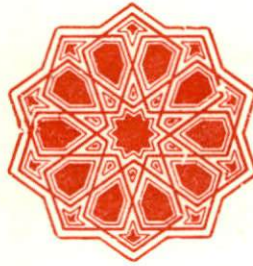


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVI



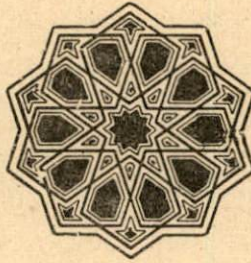
Makalelerin sorumluluđu yazarlarına aittir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVI



HIZIR BEY VE "KASİDE-İ NÜNİYE" Sİ

Doç. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

I- HAYATI:

Daha çok Hızır Bey adı ile tanınan Hızır Bey İbn Celâleddin 6 Ağustos 1407 de Eskişehir'e bağlı Sivrihisar kasabasında doğmuştur. Babası Celâleddin Sivrihisar kadısı idi¹. Meşhur Nasreddin Hoca'ya dayanan sülâleye mensuptur².

Hızır Bey önce babasından öğrenim gördü. Sonra Molla Yegân³ ismi ile şöhret bulan Ahmed b. Armağan'ın yanında eğitimine devam ederek ondan, aklı, nakli ve devrin diğer önemli ilimlerini tahsil etti. Daha sonra hocasının kızı ile evlendi ve birçok çocuğu oldu. Öğrenim hayatı bittikten sonra, doğduğu şehirdeki bir medresede müderris oldu.

Fatih Sultan Mehmet ile tanışmasına dair aşağıda anlatılan hikâye, o devrin ilim ve kültür hayatı hakkında bize bazı bilgiler verecek mahiyettedir.

O devrin arap âlimlerinden birisi⁴ Türkiye'ye gelir. Sultanın huzurunda tertip edilen bir toplantıda, Türk âlimlerine sorular sorar ve uygun cevaplar alamaz. Bu durum sultanı çok rahatsız eder, zira presti-

1 MECDİ EFENDİ, *Tercüme-i Şakâik-ı Nümâniye fi Ulemâi Devlet-i Al-i Osmaniye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1269/1852, s. 111; F. BABİNGER, "Hızır Bey", *E.I.* (Fransızca nüsha), C. II, s. 1010.

2 BABİNGER, "Hızır Bey", s. 1010; M. TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1971, c. I, s. 337. Nasreddin Hoca XIII. yüzyılda Akşehir'de yaşamıştır. Üzü Türkiye'den başka Orta Doğu'ya hatta bütün dünyaya yayılmıştır. Akşehir'de ölmüş ve oraya defnedilmiştir. Bkz. İDRİS SHAH, *Les Soufis et l'Esoterisme*, Payot, Paris, 1972, s. 60 vd.

3 Molla Yegân Aydın'da doğdu. Tahsilini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde hocalık yaptı, sonra da kadı oldu. Daha fazla bilgi için bk. F. BABİNGER, *Mahomet II, le Conquérant et son Temps*, Payot, Paris, 1954, ss. 574, 575; MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, s. 103; HAMMER, *Histoire de l'Empire Ottoman*, M. Dochez tarafından almanca tercüme, Paris, 1884, I, s. 218.

4 Babinger'e göre bu bilgin Kuzey Afrikalı idi. Bak. a.g.e., s. 585.

jinin sarsılması söz konusudur. Bu bilginle boy ölçüşebilecek bir âlimin derhal bulunmasını ister. Kendisine, o zaman 30 yaşlarında olan ve Sivrihisar'da medrese hocalığı yapan Hızır Bey'den söz edilir. Hızır Bey çağrılarak toplantı yeniden düzenlenir.

Arap bilgin çeşitli konularda sorular sorar ve Hızır Bey hepsini gayet güzel cevaplandırır. Sıra kendisine gelince arap bilgine 16 fenni kapsayan sorularını yöneltir ve tatmin edici cevaplar alamaz. Sultan o kadar memnun olmuştur ki, heyecanından yerinden kalkıp yeniden oturur. Hızır Bey'i hararetle tebrik ederek onu, ataları tarafından inşa edilen Bursa medresesi müderrisliğine tayin eder⁵.

Hızır Bey müderris olarak Bursa medresesinde birçok öğrenci yetiştirdi. Hocazâde ve Şemseddin Hayâlî Ahmed Efendi gibi iki değerli asistanı vardı. Daha sonra yine Bursa'daki Beyazıt medresesine, oradan da İnegöl kadılığına tayin edildi. Bilâhare Edirne'deki Eir medresede yeniden eğitim hayatına döndü. Nihayet tekrar Yanbolu kadılığına tayin edildi⁶.

İstanbul'un fethinden sonra, Fatih onu İmparatorluğun yeni başkenti olan İstanbul kadılığına tayin etti⁷. Hızır Bey İstanbul kadısı iken vefat etmiş (1458-59) ve Eyüp yakınlarında bir yere defnedilmiştir⁸.

Hızır Bey gerek zekâsı gerek itmi ile devrinin mümtaz simalarından birisi olmuştur. Türkçe, arapça ve farsçayı yazdığını kaynaklar söylemektedir. O devirlerde Türk öğrencileri, bilgilerini iletirmek ve ihtisas gayesi ile arap ülkelerine ve Orta Asya'daki ilim merkezlerine giderlerdi. Hızır Bey hiçbir yabancı ülkeye gitmeden tahsilini tamamlamış ve akranları arasından sıyrılmasını bilmişti.

O. Ergin'e göre Hızır Bey arap ülkelerine gitmeden arapçayı mükemmel bir şekilde öğrenen yegâne âlimdir⁹. Buna paralel olarak tesiri

5 MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, s. 112; HUSEYN B. HOCA, *Beşâir ehl el-îmân bi-fütuhât-ı Al-i Osman*, yazma, Tunus Millî Kütüphanesi, No: 41, c. I, vr. 53; İSMAIL HAKKI B. HALİL, *Metâlib el-İrfâniye ve İzâhât el-Nûniye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovah, No: 1161, ss. 10, 11; İ. HAKKI UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devletinin İmiye Teşkilâtı*, Ankara, 1965, s. 229; M. ŞEREFEDDİN, "Türk Kelâmcıları", *Dârülfunûn İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, İstanbul, 1932, c. 23, ss. 10, 11.

6 MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, ss. 112, 113; BABİNGER, "Hızır Bey" maddesi, ss. 1010, 1011.

7 MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, s. 113; BABİNGER, a.g. makale, s. 1011; HUSEYN B. HOCA, *Beşâir*, vr. 54; M. AKDAĞ, *Türkiye'nin İhtisâdi ve İçtimâî Tarihi*, Ankara, 1971, c. II, s. 65, n. 1 ve s. 67, n. 2; *İslâm Ansiklopedisi*, c. V, s. 471.

8 *Şakâik*, s. 113; H. B. HOCA, *Beşâir*, vr. 54; BABİNGER, a.g. makale, s. 1011.

9 O. ERGİN, "Medreselerdeki Öğretim Tarzına bir Bakış", Prof. A. Süheyl Ünver'in *Fatih Külliyesi ve Zamani İlim Hayatı* adlı kitabı içinde, İstanbul, 1946, s. XXI.

de çok olmuştur. Türklerde Râzî ekolünün temsilcisi ve devam ettiricisi olmuş, Muslihüddin Kastalânî, Hayâlî Ahmed Efendi, Alâeddin Arabî, Hocazâde, Hatibzâde, Muarrifzâde gibi parlak öğrencileri de ondan sonra aynı ekolün devam ettiricileri olmuşlardır¹⁰. *Tazarruat* sahibi Sinan Paşa, Ahmed Paşa ve Yakup Paşa adlarındaki üç oğlu, gerek zekâları gerekse edebî çalışmaları ile o devrin kayda değer şahsiyetlerindedir¹¹.

II- ESERLERİ:

Hızır Bey'in en çok tanınan ve şöhret bulan esereği "*Kasîde-i Nûniye*"sidir. 105 beyitten meydana gelen bu küçük risâlenin her beyti bir kelâmî mevzuya hasredilmiştir. *Nûniye* gerek devrinde, gerek daha sonra pek çok kişi tarafından şerhedilmiştir. Bu şerhlerin içinde en fazla tanınmış olanı talebesi ve asistanı Hayâlî Ahmed Efendindedir¹².

Şakâik-i Nûmâniye'ye göre Hızır Bey bu kasîdeyi yazdıktan sonra Sultan Fatih'e göndermiştir. O da görüşünü atmak üzere kasîdeyi Molla Gürânî'ye verir.

Sultanın bu isteği üzerine Molla Gürânî ile Hızır Bey arasında yazılı bir münakaşa geçmiştir. Gürânî, Hızır Bey'in takdim beyitlerinden birinde " زاد " fiilini "müteaddî" olarak kullandığını, halbuki bu fiilin aslında "lâzım" fiil olduğunu sultana bildirir. Sultan da bu hususu kasîdenin arkasına yazıp, cevabını istemek üzere, yazara göndermesini Molla Gürânîden ister. Gürânî sultanın bu isteğini yerine getirir. Hızır Bey bu itirazı görünce, cevap olarak hemen altına şu Kur'an âyetini yazar: (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً)¹³. "Kalplerinde hastalık vardır, Allah hastalıklarını artırmıştır". Bu ayette " زاد " fiili "müteaddî" olarak kullanılmıştır¹⁴.

Hızır Bey'in arapça başka bir "*Kasîde-i Nûniye*"si daha vardır. Ayrıca Fatih'in emri ile "*Metâli*"i arapçadan farsçaya tercüme etmiş-

10 İ. H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1975, c. II, s. 652; UZUNÇARŞILI, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 229.

11 BABİNGER, a.g. makalesi, s. 1010.

12 KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zunûn*, c. II, s. 1349; M. TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 337; A.S. ÜNVER, a.g.e., s. 245.

13 2/Bakara-10.

14 İ.H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi*, c. II, s. 652, n. 1; MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, ss. 113-114. Şunu da belirtelim ki Molla Gürânî, Fatih devrinin kayda değer âlimlerindedir. Daha çok hanefî fıkhı üzerinde ihtisas sahibi idi. Bak., *Şakâik*, ss. 102-106.

tir¹⁵. Sultanın, bir eseri arapçadan farsçaya tercüme ettirmesinin sebeplerini araştırmak konumuz dışında kalmaktadır.

Hızır Bey kendi devrinde olduğu gibi, sonraki devirlerde de büyük tesirler icra etmiş bir bilginidir. Çok zeki olan Hızır Bey, "ilim dağarcığı" lâkabı ile de anılırdı¹⁶.

III- KASİDE-İ NÛNİYE:

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi "*Kasîde-i Nûniye*" 105 beyit olarak yazılmış "*basît*"¹⁷ vezninde bir kasidedir. Birçok defa şerhedilen *Nûniye*'nin Süleymaniye Kütüphanesinin çeşitli seksiyonlarında 40 a yakın yazma nüshası mevcuttur.

"*Kasîde-i Nûniye*"nin bütün beyitleri "N" harfi ile bittiği için "*Nûniye*" diye isimlendirilmiştir. Bu stilde yazılmış başka "*Kasîde-i Nûniye*"ler de vardır¹⁸. "L" harfi ile biten "*Lâmiye*"ler ve "M" ile biten "*Mîmiye*"ler de mevcuttur.

Bu küçük kasîde hemen hemen bütün kelâmî problemleri bir beyitle dile getirir. Paris Milli Kütüphanesinde bulunan bir yazmada¹⁹ kasîde altı bölüme ayrılmıştır. Buna göre önce Allah'ın sıfatları meselesi ele alınıyor. İkinci olarak Allah'ın müspet ve menfi sıfatları, üçüncü olarak Peygamberlik müessesesi incelenir. Dördüncü bölümde *me'ad'e* dair konularla devam eden kasîde, nihayet iman ve imamet'e ait beyitler ile biter.

Nûniye'de ele alınan konular biraz daha detaylı olarak şöyle tespit edilebilir:

I- Allah'ın Sıfatları:

— Allah'ın Tabiatı

— Allah'ın Sıfatları

15 *Metâli' el-Envâr*'ın yazarı Kadı Sırâceddin (ö. 1238) dir. Konya'da Kâdül-Kudât idi. *Metâli'* bir kelâm ve mantık kitabıdır. Kadı Sırâceddin tasavvufçulara karşı idi, zira kelâmî tasavvuf arasında bir ztlık olduğuna inanıyordu. Bak. İ.H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1975, c. I, s. 26. Söz konusu tercümenin bir nüshası Ayasofya Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bak. M. TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, c. II, s. 337; ayrıca krş. M. ŞEREFEDDİN, *Türk Kelâmcıları*, s. 11.

16 F. BABİNGER, Mahomet II, s. 585.

17 *Nûniye*'nin şârihlerinden biri olan Uryânî, şerhinin başında kasîde hakkında bazı bilgiler verir. *Nûniye*'nin ritmi Müstef'ilun / Fâilun Müstef'ilun / Fâilun dur. Bak. URYÂNÎ (Osman Kılıcı), *Şerh el-Kasîde el-Nûniye li'l-Uryânî*, İstanbul, 1301/1883, s. 3.

18 HENRİ LAOUST, *Les Schismes dans L'Islam*, Payot, Paris, 1965, ss. 210, 273.

19 Paris Milli Kütüphanesi, Şark Yazmaları Bl. (Suppl. Turc), No: 1409, vr. 29-32.

— Yaratma (Tekvîn)

— Kelâm

II- Allah Karşısında İnsan:

— Rû'yetullah Meselesi

— İnsanın Fiilleri

— İyi (*Husn*) ve kötü (*Kubh*) şeyler

— Akıl ve İlâhî Kânun

— Güç yetirilemeyen şeyi teklif (*Teklîf-i mâ lâ Yutâk*)

— Rızık

— Ecel

III- Peygamberlik (Nübüvvet):

— Hz. Muhammed Peygamberlerin en üstünüdür

— Peygamberin Mucizeleri

— Peygamberin Miracı

— Peygamberler günah işleyebilirler mi?

— Peygamberlerin melek ve evliyâlardan üstün oldukları

— Evliyâların Kerâmetleri

IV- Öldükten Sonra Dirilme (Meâd):

— Sırât, Vezn, Havz vs.

— Kabir Hayatı

— Kâbir Azabı

Cennet ve Cehennem

— Şefaât Meselesi

V- İman Problemi:

— İman ve İslâm tabirleri

— Taklitçinin İmanı

VI- İmamet:

— İmamın Zarureti

— Dört Halifenin Hilâfet Sırası

Müçtehidin Durumu

Yezid ve Şeytanın Durumu

* * * *

Kasîde-i Nûniye'nin Osmanlı medreselerinde okutulduğuna dair elimizde herhangi bir belge yoktur. Bu hususta programlarda da bir işaret bulamıyoruz. Bununla beraber şerhleri ile, üzerinde çok durulan bir eser olduğu anlaşılıyor. *Kasîde-i Nûniye*'nin XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar çeşitli âlimlerce yapılan 10 un üzerinde şerhini tespit ettik. Bu durum *Kasîde*'nin Türkler arasında ne kadar yaygın olduğu hakkında bize bir fikir vermektedir.

Kâtip Çelebi'ye göre Hızır Bey *Kasîde*'sini "*Cevâhir el-Akâid*" diye adlandırmıştır²⁰. Fakat o, daha çok "*Kasîde-i Nûniye*" adı altında şöhret bulmuştur. *Nûniye*'nin ilk baskısı 1258/1842 de İstanbul'da yapılmıştır²¹.

IV- KASİDE-İ NÛNİYE'NİN TÜRKÇE TERCÜMESİ:

Hızır Bey'in "*Kasîde-i Nûniye*"sini, bazı şerhlerine, bilhassa Hayâlî Ahmed Efendi ve İsmâil Hakkı b. Halil'inkine dayanarak tercüme ettik.

Beyitlerin tercümesindeki güçlükler sebebi ile, metnin içine, şerhlerden aldığımız köşeli parantez içindeki açıklamalar ilâve edilmiştir. Beytin manasını anlaşılır hale getirebilmek için, bu, kaçınılmaz idi. Zaten aslında önemli olan kelimesi kelimesine bir tercüme yapmak değil, beytin anlamını vermektir.

