

# Şemsüddîn es-Semerkindî'nin *Risâle fi mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa* İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi\*

**Öz:** Bu çalışma, müteahhir dönem kelamcılarından Şemsüddîn es-Semerkindî'nin (ö. 722/1323) *Risâle fi Mezhebi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* isimli eserinin tahkik, tahlil ve tercümesini konu edinmektedir. Daha önce yayımlanmamış olan bu eser, muhtasar bir akâid metnidir. Risâlenin tespit edilen üç nüshası üzerinden tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmayla birlikte Semerkandî'nin ilmî mirasının yitik bir halkası daha ortaya çıkarılmıştır. Üç ana bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde Semerkandî'nin hayatı, ilmî kimliği ve eserleri tanıtıldıktan sonra bu çalışmanın konusu olan risâlenin isminin tespiti, eserin müellife aidiyetinin ispatı, metnin ithaf yazısından hareketle Semerkandî'nin hayatıyla ilgili bazı önemli hususların incelenmesi, metnin tahlili ve değerlendirilmesi ile risâlenin nüshalarının tanıtımı gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde risâlenin tahkikli neşrine, üçüncü bölümünde ise metnin Türkçe tercümesine yer verilmiştir. İçerik bakımından müellifin bir başka eseri *el-Mu'tekad*'la büyük benzerlik gösteren risâlede Ehl-i sünnet inancı özlü bir biçimde sunulmuştur. Risâle, bir akâid metni olmakla birlikte müteahhir dönem kelâm metinlerinin dil ve içeriğini yansıtmaktadır. Metinde konular “el-mesele” ifadesiyle başlar. Toplamda yirmi dokuz konuyu ele alan risâlenin her bir meselesi, bir önceki ve bir sonraki tartışma ile bağlantılıdır. Bu yönüyle eser, son derece sistematik bir kurguya sahiptir. Çalışmada Semerkandî'nin bu risâleyi İlhanlı devlet işlerinde önemli vazifeler aldığı bilinen Nasîrüddin et-Tüsî'nin oğlu Asilüddin Hasan'a ithaf ettiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda uzun bir süre İlhanlı baş şehri Tebriz'de bulunduğu anlaşılan Semerkandî'nin İlhanlı devlet erkânıyla kurduğu bazı ilişkiler ve bu ilişkilerin muhtemel sebeplerine temas edilmiştir. Çalışmada Semerkandî'nin Ehl-i sünnet kavramına yüklediği anlam soruşturulmuştur. Onun Ehl-i sünnet'i, sahabeden itibaren belli esaslar etrafında bir araya gelmiş bir topluluk olarak gördüğü izah edilmiştir. Ona göre Ehl-i sünnet, selef uleması, Eş'arîler ve Hanefî-Mâtürîdî ekol gibi unsurları içeren şemsiye kavramdır. Ehl-i sünnet'in itikadî esaslarını beyan ettiği bu risâlede Semerkandî, Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilaflı meselelere yer vermemeye çalışmıştır. Bu bağlamda

\* Bu çalışmayı inceleyerek katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaş, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Borsbuğa, Ar. Gör. Dr. Bayram Akbulut ve Yazma Eser Uzm. Yrd. Muhammed Osman Doğan'a; yayıma hazırlama sürecinde emeği geçen dergi editörleri ve makalenin hakemlerine teşekkür ederim.

Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, omer.ergul@dpu.edu.tr

ATIF: Ergül, Ömer. “Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Risâle fi mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”. *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 11 (Haziran / June 2023): 1-71.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 15.05.2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 03.07.2023 DOI: 10.5281/zenodo.8179430 ORCID: orcid.org.0000-0002-4563-5742.

İntibal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntibal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected

Matürîdî bir âlim olarak tanınan Semerkandî'nin mezhebi kimliği hakkındaki tartışmalara işaret edilerek yeni bir teklifte bulunulmuştur. Kendisini bir ekol içerisinde konumlandırmadığı görülen Semerkandî'yi, Mâtürîdiyye mezhebine nisbet etmenin doğru olmadığı iddia edilmiştir. İki sünni ekol arasındaki ihtilafli meselelerin çoğunda Mâtürîdî mezhebinin görüşleriyle paralel açıklamalar yapsa da Semerkandî'nin Ehl-i sünnet merkezli kuşatıcı bir dil kullanmaya gayret ettiği görülür. Bu eser de onun bu konudaki duruşunun bir vesikası kabul edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ehl-i sünnet, Akâid, Şemsüddîn es-Semerkandî, Mu'tekâd, es-Sahâifü'l-ilâhiyye

### **Verification, Analysis and Translation of Shams al-Dîn al-Samarqandî's Akaid Text of *Risâlah fi Madbab Abl al-Sunnah wa al-Jamâ'a***

**Abstract:** This study deals with the critical analysis and translation of *Risâlah fi Madbab Abl al-Sunnah wa al-Jamâ'a* by Shams al-Dîn al-Samarqandî (d. 722/1323), one of the later theologians. This study was not published before and is an obscure and little-known aqâid text. A critical edition of the treatise was carried out on three copies. With this study, another missing link in Samarqandî's scholarly heritage has been uncovered. This study consists of three main parts; the first part introduces Samarqandî's life, scholarly identity, and works. Then, with this study, the determination of the name of the treatise, the proof of the authorship of the work, the examination of some critical issues related to Samarqandî's life, the analysis and evaluation of the text, and the introduction of the copies of the treatise were carried out. The second part of the study includes the critical edition of the treatise, and the third part contains the Turkish translation of the text. It is seen that al-Samarqandî presents the beliefs of the Ahl al-Sunnah concisely in the treatise, which is very similar in content to *al-Mu'takad*. Although the treatise is an aqâid text, it reflects the language and content of the later theological texts. The topics in the text begin with the phrase "el-mesele". Each issue of the treatise, which deals with twenty-nine topics in total, is linked to the previous and the subsequent discussion. In this respect, the work has a very systematic structure. It has been determined that Samarqandî dedicated this treatise to Asil al-Dîn Hasan, the son of Nasir al-Dîn al-Tusi. In addition to the effects of the Ilkhanid state policy on intellectual life, the study also explores some of the relations that Samarqandî established with the Ilkhanid state officials during his stay in Tabriz. In the study, the meaning that al-Samarqandî attributed to the concept of Ahl al-Sunnah is investigated. Also, it is explained that how he saw Ahl al-Sunnah as a community that had come together around certain principles since the time of Companions. According to him, Ahl al-Sunnah is an umbrella concept that includes elements such as salaf scholars, Ash'arites, and Hanafi-Mâtürîdî school. Samarqandî declared the theological principles of Ahl al-Sunnah and tried not to include the controversial issues between the Ash'arites and the Mâtürîdîs in this treatise. In this context, a new proposal was made by pointing to the debates about the sectarian identity of Samarqandî, known as a Mâtürîdî scholar. It was claimed that it was incorrect to attribute Samarqandî to the Mâtürîdiyya sect because he did not position himself within a school. Although he made explanations parallel to the views of the Mâtürîdî sect in most of the controversial issues between the two Sunnî schools, it is seen that al-Samarqandî endeavored to use an inclusive language centered on Ahl al-Sunnah. This work can be regarded as a document of his stance on this issue.

