء:٥

السنن الكبرى للبيهقي

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)

المحقق: محمد عبد القادر عطا

الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات

الطبعة: الثالثة، (٢٠٠٣م)

السنن الكبرى للنسائي

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣ هـ)

حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي

أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط

قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي

الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت

الطبعة: الأولى، (٢٠٠١ م)

عدد الأجزاء: (١٠ ، ٢ فهارس)

شرح السنة

محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٦ هـ)

تحقيق: شعيب الأرنؤوط–محمد زهير الشاويش

الناشر: المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت

الطبعة: الثانية، (١٩٨٣ م)

عدد الأجزاء: ١٥

شرح سنن أبي داود

عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن بن عبد الله بن حمد العباد البدر

مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامي

شرح مصابيح السنة للإمام البغوي

محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ عبدِ اللطيف بنِ عبد العزيز بن أمين الدِّين بنِ فِرِشْتَا، الرُّوميُّ الكَرمانيّ، الحنفيُّ، المشهور بـ ابن المَلَك (ت: ٨٥٤ هـ)

تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب

الناشر: إدارة الثقافة الإسلامية

الطبعة: الأولى، (٢٠١٢م)

عدد الأجزاء:٦

عمدة القاري شرح صحيح البخاري

أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت: ٨٥٥ هـ)

الناشر: دار إحياء التراث العربي — بيروت

فتح الباري شرح صحيح البخاري

أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢)

الناشر: دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩

رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي

قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب

عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عدد الأجزاء: ١٣

فضائل الصحابة

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ)

المحقق: د. وصي الله محمد عباس

الناشر: مؤسسة الرسالة — بيروت

عدد أجزائه: ٢

فيض القدير شرح الجامع الصغير

زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: ١٥٣١ هـ)

الناشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر

عدد الأجزاء: ٦

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال

علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (ت: ٩٧٥هـ)

المحقق: بكري حياني – صفوة السقا

الناشر: مؤسسة الرسالة

الطبعة: الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح

علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت: ١٠١٤ هـ)

الناشر: دار الفكر، بيروت – لبنان

الطبعة: الأولى، (٢٠٠٢ م)

عدد الأجزاء: ٩

المستدرك على الصحيحين

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: ٤٠٥هـ)

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا

الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت

الطبعة: الأولى، (١٩٩٠ م)

عدد الأجزاء: ٤

مسند أبي داود الطيالسي

أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصرى (ت: ٢٠٤ هـ)

المحقق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي

الناشر: دار هجر – مصر

الطبعة: الأولى، (١٩٩٩ م)

عدد الأجزاء: ٤

مسند أبي يعلى

أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: ٣٠٧ هـ)

المحقق: حسين سليم أسد

الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق

الطبعة: الأولى، (١٩٨٤م)

عدد الأجزاء: ١٣

مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)

أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (ت: ٢٥٥ هـ)

تحقيق: حسين سليم أسد الداراني

الناشر: دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية

الطبعة: الأولى، (٢٠٠٠ م)

عدد الأجزاء: ٤

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١ هـ)

المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي

الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

عدد الأجزاء: ٥

مسند أحمد بن حنبل

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١ هـ)

المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون

إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي

الناشر: مؤسسة الرسالة

الطبعة: الأولى، (٢٠٠١ م)

مشكاة المصابيح

محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله، ولي الدين، التبريزي (ت: ٧٤١ هـ)

المحقق: محمد ناصر الدين الألباني

الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت

الطبعة: الثالثة، (١٩٨٥م)

عدد الأجزاء: ٣

المصنّف في الأحاديث والآثار

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت: ٢٣٥ هـ)

المحقق: كمال يوسف الحوت

الناشر: مكتبة الرشد – الرياض

الطبعة: الأولى، (١٤٠٩ هـ)

عدد الأجزاء: ٧

المصنّف في الأحاديث والآثار

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت: ٢٣٥ هـ)

المحقق: كمال يوسف الحوت

الناشر: مكتبة الرشد – الرياض

الطبعة: الأولى، (١٤٠٩ هـ)

عدد الأجزاء: ٧

المعجم الأوسط

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠ هـ)

المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني

الناشر: دار الحرمين – القاهرة

عدد الأجزاء: ١٠

الكتب

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه –صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت: ٢٥٦ هـ).

تبصيرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت: ٥٠٨ هـ)

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت: ٥٣٨ هـ)

مشكاة المصابيح لحمد بن عبد الله الخطيب العمري أبو عبد الله ولي الدين التبريزي (ت: ٧٤١ هـ)

شرح تأويلات القرآن لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي(ت: ٥٠٨ هـ)

المنتقى من عصمة الأنبياء لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت: ١١٨٤م)

الكفاية في الهداية لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت: ١١٨٤م)

SONUÇ

Nesefî'nin el-'Umde adlı eserinde değindiği konulara baktığımızda onun kendi zamanına kadar tartışılagelen konuların tamamına yakınına doğrudan veya dolaylı olarak işaret ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim kelâmın ilk tartışma konularından biri olan büyük günah işleyenin durumu meselesi ve İmam Mâtürîdî ile bu ilimde sistematik bir şekilde ele alınıp detaylandırılan bilgi teorisi bu konulardan bazılarıdır.

Nesefî'nin aynı zamanda konuları mensubu olduğu Mâtürîdî kelâm geleneği içerisinde ele almış olması değinilmesi gereken bir başka özelliğini oluşturmaktadır. Çünkü kendisinin tartışmalarını üzerine kurduğu konuların ve delil getirdiği yaklaşımların Mâtürîdî gelenek içerisinde öteden beri benzer bir seyir içerisinde tartışıldığı bilinmektedir. Nesefî'nin de bu geleneği takip ettirmesi, Mâtürîdî kelâm anlayışının, örneğin eklektik bir sisteme sahip Eş'arî kelâm anlayışına göre daha kararlı bir tavır sergilemesinin bir örneğini teşkil etmektedir. Bunu ileri görüşlü bir âlim olan Mâtürîdî'nin geleneğin ilmî zeminini erken devirde oturtmuş olmasıyla açıklayabiliriz. Bu açıdan baktığımızda hicrî 333 vefat tarihli Mâtürîdî'nin hicrî 710 vefatlı Nesefî ve hicrî 786 yılında vefat eden Bâbertî ile aynı ifade tarzlarına sahip olmasını açıklamakta zorlanmayız.

Sözü Bâbertî ve şerhine getirecek olursak öncelikle onun kelâm ilmine son derece hâkim olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bizi *el-'Umde şerhi* bağlamında bu kanıya ulaştıran husus, meselelere mezhebi içerisindeki muteber olan görüşleri getirmesinin yanında Nesefî'nin atıf yapmış olduğu konulara son derece keskin ve anlaşılması kolay açıklamalar getirmesidir. Hatta ara ara Nesefî'nin ibare ve ifade tarzlarına eleştirilerde bulunup yer yer düzeltmelere gitmesi de yine onun bu konuda sıradan bir takipçi ya da mutaassıb bir şârih değil, doğrunun ortaya konması adına emek harcayan bir âlim portresi çizdiğini göstermektedir. Bu bakımdan çalışmamızın ortaya koyduğu temel sonucun bu olduğu söylenebilir. Diğer taraftan yine aynı amaca matuf olarak karşı tarafın görüşlerinin arka planını da ortaya

koyması, hakkaniyeti sağlama adına başvurduğu diğer bir özelliğini göstermektedir.

Öte yandan ifadelerini mantık ilmiyle destekleyip aklın inkâr etmesine fırsat vermemek adına bu ilimden de yararlanması, onun disiplinler arası birikiminin ne düzeyde olduğuna dair de bizlere bilgiler vermektedir. Bu itibarla eserini kolay anlaşılacak bir tarzda yazmasına rağmen hedef kitle olarak bugünkü anlamda en azından bir üniversite çağındaki okur veya araştırmacı grubunu seçmiş olduğunu düşünebiliriz. Zira ifadelerindeki açıklıktan onun anlattıklarını âvam dâhil herkesin değil dinî ilimler anlamında belli bir seviyeye yükselmiş kimselerin anlayabileceğini kastetmekteyiz.