Hayâlî Ahmed Efendi (ö. 1470) Hızır Bey'in talebesi ve asistanı olmuştur. Yazarı çok yakından tanıdığı için, onun *Nûniye*'yi şerheden "*Şerh el-Kasîde el-Nûniye*"si, en iyi şerh olarak kabul edilmiştir. Hızır Bey'e olan yakınlığı dolayısı ile hocasının metnini en iyi şerhedebilecek durumda olduğu anlaşılıyor.

Dâvud Muhammed Karsî'nin (ö. 1747) "*Şerh el-Kasîde el-Nûniye*"si de *Nûniye*'nin tanınmış şerhlerindedir. Yazar şerhinde sık sık Hayâlî'nin şerhine atıflarda bulunur.

Nihayet İsmail Hakkı b. Halil'in (ö. 1910) *Metâlib el-İrfâniye ve İzâhât el-Nûniye*'si yakın tarihimize ait bulunmaktadır. Türkçe olarak yazılmıştır. Yazar şerh içinde Kasidenin bir tercümesini de vermiştir.

Bu şerhlerle ilgili, metin içinde gösterdiğimiz kısaltmalar aşağıda işaret edilmiştir.

20 KÂTİP ÇELEBİ, *Keşf el-Zunûn*, c. II, ss. 1348, 1349.

21 *İslâm Ansiklopedisi*, c. V, s. 471.

- Şerh* : *Şerh el-kasîde el-Nûniye*, Hayâlî Ahmed Efendi, İstanbul, 1317/1899
- Metâlib* : *Metâlib el-İrfâniye ve İzâhât el-Nûniye*, İsmail Hakkı b. Halil, İstanbul, 1894
- Karsî* : *Şerh el-Kasîde el-Nûniye*, Davud Muhammed el-Karsî, yazma nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasideci-zâde, No: 166

Tercüme-yi yaparken yukarıda bahsi geçen eserlerden istifade edilmiş, notlardaki açıklamalar genellikle bu üç eserden alınmıştır.

Notlar tamamen metnin açıklaması mahiyetinde olup, kendi tenkit ve görüşlerimize yer verilmemiştir. XV. yüzyılda, bir Türk kelâmcısının fikirlerini olduğu gibi vermeyi ve kelâmî problemlerin nasıl ele alındığını göstermeyi gaye edindik. Böylece Kasîdenin orijinal manasını aktarmış olduk.

* * * *

TÜRKÇE TERCÜME:

1- Vasıfları ve şânı yüce, hükmü ve yanılmazlığı her türlü adaletsizlik izinden münezzeh olan Yüce Allah'a hamd olsun.

2- Selâm, O'nun kanunlarını (*şerâi'*) bildiren, Adnân²² soyundan gelen Peygamberimiz Mustafâ'nın üzerine olsun.

3- Ayrıca [selâm], bulutlar bol yağmurları ile çayırıları suladığı müddetçe Peygamberin âilesine, ashabına ve onlardan öncekilere olsun.

4- Bu [kasîde] İslâm akâidi olup, affedilmez büyük günahkâr olan birisine aittir. O, bu [kasîdeyi] mü'min ismini süslemek isteyen herkese tavsiye ediyor.

5- Ben [bu kasîdeyi Allah'tan] adâlet ve ihsan umarak [azaba maruz kalmamak üzere] kıyâmet günü için bir kazanç olmak üzere hazırladım.

6- Bizim Allah'ımız *Vâcib*'tir²³. Zira O'nsuz varlıkların silsilesi sonsuza kadar devam ederdi [Bu bizi zincirlemeye götürür. O halde Allah *Vâcib*'tir]²⁴.

²² Hz. Peygamberin soyu Kureyş kabilesinin atalarından olan Adnân'a kadar çıkar. Allah'ın kanunlarını maddileştiren Peygamber olup, bu, ona selâmı zorunlu kılar. *Şerh*, s. 1.

²³ "*Vâcib*" kelimesi ile yazar "*Vâcibü'l-Vücûd*"u yâni kendi kendine var olan, varlığı başkasına muhtaç olmayan yüce Allah'ı kastediyor. O halde Allah *Vâcib* (zorunlu) ve kendi kendine var olandır. *Metâlib*, ss. 12, 13; Ayrıca bak. Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY, *Fârâbi ve Ibn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s. 107.

²⁴ Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY, a.g.e., s. 116.

7- Bütün mümkün varlıklar (*havâdis*) ve asıl elemanlar, bu dünyayı yapan ve onu düzenleyen, ezeli olan Allah'ın varlığına şehâdet ederler.

8- Yaratıkların bir ahenksizlik olmaksızın yaratılması, - madem ki bir taklitçinin fiili söz konusu değildir - bir ikinci [tanrının] varlığı inancını yok eder²⁵.

9- Allah'ın zâtının mümkün varlıklarla ortak hiçbir yönü yoktur. Zira zorunluluğun şartı mümkünün şartına eşit değildir.

10- [Allah'ın] başkalarına muhtaç olmama keyfiyeti O'nda çöklüğün reddedilmesini gerektirir. Zira iki cüz olan yerde kül cüz'e muhtaçtır. [Allah birleşik olarak kabul edilecek olsa başkalarına ihtiyaç hissetmiş olacaktır].

11- Allah ne bütün (*küll*), ne cüz' ne de ârazdır. Ne ârazlar için ve ne de yaratılmış varlıklar için (*ekvân*) bir mekândır.

12- Bu kelimeye hangi manayı verirsen ver, sakın Allah için "cevher" sözcüğünü kullanma. Herhangi bir eksikliğe çağrışım yapacak bir ismi O'na vermekten sakın!

13- Allah her şeyi kuşatmıştır. [Fakat onun özü]; âlimlerin ve bilgileri mükemmel olanların (*ashâb-ı irfân*)²⁶ gözünde, birliği (*ittihâd*) ve hulûl'ü asla kabul etmez.

14- Allah'ın mekânlar (*ahyâz*)²⁷ ve zamanlarla hiçbir ilişkisi yoktur. Böylece şekillere ve renklere benzemekle de vasıflandırılmaz.

25 Bu dünyanın Allah tarafından yaratılışı ve mükemmel bir şekilde düzenlenişi "O'na denk bir başkası" fikrinin imkânsızlığını ortaya koyar. *Metâlib*, s. 15.

Yazar burada "*Delil et-Temânü*" ya işaret ediyor. Müslüman kelâmcılara göre Allah'ın birliğini gösteren delillerden birisi de budur. Bu delil, "hiçbir ortak yönleri ve karakterleri olmayan her ikisi aynı anda aynı faile ait olamayan iki sınıf arasındaki mantıkî ilişki"den ibarettir. Bak. ANDRÉ LALANDE, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1972, s. 317.

Kur'anda (21/Enbiyâ: 22) şöyle deniyor: (لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا) "Yerde ve gökte Allah'tan başkası olsaydı onlar fesada uğrardı", İslâm kelâmcıları bu delile dayanarak, Allah'ın birliğini gösterirler. Şayet iki tanrı olsaydı; meselâ birisi bir şey isteyecektir. Burada iki durum söz konusudur: Ya diğiri de onu isteyecektir, bu durumda anlaşmak yoktur. Veya öteki onu isteyecektir ki bu anda anlaşmazlık söz konusudur. Bak. *Şerh*, s. 17.

26 "*Ashâb-ı irfân*" ile Hızır Bey "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"a işaret etmektedir. Bu beyitle yazar yahudi, hristiyan ve bir kısım mutasavvıf'ın ve aşırı şiiilerin Allah'a hulûl hakkındaki sözlerini reddetmektedir. *Metâlib*, s. 21 vd.

27 "*Ahyâz*" kelimesi "bir cisim işgal eden mekân" diye tarif edilen "*hayyiz*" kelimesinin çoğuludur.

15- Allah diri (*hayy*)²⁸ dir. O, her şeyi iştir (*semî*), her şeyi görür (*basîr*), her şeyi bilir (*âlim*) ve ister (*şâî*). Allah ayrıca kudret ve kelâm sahibidir, fakat bu telâffuz edilen bir ses değildir.

16- Ezelilerin çokluğu zorunlu değildir. Fakat basiretli kişilerin²⁹ gözünde Allah'ın sıfatları zâtından başka bir şey değildir³⁰.

17- Teselsülün nefyi, ister [eşyaların çoğalması ile] ister [eşyalardan birinin diğerini] takibi ile olsun, bize, kemal sıfatı ile muttasıf işin sahibi olan Allah'ın kudretini gösterir.

18- Füllerindeki mükemmellikten hareketle, müessir sebep olanın ilmi hakkında akıl yürüttükleri için, kelâmcıların sağlam bilgileri vardır³¹.

19- [Allah'ın] zamanla ilgili olan şeyleri kesin olarak bilmesi, kendisinde zamanlamayı gerektirmez.

20- Hiçbir şey Allah'ın iradesi dışına çıkamaz. Bununla beraber küfürden asla memnun değildir.

21- İrade ne bir emir ne de bir istektir. Belki o makduru [kudret yetirilen şeyi] tercihle tayin eden bir vasıftır.

22- Kendisine meyledecek bir sebep olmaksızın, bir şeye tercihi yönelmek mümkündür. Bu, su dolu iki kap³² karşısındaki susamış bir kimsenin durumu gibidir.

23- Allah'ın yaratması (*tekvîn*) zaman dışında ezeldir³³. Fakat O'nun tarafından yaratılan zaman ve zamanın ân'ı içindedir.

24- Bizim kelâmımız nefsi sıfatlardandır. [Bizim varlığımıza bağlı bir niteliktir]. Bu kelâm bize konuşamıyanın veya konuşmaya kabiliyetli olmayanın farkedilmesini sağlar³⁴.

28 Kelâmcı ve felsefeciler Allah'ın diri olduğunda ittifak halindedirler. *Şerh*, s. 27.

29 Bunlar "Ehl-i Sünnet"tir. *Metâlib*, s. 28.

30 Hızır Bey bu beyitle Mutezile tarafından yapılan itirazları cevaplıyor. Mutezile "ezeli sıfatları kabul ederek birçok tanrının varlığını kabul ediyorsunuz" der. *Metâlib*, ss. 28, 29; *Şerh*, s. 31. Hayâli hristiyanların "üç kadim" kabul ederek küfre düştüklerini söyler. *Şerh*, s. 31.

31 "Erbâb-ı İyân" ile Hızır Bey kelâmcıları kastetmektedir. *Şerh*, s. 33; *Metâlib*, s. 31; Karsı, vr. 24 a.

32 "كفا انائين" "كفا انائين" manasındadır. *Metâlib*, s. 34.

33 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve onun ekolündekiler *tekvîn* sıfatının gerçek, ezeli ve Allah'ın diğer 7 sıfatına ilâve edildiğini kabul etmişlerdir. Bu, Mâtürîdî ile Eş'arî arasındaki görüş farklarından birisidir. Eş'arî'ye göre *tekvîn* sıfatı ezeli olmayıp fiili sıfatlar cümlesindedir. Bkz. *Şerh*, s. 38 vd. Krş. Kemal Paşazâde, *Risâle el-İhtilâf beyn el-Eş'aire ve'l-Mâtürîdiyye fî isnâ aşer mes'ele*, yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovah, No: 1847/2, vr. 57.

34 *Şerh*, s. 40.

25- Kelâm³⁵ ne bir şeyi bilmek ne de irade etmektir. Zira irade ile kelâm arasındaki fark³⁶ aklen bilinir.

26- Dillerin [lisan] yaratılmış olması hususu, İncil ve Furkân gibi kelâmın yaratılmış³⁷ olmasını gerekli kılmaz.

27- İlâhî kanun (*şer'*)³⁸ [Allah'ın] kelâm [sifatını göstermek için] fer'î bir dal değildir. Zira Kur'anın taklit edilemez *i'cazı* bu ilâhî kanunun varlığını göstermek için yeterlidir.

28- Allah'ı gözlerle Cennette görmek mü'minler için gerçekleşecek, fakat âmâlar³⁹ onu asla göremeyecektir.

29- İnsan ancak öz'e (*cevher*) âraz'a veya mümkününe nüfuz etmeksiz, dış görünüşleri görebilir⁴⁰.

30- Allah'ın hakikati dünyamızda anlaşılamaz. Fakat mü'minlerin⁴¹ tereddüdü [Allah'ın hakikatini] Cennette tanıyıp tanıyamayacakları hususundadır⁴².

31- İnsanın fiillerinin ve bu fiillerinden doğduğu zannedilen işlerin yaratıcısı Allah'tır⁴³.

35 Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili olarak Mâturîdî ve Eş'arîler arasında küçük bir fark vardır. Bk. Kemel Paşazâde, a.g. risâle, vr. 58.

36 "ها" zamiri (لفرقها) kelâm, ilim ve irade sıfatı manasındadır. Bkz. *Metâlib*, s. 37; Karsî, vr. 29a, 29b.

37 Kur'an, İncil vs. yi okurken ağzımızdan hava ve özel kelimeler çıkar. Gerçekte okunan Allah'ın ezeli sıfatlarıdır. *Metâlib*, s. 39.

38 İlâhî kânun Kur'an ve Peygamberin hadislerinden müteşekkildir. Karsî, vr. 30a.

39 "عميان" kelimesi ile Hızır Bey inanmayanlara işaret ediyor. Onlar kendi gözleri ile gerçeği görmek istemeyenlerdir. *Metâlib*, ss. 40, 41; Karsî, vr. 30a, 30b. *Şerh*'te rü'yetullah hakkında bir hayli uzun izâhat mevcuttur. Bkz. s. 44 vd.

40 "هم" zamiri kelâmcıları ve İlâhî Kânun müntesiplerini (*erbâb eş-şer'*) kastediyor. *Metâlib*, ss. 43, 44; Karsî, vr. 31b.

41 Bu beyitle Hızır Bey Eş'arî'nin rüyet hakkındaki delilinin bir özetini yapıyor. *Metâlib*, s.41 vd.

42 Allah'ı bilme hususunda en çok münakaşa konusu edilen konu şu idi: "Allah'ın zâtının bütünlüğünü kavrayabilmek mümkün müdür değil midir?" Filozoflar, Gazâlî, İmâm el-Haremeyn ve bazı Sûfiler bunu reddetti. Bütün kelâmcılar bu imkânı kabul etmişlerdir. *Şerh*, s. 47.

43 Bu, Ehl-i Sünnetle Mutezile ve filozoflar arasında büyük münakaşa konusu olan bir husustur. Mesele "insanın fiillerinin Allah tarafından mı veya insanın kendisi tarafından mı yaratıldığını" bilmektir. Allah tarafından yaratıldığı görüşü Ehl-i Hak tarafından kabul edilmiştir. Onlara göre bütün fiiller Allah tarafından yaratılmıştır. Buna karşılık insanın da bir keş gücü vardır. Mutezile ve filozoflar fiillerin yaratıcısının insanların bizzat kendileri olduğu görüşündedirler. Bunlardan herbiri görüşleri doğrultusunda aklî ve naklî deliller ortaya koymuşlardır. *Şerh*, s. 48 vd. Şayet insan fiillerinin yaratıcısı olsaydı, yarattığı şeylerin bütün inceliklerine vakıf olması gerekirdi. Halbuki insan hiçbir zaman böyle bir bilgiye sahip olamamıştır. O halde kendi fiillerinin yaratıcısı kendisi olamaz. *Metâlib*, s. 45 vd; *Şerh*, s. 49.

32- Gerçekte insanları iyi yola sevkeden ve onları dalâlete uğratan O'dur. Bu iki kavram [yol göstermek ve doğru yolu şaşırtmak] mecâzî olarak sırası ile peygamberlere ve şeytana atfedilmişlerdir.

33- İyi (*husn*) ve kötü (*kubh*) şeyler ilâhi kânun tarafından belirlenmişlerdir. Fakat biz⁴⁴ diyoruz ki [ilâhi kânun tarafından açıklanmadan önce] akılla onları hissetmek de mümkündür⁴⁵.