**Keywords:** Kalâm, Ahl al-Sunnah, Aqâ'id, Shams al-Dîn al-Samarqandî, Mu'takâd, al-Sahâif al-ilâhiyya

## A. Araştırma ve Değerlendirme

### 1. Müellifin Hayatı, İlmi Kimliği ve Eserleri

Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, Şemsüddîn lakabıyla tanınmıştır. Doğum yeri Semerkand'a atfen Semerkandî olarak anılırken, soyunun Hz. Hüseyin'e dayanmasından dolayı da es-Seyyid veya el-Hüseyinî şeklinde bir nisbeye sahiptir. Felsefeye iştigali sebebiyle el-Hakîm, tahkik dönemi kelâmcılarından olması nedeniyle de el-Muhakkık unvanlarıyla anılır. En ünlü eserlerine nisbetle de sâhibü'l-Kıstâs ve sâhibüs-Sahâif isimleriyle de bilinir.<sup>1</sup> Bazı kaynaklarda geometriyle ilgilenmesinden dolayı *mübendis* olarak anılmıştır.<sup>2</sup> Doğum ve vefat tarihleri tam olarak bilinmemektedir. Son dönem çalışmalarda, vefat tarihi üzerine yapılan detaylı tartışmalara rağmen, eserlerinin yazım tarihlerine dayanarak 722/1323 yılında vefat ettiği söylenebilir. Semerkandî Hocend'e (Hucend) vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.<sup>3</sup>

Semerkindî'nin yaşamına dair söyleyeceklerimize *es-Sabâifü'l-ilâbiyye* isimli eserinin başında yer verdiği ifadelerle işaret etmekle başlayabiliriz. Kendisi, bir süre felsefî metinlerle ve filozof geçinenlerin görüşleriyle uğraştığını, ancak sonunda Allah'ın hidayeti ile doğruya ulaştığını ifade eder.<sup>4</sup> İlm-i kelâm alanında yazdığı bu eser ve diğer eserlerinden Ehl-i sünnet kelâmcılarının yolunu benimsediği görülen Semerkandî'nin hoca ve öğrencileriyle ilgili bilgilerimiz de sınırlıdır. Semerkandî'nin Burhâneddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) *el-Fusûl fi 'ilmi'l-cedel* eserine yazdığı şerhte, bu eseri Nesefî'den dinlediğini ifade ettiği bilinmektedir. Bu nedenle, Nesefî'nin öğrencisi olduğu düşünülmektedir.<sup>5</sup> Seyfü's-Semerkindî lakaplı Muham-

- 1 Mustafa b. Abdullah Hâci Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, 1941), 1/1.
- 2 Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 6/39.
- 3 Şemsüddîn es-Semerkindî, *Kıstasu'l-efkar*, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 17-20; Şemsüddîn es-Semerkindî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, ed. Gholamreza Dadkhah (California: Mazda Publishers, 2014), 19.
- 4 Şemseddin Semerkandî, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*, ed. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 60; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *el-Maârif fi şerbi's-Sahâif*, ed. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylık (Amman: Câmîatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Kısmu Usûli'd-Dîn, 2012), 87.
- 5 Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Şerbü'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reisülküttab Mustafa Efendi, 1203), vr. 44a; Necmettin Pehlivan - Hadi Ensar Ceylan, "Adâbü'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin el-Fuşûl'ü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVI/2 (2015), 4.

med b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî, Semerkandî'nin hayatta olduğu dönemde bazı eserlerini istinsah ettiği görülen öğrencilerinden biridir. Semerkandî'nin eserlerini içeren Laleli koleksiyonu nr. 2432'ye ait mecmuada, *es-Sahâif* ve *el-Meârif* eserlerini Semerkandî'ye okuduğu ve onun nüshaları ile mukabele ettiği belirtilmektedir.<sup>6</sup>

İlmî seyahatleri ile ilgili olarak da şunları söyleyebiliriz: Semerkandî'nin Şerhü'l-*Mukaddîmeti'l-Burbâniyye* isimli eserini Mardin civarında yazdığı ve Artuklu Sultanı Kara Aslan'a takdim ettiği bilinmektedir.<sup>7</sup> *İlmü'l-âfâk*'ta belirttiğine göre 688/1289 yılında Tebriz'de bulunmaktaydı ve orada güneşi gözlemlediği bir durumdan bahsetmektedir.<sup>8</sup> Yine Semerkandî *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, *Şerhü'l-Kasîdeti'l-kâfiyye* ve *Bişâratü'l-İşârât* isimli eserlerini İlhanlı devlet kademesinde etkin bir isim olan Şerefeddin Abdurrahman'a (ö. 699/1299) ithaf etmiştir.<sup>9</sup> Gazan Han (ö. 703/1304) dönemi (1295-1304) ve öncesinde İlhanlı baş şehri olan Tebriz,<sup>10</sup> iki ismin mülaki oldukları yer olarak düşünüldüğünde onun burada belli bir zaman geçirdiği söylenebilir.

Semerkandî'nin hayatıyla ilgili bilgilerimiz kısıtlı olmasına rağmen, bir ilim insanını anlamak ve tanıtmak için en kısa yol, ilim ağını çıkarabilmektir. Bu, genellikle o kişinin eserlerinin dikkatli bir şekilde incelenmesi yoluyla gerçekleştirilir. Burada olabildiğince Semerkandî'nin eserlerinde kendilerinden yararlandığı isimleri zikretmeye çalışacağız. Böylece Semerkandî okuru, onun ilmî bağlantılarına ilişkin bir fikir edinebilir.

- 6 Bk. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 2432, 34b; 136a.
- 7 Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *Sabâifü'l-ilâhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1688), vr. 1a.
- 8 Şemsüddin Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs - Alem ve İnsan*, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 285.
- 9 Gazan Han döneminde İlhanlı maliye makamında (istifâ-i memâlik) bulunduğu kaydedilmiştir. Rum saltanatı nâibi olan Mücireddin Emir Şah ile birlikte çalışmıştır. Halktan usulsüz vergi toplayan Nizameddin Yahya'nın zulmünü Gazan Han'a bildirmesi sebebiyle Nizameddin Yahya'nın yönlendirmesiyle öldürülmüştür (699/1299). Onun idari görevleri Gazan Han dönemi öncesine de uzanma ihtimali göz önüne alındığında Semerkandî uzunca bir süre (en azından 688-699 arası) Tebriz'de bulunmuş olabilir. Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Abbâr*, çev. Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 195, 204, 207, 214-217.
- 10 Bk. Abdülkadir Yuvalı, "Gâzân Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/429-431; Ali Sinan Bilgili, "Tebriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/219-222.

Semerkindî'nin kelâm eserlerinin ana hatlarını oluşturan isim, Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). Semerkindî, Râzî'yi "imâm" lakabıyla anar. *el-Mûlahbas*, *el-Mubassal*, *el-Metâlibu'l-Âliye ve Kitâbü'l-Erba'în* gibi birçok eserinden açıkça ya da isim vermeden yararlanmıştır. Semerkindî, Râzî'nin görüşlerini benimseyip teyit ettiği gibi birçok noktada da eleştirmiştir.

Semerkindî için ikinci önemli isim İbn Sînâ'dır (ö. 428/1037). Ondan "şeyh" diye bahseder. *Sabâif* ve *Meârifte* İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *el-Mebde ve'l-Meâd*, *Ru'ye-tullah Risâlesi ve el-İşârât* gibi eserlerine açıktan atıflarda bulunmuştur. Birçok hususta onun görüşlerine yer vermiştir.<sup>11</sup> Ayrıca İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* ve *el-Kasîdetü'l-ayniyye* isimli eserlerine şerh yazmıştır. Mezkûr kasîde metnine bir de *el-Kasîdetü'l-kâfiyye* veya bir diğer ismiyle *el-Kasîdetü'r-rûhâniyye* adında bir nazire yazıp şerh etmiştir.

Semerkindî'yi anlamak açısından bir diğer önemli isim Nasîrüddin et-Tûsî'dir (ö. 672/1274). Kendisinden "imâm" ve "muhakkık" şeklinde söz eden Semerkindî, onun adını rahmetle anmıştır. Tûsî'nin sudûr teorisiyle ilgili bir risâlesine açıktan atıfta bulunmuştur.<sup>12</sup> Bunun yanı sıra *Telhîsü'l-Mubassal* ve *Tecrîdü'l-i'tikâd* isimli eserlerinin adlarını anmasa da onlardan da yararlandığı görülmektedir. *İşârât* şerhinin en önemli kaynakları da Râzî ve Tûsî'nin şerhleri olmuştur. *İşârât* şerhinde Tûsî'nin adını anmadığı birçok yerde neredeyse birebir onun açıklamalarına yer vermiştir.<sup>13</sup> Ayrıca yine Tûsî'nin Batlamyus'un (ö. 168 [?]) *el-Mecisî* eseri için yazdığı *Tabrîrü'l-Mecisî*'sine bir şerh yazmıştır. Geometri alanında yazdığı bir diğer eseri olan *Eşkâlü't-te'sîs*'te de Tûsî'nin görüşlerine müracaat etmiştir.<sup>14</sup> Semerkindî İbn Sînâ'nın görüşlerini Fahreddin Râzî'nin tenkitlerini dikkate alarak incelediği gibi, Râzî'nin görüşlerini de Tûsî'nin tenkitlerini göz önünde bulundurarak incelemiştir.