Bâbertî'nin şerhine dair de öncelikle bu çalışmasının kendisinin de ifadesiyle muhtasar yani özet bir çalışma olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu gerçekten yola çıkarak onun eserini kelâmın bütün konularını enine boyuna tartışmak için kaleme aldığını söyleyemeyiz. Eserinin hacmine baktığımız zaman da kendisinin bu eserini medreselerde veya çeşitli ilim halkalarında okutulmak üzere Nesefî'nin el-'Umde'sinin ifadelerini kolaylaştırmak maksadıyla ortaya koyduğunu düşünebiliriz. Bizi bu kanaate ulaştıran işaretin onun satırları arasında "Bu meseleyi kavradıktan ve kolay olduğunu anladıktan sonra gerisini çözmek sana kalır." vb. ifade tarzlarına rastlamamızdır.

Son olarak incelediğimiz bu şerh çalışmasında Bâbertî'nin, Ebü'l-Berekât Nesefî'nin ve mezhebi olan Mâtürîdî geleneğin görüşleri savunup desteklediğini, kendisince eleştiri gelebilecek yerleri çoğu zaman bizzat cevaplayarak bazen de işaret etmekle yetinerek kuvvetlendirdiğini söyleyebiliriz. Günümüzde de kelâm ilmiyle ilgili okuma yapma ihtiyacı hisseden öğrenci, araştırmacı veya akademisyenlerin fayda sağlayabileceği değerli bir eser olduğunu ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

Alemdar, Y. (2010 Mayıs). *Yaşadığı Çağı ve Yetiştiği Çevreyi Yansıtan Bir Âlim Portresi: Ekmelüddîn Bâbertî (710/1310'dan sonra 786/1384)*. Ekmelüddin el-Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin el-Bâbertî Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri, Bayburt Üniversitesi, Bayburt.

Alper H. (2010 Mayıs). *Bâbertî'nin Kelâmî Analizlerinde Rasyonel Dilin Dönüşümü Sorunu,* Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri, Bayburt Üniversitesi, Bayburt.

Altıntaş, H. (1994). *Dehriyye,* TDV. İslam Ansiklopedisi, C. IX, ss. 107-109, İstanbul: TDV. Yayınları.

Altuntaş H. & Şahin M. (2009). *Kur'an-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. bs.

Apak, A. (2009). *Sâriye b. Züneym*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXXVI, s. 158, İstanbul: TDV. Yayınları.

Aruçi, M. (2007). *Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî,* TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXXIV, s. 267, İstanbul: TDV. Yayınları.

Aybakan, B. (2010). *Şâfiî*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXXVIII, ss. 223-233, İstanbul: TDV. Yayınları.

Aykaç, M. (2019). Atıf ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kelâm Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü, *Hitit Üniversitesi İFD.,* 35(11), 123-146.

Bâbertî, Ekmeleddin. *Şerhu'l-Vasiyye: İmam Ebû Hanîfe'nin el-Vasiyye Eserinin Şerhi*. (çev. Muhammed Tutuş), İstanbul: Fecri Sadık Yayınları.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Ahmed, (1983). *Şerhu't-Telhîs* (tahk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye). Trablus: el-Menşeetü'l-'Âmme li'n-Neşri ve't-Tevzî' yay.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed, (1989). Şerhu 'Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a, (tahk. Arif Aytekin), Kuveyt: Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı yay.

Bedir, M. (2006). *Ebü'l-Berekât en-Nesefî,* TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXXII, s. 567 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

Bekiroğlu, H. (2019). Yazma Eserlerden Kadoloji'ye: Tahkike Giriş, *Sivas Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Aralık, 2(23), 855-889.

Çelebi, İ. (2008). *Sâhib b. Abbâd*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXXV, ss. 512-515, İstanbul: TDV. Yayınları.

Çelebi, İ. (2006). *"Nazzâm"*, TDV. Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. XXXII, ss. 466-469, İstanbul: TDV. Yayınları.