34- İnsanlar için [kismî] bir seçim hürriyeti⁴⁶ vardır ki bu onların kesbi'dir. [Onun için kesbettikleri şeye göre] itaat ve isyanla nitelenirler.

35- İlâhi hükümde aklın yeri yoktur. Bununla beraber Allah'ta bir sebep kabul etmenin imkânı hakkında iki görüş vardır⁴⁷.

36- Hiçbir insan [Allah tarafından] gücünün üstünde bir işle emredilemez⁴⁸. [Fakat insan bu ilâhi hikmetin] sebeplerine nüfuz etmekten acizdir.

37- Allah için [her şeyin] en iyisini (*aslah*) yapmak zorunlu olsaydı hiç kimse küfür, fakirlik, felâket ve üzüntülere duçar olamayacaktı⁴⁹.

38- Rızık, helâl veya haram olsun bir hayvana verilen ve onun yelediği şeydir. O halde rızık helâl ve haram diye iki kısma ayrılır⁵⁰.

39- Hiçbir canlı, yırtıcı bir hayvanın dişleri⁵¹ tarafından parçalansa bile, ecelini⁵² öne alamaz.

44 Hızır Bey burada Mâtürîdî'lerin görüşünü belirliyor. *Metâlib*, s. 48 vd.; Karsî, vr. 52a.

45 Eş'arî'lerin bir kısmına göre eşyaların helâl ve haram olmalarını belirleyen akıl değil şeriattır. Kemal Paşazâde, *İhtilâf*, vr. 58; Krş. *Şerh*, s. 53. Bu konu da Eş'arî, Mâtürîdî ve Mutezile arasında münakaşa konusu olmuştur. *Şerh*, ss. 53, 54, 55.

46 Kısmî hürriyetle ilgili olarak bkz. *Şerh*, s. 56.

47 "(Açık olmayan) bazı ilâhî kanunlar sebebi ile Ehl-i Sünnet ikiye ayrılmıştır". *Metâlib*, s. 53. Aklın ilâhi kanunlar üzerindeki tesiri hakkında Eş'arî ve Mâtürîdî arasında küçük bir fark vardır. *Metâlib*, ss. 52, 53; Karsî, vr. 38a. Bu fark şöyle özetlenebilir: Mâtürîdî'ye göre akıl vahiyden önce Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabilir ve kavramalıdır da. Eş'arî'ye göre ise vahiy akıldan öncedir.

48 Güç yetirilemeyen şeyi teklif (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) Eş'arî'lerle Mâtürîdî'ler arasında münakaşa konusu yapılmıştır. K. Paşazâde, *İhtilâf*, s. 58. Mâtürîdî'ye göre Allah insanın kapasitesini aşan şeyleri ondan isteyemez. Eş'arî'ye göre ise Allah bunu yapabilir fakat yapmaz.

49 Mutezileye göre Allah yaratıkları için en iyiyi (*aslah*) yapmak zorundadır. Hayâlî, "şayet Allah insan için en iyiyi yaratmaya mecbur ise, kâfiri, fakir ve mağduru gerek bu dünyada gerekse öbür dünyada niçin yaratmış olsun. Ayrıca Allah'tan daha iyiyi dilemek te saçma olmuş olur" diyor. *Şerh*, ss. 60, 61.

50 Rızık için bkz. Kur'an, 11/6, 30/40, 42/12, 5/114. Mutezile şayet haram rızık ise, insanları haram şey yemekten dolayı cezalandırmanın mantıksız olacağı görüşündedir. *Şerh*, s. 62.

51 İnsanı yok eden her şey. "غولان" kelimesi "غول" in çoğuludur, *Metâlib*, s. 62.

52 Bkz. Kur'an, 6/2, 7/34, 63/11. Mutezile iki kısım ecel kabul eder. Biri katil'e diğeri de normal ölüme bağlıdır. Doğru olan mezhep, maktül eceli ile ölmüştür, ne erken ne de geç ölmüştür. *Şerh*, s. 63.

40- Bütün unsurlar⁵³ ve felekler hâdistir [sonradan meydana gelmişlerdir]. Bunların atom olduğu sabit olmuştur⁵⁴.

41- Yükseklerin alçakla sebepliliğe dayanmayan bir bağı vardır. Zira bir çember dönse de dönen ile dönülen yan yanadır [paraleldir]⁵⁵.

42- Allah bizi yöneten hidayeti ile bizlere peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler mucize⁵⁶ ve görevlerinin açıklığı ile takviye edilmişlerdir.

43- Akıl hükümlerinde insanlar bir tamamlayıcıya muhtaçtır. Bu, din ilimlerinde de öyledir.

44- Peygamberler insanlara gönderilmemiş olsaydı, ahiret hayatı ve bu dünyayı ilgilendiren işler düzenlenemiyeycekti. Çünkü herkes istediğini yapacak ve her yerde adaletsizlik olacaktı⁵⁷.

45- Hz. Muhammed bütün peygamberlerden daha üstündür. [Onun yakınında bulunanlar] cansız şeyleri duymuşlar, vahşi hayvanlar gerçeği [veya misyonunu] tanımışlardır⁵⁸.

46- Her iki durumda da [yani peygamberlik görevinden önce ve sonra, veya dünyamızı veya öteki dünyayı ilgilendiren şeylere dair olan açıklamaları]⁵⁹ Peygamberin durumu, gözlem için iki gözü olanlar için çok açıktır.

47- O'nun geleceğe ait haberlerinden [mucizelerinden] birisi Osman b. Afvân'ın başına gelen felâketli ölümdür⁶⁰.

48- Kisra⁶¹ ile Peygamberin arkadaşları arasında, İranlıların hazinesinin [Allah uğruna] sarfı ve şehirlerin yerle bir edilmesine dair geçen şeyler [de O'nun mucizelerindedir].

53 "عناصر" kelimesi dört elemanı temsil edebilir, yâni toprak, su, hava ve ateş. Karsî vr. 41a.

54 Daha fazla bilgi için bkz. *Şerh*, s. 63 vd.

55 Bu, münecim ve Sahiileri reddetmek içindir. Onlar gök cisimlerinin hareketlerini takip ederek, geleceğe dair bazı şeyleri bildiklerini iddia ederlerdi. *Şerh*, s. 68.

56 Buradaki "آيات" kelimesi "peygamberlerin mucizeleri" manasınadır. *Metâlib*, ss. 67-71; Karsî, vr. 42b, 43a.

57 43. ve 44. beyitler insanlığa peygamber göndermenin gerekliliğini izah etmektedir. Mutazile ve filozoflara göre peygamber göndermek bir mecburiyettir. Buna karşılık Mâveraünnehr ulemasından bir grup, bunun Allah'ın bir lutfu olduğu görüşündedirler. *Şerh*, s. 71 vd.

58 "ذئب" kelimesi kurt demektir. "ذئبان" bu kelimenin çoğuludur. Fakat yazar burada bu kelimeyi "vahşi hayvanlar" manasına kullanmaktadır. *Metâlib*, s. 75.

59 Bkz. *Şerh*, s. 77; *Metâlib*, s. 78; Karsî, vr. 46b, 47a.

60 Osman b. Afvân'ın nasıl öleceği Peygamber tarafından önceden görülmüş ve Ebu Bekir, Ömer ve Osman'a anlatılmıştı. *Şerh*, s. 78; *Metâlib*, s. 81 vd. Karsî, vr. 48a.

61 İran hükümdarlarının isimidir.

49- Birincisine Hz. Peygamberin halası Umm el-Harâm'ın da katıldığı, iki askerî deniz seferini arkadaşlarına açıklaması [da O'nun mucizelerinden sayılır]⁶².

50- Bunlar gibi Hz. Peygamber tarafından ayın ikiye bölünmesi (*şâkk el-kamer*) [de onun mucizelerindendir]. Yine, miracın ertesi günü Kureyş'liler [Şam'dan dönmekte olan] kervanlar hakkında haber sorduklarında onların durumunu keşfetmesi [de mucizelerindendir].

51- Bedir savaşında düşmanın gözüne çakıl atılmış olması [da onun mucizelerindendir]. Uhud savaşı esnasında da İbn Nu'mân'ın gözünün yerine yerleştirilmesi de [mucizelerindendir]⁶³.

52- İki "*Sahîh*" gibi⁶⁴ kesin şahadet zincirleri ile tasdik edilen, daha birçok gaipten haber vermeler bize bildirilmiştir.

53- [Peygamberlik görevi ile ilgili] gerçek işaretler, bütün bu haberlerde müşterektir. Onlar Hassân'ın⁶⁵ şüirleri gibi nesilden nesile ulaştırılmışlardır.

54- Peygamberin en büyük mucizesi Kur'andır. Bütün zihni güçlerini harcamalarına karşın, bir sûresini bile taklit etmekten aciz kalmışlardır⁶⁶.

55- Peygamberin miracı tamamen uyanık olduğu halde, gerçek ve fizikî olarak vuku bulmuş ve bu husus, bir Kur'an âyeti ile⁶⁷ ve her çeşit peygamber hadîsi ile ispat edilmiştir⁶⁸.

62 Bu seferlerin birincisi Muaviye'nin kumandası altında idi ve netice olarak Kıbrıs adası fethedilmişti. Hz. Peygamberin halası bu sefere iştirak etmiş ve adanın fethinden sonra vefat etmişti.

İkincisi de Muaviye tarafından İstanbul'u fetih için hazırlanmıştı. Fakat bu sefer olumlu bir sonuç vermemişti. *Metâlib*, s. 85 vd.

63 Uhud savaşı esnasında Katâde İbn Nu'mân'ın gözü çukurundan dışarı kaymış, Peygamberin duası üzerine yerine yerleşmiştir. *Metâlib*, s. 89; *Kasî*, vr. 49b, 50a.

64 İki *Sahîh Buhâri* ve *Müslim*'dir. *Şerh*, s. 81. "*Sahîh el-Buhâri*" en muteber hadîs mecmuasıdır.

65 Hassan b. Sâbit Peygamberin şâiri idi. Şüirleri basit ve anlaşılması kolaydır. Şüirlerinden hiçbirini "tevâtür" derecesine ulaşmamış olmasına rağmen çok tanınmış bir şâirdir. *Metâlib*, s. 90.

66 Kur'an mucizesi hakkında Hayâlî'nin şerhinde uzun izahlar bulmaktayız. *Şerh*, s. 82 vd.

67 "سبحان الذي أمرى بعباده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى" (17/İsrâ: 1). "Kulu Muhammedi bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şâmî yücedir".

68 Mirac hakkında farklı görüşler vardır. Problem Peygamberin miracının uykulu halinde mi yoksa uyanıkken mi vuku bulduğu hususudur. Her iki durum için de hadîsler mevcuttur. *Şerh*, ss. 85, 86.

56- Bu [büyük] mirac diğerlerinden sonra, bazı hadisler arasındaki [sözde] çelişkileri reddetmek için vuku bulmuştur⁶⁹.

57- Peygamberimizin ilâhî kânunu diğer bütün dinleri nesheder. Onların neshi, dinin bütün prensiplerini koyan Allah için cehâlet değildir⁷⁰.

58- Peygamber Mûsâ bir metinle Tevratın [bazı bölümlerinin] neshedildiğini ümmetine işaret etmişti. Fakat onlar, kıskançlıkları sebebi ile bu hususta hiçbir şey açıklamadılar⁷¹.

59- İcmâ ile sabittir ki Peygamberler açıkça küfür, yalan ve ah-lâka aykırı olarak mütalâa edilen şeyleri yapmaktan beridirler⁷².

60- Bizim çoğunluğumuza göre [peygamberler] eksik tartıda olduğu gibi büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır⁷³.

61- Şayet peygamberlerin günahları hakkında birşeyler anlatırsa, bunlar ilâhî vahiyden önce olmuşlardır; veyahut [vahiyden sonra olmuşlarsa] unutma neticesinde olmuşlardır diye tevil etmek gerekir⁷⁴.

62- Peygamberler meleklerden üstündür. Zira onların melekleri eğitmek için görevlendirildikleri, meleklerin de onların önünde secde etmek için emroldukları bu üstünlüğe işarettir⁷⁵.

69 Uyku halindeki mirac hakkında bazı hadisler mevcuttur. Fakat başka sahih hadisler de mevcuttur. Bunlar elimizdeki kat'î delillerle çelişki halinde olamazlar. O halde onları tevil etmek gerekir. *Metâlib*, s. 92; Karsî, vr. 51b, 52a.

70 Bu beyit ile Hızır Bey nesh hakkında bazı yahudilerin görüşlerini reddetmektedir. Onlara göre "başka bir dinin neshi Allah için bir cehalet sebebi olabilir". *Metâlib*, ss. 93, 94; Karsî, vr. 52a.

71 Bkz. *Şerh*, s. 89.

72 Gerek peygamberlik görevinden önce gerek sonra olsun. *Metâlib*, s. 79 vd. *İsmet* (peygamberlerin günah işleyip işleyemeyecekleri) problemi çok tartışılmıştır. Hâricilerin bir kısmı (Azârika) peygamberlerin günah işleyebileceğini öne sürmüşlerdir. Şiiler ölüm tehlikesi veya büyük bir korku tehdidi altında küfrü gerektiren bir fiilin işlenebileceğini söylerler. Fakat çoğunluğa göre vahyin tebliği hususundaki bir günah imkânsızdır. Bazıları unutma neticesindeki günahlarda daha esnek görüşler ileri sürmüşlerdir. *Şerh*, ss. 88, 89.

73 Haşeviyye bilerek de olsa peygamberlerin büyük günah işleyebileceklerini kabul etmiştir. Diğerleri bunu benimsememiştir. Ondan sonra da ayrıldılar. Mutezileye göre bilerek büyük günah işlemek, peygamberlerin büyüklüklerini siler ve müntesiplerinin gözünde durumlarını kötüler. Zira onlar mükemmel bir model olmak durumundadırlar. Fakat unutma ve gayri irâdî günahlar, çoğunluk tarafından hoş görülmüştür. Rafizilere göre günah büyük olsun küçük olsun, bilerek veya unutarak olsun, peygamberler için hoş görülemez. *Şerh*, s. 90.

74 *Metâlib* yazarı peygamberlerin *ismet* vasıfları hakkında sık sık Mâtürîdî'ye atıflarda bulunarak izahlar verir. *Metâlib*, s. 100.

75 Bu problem hakkında birçok görüş vardır. Gerçekte peygamberlerin süflî meleklerle üstünlüğünde şüphe yoktur. Aynlık noktası, ulvî meleklerle olan üstünlüktedir. Birçokları peygamberlerin her ikisinden de üstün olduklarını söylerler. Mutezile ve bazı sünniler meleklerin peygamberlerden üstün olduklarını söylerler. Hayâlî peygamberlerin üstünlükleri için 5 nokta tesbit eder. *Şerh*, s. 92 vd.

63- Asaf, Ebû Derdâ ve Selman hakkında anlatılanlarda olduğu gibi, evliyânın, gösterdiği kerâmetleri vardır⁷⁶.

64- Ömer el-Fârûk'un Sâriye'ye uzak mesafeden, dağdan ayrılması emrini vermesi, Sâriye'nin de tahminen iki aylık bir mesafeden bunu duyması [kerametlerden sayılır]⁷⁷.

65- Bir peygamberin üstün değerleri tartışma kabul etmez. Ayrıca kardeşlerimizin⁷⁸ onların peygamberlik nitelikleri [onlarda mevcut] evliyalık niteliklerinden üstündür⁷⁹.

66- Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi Ebû Bekir'dir. Çünkü o, Peygamberin getirdiği her şeye inanmakta çağdaşlarını geride bırakmıştı⁸⁰.

67- Ebû Bekir'den sonra Ömer el-Fârûk gelir. Zira o, dinin yayılışında Hz. Peygambere en çok yardım edenlerdendir.

68- Ömer el-Fârûk'tan sonra, eski ulemamızın kararına göre Osman'ın üstünlüğü için en ufak bir şüphe yoktur.

69- Osman'dan sonra Ali gelir ki soy olarak Peygambere en yakın olup, damatları arasında özel bir yere sahiptir⁸¹.