Semerkindî'nin öne çıktığı alanlardan birisi hiç kuşkusuz ilm-i nazar (cedel/hilaf) alanıdır. Bu alanda birkaç eser kaleme almıştır. *Âdâbü'l-babs ve'l-münâzara*

11 Semerkindî, *el-Maârif fi şerhi's-Sabâif*, 139, 143, 175, 177.

12 Semerkindî, *el-Maârif fi şerhi's-Sabâif*, 112, 154, 196.

13 Muhakkikin giriş yazısında örnekleri ile işaret edilmiştir. Bk. Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât fi şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Ali Ucbî (Tahran: Müessesesi-i Neşr Mîras Mektûb, 2021).

14 Semerkindî, *Eşkâlü't-te'sîs*, İstanbul 1268, 16; Şemsuddin es-Semerkindî, *Kıstâsu'l Efkâr fi Tahkiki'l Esrâr*, çev. Necmettin Pehlivan (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 16.

isimli eseri bunların en meşhurdur. Semerkandî'nin bu sahada kendisinden en çok istifade ettiği isim Burhâneddin en-Nesefî'dir. Semerkandî onun başta en bilinen eseri *el-Fusûl fî 'ilmi'l-cedel*'ine şerh yazmıştır. *el-Mukaddimetü'l-Burbâniyye* adıyla da bilinen bu eserin en çok tutulan şerhi Semerkandî'nin *Şerbü'l-Mukaddime fî İlmi'l-Cedel* adlı çalışması olmuştur. Semerkandî Nesefî'nin yine bu alanda yazdığı *Menşei'n-nazâr* ve *en-Nikât* isimli iki eserine de şerh yazmıştır.<sup>15</sup>

İlk defa Rüküddîn el-Âmidî (ö. 615/1218) tarafından bütün ilimlerde kullanılabilir bir tartışma yöntemi vazedilmeye çalışılmıştır. Semerkandî, Nesefî'den sonra *Âdâbü'l-bahs* risâlesi ile bu yönteme en düzenli biçimini kazandırmıştır. Onun eserine verdiği bu isim bir literatüre dönüşmüştür. Süreç içinde *Âdâbü'l-bahs* üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Semerkandî'nin ilm-i nazâr (cedel/hılaf) alanındaki çalışmalarını mantık ilmi üzerine bina ettiği belirtilir. Semerkandî'nin özellikle *Kıstasu'l-efkâr* gibi mantık eserlerinin en sonunda âdâbü'l-bahs meselesine yer vermesi bu düşüncenin bir tezahürü kabul edilmiştir.<sup>16</sup> Semerkandî'nin Nesefî ile ortak noktalarından bir diğeri de *İşârât* şerhi geleneğidir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserine her iki isim de şerh yazmışlardır. İki eser arasında bir ilişki olup olmadığı daha ileri araştırmalarla ortaya konulabilecektir.

Semerkandî matematik ve geometri alanında özellikle Öklid'den (m.ö. III. yüzyıl) beslenmiştir. Semerkandî'nin *Eşkalü't-te'sîs* eseri Kadızâde-i Rûmî'nin (ö. 844/1440'tan sonra) şerhiyle birlikte uzun yıllar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu eser, Öklid'in *Elementler*'inden alınmış otuz beş temel önerme üzerine yazılmıştır.<sup>17</sup> Semerkandî'nin, Öklid ile irtibatı sadece bu eserle sınırlı olmayıp onu kelâm alanında yazdığı eserlerde de takip etmek mümkündür.<sup>18</sup>

- 15 Bk. Necmettin Pehlivan - Hadi Ensar Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseyînî et-Türki'ye (ö. 722/1322) Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşei'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2020), 115-207.
- 16 Pehlivan - Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseyînî et-Türki'ye (ö. 722/1322) Ait İki Yeni Eser", 117.
- 17 İlhan Kutluer, "Semerkandî, Muhammed b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/475-476.
- 18 Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Meârif fî Şerbi's-Sahâif*, thk. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylık (Amman: Câmîatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Kısmu Usûli'd-Dîn, 2012), 87, 198-200, 230, 234.

Semerkindî, maktul Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *el-Elvâbu'l-Îmâdiyye fi'l-mebde' ve'l-me'âd*'ı ile *Hikmetü'l-İşrâk* gibi eserlerine atıflarda bulunmuştur. Semerkindî'nin Sühreverdî'nin görüşlerine yaptığı bu atıflar onun meşşâi gelenek yanında işrâkî düşünceyle de irtibatını göstermektedir.<sup>19</sup>

Semerkindî, ayrıca İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), Fârâbî (ö. 339/950), Gaz-zâlî (ö. 505/1111), Ebül-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152 [?]), Esîrüddin Ebherî (ö. 663/1265 [?]), Necmüddin el-Kâtibî (ö. 675/1277), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) gibi daha birçok düşünürün görüşlerine de başvurmuştur.<sup>20</sup>

Semerkindî kelâm alanında İslâm düşüncesinde yer etmiş bir isimdir. Kendi-sinden söz eden ya da eserleri üzerinde çalışan isimlere bakıldığında bu açıkça görülebilmektedir: Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413), Kalkaşendî (ö. 821/1418), Kadızâde (ö. 839/1436), Kemâleddin Şirvânî (ö. 905/1499), Şeyhzâde Abdürrahîm (ö. 944/1537), Ramazan Efendi Bihişti (ö. 979/1571), Kemâlüddin Ahmed el-Beyâzî (ö. 1097/1686), Muhammed Bâkir el-Meclisî (ö. 1110/1698). Bu isimler arasında Ehl-i sünnet'in iki ekolü Eş'arî, Matürîdî kelâmcılar olduğu gibi İmâmiyye ve Zeydiyye'den de isimler bulunmaktadır. Bu açıdan Semerkindî kendisinden sonraki birçok düşünür için referans kaynağı olmuştur. Onun Hint alt kıtasında aklî ilimlerin yayılmasına öncülük eden isimlerden olduğu da söylenmiştir.<sup>21</sup>

Tasavvuf sahasında müstakil bir eseri bulunmasa da Semerkindî'nin tasavvufî yönü de incelenmeyi beklemektedir. Özellikle nefis teorisi üzerine yaptığı açıklamalar, onun ciddi bir tasavvufî birikime sahip olduğunu göstermektedir. *İşârât*'ın "makâmâtü'l-ârifîn" başlıklı dokuzuncu namatını yorumlarken yaptığı izah ve değerlendirmelerle, bu namatın sonunda "tasavvuf ehlinin bazı ıstılahları" diyerek verdiği kavramlar üzerine yaptığı açıklamaları bunun bariz göstergesidir.<sup>22</sup> *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* isimli eserinde özellikle "insan" başlığı altında yer verdiği açıklamalar onun bu yönünü yansıtan önemli bir referans kaynağıdır.<sup>23</sup> *Makâmâtü'l-ârifîn*'de veli/ârif

19 Semerkindî, *el-Maârif fi şerhi's-Sabâif*, 198.

20 Semerkindî'nin Mantık alanındaki kaynaklarını incelemek için bk. es-Semerkindî, *Kıtas*, 27-30.

21 Gholamreza Dadkhah'ın *İlmü'l-Âfâk*'ın başındaki mukaddimesi, Semerkindî'nin hayatına dair şimdiye kadar kaleme alınmış en doyurucu çalışmadır. Daha fazla ayrıntı için bk.; Semerkindî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, 55-56.

22 Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât fi şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/423-424.

23 Semerkindî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, 374-400.

kişilerin niteliklerine dair verilen bilgiler, Semerkandî'nin nübüvvet, velâyet, ru'ye-tullah, kerâmet gibi konular hakkındaki açıklamalarına da kaynaklık etmiştir.

Son olarak Semerkandî'nin eserlerine yer vermek istiyoruz. Eserlerin daha etkili bir şekilde görselleştirmesi amacıyla bir tablo sunulacaktır. Tablo, Semerkandî'nin eserlerinin başlıklarını ve ilgili oldukları alanları içerecek şekilde düzenlenmiştir. Böylece, okuyucuların Semerkandî'nin farklı alanlardaki entelektüel mirasını topluca görmeleri amaçlanmaktadır. Özellikle aklî ilimlerde ciddi bir miras bırakmış olan Semerkandî'nin *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* isimli eseriyle yeni bir ilim ihdas etme teşebbüsü bu tabloda ayrı bir alan başlığı altında zikredilmiştir.