Çubukçu, A. (2010 Mayıs). *Ekmelüddin Bâbertî, Hayatı ve Eserleri.* Ekmelüddin Bâbertî'yi keşif yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri, Bayburt Üniversitesi, Bayburt.

Dağ, M. (2010 Mayıs). *Bâbertî'nin Hâşiyetu Keşşâf Adlı Eseri (Üslubu, Muhtevası ve Şerh-Hâşiye Geleneğindeki Yeri)*. Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri, Bayburt Üniversitesi, Bayburt.

Demir, H & T. (2019). *Ehl-i sünnet'in Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*. Ankara: Anadolu yay., 4. bs.,

Demir, O. (2012). *Tevlîd*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. IV, s. 38 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

Durmuş, E. (2019). *Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fi Şerh-i Umdeti'l-İ'tikâd adlı eseri bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*. Basılmamış yüksek lisans tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Emiroğlu, İ. (2009). *Sûfestâiyye*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. IIIVII, ss. 468-469, İstanbul: TDV. Yayınları.

Esen, M. (2008). Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili, *Ankara Üniversitesi İFD.*, 49, 45-56.

Fayda, M. (1997). *Hâlid b. Velîd,* TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XV, s. 289-292, İstanbul: TDV. Yayınları.

Fayda, M. (2007). *Ömer*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXXIV, ss. 44-5, İstanbul: TDV. Yayınları.

Fettâh, İ. A. (1995). *Eş'arî*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XI, ss. 444-447, İstanbul: TDV. Yayınları.

Gölcük, Ş. (1991). *Bâkıllânî*, TDV İslam Ansiklopedisi, C. IV, ss. 531-535, İstanbul: TDV. Yayınları.

Güç, A. (2010). *Sümeniyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, C. IIIVIII, ss. 132vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

Hanbel, Ahmed b. (2001). *el-Müsned* (tahk. Şuayb Arnavut vd.). y.y., Müessesetü'r-Risâle.

Herevî, (2002). *Mirkâtü'l-Mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, Beyrût: Dâru'l-Fikir, 9 Cilt.

Itr, N. (1994). *Dâvûd ez-Zâhirî*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. IX, s. 49 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

İbnü'l-İ'mâd. (1992). *Şezarâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. (tahk. Abdülkadir Arnaud ve Mahmud el-Arnaud). Beyrut: Dâru ibn. Kesir, 3 Cilt.

İlhan, A. (1991). *Aslah*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. III, s. 495 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

İlhan, A. (1991). *Amr b. Ubeyd*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. III, s. 93 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

Kallek, C. (2000). *İbnü's-Selcî*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXI, s. 203 vd. İstanbul: TDV. Yayınları.

Kara, S. (2010 Mayıs). *XIV. Yüzyılda Yurt Dışında Tahsil Gören Türkiyeli Bir Âlim: Ekmelüddîn Bâbertî*. Ekmelüddin el-Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin el-Bâbertî Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri, Bayburt Üniversitesi, Bayburt.

Karataş, F. (2017). *Bâbertî'nin el-İnâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki*. Basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi SBE., Erzurum.

Karadaş, C. (2011). *Teceddüd-i emsâl*, TDV. Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. XL, ss. 239-241, İstanbul: TDV. Yayınları.

Kumbasar, M. (2009). Ekmelüddin el-Bâbertî ve Ebû Hanîfe ile İlgili Bir Risalesi, *Ekev Akademisi Dergisi*, sa: 41.

Kutlu, S. (2006). *Mürcie,* TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXXII, ss. 41-45, İstanbul: TDV. Yayınları.

Leknevî. (1913). *Kitâbü'l-Fevâid el-Behiyyeh fî Terâcîmi'l-Hanefiyyeh*. Mısır: Matbaâtü's-Saâdeh.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2018). *Kitâbü't-Tevhîd*, (terc. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 12. bs.

Muhammed, K. R. (2011). *Ekmelüddin el-Bâbertî ve Kelâm İlmindeki Yeri*. Basılmamış doktora tezi. Uludağ Üniversitesi SBE., Bursa.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. (2019). *Bahru'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmı* (tahk. Yusuf Arıkaner). İstanbul: Endülüs Yayınları.