70- Ayırım ve zamanın tedahülü olmaksızın, öldükten sonra dirilme ve ilk yaratılmanın imkânı [Yaratıcı için] aynı şeydir⁸².

76 Asaf, Süleyman'ın önünde, çok uzakta bulunan Belkis'in tahtını bir anda buldukları yere getirivermişti. Ebî Derdâ ve Selmân yemeklerini yerken tabaklarının Allah'a şükürünü iştmişlerdi. *Metâlib*, ss. 102, 103; Karsî, vd. 54b.

77 Halife Ömer Medine camiinde cuma hutbesini okurken, Nihavend'de seferde bulunan Sâriye'nin askerlerinin zor durumunu görür. "Yâ Sâriye, dağa doğru, dağa doğru!" diyerek hutbesini keser. Burada iki türlü kerâmet kabul edilmiştir. Çok uzakta geçen olayları görüp hissetmek ve bu kadar mesafeye sesini duyurabilmek. *Metâlib*, ss. 103, 104; Karsî, vr. 56a, 56b.

78 "أخوان" kelimesi ile yazar Ehl-i Sünnet'i kastetmektedir. *Metâlib*, s. 104 vd.; Karsî, vr. 57a.

79 Hayâlî'ye göre peygamber daha üstündür, zira o vahiyle şereflenmiş ve dünya işlerini iyiye doğru yönetmekle vazifelendirildiği gibi, bu ve öbür dünyaya ait işleri uyum içinde idare etmekle de yükümlüdür. Bir peygamberin veliye üstünlüğü ise açıktır. *Şerh*, s. 96.

80 Ehl-i Sünnet ve eski Mutezileden bir grup en değerli insanın Ebu Bekir olduğunu iddia etmişlerdir. Buna karşılık şiihlere göre Ali b. Ebî Tâlib buna daha lâyıktır. Ehl-i Sünnet Ebû Bekir'in üstünlüğünü göstermek için dört husus ileri sürer. Bak. *Şerh*, s. 97.

81 Hz. Peygamberin kızı Fatma ile evlenmiş, Hasan ve Hüseyin adlarında iki oğlu olmuştur. *Metâlib*, ss. 110, 111; Karsî, vr. 59a.

82 Tabiatçı filozoflar insanın tekrar yaratılmasını inkâr etmişlerdir. Zira ölümle insanın kaybolduğunu söylerler. Onlara göre bedenın yeniden yaratılması imkânsızdır, zira yok'un iadesi mümkün değildir. İlahiyatçılar rûhânî yaratılışı kabul edip, cismânî yaratılışı kabul etmediler. Kelâmcıların çoğu bunun aksi düşüncededir. Onlar cismânî ve rûhânî yaratılışı kabul ederler. *Şerh*, s. 100 vd.

71- Bedenlerin yaratılması için yok olan kısımların gerçekten [var olmasını] istemeye ihtiyaç yoktur⁸³.

72- Geri gelen, hayatın her anında var olan esas kısımlardır. Bunlar yenmiş bile olsalar, başka bir varlığın vücudunu teşkil edemezler.

73- Peygamberin geleceğini ilân ettiği her şey gerçekleşecektir. Zira *sırât*⁸⁴, *mizan*⁸⁵, mümkün olan şeylerdir.

74- Hesapların teslimi böyle olacaktır. Öbür dünyanın durumu ve içinde küpler bulunan Peygamberimizin havuzu görülecektir⁸⁶.

75- Kabirdeki hayatta bazıları sükunet içinde, diğer bir kısmı da böcekler vasıtası ile rahatsız edileceklerdir⁸⁷.

76- Kötü fiillerin cezalandırılması Allah için bir mecburiyet olmayıp adalettir. İyi fiillerin mükâfatlandırılması da böyledir⁸⁸.

77- Bize verdiği bir anlık bir mutluluk, O'na karşı yapacağımız bütün teşekkürlerimizi aşarken, iyi fiillerimiz için ondan nasıl mükâfat isteyebiliriz?

78- Akıl açısından küfür bağışlanabilir. Fakat cehennemde ebedi kalınacağına dair bir metin vahyedilmiştir⁸⁹.

79 [Kur'anın] birçok yerinde "cennetin yaratılmış olduğu" ve Adem'in orada bir müddet kaldıktan sonra kovulduğu tekrarlanmıştır⁹⁰.

80- Cennetin nimetleri ebedi olup hiç yok olmayacaklardır. Orada yiyecek devamlı olup hiçbir zaman bitmeyecektir.

83 Haşr'e inananlar yok'un (*ma'dûm*) iadesinin imkânsızlığını iddia ederler. Hızır Bey'in bu beyti onlara cevap teşkil eder. *Şerh*, s. 103.

84 Sırât, cehennem üzerinde uzanmış bir köprüdür. Bir hadiste anlatıldığına göre kıldan ince, kılıçtan keskindir. Mutezile bunu kabul etmez, zira bu vasıfta bir köprüden geçmek mümkün değildir. Ehl-i Sünnet'e göre inananlar kolayca geçeceklerdir. *Şerh*, ss. 105, 106.

85 Mutezile vezn'i kabul etmez. Zira onlara göre fiiller ârazdır ve ârazlar terazi ile ölçülemezler. *Şerh*, s. 106.

86 Bak. *Şerh*, s. 107.

87 Kabirdeki hayatla ilgili âyet ve hadisler mevcuttur. *Şerh*, s. 108.

88 Bu beyitle Hızır Bey Mutezile düşüncesini reddeder. Onlara göre Allah iyi fiiller için mükâfat kötülere için ceza vermek zorundadır. *Metâlib*, s. 121; Karsî, vr. 63b.

89 Birçokları küfür hatta şirkin akla göre affedilebilir olduğuna inanmışlardır. *Şerh*, s.112.

90 Kuran'da birçok vesile ile, cennet'in Allah'a ibadet edip O'ndan korkanlar için hazırlandığına işaret edilmiştir. Hızır Bey bu duruma atıfta bulunuyor. *Metâlib*, ss. 123, 124; Karsî, vr. 65a, 65b. Kur'andaki konu ile ilgili âyetler için bkz. 2/24, 2/182, 3/131, 3/133, 38/77, 15/34, 7/18. Ehl-i Sünnet, Ebû Ali el-Cübbâi, Ebu'l-Huseyn el-Basri, Bişr b. Mu'temir, bütün Mutezile cennet ve cehennem inşu anda yaratıldığı inancındadır. Mutezilenin bir kısmı da hesap günü yaratılacağı görüşündedir. *Şerh*, s. 112.

81- Büyük günah işleyip de tevbe etmeden [ölenler] için bir af ümidi vardır. Zemmedicilerin kıskançlıklarına rağmen bu böyledir⁹¹.

82- [Mutezileye göre] madem ki teybenin olduğu yerde Allah'ın affı söz konusudur; aften bahseden âyetler tevbenin dışında kalmaktadır [tevbeyi ihtiva etmemektedir].

83- Şefaate ilgili Peygamber hadisleri, durum ve şahıslara göre sınırlandırılmadan ve genelleştirilmeden oldukları gibi alınmalıdır.

84- Peygamber ve Allah tarafından müsaade edilmişlerin, bazı isyânlar için, Rahmân'ın nezdinde şefaatte bulunma hakları vardır⁹².

85- Bazı durumlarda, yaşayan ve ölümler lehine Allah'a yapılan duaların, gerçek iyilikleri müşahade edilmiştir⁹³.

86- İyi ameller îmâna dâhil olmazlar⁹⁴. Fakat îmân doğruyu tasdikten başka bir şey değildir⁹⁵.

87- Şeriata göre *Zünnâr*⁹⁶ kuşanmak veya [zor altında olsa bile] putlara tapmak, küfür alâmetlerinden sayılmıştır.

88- Îmân ve İslâm birbirinden farklı [tabirler] değildir. İlâhi kâ-nunda biri ve diğeri için iki hüküm yoktur.

89- Her ne kadar şahsî gayreti ihmal ettiğiinden dolayı âsi bilâ olsa, taklitçinin îmânı vardır ve bundan dolayı mükâfat görebilir⁹⁷.

90- Nu'mân'a göre akıllı bir insan, düşünebilecek bir yaşa ulaşması şartı ile, yaratıcısını bilmediğinden dolayı, hiçbir şekilde mazur gösterilemez⁹⁸.

91 Bu beyitle yazar Mutezileye cevap verir. Zire tevbe etmeden ölenlerin ebedi olarak cehennemde kalacaklarını iddia ederler. *Metâlib*, s. 125; Karsî, vr. 66b, 67a.

92 Alimlerin hepsi peygamberlerin şefaati hususunda görüş birliği içindedirler. Sonra ihtilâflar başgöstermiştir. *Şerh*, s. 118.

93 Mutezileye göre Allah'a dua için gerçek hiçbir lutuf yoktur. Bununla beraber Kur'an'da Mutezileyi yalanlayan âyetler vardır. Karsî, vr. 69a.

94 Lügat manasına göre îmân tasdikdir. İstilahta ise Allah'ın birliği, namazın mecburiyeti gibi Peygamber vasıtası ile Allah'tan gelen her şeye inanmaktır. *Şerh*, s. 118 vd.

95 Bu, îmân kalb ile tasdikten başka bir şey değildir diyenlere cevaptır. *Şerh*, s. 120. Farz ve vâcibler îmânın kısımlarından değildir. Bunlardan birini yapmayan için imansız denemez. *Metâlib*, ss. 129, 130; Karsî, vr. 69a, 69b.

96 "*Zünnâr*" lügatte "müslümanlar tarafından küfrün belli başlı işaretlerinden sayılan hıristiyan keşişlerinin bağladığı kemer" manasındır. D. Kelekian, *Dictionnaire Turc-Français*, s. 647.

97 *Metâlib*, ss. 130, 131; Karsî, vr. 70b. Mukallidin imanı için birçok değişik fikir vardır. Bir grup âlim ve fıkıhçı, taklitçinin imanının geçerli olduğunu bildirdiler. Bir kısım kelâmîci bunu reddetti. Ondan sonra aralarında yine bölündüler. *Şerh*, s. 121.

98 Nu'mân b. Sâbit, yâni İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, Hanefî ekolünün kurucusudur. *Metâlib*, ss. 132, 133. Hızır Bey bu beyitle istidlâlin ehemmiyetini vurguluyor. İslâm dini dünyayı derinlemesine gözlemliyerek, imanlarını kuvvetlendirmek için insanları mecbur kılar. *Metâlib* s. 132.

91- İnsan için, kendisine teklif edilen dinî vecibelerini düşürecek hiçbir mertebe yoktur. Deliler ve küçük çocuklar bundan müstesnâdır⁹⁹.

92- Müçtehit olarak insan, dinî meselelerdeki kararında yanlı-bilir. Dâvud'un Süleyman'ın kararı önündeki durumu böyledir¹⁰⁰.

93- Mevcut bir tehlikeden kurtulma niyeti ile bile olsa, herhangi birisinin imanını şüpheye koymamak lâzımdır¹⁰¹.

94- Her ne kadar Şeytan kâfir ve câni ise de, ona lânet etmekten kaçınan kimse aleyhine hiçbir azâb yoktur¹⁰².

95- Gerçekte Yezîd [b. Mu'aviye] Şeytandan daha uğursuz ola-maz. O halde sus ve bir gün lânet eden ismi ile ayıplanmayı kabul et-me!¹⁰³.

96- İlähî Kânun, kötülükleri veya muhtemel bir zulmü defetmek için [toplumun başına] bir "önder" (imâm) getirmeye bizi mecbur tutar¹⁰⁴.

99 Bu beyitle bazı sûfilerin görüşleri reddedilir. Onlara göre insan "ma'rifet" derecesine ulaştıktan sonra, diğerleri gibi dinî vecibeleri yerine getirmek zorunda değildir. *Metâlib*, s. 134; Karsî vr. 73a, 73b. Bu beyti şerh ederken Hayâlî şöyle der: "Bir grup mutasavvıfa göre insan kendisini Allah'a ulaştıran bir yola girmekle bir dereceye ulaşır ki, Orada Allah ondan bütün emir ve nehileri kaldırır. Bütün insanların en üstünü olan peygamberler bile böyle bir dereceye ulaşamamışlardır". *Şerh*, s. 123.

100 Hikâye edilir ki bir koyun sürüsü geceleyin bir tarlaya girer ve bu durum tarla sahibi çok zarar verir. Tarla sahibi durumu Dâvud'a anlatmaya gelir. Dâvud koyunları tarla sahibine verilmesi kararına varır. Fakat 11 yaşında olan oğlu Süleyman'a göre daha âdil bir çözüm bulunabilirdi: Ona göre, geçici bir süre için, koyunları tarla sahibine, tarlayı da koyunların sahibine vermek gerekir. Tarla eski durumuna gelince değiştirme yapılır ve herkes kendisine ait olanı alır. *Metâlib*, ss. 135, 136; Karsî, vr. 73b, 74a. Bu konu çok münâkaşa edilmiştir. Eş'ari ve Mutezile müçtehidin asla yamılamayacağı görüşündedirler. Onun vardığı her karar doğrudur. Kelâmcı ve fıkahçıların çoğu müçtehidin iyi bir neticeye varacağı gibi yamılabileceğini de söylemişlerdir. *Şerh*, s. 123 vd.

101 İmanda "istisnâ" kabul edilmemiştir. "mü'min misin"? diye sorulduğunda "in şâ Allah" şeklinde değil, "evet mü'minim" diye cevap vermek gerekir. *Metâlib*, ss. 131, 132; Karsî, vr. 74b.

102 Zira Allah Şeytana lânet etti, fakat bize ona lânet okumakla emretmedi. *Metâlib*, s. 137; Karsî, vr. 75a.

103 Bu konuda değişik görüşler vardır. Bir kısmı kâfir olduğu için Yezid'e sövülmesi gerektiği görüşündedir. Diğer bir kısmı kâfir olduğuna hükmetmiş, fakat yine de küfredilmesine cesaret edememişlerdir. Yazarıma göre Yezid Şeytan'dan farklı değildir, fakat ona sövmekle emrolunmadığımız için susmanız gerekir. *Metâlib*, ss. 137, 138; Karsî, vr. 75a, 75b.

104 Toplumun başına bir önder seçme hususu çok tartışılan bir konu olmuştur. Önce bunun gerekliliği tartışılmıştır. Bir önder seçmek zorunlu ise bu zorunluluk akli mi nakli midir; veya her ikisi de midir? Eş'ari'lere göre bu, halk için nakli bir zorunluluktur. Mutezilenin çoğuna göre halk için akli bir zorunluluktur. Ehl-i Sünnet için ise, ortaya atılan birçok görüş vardır. Daha fazla bilgi için bkz. *Şerh*, s. 126 vd.

97- Peygamberimizin işaretine göre imamımız Ebû Bekir'dir. Zira uzakta ve yakında olan herkesi bir araya getirmeyi o başarmıştı¹⁰⁵.

98- Sonra Ebû Bekir, Ömer el-Fârûk'u yerine geçecek kişi olarak seçti. Ondan sonra hilâfet müessesesi, Peygamberin büyük arkadaşları arasında bir meclis işi durumuna geldi¹⁰⁶.

99- [Konseyin kuruluşundan sonra] onların arasından 5 kişi Peygamberin belli başlı arkadaşları arasından altıncıyı seçtiler ve hepsi tam bir sadâkatle, ona biat ettiler.

100- Bu kişi [konsey tarafından seçilen altıncı kişi] Osman idi. Ondan sonra mühim şahsiyetler, tam rızaları ile Ali'ye [dördüncü halife olarak] biat ettiler.

101- Ali'nin lehine açık hiçbir metin yoktur. Bir içtihatla bulunmuş ve imam olarak tayin edilmiştir. Fakat Mervân gibi Muâviye de [içtihadında] hata yapmıştır.

102- Allah Peygamberinin bütün arkadaşları hakkında, ancak güzel ve saygılı sözler sarfet ve kötuleyicinin onlara karşı yönelttiği kötülüklerden sakın!

103- Peygamberin bütün arkadaşları, din uğruna cömertçe kanlarını verdiler ve İlâhî Kanun'un (*şeriat*) en iyi destekçileri oldular.