Hendese	İlm-i Felek (Astronomi)	Mantık
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Eşkâlü't-te'sis</i></li> <li>2. <i>Envâu's-sibâb fi ilmi'l-bisâb</i></li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>et-Tezkiratü fi'l-Hey'e</i></li> <li>2. <i>Şerhü tabrîri'l-Macesti</i></li> <li>3. <i>Amelü takvîmi'l-kevâkibi's-sâbite</i>(Farsça)</li> <li>4. <i>Letâifü'l-bikme</i>(Farsça)</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Kıstâsu'l-efkâr fi tabkikî'l-esrâr</i></li> <li>2. <i>Şerhü'l-Kıstâs/Şerhü mizânî'l-Kıstâs</i></li> <li>3. <i>Envâru'l-İlâbiyye'nin Mantık/Mizân kısmının şerhi</i></li> <li>4. <i>Envâru'l-İlâbiyye'nin Lema'âtü'r-râbia fi kavâidi'l-babs kısmının şerhi</i></li> </ol>
İlm-i Nazar	Felsefe	Kelâm
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Âdâbu'l-Babs</i></li> <li>2. <i>Şerhü Âdâbi'l-Babs</i></li> <li>3. <i>Aynü'n-nazar fi İlmi'l-Cedel</i></li> <li>4. <i>Gaybu'n-nazar</i></li> <li>5. <i>Şerhü'l-Mukaddime fi İlmi'l-Cedel</i></li> <li>6. <i>Şerhu Menşei'n-nazâr (Miftâfu'n-nazar)</i></li> <li>7. <i>Şerhu'n-nikât</i></li> <li>8. <i>el-Münyetü ve'l-Emel fi İlmi'l-Hilâf</i></li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Bişâratu'l-İşârât</i></li> <li>2. <i>Hâşiyetü'l-Kâsidedi'l-ayniyye/Şerhu'l-Kasidedi'l-ayniyye</i></li> <li>3. <i>Şerhü'l-Kasidedi'l-kâfiyye/Şerhü'l-Kasidedi'r-rûhâniyye</i></li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>es-Sabâifü'l-ilâbiyye</i></li> <li>2. <i>el-Meârif fi şerhi's-Sabâif</i></li> <li>3. <i>el-Envâru'l-ilâbiyye</i></li> <li>4. <i>Mu'tekadât</i></li> <li>5. <i>el-Mu'tekad</i></li> <li>6. <i>Risâle fi mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa</i></li> <li>7. <i>Tabkiku kavli Ehli's-sünneti fi selâsi mesâil</i></li> <li>8. <i>Risâle fi kelîmeti's-şehâde</i></li> </ol>
İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs		
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs</i></li> </ol>		

Tablo 1: Semerkandî'nin Eserleri<sup>24</sup>

24 Müellifin eserleri hakkında ayrıntılı tanım yazısı için bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, 22-32.



## 2. Eserin Özellikleri

Bu başlık altında ilgili risâlenin detaylı bir incelemesi yapılacaktır. İnceleme, eserin ismi, müellife aidiyeti, telifiyle ilgili hususlar, risâlenin tahlili, tahkikte takip edilen yöntemler ve risâlenin tahkikte kullanılan nüshaları gibi çeşitli başlıkları kapsayacaktır. Bu şekilde, eserin farklı yönleri ve özellikleri kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

### 2.1. Risâlenin İsmi ve Müellife Aidiyeti

Risâlenin ismi ve müellife aidiyeti hususunda biyografi eserlerinde açık bir bilgi bulunmamaktadır. Yakın dönemde Semerkandî ve eserleri üzerine yapılan bazı çalışmalarda bu risâleye benzer isimler zikredildiği müşahede edilmektedir. Örneğin Semerkandî'nin *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüeserinin* Gholamreza Dadkhah tarafından yapılan tahkikli neşrinin mukaddimesinde *Beyânü Mezâhibi Ehli's-Sünne* adıyla bir eser zikredilmektedir. Ancak bu eser Semerkandî'nin Allah'ın sıfatları, isim ve müsemma ile cüz-i lâ yetecezza'dan oluşan üç meseleye dair Ehl-i sünnet'in yaklaşımını incelediği eserdir (Tahkîku kavli Ehli's-sünne fî selâseti mesâil). Ayrıca Dadkhah'ın işaret ettiğine göre Brockelmann Semerkandî'nin "*Kelime-i Şebâdet*" üzerine yazdığı risâle ile "*Beyânü mezheb-i Ehli's-sünne*"yi aynı eser olarak tanıtmıştır.<sup>25</sup>

Yazma eser kataloglarında tespit edebildiğimiz ve tahkikte yararlandığımız üç nüshanın incelenmesinden elde edilen neticeleri de şu şekilde özetlemek mümkündür:

Princeton Nüshasının kütüphane kaydında eserin ismi, "*Bayân madhhab Abl al-Sunnah wa-al-jamâ'ah/Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin beyânı*" şeklinde yer almaktadır. Risâlenin girişinde eserin ismi ve müellifle ilgili bir ibare bulunmamaktadır. Yalnızca eserin ferağ kaydında müstensih şöyle demiştir: "İmâm Fâzıl Şemsüddîn es-Semerkandî'nin bu risâlesi [...] tamamlandı."<sup>26</sup>

Risâlenin Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonundaki nüshası kütüphane kataloğuna "Risâle mine'l-Akâid" şeklinde kaydedilmiş, fakat müellif ismi zikredilmemiştir. Risâlenin girişinde müstensih, eseri "bu akâide dair bir risâledir" ibaresiyle takdim

25 Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, 28.

26 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Risâle fî mezbebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, (Washington: Princeton University Library, Islamic Manuscripts, Garrett no. 982H), 37-45 (Erişim 30 Mart 2022).

etmiştir. Nüshada eserin Semerkandî'ye ait olduğunu gösteren bir ibare de bulunmaz.<sup>27</sup>

İran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi nüshasının kaydında eserin ismi, “Risâle fî mezhebi’s-sünneti ve’l-cemâa” şeklinde kaydedilmiştir. Bu nüshanın başında veya sonunda da eser ve müellifi hakkında bir bilgi yer almamaktadır. Nüsha tanıtımlarında da işaret edildiği üzere risâlenin Semerkandî'nin diğer eserleri ile aynı mecmua içerisinde yer alması, dolaylı olarak da olsa eserin ona aidiyetini göstermektedir.<sup>28</sup>

Semerkandî, eseri için açıktan bir isim zikretmemiştir. Ancak risâlenin girişinde yer verdiği ifadelerle dayanarak bir çıkarımda bulunmak mümkün olabilir.

İmdi, Mîl-i İslâmiye'den doğru yolda bulunan ve iman ümmetinden sağlam (inanç ehli), (inançlarına) sahih naklin şahitlik, sarîh aklın muvâfakat ettiği sahâbenin (tamamının), tabînin çoğunluğunun ve (ilimde) derinlik sahibi âlimlerin -Allah'ın rızası hepsini kuşatsın- yolu olan Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebidir.

Böylece ben Ehl-i sünnet mezhebi hakkında gerekli olanları içeren, ihtiyaç duyulmayı dışarıda bırakan, şerefli olanların toplanma yeri olan yüce meclise hediye edilmek üzere bir risâle kaleme aldım.

Müellifin giriş yazısından anlaşıldığı üzere risâleye uygun olan isim *Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa / Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine dair bir risâle* olabilir.

Eserin müellife aidiyetini gösteren en güçlü delil, içerik benzerliğidir. Eserin içeriği, Semerkandî'nin diğer eserleri ile önemli bir uyum ve paralellik göstermektedir. Konular, fikirler, dil ve üslup gibi unsurlar, eserin Semerkandî'nin diğer eserlerine olan benzerliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu içerik benzerliği, eserin Semerkandî'ye ait olduğunu ve onun düşünce yapısını, temalarını ve yaklaşımlarını yansıttığını güçlü bir şekilde desteklemektedir. Bu hususta doğrudan mukayese yapabileceğimiz iki eser *es-Sahâfî'l-ilâbiyye* ile *el-Mu'tekâd*'tır. Bu üç eser arasındaki benzerliği bazı örnekler üzerinden şöyle gösterebiliriz:

27 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129-4), 55-66.

28 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, (İran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi, nr. 1117979), 150-165 (Erişim 30 Mart 2022).