Onat, H. (1999). *İbâhiyye*, TDV. İslâm Ansiklopedisi, C. XIX, s. 252, İstanbul: TDV. Yayınları.

Öğüt, S. (1995). *Evzâî*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XI, ss. 546-548, İstanbul: TDV. Yayınları.

Önal, R. (2017). *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*. Bursa: Emin Yayınları.

Öz, Ş. (2005). *Muhakkime-i Ûla*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXX, s. 398 vd., İstanbul.

Öz, M. (2006). *Mukanna' el-Horosânî*, TDV. İslâm Ansiklopedisi, C. XXXI, s. 124 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

Öz, M. (2007). *Râfizîler*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. IIIIV, s. 396 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

Özel, A. (2003). *Mâlik b. Enes*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXVII, ss. 506-513, Ankara: TDV. Yayınları.

Paykal, M. G. (2019). *Gazâlî'de Tenzih Anlayışı*, Basılmamış yüksek lisans tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

Pezdevî, Ebû Yüsr M. (1988). *Ehl-i sünnet Akâidi*. y.y., Kayıhan yay., 2. bs.

Sinanoğlu, M. (2000). *İlhâd*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXII, s. 96, İstanbul: TDV. Yayınları.

Taylan N. (1992). *Bilgi*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. VI, ss. 157-161, İstanbul: TDV. Yayınları.

Topaloğlu, B. (1985). Allah'ın Varlığı, *Diyanet Dergisi*, C: 21, sa: 1, ss. 3-10, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tümer, G. (1992). *Brahmanizm*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. VI, ss. 329-333 İstanbul: TDV. Yayınları.

Türcan, G. (2006). Bâbertî'nin el-Maksad fî İlm-i Kelam Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik, *Süleyman Demirel Üniversitesi İFD.*, 17,141-166.

Türcan, G. (2010 Mayıs). *Bâbertî'nin Kelâma Bakışı -Ebû Hanîfe'nin Etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme.* Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri, Bayburt Üniversitesi, Bayburt.

Yavuz, Salih S. (2000). *Ebû İshâk el- İsferâyînî*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXII, s. 515 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

Yavuz, Y. Şevki, (1989). *Ahmed b. Hanbel*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. II, , ss. 82-87, İstanbul: TDV. Yayınları.

Yavuz, Y. Şevki, (1993). "*Cübbâî"*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. VIII, ss. 99-102, İstanbul: TDV. Yayınları.

Yavuz, Y. Şevki, (2006) *Müşebbihe*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXXII, ss. 156-158, İstanbul: TDV. Yayınları.

Yavuz, Y. Şevki, (2012). *Usûl-i selâse*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XLII, s. 212, İstanbul: TDV. Yayınları.

Yeşilyurt, T. (2019). *İslâm İnancının Ana Umdeleri Umdeleri*. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Yıldırım, A. (2002 Temmuz). *Ünlü İlim ve Fikir Adamı Bayburtlu Şeyh Ekmelüddin Muhammed Bâbertî'nin Yazma 73 Fırka Risâlesinin Karşılaştırmalı ve Açıklamalı Tercümesi.* 10. Yılında Bayburt Vilayeti Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri, Bayburt Valiliği, Bayburt.

Yurdagür, M. (1994). *Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. X, ss. 330-332, İstanbul: TDV. Yayınları.

Yurdagür, M. (1997). *Haşviyye*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XVI, s. 426 vd., İstanbul: TDV. Yayınları.

Yurdagür, M. (2001). *Kadî Abdülcebbâr*, TDV. İslam Ansiklopedisi, C. XXIV, ss. 1035-109, İstanbul: TDV. Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı :Onur AKSAN

Doğum Yeri ve Yılı :Sinop 1993

Medeni Hali :Evli

E-posta : onuraksan1@gmail.com.tr.

Eğitim Durumu

Lise :Sinop Anadolu İmam Hatip Lisesi

Lisans :Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Program :İlahiyat Programı

Mesleki Deneyim

Çalıştığı Kurum ve Görev : T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı söz. İmam-Hatip Trabzon Dinî Yüksek İhtisas Merkezi kursiyeri (Görevlendirme)