104- Ey Allah'ım! Beni onların sevgisinden asla mahrum etme! "Amin" diyen, imânın her türlü nefyinden masun olsun!

105- Yeryüzü nisan yağmuru altında yeşillendikçe, beni hayırla anan, ebedî olarak sevincin pırlıtısını muhafaza etsin!¹⁰⁷.

* * * *

FRANSIZCA TERCÜME:

Nous avons traduit le "Qasida al-Nuniye" de Hıdır Beg tout en profitant d'un certain nombre de ses commentaires, en particulier ceux d'al-Ḥayālî et d'İsmâ'îl Ḥaqqı b. Ḥalîl.

105 Konsey (*şûrâ*) Peygamberin 6 arkadaşından kurulmuştu. 1- Osman, 2- Ali, 3- Talha, 4- Zübeyr, 5- Abdurrahman b. Avf, 6- Sa'd b. Ebî Vakkâs. *Şerh*, s. 129; *Metâlib*, s. 139.

106 Peygamber tarafından toplumun başına birinin tayini çok münakaşalı bir konudur. Eş'ari, Mutezile ve Hâricî'ler Peygamber tarafından birisinin tayinine karşı çıkarlar. Başkaları kabul eder, fakat aralarında anlaşmazlığa düşerler. Bir grubun iddiasına göre Peygamber Ebû Bekir'i günlük namazlar için vekil bırakmakla, onun lehine bir işaret vermiştir. Şii'lere göre Peygamber Ali b. Ebî Tâlib'i seçmiştir. *Şerh*, s. 128 vd.

107 "نصرة" kelimesi burada çok neşeli olmak, sevincin debdebesi, şaşaaşı manasına gelen "نصر" manasındır.

En raison des difficultés du texte de cette "qasida" nous avons parfois introduit dans la traduction, entre crochets des développements tirés des commentaires. Cela était inévitable pour faire comprendre le vrai sens du vers. D'ailleurs l'important pour nous est de donner le sens du vers, non de faire une traduction mot à mot.

Ḥayālī Aḥmed Efendi (m. 1470) était le disciple et assistant de Ḥiḍir Beg. Son commentaire de "Nūniye", "*Şarḥ al-Qaşıda al-Nūniye*" est considéré comme le meilleur, parce qu'il connaissait l'auteur lui-même de très près. Donc il était plus désigné que les autres pour commenter le texte de son maître.

Le "*Şarḥ al-Qaşıda al-Nūniye*" de Dāvud Muḥammad al-Qarşī (m. 1747) est un commentaire bien connu de "Nūniye". L'auteur fait souvent allusion au commentaire de Ḥayālī.

Enfin le "*Matālib al-İrfāniye va İdāhāt al-Nūniye*" d'İsmā'īl Ḥaqqī b. Ḥalīl (m. 1910) est assez récent. Il est écrit en turc. L'auteur donne aussi une traduction de la "Nūniye" dans ce commentaire.

Abreviations:

- Şarḥ* : *Şarḥ al-Qaşıda al-Nūniye* de ḤAYALİ AHMED EFENDİ, İstanbul, 1317/1899.
- Matālib* : *Matālib al-İrfāniye va İdāhāt al-Nūniye* d'İSMA'İL HAQQİ B. ḤALİL, İstanbul, 1894.
- Qarşi* : *Şarḥ al-Qaşıda al-Nūniye* de DAVUD MUḤAMMED AL-QARŞİ, ms. dans la Bibliothèque de Süleymaniye, Section Kasideci zade, Cot. 166.

* * * *

1- Louange à Dieu dont la dignité et les qualifications sont très hautes, et dont la sentence (*hukm*) est infaillible et est à l'abri de toute trace d'injustice.

2- Que le salut (*şalāt*) soit sur celui qui a révélé ses lois (*şarā'ī*), notre Prophète Muḥafā, qui est de la descendance de 'Adnān¹⁰⁸.

3- Ainsi que [le salut soit] sur la famille du Prophète, tant que les nuages arroseront les prés de leur abondante pluie.

4- Cette [*qasida*] est la profession de foi de l'İslām (*'aqā'id*) appartient à un homme qui est un grand pécheur impardonnable. Il la

108 La généalogie du Prophète va jusqu'à 'Adnān qui est l'ancêtre de de la tribu du Qurayş. C'est le Prophète qui a rendu concrètes les lois de Dieu (*şarā'i*), et cela nécessite qu'on lui fasse le "*şalāt*". V. *Şarḥ*, p. 1.

recommandé [cette profession de foi] à tous ceux qui se parent du nom de croyant.

5- Je l'ai préparée pour qu'elle soit un acquis pour le jour de la résurrection [afin que je ne sois pas châtié], en espérant de [Dieu] la justice ('*adl*) et le bienfait (*ihsān*).

6- Notre Dieu est nécessaire (*wācib*)¹⁰⁹. Car sans Lui les unités de la chaîne (*silsila*) des êtres auraient continué jusqu'à l'infini. [Ce raisonnement nous conduit à l'enchaînement. Donc Dieu est nécessaire]¹¹⁰.

7- Ainsi tout les contingents (*ḥawādīs*) et les éléments fondamentaux (*arkān*) témoignent l'existence éternelle (*qadīm*) de Dieu, qui a harmonisé et construit ce monde.

8- La création des réalités sans incohérences -puisque'il n'y a pas action d'un imitateur- détruit la doctrine de l'existence d'un second¹¹¹.

9- L'essence (*zāt*) de Dieu n'a rien de commun avec les choses possibles (*mumkināt*) [c'est à dire il n'y a aucun égal ni ressemblance avec Dieu]. Car la condition de la nécessité n'est pas égal à la condition de la possibilité.

10- Le fait qu'il n'a pas besoin des autres, entraîne la négation de la pluralité en Lui; car dans ce en quoi il y a deux parties, le tout a besoin à la partie. [Si on admet Dieu comme composé Il devrait avoir besoin des autres].

11- Dieu n'est ni un tout (*kull*), ni une partie (*cuz'*), ni un accident ('*araḍ*). Il n'est non plus ni un lieu (*maḥall*) pour les accidents ni pour des êtres créés (*akwān*).

12- Ne dis surtout pas qu'il est une substance (*cawḥar*), quel que soit le sens que tu donnes à ce mot. Abstiens-toi de Lui donner un nom qui ferait allusion à une imperfection. [Mets le nom au dessus de tout ce que l'on peut concevoir et au dessus de tout défaut].

109 Avec le mot "*wācib*" l'auteur entend dire "*wācib al-wucūd*" c'est à dire celui qui est existant par lui-même, c'est Dieu. Donc l'auteur veut dire que notre Dieu est nécessaire et existant par lui-même. V. *Maḥālib*, pp. 12, 13. V. aussi, ATAY (Prof. Dr. Hüseyin), *Farabi ve İbni Sina'ya göre Yaradma*, (:La création selon Farabi et İbn Sina), Ankara, 1974, p. 107

110 Cf. *Ibid*, p. 116.

111 La création de ce monde et son organisation excellente par Dieu exclut toute idée d'un autre, égal à Lui. V. *Maḥālib*, p. 15.

L'auteur fait allusion à la preuve de l'exclusion (*dalīl al-tamānu*).

13- Dieu embrasse tout. [Mais son essence]; aux yeux des savants et de ceux qui ont une connaissance parfaite¹¹², n'accepte point l'union (*ittihād*) et l'incarnation (*hulūl*).

14- Dieu n'a aucun lien avec les espaces (*ahyaz*)¹¹³ et les temps (*awqāt*). Ainsi Il ne peut pas être qualifié par les ressemblances aux formes (*aşkāl*) et aux couleurs (*alwān*).

15- Il est vivant (*hayy*)¹¹⁴ et celui qui entend tout (*samīʿ*), qui voit tout (*baṣīr*), qui sait tout (*ʿālim*) et celui qui veut (*ṣāʾi*). Il possède également la puissance (*qudrat*) et la parole (*kalām*), mais [elle est] une parole qui n'est pas sans aucun son proférée.

16- La multiplicité des éternels (*qudamāʾ*) n'est pas obligatoire. Car, aux yeux de ceux qui sont éveillés (*ʿayn yaqzān*)¹¹⁵ les attributs de Dieu ne sont pas autres que son essence¹¹⁶.

17- La négation (*nafy*) de l'enchaînement soit [par la multiplication des choses] soit dans la succession [des choses l'une à l'autre] (*muʿāqaba*), nous montre la puissance de Dieu, maître d'oeuvre doué de perfection. [Ceci est un signe convaincant de la capacité de celui qui fabrique tout à la perfection].

18- Comme ont raisonné par induction (*istadalla*) sur la science de celui qui est cause efficiente (*muʿassar*) à partir de la perfection de ses actions, les théologiens qui ont une solide connaissance¹¹⁷.

19- La science qu'il a des temps, n'exige pas en Lui qu' Il soit assigné, à des moments du temps.

20- Rien ne peut échapper à la volonté (*irāda*) de Dieu. Cependant Il n'est point satisfait des infidélité (*kufrān*).

112 Avec "*aṣḥāb'irfān*" Ḥidir Beg fait allusion aux "gens de la tradition et de la communauté" (*Ahl al-sunna wa'l-camā'a*) Avec ce vers l'auteur rejette les idées des juifs, des chrétiens, une partie des "*mutaṣawwif*" et des "*ṣi'ites*" extrêmes à propos de l'incarnation (*hulūl*) à Dieu. V. *Maqālib*, p. 21 sqq.

113 Le mot "*ahyāz*" est le pluriel de "*hayyiz*" qui veut dire "espace qu'occupe un corps".

114 Les théologiens et les philosophes sont tombés d'accord sur le principe que Dieu est vivant. *Ṣarḥ*, p. 27.

115 Ce sont des "*Ahl al-sunna*". *Maqālib*, p. 28.

116 Avec ce vers Ḥidir Beg répond aux reproches faits par les Mu'tazilités. Ils disent que "en acceptant les attributs éternels, vous prétendez qu'il existe plusieurs Dieu". V. *Maqālib*, pp. 28, 29. Cf. *Ṣarḥ*, p. 31. Ḥayālī, s'attaque aux chrétiens et dit qu'ils sont devenus infidèles en acceptant trois éternels. *Ibid*, p. 31.

117 Avec le mot "*arbāb iyqān*" Ḥidir Beg entend les "*mutakallimīn*" (les théologiens musulmans). *Ṣarḥ*, p. 33. *Maqālib*, p. 31. Qarsi, f. 24a.

21- La volonté n'est ni un ordre (*amr*) ni un volonté. Peut-être c'est une caractère d'un puissant qui nomme par préférence.

22- Il est possible de faire pencher (*tarcîh*) vers une chose qui n'offre d'elle-même aucune raison de pencher vers elle. C'est le cas d'un homme qui a soif par rapport à deux récipients¹¹⁸ qui contiennent de l'eau.

23- La création de Dieu (*takwîn*) est éternelle (*azalî*)¹¹⁹, en dehors du temps. Mais ce qui est créé par Lui est dans le moment et l'instant [du temps].

24- Notre parole (*kalāmuna*) est un attribut essentiel (*şifāt nafsīya*). [C'est à dire c'est une qualité liée à notre existence]. Cette parole nous permet de différencier celui qui est muet ou bien non doué de la parole¹²⁰.

25- La parole¹²¹ n'est ni savoir une chose ni la vouloir. Car on connaît la différence¹²² entre la volonté et la parole par la raison.

26- Le fait que les langues soient créées n'implique pas nécessairement que Mes différentes paroles telles les Evangiles et le Coran soient créées¹²³.

27- La loi divine (*şarʿ*)¹²⁴ n'est pas une branche dérivée (*farʿ*) [pour démontrer l'attribut] de la parole [de Dieu], puisque l'éloquence (*iʿcāz*) inimitable du Coran suffit pour établir l'existence de cette loi divine.

28- La vision de Dieu (*ruʿyat Allah*) aura lieu [dans le paradis] avec les yeux (*bi'l-absār*) pour ceux qui sont croyants mais jamais pour les aveugles¹²⁵.

118 "*Kafā ināʿin*" est dans le sens "*kamā fī ināʿin*". V. *Maṭālib*, p. 34.

119 Abū Mansūr al-Māturīdī et ses partisans ont admis que la création (*takwîn*) est un attribut réel, éternel et ajoté au sept autres attributs. Ceci est l'un des désaccords entre Māturīdī et Ašʿarī. Selon al-Ašʿarī l'attribut de la création n'est pas éternel et fait partie des attributs de l'acte divin (*şifāt al-fiʿl*). V. *Şarh*, p. 38sq. Cf. KEMĀL PAŞAZĀDE, *Risāla al-ihtilāf bayn al-Aşʿarī waʿl-Māturīdiyya fī isnāʿaşar masʿala*, ms. dans la Bibliothèque de Süleymaniye, sec. Turnovah, cot. 1847/2, f. 57.

120 V. *Şarh*, p. 40.

121 À propos de l'attribut de la parole de Dieu on trouve un petite différence entre les Māturīdites et les Ašʿarites V. KEMĀL PAŞAZĀDE, op. cit., p. 58.

122 Le pronom "*Hā*" (*li-farqha*) veut dire l'attribut de la parole, de la science et de la volonté. V. *Maṭālib*, p. 37. Qarşī, f. 29a, 29b.

123 En lisant le Coran, la Bible etc. il sort de nos bouches de l'air et des mots spéciaux. En vérité ce qu'on lit ce sont des attributs éternels de Dieu. V. *Maṭālib*, p. 39.

124 La loi divine est formé par le Coran et les traditions du Prophète. V. Qarşī, f. 30a.

125 Avec le mot "*umyān*" Hidir Beg fait allusion aux incroyants. Ce sont ceux qui n'ont pas voulu voir la vérité avec leurs propres yeux. V. *Maṭālib*, pp. 40, 41. Qarşī, f. 30a, 30b. Cf. *Şarh*, où l'on trouve des longues explications à propos de la vision de Dieu V. *Ibid*, p. 44 sqq.

29- L'homme ne voit que l'aspect extérieure sans que ceci implique l'essence (*cawhar*), l'accident (*'arad*) ou contingences¹²⁶.

30- La réalité de Dieu (*ḥaqīqat al-ḥaqq*) n'est pas concevable dans notre monde. Mais l'hésitation pour les croyants¹²⁷ est de savoir s'ils la pourront connaître [la vérité de Dieu ou non], dans le paradis (*dār riḍ-wān*)¹²⁸.

31- Le créateur (*ḥāliq*) de tous les des actes de l'homme (*af'āl al-'ibād*), et de ce qu'on croit être successivement engendré par suite de l'acte humaine est Dieu¹²⁹.

32- En réalité c'est Dieu qui guide les hommes dans la voie et c'est Lui qui les égare. Ces deux notions, [guider et égarer], sont attribuées respectivement aux prophètes (*rusul*) et à Satan (*ṣayṭān*) par métaphore (*mağāz*).

33- Les bonnes (*ḥusn*) et les mauvaises (*qubḥ*) choses sont définies par la loi divine (*ṣar'*). Mais nous¹³⁰ disons qu'il nous est aussi possible de les saisir par la raison [avant qu'elles soient expliquées par la législation divine]¹³¹.

126 Avec ce vers Ḥiḍir Beg fait un résumé de la preuve d'al-Aṣ'arī à propos de la vision de Dieu. *Maṭālib*, p. 41 sqq.

127 Le pronom "Hum" veut dire les "mutakallimīn" et les gens de la Loi divine (*arbāb al-ṣar'*). V. *Maṭālib*, pp. 43, 44, Qarsi, f. 31b.

128 À propos de la connaissance de Dieu, le problème le plus discuté était le suivant: "est-ce possible ou non de concevoir l'essence de Dieu (*zātuhu*) en totalité?". Les philosophes l'ont nié ainsi que Gazālī, Imām al-Haramayn et un certain nombre de *soufis*. Tous les "mutakallimīn" ont accepté cette possibilité. V. *Ṣarḥ*, p. 47.