<p>كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج: إما واجب [أي واجب الوجود لذاته] أو ممتنع أو ممكن لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب، وإلا فإن اقتضت عدمه فيه فهو الممتنع (كاجتماع التقيضين)، وإن لم تقتض شيئا منهما فهو الممكن [كالسما والأرض].<sup>30</sup></p>	<p>المحافظ</p>	
<p>كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممكن الوجود. لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب لذاته وهو الله تعالى. وإن اقتضت عدمه فهو الممتنع كاجتماع التقيضين، وإن لم تقتض شيئا منهما فهو ممكن الوجود لذاته كالسما والأرض وما بينهما واقتضاء كل منهما ذاتي لازم فلو انتفي انتفت الذات.<sup>31</sup></p>	<p>المعتقد</p>	<p>1</p>
<p>مسألة: كل ما يتصوره العقل فهو إما واجب الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته. لأنه إن كان مقتضيا لوجوده فهو واجب الوجود، وهو الله تعالى. وإن كان مقتضيا لعدمه فهو ممتنع الوجود كاجتماع الضدين. وإن لم يكن مقتضيا لوجوده ولا لعدمه فهو ممكن الوجود كالسما والأرض وما بينهما. فلذات الممكن أن لا يقتضي شيئا منهما. وإذا كان لكل منهما اقتضاء ذاتي، يمتنع أن ينقلب شيء منها إلى الآخر. لأن اقتضاء الذات لازم لها، فلو انتفي انتفت الذات.<sup>32</sup></p>	<p>رسالة في مذهب أهل السنة والجماعة</p>	

29 Semerkandî, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*, 67.

30 Şemseddin Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 5/59.

31 Semerkandî, *Risâle fi mezbebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129-4), 55-66, 58b-58a.

<p>النبي مأخوذ من النبأ وهو الخبر قلبت الهمزة، وادغمت في ياء فعل وفي الإصطلاح: إنسان بعثه الله تعالى إلى العباد ليبلغ ما أوحى إليه والنبي أعم من الرسول؛ لأن الرسول هو نبي يأتي بشرع ابتداء، أو ينسخ بعض أحكام شريعة قبله ولا تثبت النبوة إلا بثلاثة أشياء: فالأول إظهار المعجزة وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقا له. قلنا: أمر؛ لأن المعجز قد يكون إثبات لغير المعتاد، وقد يكون منعا من المعتاد كمنع إحراق النار، وقلنا: مع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعبذة. وقلنا: مع التحدي وهو المنازعة ومنها المنازعة في النبوة لتخرج الكرامات؛ لأنها لا تكون مع التحدي، والإرهاص وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته: كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله ومعجز النبي الماضي وقلنا: تصديقا للتحدي: ليخرج الخارق المكذب كما (لو) انطق جمادا، أو أحيى ميتا فنطق بأنه كاذب فاجتنبوه، وقيل هذا لا يقدر؛ لأنه خارق ظهر على وفق دعواه، والتكذيب من الأمور المعتادة، وقيل الثاني لا يقدر كتكذيب إنسان آخر. والحق: أن كليهما قاذح، لأن خلق المعجز لتصديق النبي وأمثال ذلك ينافي هذا.<sup>33</sup></p>	<p>المعتاد</p>	<p>5</p>
<p>النبي إنسان، بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحى إليه. والرسول أتى بشرع ابتداء أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله. فيكون النبي أعم منه. وإنما تثبت النبوة بأمر ثلاث: إظهار المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقا له. وإنما قلنا: «أمر»، لأن المعجزة قد يكون اثباتا لغير المعتاد أو منعها منه كمنع إحراق النار. ومع عدم المعارضة، ليخرج السحر والشعبذة. ومع التحدي» ليخرج الكرامات، والإرهاص علامة دالة على بعثة نبي قبل «كالنور في جبين عبد الله ومعجزة النبي عليه السلام الماضي. و«تصديقا للمتحدى»، ليخرج الخارق المكذب كما أنطق جمادا أو أحيى ميتا فنطق بأنه كاذب.<sup>34</sup></p>	<p>المعتاد</p>	

32 Semerkandî, *es-Sabâifü'l-ilâhiyye*, 417-418.

33 Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, 25-26/76.

رسالة في مذهب أهل السنة والجماعة	مسألة: النبي إنسان بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحى إليه. وهو أعمّ من الرسول. لأنّ الرسول نبيّ أتى بشرع ابتداءً أو نسخ بعض أحكام شريعة سابقة. والتبوء لا يثبت إلا بإظهار المعجز. وهو أمر خارق للعادة بلا معارضة مع التحديّ تصديقاً له. قلنا «أمر» ولم نقل «إثبات أمر» ليشمل الإثبات والمنع كمنع النار من الإحراق. وقلنا «بلا معارضة» ليخرج السحر والشعوذة. وقلنا «مع التحديّ» وهو دعوى المعجز ليخرج الكرامات. وقلنا «تصديقاً له» ليخرج الخارق المكذب كما انطق جماداً أو أحي ميتاً فنطق بأنّه كاذب فاجتنبهه. <sup>35</sup>	
الصحائف	فصل سائر السمعيّات من عذاب القبر، والميزان، والصراط، وإنطاق الجوارح وأحوال الجنة، والنار في أنفسها ممكنة، والله تعالى عالم بالكل، وقادر على الكل كما مرّ والصادق أخبر عنها فلزم العلم بوجودها. <sup>36</sup>	
المعتقد	فصل في سائر السمعيّات وأنها ممكنة والله تعالى قادر على الكل والصادق أخبر عنها فكان حقاً. <sup>37</sup>	3
رسالة في مذهب أهل السنة والجماعة	مسألة: سائر السمعيّات من عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وأحوال الجنة والجحيم في أنفسها ممكنة. والله تعالى قادر عليها والصادق أخبر عنها فوجب اعتقادها. <sup>38</sup>	

Tablo 2: Risâlenin Bazı İbarelerinin, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye* ve *el-Mu'tekâd*'la Karşılaştırılması

Yukarıda Semerkandî'nin üç eserinden üç örnek pasajın karşılaştırılmasına yer verilmiştir. İlk örnek pasajda Semerkandî'nin varlığın kısımlarına dair ifadeleri yer alır. Her üç metinde mevcudat, yaygın varlık taksimine göre zorunlu, mümkün ve muhal şeklinde ayrılmıştır. Bu üç varlığın tanımları benzer bir üslupla

34 Semerkandî, *Risâle fî mezbebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129-4), 55-66, 66b.

35 Semerkandî, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*, 444.

36 Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, 34.

37 Semerkandî, *Risâle fî mezbebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129-4), 55-66, 68a-68b.

ifade edilmiştir. Ayrıca *el-Mu'tekâd*'da ve bu risâlede iktizânın özelliğine dair açıklamanın tekrarlandığı görülmektedir. İkinci örnek pasajda ise peygamberin mahiyeti, nebî ve resûl kelimelerinin karşılaştırılması ve peygamberliğin ispatını sağlayan durumlara temas edilmektedir. Semerkandî her üç metinde de peygamberi “kendisine vahyedilenleri tebliğ etmek üzere gönderilmiş insan” şeklinde tanımlamaktadır. Nebî kelimesinin resûl kelimesinden daha genel bir kavram olduğu vurgulanmaktadır. Nübüvvet iddiasının doğruluğunun mu'cize ile ispatlanmasına vurgu yapılmaktadır. Mu'cizenin tanımına yer verilerek diğer olağanüstü hadiselerle karışmaması için açıklamalar yapılmaktadır. Bu metinde kullanılan ifadeler ve konunun ele alınış biçimi de son derece benzer yapıdadır. Üçüncü örnek metin ise semiyât konularından olan kabir azabı, sırât, mîzân gibi durumların kendi zatlarında mümkün durumlardan olduğu, Allah'ın bunları gerçekleştirmeye kâdir olduğu ve Hz. Peygamber'in de bunların gerçekleşeceğini haber vermesinden dolayı bir inanç meselesi haline geldikleri belirtmektedir. Benzer şemaların birbiriyle uyumlu ifadelerle tekrarlandığı bu örnekler, her üç eserin de Semerkandî'ye ait olduğunu göstermektedir. Daha fazla ayrıntı eserlerin mukayeseli okunması ile elde edilebilir.

Son bir not olarak şunları ifade edebiliriz: Semerkandî'nin baş eseri, *es-Sahâif*'tir. *es-Sahâif*'te “mesâil” başlığı altındaki konular, *el-Mu'tekâdât* ve *el-Envârü'l-Îlâhiyye*'de muhtasar olarak anlatılmıştır. *el-Mu'tekâd* ise bu iki eserin daha da özet halidir. Semerkandî zikredilen eserlerle muhtasar hale getirdiği *es-Sahâif*i, burada incelediğimiz risâlede bir akâid metni formatına getirmiştir.

## 2.2. Risâlenin İthaf Yazısı Üzerine

فألّفت فيه رسالة حاوية لما لا بدّ فيه، حاوية عمّا بدّ منه تحفة للمجلس العالي مجمع  
المعالي مجلس صدر المعظم قدوة صدور الأمم ملاذ أفاضل الأنام ناصب معالم  
الإسلام ملجأ العلماء مقصد الفضلاء صدر الأئمة ظهير الأمة أصيل الحقّ والدين سعيد  
الإسلام والمسلمين أدام الله أيامه في العزّ والإقبال وزاد تمكينه في الفضل والإفضال.

Ehl-i sünnet mezhebi hakkında gerekli olanları içeren, ihtiyaç duyulmayı dışarıda bırakan ve şerefli olanların toplanma yeri olan yüce meclise hediye edilmek üzere bir risâle kaleme aldım. (O meclis), milletlerin başkanlarının örneği, canlıların faziletlerinin sığınağı, İslâm sancağını diken, âlimlerin güvenlik yeri, seçkinlerin maksadı, imâmların sadrı, ümmetin destekçisi, hak-

**kın ve dînin asîli**, İslâm ve müslümanların saîdi (olan) sadru'l-muazzamın meclisidir. Allah onun (yönetimdeki) günlerini izzet ve başarı içinde devam ettirsin; fazilet ve güzellik içinde otoritesini artırsın.

Yukarıda yer verdiğimiz risâlenin girişindeki ifadelere göre Semerkandî eserini Asîlüddîn isimli bir kişiye atfetmiş gibi durmaktadır. Bu kişi büyük ihtimalle Asîlüddîn Hasan (ö. 715/1315-1316) olmalıdır. Asîlüddîn, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) ikinci oğludur. Asîlüddîn, Azerbaycan-Merâğa'da İlhanlı hükümdarı Hülâgû'nun (651-663/1253-1265) mali desteğiyle Tûsî'nin idaresinde kurulan (657/1257-1258) Merâğa Rasathanesi'nin üçüncü idarecisi kabul edilir. Tûsî'nin vefatından sonra rasathane ve medresenin idaresi Tûsî'nin diğer oğlu Sadrüddîn Ali'ye (ö. 703/1303/1304) verilmiştir. O bu görevi 21 yıl (672-703/1273-1303/4) sürdürmüştür. O vefat ettikten sonra da idareye Asîlüddîn getirilmiştir. O da görevini vefat edene (715/1313-1316) kadar sürdürmüştür.<sup>38</sup> Asîlüddîn Moğol hanları nezdinde itibarlı bir isim olup vakıflar nâzırlığı yapmıştır.<sup>39</sup>

Semerkindî'nin hangi münasebetle ve ne zaman onunla görüştüğü bilinmemekle birlikte muhtemel bazı izahlar getirilebilir. Öncelikle Semerkandî bu zikredilen zaman dilimlerinde hayatta olan bir âlimdir. İlmi seyahatlerinden bahsettiğimiz bölümde onun Tebriz'de bir süre geçirdiğini belirtmiştik. Tebriz, Hülâgû'nun iktidarından (1256-1265) başlayarak İlhanlıların idarî-siyasî merkezi olmuştur. Şehir en parlak zamanlarını da Gazân Han iktidarında (1294-1304) yaşamıştır.<sup>40</sup> Gazân Han, İslamiyet'i kabul ederek onu devlet dini haline getirmiş ve dini yaymak için bazı faaliyetlerde bulunmuştur. O pek çok dinî müessese kurmuş ve âlimleri desteklemiştir. Onun sünnî-hanefî bir kimliğe sahip olmakla birlikte Şiî imâm ve âlimlere hürmet edip onları destekleyip önemli vazifelere getirdiği ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Asîlüddîn Hasan'ın siyasî pozisyonu bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca Gazan Han döneminde kurulan Râb-ı reşidi isimli şehirde seyyidlerin barınmaları için dârüssiyâdeler yaptırmış, sikkelerin üzerine Ehl-i beyt büyüklerinin isimlerinin basılmasını, onlar için kullanılmak üzere bütçeden pay

38 İhsan Fazlıoğlu, "İbn Sertâk", *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 10 Nisan 2023).

39 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine* (Hindistan: Dâiretü'l-meârif el-Osmâniyye, 1972), 1/464.

40 Bilgili, "Tebriz", 40/219.

41 Yuvalı, "Gâzân Han", 13/430.

ayrılmasını emretmiştir.<sup>42</sup> Semerkandî Sünnî bir âlim olmakla birlikte Hz. Ali soyundan gelen bir kişidir. Onun Ehl-i beyt soyuna mensup olması hem Asîlüddîn gibi Şîî idareciler hem de Ehl-i beyte muhabbet besleyen İlhanlı yöneticileri nezdinde itibar görmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Bu risâlenin Asîlüddîn Hasan'a ithaf edildiğini güçlendiren bir emareye işaret etmek istiyoruz. Asîlüddîn Hasan'ın isteği üzerine yazılan *Gâyetü'l-ibtisâr fi buyûtâtî'l-aleviyye* isimli eserin müellifi Taceddin el-Hüseynî, eserin girişinde eserin yazılış gayesine yer vermiştir. O burada bu eseri yazmaya Asîlüddîn Hasan'ın isteği üzerine başladığını belirtir. Asîlüddîn hakkında -Semerkandî'nin de risâlesinin girişinde yer verdiği övgü dolu ifadelerle benzer- şu kaydı düşer:

لما وردت إلى مدينة السلام صحبة الحضرة السلطانية المراد به غازان سلطان المغول  
ورأيت المولى الوزير الأعظم صاحب الكبير المعظم ملك أفاضل الحكماء قدوة أمثال  
العلماء مختار الملوك عضد الوزراء أصيل الحق والدين نصير الاسلام والمسلمين ...  
فقال لي في أثناء المفاوضات أريد أن تضع لي كتابا في النسب العلوي يشتمل على أنساب  
بني علي لأقف منه على بيوت العلويين

Barış yurduna, hükümdar hazretlerinin -Moğol sultanı Gazan [Han]- sohbetine vardığımda; İslam ve Müslümanların yardımcısı, **Hakk'ın ve dinin asîli**, destekçisi, sultanların gözdesi, seçkin âlimlerin önderi, faziletli filozofların efendisi, yüce büyüklük sahibi vezir-i azamî gördüm. ... Müzakere esnasında bana “Alevî ailelerine vâkıf olabileceğim Ali oğullarının soylarını kapsayan alevî soyu hakkında bir kitap yazmanı istiyorum” dedi.<sup>43</sup>

Asîlüddîn Hasan'ın biyografisine dair kısıtlı bilginin önemli bir parçası olan bu pasaj,<sup>44</sup> onun dönemindeki ulemayı organize ettiğini ve onları belirli konularda eser telifi için yönlendirdiğini göstermektedir. Bundan daha da önemlisi Asîlüddîn'in Hz. Ali soyuna dair bir araştırma talep etmesidir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere bu durum Gazân Han dönemi ve sonrasında Ehl-i beyte ve dahi Şîîlere yönelik pozitif yaklaşımın bir örneğidir. Bizim açımızdan ise Taceddin el-Hüseynî'nin Asîlüddîn

42 Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 77-78.

43 Taceddin b. Muhammed b. Hamza b. Zehra, *Gayetül ibtisâr fi'l-büyûtât el-aleviyye el-mahfuza mine'l-gubar* (Necef: Menşûrât el-matbaatü'l-haydariyye, 1963), 14-16.

44 Seyyid Muhsin el-Emîn, *'Ayânu's-şîa* (Beyrut: Daru't-teâruf li'l-matbûât, 1983), 269.



hakkındaki ifadelerinin Semerkandî'nin ifadeleriyle benzerlik taşıması önemlidir. Bu da Semerkandî'nin risâlesini atfettiği ismin Asîlüddîn Hasan olduğunu destekleyen bir delil olarak kabul edilebilir.