129 Ceci est l'un des plus grand sujets de discussion entre les gens de la tradition et les Mu'tazilites ainsi que les philosophes. Le problème est de savoir si "les actes des hommes sont créés par Dieu ou bien par eux-mêmes?". Le premier point de vue est adopté par les gens de la vérité (*ahl al-ḥaqq*). Selon eux, tous les actes sont créés par Dieu, mais l'homme a une faculté d'acquisition (*kasb*). Les Mu'tazilites et les philosophes ont prétendu que les créateurs des actes sont les hommes eux-mêmes. Ces groupes ont chacun leurs preuves, soit traditionnelles (*sam'i*) soit rationnelles (*'aqlī*). *Ṣarḥ*, p. 48sqq. Si l'homme était lui-même le créateur de ses actes, il serait capable de connaître tous les détails de ses créations. Or l'homme n'a jamais eu cette faculté de connaître. Donc il ne peut pas être lui-même le créateur de ses actes. V. *Maṭālib*, p. 45sqq. *Ṣarḥ*, p. 49.

130 Ici Ḥiḍir Beg définit l'opinion des Māturīdites. V. *Maṭālib*, p. 48 sqq., *Qarṣī*, f. 52a.

131 Selon un certain nombre d'Aṣ'arites c'est seulement la Loi divine (*ṣar'*) qui nous définit les choses obligatoires et illicites et non la raison. V. KEMĀL PAŞAZĀDE, *İhtilāf...*, op. cit., p. 58. Cf. *Ṣarḥ*, p. 53. Ceci aussi est un problème très discuté entre les Māturīdites et Aṣ'arites ainsi que les Mu'tazilites. V. *İbid*, pp. 53, 54, 55.

34- Pour les hommes, il existe une liberté de choix [partielle] (*iḥtiyār*)¹³² qui est une acquisition (*kasb*) de ceux-ci. [C'est pourquoi] ils sont qualifiés [selon leur acquis] de par l'obéissance (*taw'*) ou la désobéissance (*iṣyān*).

35- La raison (*'aql*) n'a pas de place dans la sentence divine (*ḥukm al-ilāh*), pourtant à propos de la possibilité d'admettre une motivation en Dieu il y a deux points de vue¹³³.

36- Aucun homme ne peut être chargé [par Dieu] au delà de sa capacité¹³⁴. Mais il est tout à fait incapable de percevoir les raisons [de cette sagesse divine].

37- S'il était obligatoire pour Dieu de faire "le meilleur" (*aṣlah*) [de toutes les choses], personne ne pourrait être éprouvé par l'incroyance (*kufr*), la pauvreté (*faqr*), les catastrophes et les tristesses¹³⁵.

38- L'approvisionnement (*riżq*) fourni à un animal est ce qu'il mange, que ce soit licite (*ḥalāl*) ou illicite (*ḥarām*). Donc l'approvisionnement se divise en deux: le licite et l'illicite¹³⁶.

39- Aucun être vivant ne peut devancer le terme fixé [on ne peut pas avancer la vie d'un animal par rapport à son terme fixé] (*acal*)¹³⁷, même s'il est déchiré par les canines d'un animal sauvage¹³⁸.

132 Ceci est mentionné chez Ḥayālī: "le choix partiel" (*al-iḥtiyār al-ḥuz'i*). V. *Şarḥ*, p. 56.

133 "A cause de la qualité de certaines lois divines (qui ne sont pas très claires), les gens de la tradition (*ahl al-sunna*) se sont divisés en deux". V. *Maṭālib*, p. 53. A propos l'influence de la raison sur les lois divines, nous trouvons une petite nuance entre les idées Aṣ'arites et Mātūrīdites. V. *Ibid*, pp. 52, 53. Qarṣī, f. 38a. On peut resumer cette nuance ainsi: pour al-Mātūrīdī la raison peut et doit connaître l'existence et l'unicité de Dieu avant la révélation, alors que pour al-Aṣ'arī la révélation précède la raison.

134 Le problème d'imposer l'impossible (*taklīf mā lā yuṭāq*) est un des problèmes discutés entre les Mātūrīdites et Aṣ'arites. V. KEMĀL PAŞAZĀDE, *Iḥtiyāf...*, Op. cit., p. 58. Pour Mātūrīdī, Dieu ne peut exiger de l'homme ce qui dépasse ses capacités; pour Aṣ'arī, Il le peut mais Il ne le fait pas.

135 Selon les Mu'tazilites Dieu est obligé de faire le "meilleur" (*aṣlah*) pour ses créatures. Ḥayālī affirme que si Dieu était obligé de créer le meilleur pour l'homme pourquoi aurait-Il créé l'incroyant, le pauvre et la victime, soit dans le monde soit dans l'au-delà. Et aussi il serait absurde de prier Dieu pour Lui demander le meilleur. V. *Şarḥ*, pp. 60, 61.

136 Pour l'approvisionnement (*riżq*) v. Coran, XI/6; XXX/40, XLII/12; V/114. Les Mu'tazilites disent que si l'illicite est considéré comme provision, il n'est pas logique de punir les hommes pour des choses illicites qu'ils ont mangées. On leur répond que cela est un mauvais choix pour ceux qui le font. *Şarḥ*, p. 62.

137 V. Coran, VI/2; VII/34; LXIII/11. Les Mu'tazilites acceptent deux sortes d' "*acal*". L'un est lié à l'assassinat, l'autre est la mort naturelle. La secte juste (*maḥḥab al-ḥaqq*) est que l'assassiné est mort selon son terme fixé, sans avance ni retard. V. *Şarḥ*, p. 63.

138 Toutes les choses qui font périr l'homme. Le mot "*gaylān*" est le pluriel de "*gawl*". V. *Maṭālib*, p. 62.

40- Tous les éléments ('*anāşır*)¹³⁹ et les sphères du cosmos (*aflāk*) sont engendrés dans le temps. On sait que chacune de leurs parties est atome¹⁴⁰.

41- Le haut et le bas sont liés entre eux, mais non pas par une action causale. Car même une circonférence tourne, ce sont deux relatifs¹⁴¹.

42- Dieu nous a envoyé des prophètes (*rusul*) avec sa grâce qui nous guide (*hudā*). Ces prophètes sont corroborés (*muşaddiqīn*) par des miracles ('*āyāt*)¹⁴² et par la clarté de leur mission.

43- Les créatures ont besoin de quelqu'un qui complète le jugement (*hukm*) de la raison. Ainsi en est-il dans les sciences religieuses.

44- Si les prophètes n'étaient pas envoyés à l'humanité, les affaires de l'au-delà (*amr al-ma'ād*), ainsi que celles qui concernent ce monde-ci (*amr al-ma'aş*) ne pourraient pas être organisées parce que tout le monde ferait ce qu'il voudrait, et qu'y aurait partout l'injustice¹⁴³.

45- Muḥammad est celui qui a le plus de mérite (*afḍal*) de tous les prophètes (*rusul*). [Ceux qui étaient près de lui] ont entendu les choses inertes et les bêtes sauvages reconnaître la vérité [ou sa mission]¹⁴⁴.

46- La condition du Prophète dans les deux cas [c'est à dire avant et après la mission prophétique, ou bien du point de vue de ses explications concernant des choses de notre monde ainsi que de l'au-delà]¹⁴⁵ est très claire pour ceux qui ont deux yeux pour observer [et qui sont dignes d'apprécier les choses].

47- L'une de ses prophéties (*aḥbār*) [miracle] concernent l'avenir, est d'avoir prédit la mort catastrophique qui a frappé 'Osmān b. 'Af-wān¹⁴⁶.

139 Le mot "*anāşır*" peut signifier les quatre éléments, c'est à dire la terre, l'eau, l'air et le feu. V. Qarsī, f. 41a.

140 Pour les explications plus longues V. *Şarḥ*, p. 63 sqq.

141 Ceci est pour réfuter les astrologues (*munaccim*) et les Sabéens (*Sābi'ūn*). Ils prétendent dire des choses sur l'avenir tout en observant les mouvements des choses célestes. V. *Şarḥ*, p. 68.

142 Ici le mot "*āyāt*" veut dire "les miracles des prophètes" V. *Maḥālib*, pp. 67-71. Qarsī, f. 42b, 43a.

143 Les vers 43 et 44 expliquent combien il est nécessaire d'envoyer des prophètes à l'humanité. Selon les Mu'tazilites et les philosophes, envoyer des prophètes est une obligation. Par contre un groupe des savants de la région Transoxiane (Mā warā-al-Nahr) ont prétendu que c'est une sagesse (*hikmat*) de Dieu. V. *Şarḥ*, p. 71sqq.

144 Le mot "*zīb*" veut dire le loup, "*zībān*" est le pluriel de ce mot. Mais ici l'auteur emploie ce mot pour "les animaux sauvages". V. *Maḥālib*, p. 75. Ḥayālī fait allusion dans son commentaire, à une miracle du Prophète concernant la parole d'un loup. V. *Şarḥ*, p. 75.

145 V. *Şarḥ*, p. 77. *Maḥālib*, p. 78. Qarsī, f. 46b, 47a.

48- De même en est-il de la prévision de ce qui s'est passé entre le Chosroès¹⁴⁷ et les compagnons du Prophète (*ṣahāba*) à propos [pour la cause de Dieu] du trésor des Perses et de destruction de leur villes¹⁴⁸.

49- De même l'annonce à ses compagnons de deux expéditions militaires qu'ils feraient par mer (*ḡazwa al-baḥr*) avec la participation de la tante du Prophète, Umm al-Ḥarām, à la première de ces expéditions¹⁴⁹.

50- De même le partage de la lune (*ṣāqq al-qamar*) en deux par le Prophète. Ainsi, quand les gens du Qurayṣ ont demandé le lendemain de son ascension (*mi'rāc*) des nouvelles de leurs caravanes [qui étaient de retour de Damas] et qu'il leur découvrit ce qu'il en était.

51- De même, le fait d'avoir lancé des cailloux pendant l'expédition de Badr, aux yeux des ennemis. Et pendant la bataille d'Uḥud, le fait d'avoir remis en place l'oeil d'Ibn Nu'mān¹⁵⁰.

52- Combien d'autres prophéties nous ont été rapportées, authentifiées par des chaînes de témoignages sûrs tels les deux "recueils authentifiés"¹⁵¹.

53- Les indications véridiques [à propos de sa mission prophétique] sont communes à toutes ces traditions. Elles ont été transmises de génération en génération (*tawātur*), comme la signification de la poésie de Ḥassān¹⁵².

146 La façon dont est mort Osmān b. 'Afwān était prévue par le Prophète, et racontée à Abū Bakr, 'Omar et Osmān. V. *Ṣarḥ*, p. 78; *Maḡālib*, p. 81 sqq; Qarsī, f. 48a.

147 Nom des empereurs des Perses.

148 La prévision du résultat de ces événements est considéré comme un miracle du Prophète.

149 La première de ces incursions était sous le commandement de Mu'āwiya et avait eu comme résultat la conquête de l'île de Chypre. La tante du Prophète avait participé à cette expédition et avait décédée après la conquête de l'île.

La deuxième aussi a été préparée par Mu'āwiya en vue de conquérir İstanbul. Mais cette expédition n'avait pas donné un résultat positif. Le Prophète avait parlé de ces deux incursions à ses compagnons. C'est pourquoi on les considère comme l'un de ses miracles. V. *Maḡālib*, p. 85 sqq.

150 Pendant le combat d'Uḥud, l'oeil de Katāde b. Nu'mān glissa hors de son orbite sur son visage. Le Prophète pria Dieu et l'oeil de Katāde fut remise à sa place. V. *Maḡālib*, p. 89; Qarsī, f. 49b, 50a.

151 Les deux authentiques sont "*Buḡārī*" et "*Muslim*". *Ṣarḥ*, p. 81. Leur "*Saḥḥ al-Buḡārī*" est considéré comme le plus authentique livre en matière de traditions prophétiques.

152 Hassan b. Ṣābit est le poète du Prophète. Ses poèmes sont très simples et faciles à comprendre. Aucun de ses poèmes n'a atteint au degré de "*tawātur*", mais malgré cela, il est un poète bien connu. *Maḡālib*, p. 90.

54- Le miracle le plus imposant du Prophète est le Coran. Ils furent incapables ('*ac*) d'en imiter un seul chapitre (*sūra*), malgré une profusion d'efforts de leurs intelligences (*al-azhān*)¹⁵³.

55- L'ascension (*mi'rāc*) du Prophète s'est effectué réellement et physiquement alors qu'il était pleinement éveillé, et cela est prouvé par un verset Coranique¹⁵⁴ et par toutes sortes de traditions prophétiques¹⁵⁵.

56- Cette [grande] ascension vient après d'autres [pour les confirmer et] pour réfuter les [prétendues] contradiction entre certaines traditions¹⁵⁶.

57- La loi divine de notre Prophète vient abroger (*nāsiḥ*) toutes les autres religions (*adyān*) et leur abrogation n'est pas le fait d'une ignorance (*cahl*) pour Dieu qui a posé tous les principes des religions¹⁵⁷.

58- Le prophète Moïse (Mūsā b. 'Imrān) aurait parfois signalé par un texte, l'abrogation de [certaines parties] de sa Thora (*Tawrāt*) à sa communauté, mais celles-là, par jalousie, n'a rien apporté à ce sujet¹⁵⁸.

59- Les prophètes sont exempts (*barī'*)¹⁵⁹ par le consensus [des gens de la tradition et de la communauté¹⁶⁰], de dire publiquement ce qui est considéré comme infidélité (*kufr*), mensonge (*kizb*) et immoralité.

153 Sur le miracle du Coran, nous trouvons de longues explications dans le commentaire de Ḥayālī. V. *Şarḥ*, p. 82 sqq.

154 "Gloire à celui qui a transporté Son serviteur, la nuit, de la Mosquée sacrée à la mosquée très éloignée..." Coran, XVII/1.

155 Sur l'ascension il y a eu des divergences. Le problème était de savoir si le Prophète avait effectué l'ascension en état d'éveil ou bien esprit. Pour les deux cas on trouve des traditions. V. *Şarḥ*, pp. 85, 86.

156 À propos de l'ascension en état de sommeil, il nous est parvenu quelques traditions. Mais d'autre part nous en possédons d'autres qui sont authentiques. Or celles-ci ne peuvent pas être en contradiction avec les preuves authentiques qu'on possède. Donc il faut les interpréter. V. *Maṭālib*, p. 92, Qarṣī, f. 51b, 52a.

157 Avec ce vers, Ḥıdır Beg rejette certaines idées des juifs à propos de l'abrogation (*nash*). Selon les juifs "l'abrogation d'une autre religion peut être une cause de l'ignorance pour Dieu". V. *Maṭālib*, pp. 93, 94; Qarṣī, f. 52a.

158 V. *Şarḥ*, p. 89.

159 Soit avant leur mission prophétique, soit après. V. *Maṭālib*, p. 79sq. Le problème de l'impeccabilité (*iṣma*) est très discuté. Les *Azāriqa*, une branche des "Ḥāricites" ont prétendu que les prophètes peuvent commettre des péchés. (Selon les Ḥāricites tous les péchés sont des signes de l'infidélité). Les *şī'ites* ont permis de commettre un acte d'infidélité si on est menacé d'une grande peur ou en danger de mort. Mais commettre des péchés pour tout ce qui concerne la transmission du message est impossible selon la majorité. Quelques uns ont toléré de commettre des péchés pour cause d'oubli. V. *Şarḥ*, pp. 88, 89.

160 V. Qarṣī, f. 53a.

60- Ainsi auprès de la majorité d'entre nous [les prophètes sont à l'abri] des grands péchés (*kabā'ir*) commis sciemment, et des petites fautes (*hiṣṣa*) comme de tout vol dans les poids [des marchandises]¹⁶¹.

61- Si on raconte des histoires sur les péchés des prophètes, il faut les interpréter (*ta'wil*) en disant que ces fautes se sont produites avant la révélation divine (*qabl al-wahy*), ou bien [si elles s'étaient produites après la révélation] que ce sont les conséquences d'oublis (*nisyān*)¹⁶².

62- Les prophètes ont supériorité (*ruḥān*) sur les anges. Car les prophètes furent chargés par Dieu d'enseigner les anges, et le fait de ces derniers avaient l'ordre de se prosterner devant lui, montre cette supériorité¹⁶³.