Astronomi alanında yaptığı çalışmalarla da bilinen Semerkandî'nin Merâğa astronomi okuluyla ve oranın idaresiyle ilgilenen yöneticilerle ilişki içinde olması da olasıdır.

### 2.3. Risâlenin Tahlili

Semerkandî'nin bu eseri, Ehl-i sünnet ekollerinin genel manada görüş birliği halinde oldukları temel kabulleri içerir. Bu bağlamda Semerkandî risâlede, olabildiğince Ehl-i sünnet ekollerinin ihtilaf ettikleri meseleleri konu etmemeyi tercih etmiştir. Semerkandî'nin diğer eserlerinde de dikkat çeken bu kuşatıcı diline rağmen Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında ihtilaf konusu olmuş temel meselelerde Mâtürîdî mezhebinin temel kabullerinden yana bir tavır takındığı görülür. Bununla ilgili ayrıntılı açıklama değerlendirme başlığı altında zikredilecektir.

Bu risâlede kulların fiilleri ve imanla ilgili tartışmaları ele aldığı iki meselede, aralarında muhtelif görüşler olmakla birlikte Semerkandî'nin genel Eş'arî kabullere ters düştüğü görülür. Kulların fiilleri tartışmasına kendine özgü bir açıklama getiren Semerkandî, hem kulun sorumluluğunu ve hem de Allah'ın irâdesiyle her şeyin yaratıcısı oluşunu temellendirmeye çalışmıştır. Onun bu açıklaması, Cebriyye'nin ve Mu'tezile'nin teorileri arasında yer alsada kulun fiilden önce kudret ve irâdeye sahip olduğunu ifade etmesi bakımından Eş'arîlerin genel yaklaşımına uygun düşmez. İman bahsinde ise mukallidin akıl yürütmeyi terki sebebiyle günahkâr olmasına rağmen mü'min olarak isimlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Aynı şekilde kendisine peygamber daveti ulaşmayan kimsenin yaratıcısını bilme konusunda sorumlu olduğunu düşünür. O bu açıklamalarıyla mukallidin mü'min ismini hak etmediğini söyleyen, sorumluluğun peygamber çağrısına bağlı olduğunu iddia eden İmam Eş'arî ve takipçilerinin yolunu tasvip etmediğini göstermiştir.

Risâlede konular "mesele" ibaresiyle başlar. Metin toplamda 29 mesele içerir. Varlığın kısımlarıyla başlayan eser, imâmet meselesi ile sona erer. Her madde kendisinden sonraki ya da önceki madde ile ilişkilidir. Son derece sistematik bir içeriğe sahiptir. Her bir meselenin muhtevâsı ve bunlardan açığa çıkan ilkeleri şöyle sunabiliriz:

[1-5] İlk beş meselede *isbât-ı vâcib* ortaya konulur. Burada her mesele bir sonraki meseleye hazırlayıcı niteliktedir. [1] En başta varlığın aklî hükümler açısından taksimi yapılmıştır. Varlığı zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere üç kısımda ele alan filozofların taksimi esas alınmıştır. Zorunlu varlık, zâtı varlığını gerektiren varlıktır. Bu nitelikte olan tek varlık Allah'tır. Mümteni varlık ise zâtı yokluğunu gerektiren varlıktır. Bir şeyin hem var hem yok olması gibi iki zıttın bir konumda birleşmesi gibi imkânsız durumlara tekabül eden varlıktır. Bunun hâricî varlığından söz edilemez. Mümkün varlık ise zâtı varlık ve yokluktan hiçbirini zorunlu kılmayan varlıktır. Allah dışında var olan bütün varlıklar bu kategoriye girer. Bu hükümler zâtın lâzımı olup asla zâttan ayrılmadığından bu üç hükümden biri ile nitelenen varlık daha sonra asla başka bir hüküm almaz. Mümkün varlık da cevher ve araz şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Cevher boşlukta yer tutan şeydir. Araz ise cevherle kâim olan şeydir. Cevher, cisim ve cevher-i ferd şeklinde ikiye ayrılmıştır. Cisim onun bazı eserlerinde Eş'arîlere, bazı eserlerinde ise Ehl-i sünnet'e nisbet ettiği üzere "bölünebilen-yer kaplayan şey" olarak tanımlanmıştır.<sup>45</sup> Cevher-i ferdi kabul etmeyen filozofların aksine o cevheri cisim ve bölünemeyen parça şeklinde taksim ederek onlardan ayrılmıştır. Filozoflara göre cisim nihayetsiz bölünebilir; atomlardan değil madde ve sûretten müteşekkildir. Arazlar da canlılara özgü olanlar ve olmayanlar şeklinde taksim edilmiştir.

[2] İkinci aşamada mümkünün varlık sahasına çıkışını imkân delili ile açıklamıştır. Mümkün varlık, varlık ve yokluk cihetlerinden herhangi birini zorunlu olarak taşımadığından, varlığa gelişi bir tercih ediciyi gerekli kılar. Bu tercih edici, yalnızca fiillerinde fâil-i muhtar olan bir sebep olabilir ve bu sebep de Allah'tır. O hiçbir şeyi zorunlu olarak gerçekleştirmez. Bir şeyi tercih etmesi için bir sebebe ihtiyacı yoktur. Semerkandî bu madde ile filozofların fiillerini bir tür zorunlulukla gerçekleştiren (mûcib bi'z-zât) Tanrı anlayışından ayrılmaktadır.

[3] Semerkandî, bir önceki maddede mümkün varlığın varlık sebebini, fâil-i muhtar bir varlık olarak Allah şeklinde açıklamıştı. Üçüncü meselede ise O'nun neden fiillerini zorunlulukla gerçekleştiren bir varlık olamayacağını açıklar. Bunu

45 Cisim bölünebilen yer kaplayan varlık olarak tanımlanmıştır. Bu tanım da Eş'arîlere nisbet edilmiştir. Semerkandî, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*, 253; Mezkûr tanım şerhte Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak sunulmuştur. Semerkandî, *el-Maârif fi şerbi's-Sabâif*, 227; Aynı tanım Ehl-i Sünnet'in bir kısmına nisbet edilmiştir. Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, 5/59; Bir başka yerde de Eş'arîlere nisbet edilmiştir. Semerkandî, *İlmü'l-âfak ve'l-enfüs*, 77. Bütün bunlardan hasil olan neticeye göre Semerkandî kimi noktalarda Ehl-i Sünnet kavramı ile Eş'arîleri aynileştirmiştir.

da bir şeyin varlığa gelmesini sağlayan sebepleri zikrederek yapar. Filozofların ifade etikleri üzere bu sebepler dört tanedir: Maddî sebep, sûrî sebep, fâil sebep ve gâî sebep. Fâil sebep ya irâdeli fiiller yapan ya da fiilleri kendisinden zorunlulukla sâdır olan bir varlıktır. Mûcib varlığın fiilleri güneş ışınlarının güneşten sâdır olması gibi herhangi bir irâdî sürece tabi olmaksızın doğası gereği zorunlu olarak gerçekleşir. Filozofların bu görüşlerinin aksine Semerkandî, varlığın fâil sebebinin kendi irâdesi ile eylemlerini gerçekleştirip veya gerçekleştirilmemesinde özgür olduğunu belirtmiştir.

Semerkindî'nin varmak istediği son nokta burası olsa da bundan önce elemesi gereken bir ihtimal daha bulunur. Kısır döngü (devr) veya sonsuz geri gidiş (teselsül) şeklinde ifade edilen sebeplilik durumunun iptal edilmesi gerekir. Bu mesele bir sonraki maddede ele alınacak olsa da burada buna bir giriş yapılır. Buna göre bir şeyin varlığa gelişi îcâd ya da ibdâ şeklinde olur. Îcâd, bir şeyin bir âlet vasıtasıyla veya bir maddeden var edilmesidir. İbdâ ise aletsiz ve bir maddeden neşet etmeyen yaratmayı ifade eder. Semerkandî ibdâ ile yaratmaya ilk varlığın yaratılmasını misal vermiştir. Bir vasıta ile yaratan ya da bir şeyden başka bir şeyi var edene "mûcid" denir. Mûcid, maddenin sûrete dönüşmesinde etkindir. Bir şeyi aletsiz veya yoktan yaratana ise "mübdi" denir. Mübdi, ibdâ edilen şey maddi bir şey ise madde ve dönüşümünde; maddi bir şey değilse mahiyet ve vücudunda müessirdir. Bir mûcid veya mübdinin ilah olabilmesi için ya varlığın her bir ferdini tek tek yaratması ya da bir kısmını diğer varlıkların sebebi olacak şekilde var kılması gerekir. Semerkandî'nin bu açıklamalarından onun mutlak manada sebepliliğe karşı olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Ancak o, yaratıcının varlığını reddeden kısır döngü ve sonsuz geri gidiş fikrine karşıdır. Bu nedenle dördüncü aşamada bunların geçersizliğini ele alır.