63- Des saints (*walī*), ont pour eux de faire des prodiges (*karāmat*), comme il nous a été rapporté au sujet d'Āsaf, [qui était ministre de Süleyman] d'Abu al-Dardā' et de Salmān¹⁶⁴.

64- De même l'ordre intimé de loin par 'Omar al-Fāruq à Sāriya de se détourner de la montagne, et que ce dernier entendit malgré une distance estimée à deux mois¹⁶⁵.

161 Les Ḥaṣawīyya ont accepté que les prophètes puissent commettre de grands péchés meme sciemment. Tous les autres (*cumhūr min al-muḥaqqiqīn*) l'ont nié. Puis ils sont tombés en désaccord. Selon les Mu'tazilites, commettre sciemment de grands péchés dans le cas des prophètes nécessite de supprimer leur grandeur et leur place aux yeux des fidèles qui les suivent. Ils doivent être un modèle parfait. Mais des péchés par oubli et involontaires sont tolérés par la majorité des gens. Selon les Rawāfız des péchés soit grands soit petits, commis sciemment ou par oubli, ne sont pas tolérés pour les prophètes. V. *Şarḥ*, p. 90.

162 İ. Hakkı b. Ḥallı fournit des explications sur l'impeccabilité des prophètes en se référant souvent à al-Māturidi. V. *Maṭālib*, p. 100.

163 Il y a différents points de vue sur ce problème. En effet il n'y a aucun doute à propos de la supériorité des prophètes sur les anges inférieurs (*suffi*). Le point de divergence est la supériorité sur les anges plus nobles (*uluwi*). Plusieurs partisans de la voie traditionnelle disent que les prophètes sont supérieurs à ces deux groupes d'anges. Les Mu'tazilites et Qāḍī Abū Bakr (sunnite) ont prétendu que les anges sont supérieurs aux prophètes. Ḥayālī cite cinq points dans son commentaire pour montrer la supériorité des prophètes. V. *Şarḥ*, p. 92 sqq.

164 Āsaf, devant Süleymān, avait apporté le trône de Balqīs en un instant alors qu'il se trouvait très loin. Abī al-Dardā' et Salmān en prenant leur repas, ont entendu la louange à Dieu (*tasbīḥ*) venant de leur assiette. V. *Maṭālib*, pp. 102, 103; Qarṣī, f. 54b.

165 Le calife Omar, faisant son discours de vendredi (*ḥuṭba*) dans la mosquée de Médine a vu la situation difficile des soldats de Sāriya qui étaient en incursion à Nihāwand. Il a interrompu son discours en disant: "O Sāriya, la montagne, la montagne!" (Fais attention aux ennemis qui sont derrière la montagne). On voit ici deux sortes de prodiges: premièrement le fait de voir les événements qui se passent très loin; deuxièmement le fait de crier et de faire entendre sa voix sur une si grande distance. V. *Maṭālib*, pp. 103, 104; Qarṣī, f. 56a, 56b.

65- La valeur supérieure d'un prophète est évidente. Bien plus, selon la parole de nos frères¹⁶⁶, sa qualité de prophète dépasse sa qualité de saint [qu'il possède lui-même¹⁶⁷].

66- Après les prophètes, l'homme le plus méritant est Abū Bakr, parce qu'il avait devancé ses contemporains dans la croyance en la vérité de tout ce que rapportait le Prophète¹⁶⁸.

67- Après Abū Bakr vient 'Omar al-Fāruq, car il a été le plus efficace à aider le Prophète dans la propagation de la religion.

68- Après 'Omar al-Fāruq, selon la décision de nos anciens maîtres, il n'y a aucun lieu de douter de la supériorité de 'Osmān.

69- Après 'Osmān, vient 'Alī qui était le plus proche parent du Prophète du point de vue généalogique, et qui était privilégié parmi ses gendres¹⁶⁹.

70- La résurrection (*ḥaşr*) et la création première sont identiques [pour le Créateur] quant à la possibilité sans qu'il y ait distinction ni interférence du temps¹⁷⁰.

71- Nul besoin de prétendre que pour qu'il y ait résurrection des corps il faut que les parties qui sont été anéanties reviennent vraiment [à l'existence]¹⁷¹.

166 Par le mot "frère" (*iḥwān*) l'auteur veut dire "les gens de la tradition et de la communauté (*ahl al-sunna*). V. *Maṭālib*, p. 104sqq; Qarṣi, f. 57a.

167 D'après Ḥayālī, le Prophète est supérieur parce qu'il est honoré avec la révélation (*wahy*) et il a été nommé pour le bien et la bonne conduite du monde et pour harmoniser les affaires concernant ce monde (*ma'āṣ*) ainsi que l'Au-delà (*ma'ād*). La supériorité d'un prophète sur un saint est une chose très claire et peut être son état de prophète est-il supérieur à son état de saint (qu'il possède). Ceci est destiné à réfuter ceux qui disent le contraire (les *Karrāmiya*). V. *Şarḥ*, p. 96.

168 "*Ahl al-sunna*" et un groupe des anciens Mu'tazlites ont affirmé que l'homme le plus méritant est Abū Bakr. Par contre selon les ši'ites c'est 'Alī b. Abī Ṭālib. Les gens de la tradition ont cité quatre points pour démontrer la supériorité d'Abū Bakr. V. *Şarḥ*, p. 97.

169 Il était marié avec Fāṭma, fille du Prophète, et il avait eu deux enfants Hasan et Husayn. V. *Maṭālib*, pp. 110, 111; Qarṣi, f. 59a.

170 Les philosophes naturalistes (*tabī'iyyūn*) ont nié la résurrection pour l'homme. Car avec la mort, disent-ils, l'homme disparaît. Son retour est impossible, car le retour du néant est irréalisable. Les philosophes théologiens (*ilāhiyyūn*) ont accepté le retour du spirituel (*ma'ād al-ruhānī*) et ont nié celui du corporel (*cismānī*). Selon la plupart des théologiens dogmatiques (*mutakallimīn*), c'est le contraire. Ils affirment un retour spirituel aussi bien que corporel. V. *Şarḥ*, p. 100 sqq.

171 Ceux qui ne croient pas à la résurrection, prétendent que le retour du néant (*ma'dūm*) est impossible. Ce vers de Ḥiḍir Beg est une réponse à leur adresse. V. *Şarḥ*, p. 103.

72- Ceux qui reviennent ce sont les parties essentielles existent à tout le moment de la vie. Même si elles ont été mangées, elles ne sauraient faire partie d'un autre corps.

73- Toutes les choses dont le Prophète a annoncé l'arrivée auront lieu, car elles sont possibles [par rapport à Dieu] tels le Pont (*şirât*)¹⁷² et la Balance (*mizân*)¹⁷³.

74- C'est ainsi qu'il y aura la reddition des comptes (*hisâb*). On verra la terreur de l'au-delà (*ahwâl al-qiyâma*) et la Vasque (*hawz*) de notre Prophète dans laquelle se trouvent des jarres¹⁷⁴.

75- Ainsi que le séjour dans la tombe (*qabr*) où certaines auront la paix, d'autres seront rongés par les vers¹⁷⁵.

76- Le châtement des mauvaises actions, est justice (*‘adl*), mais non obligatoire de la part de Dieu; de même que la récompense (*ihsân*) des bonnes actions¹⁷⁶.

77- Comment exiger de Lui une récompense pour toutes nos bonnes actions (*tâ‘ât*) alors que le bonheur d'un petit moment, qu'Il nous accorde, dépasse de loin toute notre reconnaissance (*şukrân*) envers Lui.

78- Du point de vue de la raison l'infidélité (*kufr*) pourrait être pardonnée, mais il a été révélé une texte sur l'éternité (*tahlîd*) du séjour en enfer (*nâr*)¹⁷⁷.

79- Il est répété plusieurs fois [dans le Coran] que "le paradis a été créé" et qu'Adam en a été expulsé après l'avoir habité¹⁷⁸.

172 Le Pont (*şirât*) est situé au dessus de l'enfer, plus mince qu'un cheveu et plus affilé qu'une épée comme on l'a décrit dans une tradition du Prophète. Les Mu‘tazilites l'ont nié car c'est un pont impossible à franchir. Selon les gens de la tradition, les croyants le passeront facilement. V. *Şarh*, pp. 105, 106.

173 Les Mu‘tazilites n'acceptent pas la Balance (*wazn*) Car selon eux les actions sont des accidents (*a‘râz*) et par conséquent on ne peut pas les mesurer avec la Balance. V. *Ibid*, p. 106.

174 Il y a plusieurs versets Coraniques et traditions prophétiques sur chacune de ces situations. V. *Ibid*, pp. 106, 107.

175 Le mot "*dūdān*" est le pluriel du "*dūda*" qui veut dire le ver. C'est un petit animal au corps mou, sans pattes. Vermine qui, selon la croyance populaire, ronge la chair des morts. Pour la vie dans la tombe nous trouvons plusieurs versets Coraniques et traditions prophétiques. V. *Ibid*, p. 108.

176 Avec ce vers, Hiđir Beg réfute les idées Mu‘tazilites. Selon eux, Dieu est obligé de récompenser les gens pour leur bonnes actions et de châtier les pécheurs. V. *Ibid*, p. 110. *Ma‘âlib*, p. 121; *Qarşî*, f. 63b.

177 Un certain nombre de gens ont cru que l'infidélité et même l'associationnisme (*şirk*) sont pardonnables selon la raison. V. *Şarh*, p. 112.

178 Dans le Coran, à plusieurs reprises, on a précisé que le paradis a été appréte pour ceux qui sont pieux et craignent Dieu. L'auteur fait allusion à ce fait. V. *Ma‘âlib*, pp. 123, 124; *Qarşî* f. 65a, 65b. Pour les versets concernant ce sujet v. Coran, II/24, II/182, III/131, III/133, XXXVIII/77, XV/34, VII/18.

Les gens de la tradition Abū (Alī al-Cubbā)‘ī Abū al-Husayn al-Başrī, Bişr b. Mu‘tāmir, tous les Mu‘tazilites, ont cru que le paradis et l'enfer sont créés actuellement. La plupart des Mu‘tazilites prétendaient qu'ils seront créés le jour du jugement. V. *Şarh*, p. 112.

80- Les délices du paradis sont éternelles (*abadi*) et ne périront jamais. Ses nourritures (*akl*) sont permanentes (*dā'im*), certes, elles ne cesseront jamais.

81- Pour les gens qui ont commis des péchés graves (*kabā'ir*) [et qui sont morts] sans se repentir, il y a l'espérance du pardon (*'afw*), et cela en dépit des médisants jaloux¹⁷⁹.

82- [Selon les mu tazilités] puisqu'il n'y a pas de châtement (*'uqū-bāt*) dont Dieu est à faire remise, là où il y a repentir; les versets parlant du pardon ne contiennent pas l'action de se repentir.

83- Les traditions prophétiques concernant l'intercession doivent être prises telles quelles, sans qu'elles soient limitées ou généralisées selon les cas ou les personnes.

84- Le Prophète, ainsi que les [hommes pieux] agréés par Dieu ont le droit d'intercéder (*ṣafā'at*) auprès du Miséricordieux (*Rahmān*) en faveur de certains rebelles¹⁸⁰.

85- La Prière adressée en certains cas à Dieu, en faveur des morts (*amwāt*) et des vivants (*ahyā'*) a des bien faits réels constatés¹⁸¹.

86- Les bonnes oeuvres n'entrent pas dans la foi (*imān*)¹⁸². Mais au contraire la foi n'est autre chose que reconnaissance [confession] (*taṣdīq*) de la vérité¹⁸³.

87- La loi divine (*ṣar'*) considère comme preuve d'infidélité le fait de ceindre le "zunnār"¹⁸⁴ ou d'adorer les idoles (*awsān*) [même sous la contrainte].

179 Avec ce vers l'auteur répond aux Mu'tazilités. Car ils prétendent que ceux qui meurent sans se repentir resteront éternellement en enfer. *Maṭālib*, p. 125; *Qarṣī*, f. 66b, 67a.

180 Les savants sont unanimement d'accord sur le principe d'intercession de la part des prophètes. Puis il y a des points de vue différents sur divers problèmes. V. *Ṣarḥ*, p. 118.

181 Selon les Mu'tazilités il n'y a aucun bienfait réel pour la prière à Dieu. Pourtant dans le Coran il existe des versets qui contredisent les Mu'tazilités. *Qarṣī*, f. 69a.

182 Selon le dictionnaire, la foi veut dire l'acceptation (*taṣdīq*) totale. Dans la loi divine (*ṣar'*) c'est de croire tout ce qui vient de la part de Dieu par l'intermédiaire du Prophète, telles l'unicité de Dieu, l'obligation de la prière, l'interdiction de l'alcool etc. *Ṣarḥ*, p. 118 sqq.

183 Ceci est une réponse pour ceux qui disent que la foi n'est autre qu'acceptation par le cœur. *Ibid*, p. 120. Les prescriptions divines (*farz*) et nécessaires (*wācīb*) ne font pas partie de la foi. Si quelqu'un ne fait pas l'un de ces devoirs cela ne veut pas dire que celui-ci est sans foi. *Maṭālib*, pp. 129, 130; *Qarṣī*, f. 69a. 69b.

184 "Zunnār" dans le dictionnaire veut dire une "ceinture de moine chrétienne considérée par les musulmans comme signe principal d'infidélité". V. KELEKIAN (Duran), *Dictionnaire...*, op. cit., p. 647. En effet c'est un signe de "Zandaqa".

88- La foi et l'İslâm [la soumission à Dieu] ne sont pas différents l'un de l'autre. Il n'y a pas dans la loi divine pour l'une et pour l'autre deux statuts (*hukmân*) légaux différents.

89- La foi existe pour l'imitateur (*muqallid*), et ce dernier peut être récompensé pour elle; bien qu'il soit désobeissant ('*âsî*) du fait qu'il a négligé l'effort personnel¹⁸⁵.

90- L'homme doué de la raison n'a aucune excuse pour l'ignorance (*cahl*) de son créateur (*hâliq*), à condition qu'il ait atteint un âge de reflexion (*fikr*) selon Nu'mân¹⁸⁶.

91- Pour l'homme il n'y a aucun rang (*martaba*) qui fasse tomber ses obligations religieuses qui lui sont imposées (*taklîf*), à la différence des fous (*macânîn*) et des petits enfants (*sıbyân*)¹⁸⁷.

92- L'homme en tant que docteur en religion (*muctahid*), peut se tromper dans sa décision concernant des questions religieuses (*fatwâ*). Il en est comme du cas de Dâwud devant la décision [selon laquelle son petit fils] de Süleyman [était préféré, malgré son âge très jeune¹⁸⁸].

185 V. *Maqâlib*, pp. 130, 131; Qarşî, f. 70b. Pour la foi de l'imitateur il y a eu plusieurs points de vue différents. Un certain nombre de savants et de juriconsultes ont fait savoir que la foi de l'imitateur est valable. Un groupe de théologiens l'ont niée. Puis entre eux ils se sont divisés sur cette question. *Şarh*, p. 121.

186 Nu'mân b. Sâbit, dit İmâm A'zam Abû Hanîfa, fondateur du rite Hanafite. V. *Maqâlib*, pp. 132, 133. Avec ce vers Hıdır Beg fait allusion à l'importance du raisonnement par induction (*istidlâl*). En effet l'İslâm oblige les gens à faire un effort pour consolider leur foi en observant le monde très profondément. V. *Maqâlib*, p. 132.

187 On rejete avec ce vers les idées de certains *soufis*. Selon eux, l'homme, après avoir atteint au degré de "*ma'rifa*" n'a plus besoin comme les autres de faire ses devoirs religieux. V. *Maqâlib*, p. 134; Qarşî, f. 73a, 73b. En commentant ce vers Hayâlî dit dans son *Şarh*: "Un certain nombre de "*mutaşawwif*" ont cru que si l'homme entre dans une voie qui le conduit à Dieu, il arrive à un degré où Dieu enlève de lui toutes les obligations (*amr*) et les négation (*nahy*). Les prophètes, qui étaient les plus méritants de tous les hommes n'ont pas pu arriver à un tel degré". V. *Şarh*, p. 123.

188 On raconte que pendant la nuit une troupe de mouton entre dans un champ, et cela donne évidemment beaucoup de peine au propriétaire de ce champ. Il vient pour raconter la situation à Dâwud. La décision de celui-ci fut de donner les moutons au propriétaire du champ. Mais d'après son fils Süleymân, qui avait 11 ans, il pourrait y avoir une autre solution plus juste: selon lui il faut donner les moutons au propriétaire du champ, et le champ au propriétaire des moutons pour un temps passager. Quand le champ prend sa forme ancienne on fait l'échange et chacun prend sa propre partie qui est la sienne. V. *Maqâlib*, pp. 135, 136; Qarşî, f. 73b, 74a. En effet ceci est un problème très discuté. Les Aş'arites et les Mu'tazilites ont prétendu que le "*muctahid*" ne peut jamais se tromper. Toutes les décisions qui viennent de lui sont vraies. La plupart des "*mutakallimîn*" et les juriconsultes (*fuqahâ*) ont accepté que le "*muctahid*" peut se tromper comme il peut obtenir la bonne réponse. V. *Şarh*, p. 123sq.

93- On ne doit pas mettre en doute (*şakk*) la foi de quelqu'un, même s'il la proclame avec l'intention de se sauver d'un danger présent¹⁸⁹.

94- Il n'y a aucun châtimeut (*ıqāb*) à l'encontre de quelqu'un, qui s'abstient de maudire (*laʿn*) le diable (*ıblīs*) bien que le diable soit incroyant et criminel (*cānī*)¹⁹⁰.

95- Certes Yazid [b. Muʿāwiya] ne pourra jamais être plus néfaste que Satan. Tais-toi donc [abstiens-toi de le maudire], et n'accepte pas qu'on te fasse reproche un jour en t'appelant du nom de celui qui a maudit (*laʿān*)¹⁹¹.

96- La loi révélée nous oblige à installer un "imām" [à la tête de la communauté] afin de repousser des malheurs [dommages] ou une oppression présumé¹⁹².

97- A la suite d'indications du Prophète notre "imām" est Abū Bakr. Car cest lui qui est parvenu à ressembler tous ceux qui étaient loin et près¹⁹³.

98- Puis, Abū Bakr désigna ʿOmar al-Fārūk comme successeur. Après celui-ci, l'institution du califat est devenu l'objet d'un conseil (*şūrā*) entre les grands compagnons du Prophète¹⁹⁴.

189 Le problème de l'exception (*ıstisnā*) dans la foi n'est pas admissible. Quand on demande "etes-vous croyant?", il ne faut pas repondre "si Dieu le veut" (*in şā Allah*), mais au contraire il faut dire "oui je suis croyant". V. *Maʿālib*, pp. 131, 132; Qarsı, f. 74b.

190 Car Dieu a maudit le diable, mais il ne nous est pas ordonné de le maudire. V. *Maʿālib*, p. 137; Qarsı, f. 75a.

191 Sur ce problème, les théologiens musulmans ont des points de vue différents. Les uns disent qu'il faut insulter Yazid, parcequ'il est incroyant. Les autres ont prétendu qu'il est incroyant, mais ils n'ont pas quand même osé l'insulter. Selon notre auteur Yazid n'est pas différent de Satan, mais comme nous n'avons pas l'ordre de l'insulter il faut que nous taisions. V. *Maʿālib*, pp. 137, 138; Qarsı, f. 75a, 75b.

192 Le problème de choisir un "imām" à la tête de la communauté est très discuté chez les théologiens. D'abord on a discuté sur l'obligation de l'imām. S'il est obligatoire de choisir un "imām", cette obligation est-elle pour Dieu ou bien pour le peuple? Ainsi cette obligation est-elle traditionnelle (*samʿī*), rationnelle (*ʿaqlī*) ou bien les deux en même temps. Selon les Aşʿarites c'est une obligation traditionnelle pour le peuple. Selon la plupart des Muʿtazlites c'est une obligation rationnelle pour le peuple. Pour les gens de la tradition et de la communauté (*ahl al-sunna wa'l-camāʿa*) il y a plusieurs points de vue. Pour savoir en détail v. *Şarḥ*, p. 126 sqq.

193 Le conseil (*şūrā*) était formé de six compagnons du Prophète: 1- ʿOsmān, 2- ʿAlī 3- ʿTalḥā, 4- Zubayr, 5- ʿAbd al-Raḥmān, b. ʿAwf, 6- Saʿd b. Abī Waqāş. V. *Şarḥ*, p. 129; *Maʿālib*, p. 139.

194 La nomination de quelqu'un à la tête de la communauté par le Prophète est une question très discutée. Les Aşʿarites, les Muʿtazlites et les "Hawāriş" ont nié la nomination de quelqu'un par le Prophète. Les autres l'ont accepté, mais ensuite ils se sont trouvés en désaccords entre eux. Un groupe a prétendu que le Prophète en proposant Abū Bakr comme remplaçant pour la prière quotidienne (*şalāt*) a donné une signe de son choix en faveur de lui. Selon les şıʿītes le Prophète aurait choisi ʿAlī b. Abī ʿTālib. V. *Şarḥ*, p. 128 sq.

99- [Après la constitution du conseil], cinq parmi eux ont opté pour le sixième, tous en tout loyauté, ont fait acte d'allégeance (*bî'at*) en sa faveur, le choisissant entre les principaux compagnons du Prophète.

100- Celui-ci [le sixième désigné par le conseil] était 'Osmān. Après lui, les personnages importants [de la communauté] ont prêté serment d'allégeance à 'Alī [comme quatrième calife] en s'engageant de plein gré.

101- En faveur de 'Alī il n'y a aucun texte (*naşş*) explicite [de la part du Prophète]. Et au contraire c'est en faisant un "*ictihād*" qu'on l'a désigné [comme *imām*]. Mais c'est Mu'āwiya qui comme Marwān a fait une erreur [dans son "*ictihād*", n'a pas accepté le choix des autres compagnons].

102- N'use que de bonnes et pieuses paroles à l'égard de tous les compagnons du prophète de Dieu et abstiens-toi des diffamations que lance contre eux le diffamateur.

103- Tous les compagnons du Prophète ont donné généreusement leur sang au profit de la religion, et ils furent les meilleurs soutiens de la loi divine (*şarī'a*).

104- O Seigneur, ne me dépouille jamais de leur amour. Que celui qui dit "amen" soit à l'abri de toute négation de la foi.

105- Et tant que la terre verdoie sous la pluie d'avril (*nīsān*)¹⁹⁵, que celui qui se souvient de moi en bien (*bi'l-ḥayr*), garde perpétuellement l'éclat de la joie!¹⁹⁶.

195 Le mot "*nīsān*" en langue turque veut dire le mois d'avril

196 Le mot "*naḍra*" a un sens "*ibtahaca*" qui veut dire être très gai, l'éclat de la joie.

KASİDE-İ NÜNIYE (Metin)

قصيدة النونية

- 1- الحمد لله على الوصف والشان منزه الحكم عن آثار بطلان
 2- منه الصلاة على مبدى شرائعه نبينا المصطفى من نسل عدنان
 3- والآل والصحب ثم التابعين لهم ماجادت السحب للمرعى بتهتان
 4- هذى عقائد عبد مذب جان يوصى بها كل موصوف بايمان
 5- اعدّها ذخريوم لارتياب به مستودعا عند ذى عدل واحسان
- 6- الهنا واحب لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حفت بامكان
 7- كذا الحوادث والاركان شاهدة على وجود قديم صانع بان
 8- خلق الخلائق خلوا عن مخالفة اذ لاتواراد يبنى القول بالثاني
 9- وذاته ليس مثل الممكنات فيما حكم الوجوب مع الامكان سيان
 10- نفي غناه عن الاغيار اكثرته لحاجة الكل فيما فيه جزآن
 11- وليس كلا ولاجزأ ولاعرضا ولامحلا لاعراض واكوان
 12- ولاتقل جوهر ايا عنيت به وزه الاسم عن ايها نقصان
 13- بكل شئ محيط لاتحاد له ولاحلول لدى اصحاب عرفان
 14- ولاتصال باحياز واوقات ولااتصاف باشكال والوان
 15- حتى سميع بصير عالم شأ ذوقدرة وكلام غير الحان
 16- وكثرة القدما غير لازمة اذلم تكن غيرها في عين يقظان
 17- نفي التسلسل جمعا او معاقبة افاد قدرة ذى صنع واتقان
 18- كما استدل على علم المؤثر من اتقان افعاله ارباب ايقان
 19- وعلمه بالزمانيات قاطبة لايقضى فيه توقيتا بازمان
 20- وليس يخرج شئ عن ارادته لكنه قطلايرضى بكفران

- 21- ليس الارادة امرا وابتغأ بل
 وصف يخصص مقدورا برجحان
 22- يجوز ترجيح ما ينفي ترجحه
 كفى انائين من ماء لعطشان
 23- توينه ازلى لازمان له
 لكن مكونه فى الوقت والآن
 24- كلامنا صفة نفسية فيها
 نمتاز عن اخرس او عجم حيوان
 25- فليس علما بشئ او ارادته
 لفرقها بافتراق عند وجدان
 26- لا يقتضى خلق نفسى وكثرته
 خلق اللغات كانجيل وفرقان
 27- الشرع ليس بفرع للكلام لما
 يكفى لاثباته اعجاز قرآن
 28- ورؤية الله بالابصار واقعة
 للمؤمنين ولكن للعميان
 29- يرى الهوية لا من جوهريته
 او كونه عرضا اوسبق فقدان
 30- حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا
 لكن ترددهم فى دار رضوان

- 31- الله خالق افعال العباد وما
 يظن توليده من فعل انسان
 32- هاد مضل حقيقى وان نسبا
 على المجاز الى رسل وشيطان
 33- الحسن والقبح شرعيان لكنا
 نقول بالعقل ايضا قد يتالان
 34- وللعباد اختيار وهو كسبهم
 فيوصفون بطوع او بعصيان
 35- لا دخل للعقل فى حكم الاله وفى
 تجوز تعليله فى البعض قولان
 36- ولا يكلف عبد فوق طاقته
 لكنه للعقل عاجز عان
 37- لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا
 بالكفر والفقر والبلوى واحزان
 38- والرزق ما سيق للحيوان ياكله
 محرما او مباحا فهو قسبان
 39- ولا يقدم حيوان على اجل
 وان تقطع فى انياب غيلان
 40- كل العناصر والافلاك حادثة
 وجزؤها جوهر فرد برهان
 41- للعلو بالسفل ربط لا بتعليل
 اذ قد يدور مدار بل مضافان

- 42- الله ارسل فينا بالهدى رسلا مصدقين بآيات وتبيان
- 43- حاجة الخلق في حكم العقول الى متمم وكذا في علم اديان
- 44- لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا امر المعاش لا يثار وعدوان
- 45- محمد افضل الرسل الذي سمعوا تصديقه من جمادات وذئبان
- 46- وامره بين في حالتيه لمن كانت له في اعتبار الحال عينان
- 47- اخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى تصيب بعثمان بن عفان
- 48- وما جرى بين كسرى والصحابه من انفاق كنز ومن تخريب بلدان
- 49- وغزوة البحر منهم مرتين وان يكون مع اوليهم بنت ملحان
- 50- وشقه قمر والكشف اذ سألوا غداة معراجيه عن حال ركبان
- 51- والرمي بالبدر بالخصب اعينهم والرد في احد عين ابن نعمان
- 52- وكم رووا باسانيد مصححة امثال ما قد روى عنه الصحيحان
- 53- دلالة الصديق بين الكل مشترك تواترت مثل معنى شعر حسان
- 54- واعظم الآي قرآن لما عجزوا عن سورة منه مع صرف لاذهان
- 55- معراجيه واقع يقظان في بدن بآية ومشاهير ووحدان
- 56- وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا به تعارض ما دل الحديثان
- 57- ودينه ناسخ الاديان اجمعها ولم يكن نسخها جهلا لديان
- 58- وربما نص لکن ما رووا حسدا بنسخ توراة موسى بن عمران
- 59- الانبياء بريثون اتفاقا عن كفر وكذب وعن فسق باعلان
- 60- وعن كباثر عمدا عند اكثرنا وخسة مثل تطفيف باوزان
- 61- يؤول القصص الحاكي لذنبيهم بانه قبل وحى اوبنسيان
- 62- وللنبيين رجحان على ملك تعليم علم وتكریم يدلان
- 63- وللولى كرامات كما نقلت عن آصف وابي الدردى وسلمان
- 64- وصد سارية الفاروق عن جبل رالبعده بينهما في القدر شهران
- 65- فضل النبى جلتى بل نبوته فاقت ولايته في قول اخوان

- 66- وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقران
 67- وبعده عمر الفاروق اذ هو في اظهار دين رسول خير مهوان
 68- وبعد ذلك قد افقى مشايخنا ان لا تردّد في تفضيل عثمان
 69- وبعد ذاك على وهو اقربهم الى النسبى واخطى بين اختان

- 70- الحشر والبدء أمكانا وتمييزا ونفى مدخل اوقات سويان
 71- بل لا احتياج الى قول بصحة ان يعاد ما عدمت في حشر ابدان
 72- اجزا' اصلية كلا وان اكلت فتلك لم تك اجزا' لجسمان
 73- وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصرط او كميزان
 74- وكالحساب واهوال القيامة او كحوض سيدنا فيها وكيزان
 75- ومن حياة قبور ما يذاق به لذات نعماء او آلام ديدان
 76- عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة من احسان منان
 77- وكيف تلزمه طاعاتنا عوضا ونعمة الوقت تربوكل شكران
 78- في العقل غفران كفر جائز لكن اتى له نص تخليد بنيران
 79- اعدت الجنة استدعى تكوتها ونقل آدم منها بعد اسكان
 80- نعيمها ابدى لازوال له واكلها دائم لانه فان
 81- اهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء عفو برغم الحاسد الشان
 82- اذ لا عقوبة تعفى عنده معها ولم يقيد بها آيات غفران
 83- ولا يخص احاديث الشفاعة ما ليست تعم لاوقات واعيان
 84- وللرسول بل الاخيار كلهم شفاعة لعصاة عند رحمن
 85- وللدعاء لاموات واحياء منافع شوهدت في بعض احيان

- 86- وليس يدخل في الايمان اعمال بل ليس ذا غير تصديق واذعان
 87- والشرع قد عدّ شدّ المرء زنارا دليل جحد كتعظيم لاوثان
 88- ولا يغير ايمان واسلام ولم يكن لهما في الشرع حكمان
 89- وللمقلد ايمان يثاب به وان يكن عاصيا في ترك امعان
 90- لاعذر من عاقل في جهل خالقه إن نال مدة ففكر عند نعمان
 91- وليس مرتبة للعبد مسقطه تكليفه كمجانين وصبيان
 92- قد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا كحكيم داود مع فتيا سليمان
 93- لا ينبغي الشك في الايمان من احد وان نوى منجيا في يوم هجران
 94- ولا عقاب بترك اللعن من احد في حق ابليس وهو الكافر الجاني
 95- ولن يزيد يزيد منه مفسدة فاسكت ولا ترض لوما باسم لعان

- 96- نصب الامام علينا واجب سمعا لدفع مظنون اضرار وطعيان
 97- امامنا باشارات الرسول ابو بكر كما اجمع القاصي مع الداني
 98- وبعد نص ابو بكر لفاروق وبعده صار شورى بين اركان
 99- فسلمت خمسة منهم لسادتهم فبايعوه بظوع بين اعيان
 100- وذلك عثمان ثم القوم جلتهم قدبايعوا بعلى عقد رضوان
 101- لانص فيه جليا بل قد اجتهدوا لكن معاوية الخطي كمروان
 102- واذكر صحاب رسول لله قاطبة بالبر والخير واهجر طعن مطعان
 103- وكلهم بذلوا للدين مهجتهم وللشريعة كانوا خير اعوان
 104- يارب لانسبني حبههم ابدا من قال آمين يامن سلب ايمان
 105- ودام نضرة من بالخير يذكرني ما اخضر وجه الربى من قطر نيسان