[4] Kısır döngü ve sonsuz geri gidiş şöyle çürütülmüştür: Bir şeyin kendi kendisini var etmesi imkânsızdır. Varlık ve yoklukları zorunlu olmayan mümkün varlıkların kendi kendilerine var olmaları ya da yine kendileri gibi mümkün varlıklar bütününe kaynaklık edebilmeleri imkânsızdır. Şu halde sonsuz geri gidiş düşüncesi geçersizdir.

[5] Beşinci ve son aşamada varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ'nın mevcûdiyeti ispatlanır. Mümkün varlıkların mevcut olduğu, onların var olmak için bir sebebe dayandığı, bu sebebin kısır döngü ve sonsuz geri gidişin geçersizliğinden dolayı mümkün varlıkların kendileri olamayacağı ortaya çıkınca, var edici sebebin Allah Teâlâ olduğu temellendirilmiştir. Zira varlığı zorunlu olan yalnız O'dur.

[6-21] Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle ilişkili konular ele alınır. Allah'ın varlığı ispat edildikten sonra Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, sıfatları ve fiillerinin tanıtımı ortaya konulur.

[6] İlk olarak Allah'ın birliği yani dinin yegâne çağrısı olan tevhîd ilkesi dile getirilir. Allah'ın birliği ise burhân-ı temânu diye bilinen delil ile ortaya konulmuştur. Enbiya Sûresi 22. Ayette zikredilmiş olan bu delile göre şayet kâinata hâkim iki ayrı irâde olacak olsaydı bunların mutlak sûrette irâde çatışması yaşayacakları ve kâinattaki ahengin bozulacağı belirtilir.

[7] Allah'ın birliği konusunun kanıtlanmasının ardından, Allah'ın eylemlerinin nasıl gerçekleştirildiği ele alınmıştır. Bu konu, kelamcılar ile filozoflar arasındaki en önemli ayrım noktalarından biridir. Kelamcılara göre, Allah irâdesi doğrultusunda fiillerini gerçekleştirirken, filozoflara göre ise Allah'ın fiilleri bir tür zorunlulukla meydana gelmektedir. Allah'ın varlığının ispatı yapılırken de değinildiği üzere, Semerkandî'ye göre Allah fiillerini zorunlu olarak yapmaz. Zira O, fiillerini seçimine göre gerçekleştiren bir varlıktır. Semerkandî, Allah'ın fiillerini zorunlu olarak gerçekleştiren bir varlık olarak kabul edilmesi durumunda, malûlün kendisinden ayrılmasının mümkün olmayacağı bir illete dönüşeceğini ifade etmiştir. Böylece O'ndan sâdır olan ilk eser veya eserlerden de diğer varlıkların aynı sûrette bir zorunlulukla sâdır olacaklarını belirtmiştir. Bu durumda Allah'ın zâtı devamlı oldukça onun eseri olan şeyler de varlıklarını sürdürebileceklerdir. Böyle bir iddia ise zâtın gereği olan şeyin yokluğunun, zâtın yokluğunu gerektirmesi gibi imkânsız bir sonuca götürdüğü için kabul edilemez. Şu hâlde Allah, fiillerini gerçekleştirmeye de gerçekleştirmemeye de irâde ve güç sahibi olan zâttır.

Semerkandî metni adeta örgü öreri gibi büyük bir ustalıkla inşa etmiştir. Allah'ın sıfatlarının anlatımı gerçekleştirilirken daha da rahat görüleceği üzere her mesele bir öncekine bağlı ve bir sonraki için hazırlayıcı mahiyettedir. Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu izah edildikten sonra, fiillerini irâdesiyle gerçekleştiren fâilin temel niteliklerinden biri olan ilim sıfatına geçilmiştir.

[8] Buna göre Allah tikel, tümel, ma'dûm ve mevcût her şeyi bilendir. Semerkandî ilim sıfatının ispatı için iki ayrı delil sunmuştur. İlk delil eserin sistematik ve orjinal yönünü göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Kudret ve irâde sıfatlarında açıklanacağı üzere var olan ne varsa Allah'ın kudret ve irâdesi ile varlığa gelmiştir. Aynı şekilde onlar varlıklarını Allah'ın kudret ve irâdesi ile devam ettirmektedirler. Ortada irâde edilen bir şey varsa, -ki bir önceki meselede her şeyin

Allah'ın irâdesi ile ihtiyârî sûrette var olduğu açıklanmıştı- irâde sahibi zâtın varlığını ya da yokluğunu irâde ettiği şeyin hakîkatine dair bir bilgisi de vardır demektir. Allah'ın irâdesi ile varlık sahasına çıkmış olan şeylerin varlıklarının devamlılığı da O'nun irâdesine bağlı ise onların dışsal varlıklarını (a'yanlarını) da biliyor demektir. Allah bir şeyin hakîkatini biliyorsa bu tümelin bilgisine sahip olduğunu; şeylerin hârici varlıklarını (a'yan) biliyorsa bu da tikelin bilgisine sahip olduğunu gösterir. Şu halde, Allah hem tümelin hem de tikelin bilgisine sahiptir. Semerkandî'nin buradaki açıklamaları Allah'ın bilgisinin tikel surette değil tümel surette olduğunu iddia eden filozofların iddialarına bir cevaptır. Ayrıca Semerkandî burada tikel ve tümel her varlığı bilen zâtın ister var (mevcûd) ister yok (ma'dûm) olsun bütün bilinenlerin bilgisine sahip olduğunu iddia etmiştir. Eğer Allah'ın ilmi var olan ve yok olan her şeyi kapsamazsa, o zaman bazılarını var etmek ve bazılarını yok etmek için başka bir varlığa ihtiyacı olacaktır. Ancak, her türlü eksiklik Allah için imkân-sız olduğundan, böyle bir senaryo mümkün değildir. Sonuç olarak, Allah tüm var olanları ve bilinenleri ilmiyle kuşatmıştır.

Semerkindî'nin ilim sıfatını ispat için kullandığı ikinci delil "yetkinlik" delilidir. İlim, bir tür yetkinlik niteliğidir ve bu niteliğin olmaması bilgisizlik olarak ifade edilir. Allah ise yetkinliklerle muttasıf ve eksikliklerden münezzeh olduğundan ilim sıfatı ile nitelenmektedir. Semerkandî diğer sübûtî sıfatları ispat ederken de bu argümana başvurmuştur.

[9] Yukarıda Allah'ın şeylerin hâricî varlıklarını bildiğini ifade etmiştik. Semerkandî burada Allah Teâlâ'nın gören ve işiten olduğunu ispat ederken tekrar oradaki ifadelerine referansla anlatımını gerçekleştirir. İşitmenin, duyulan şeyin aynıyla idrâki; görmenin de görülen şeyin aynıyla idrâki olduğunu belirtmiştir. Semerkandî'ye göre işitme ve görme sıfatları ilim sıfatının görülen ve işitilen şeyler cihetine karşılık gelir. Ayrıca bunlar yetkinlik niteliği olduğundan Allah'ın bu sıfatlardan yoksun olması veya zıtlarıyla nitelenmesi düşünülemez.

Semerkindî işitme ve görme sıfatlarının varlığını ve Allah'ın bu sıfatlarla nitelendiğini insânî nefsin görme ve işitme yeteneğinden hareketle ispat etmiştir. İnsan nefsi, bedensel meşguliyetleri azaldığında -ki insan, riyazet durumunda bedeninin istek ve arzularından sıyrılır- diğer insanların işitemeyecekleri ve göremeyecekleri uzaklıktaki şeyleri işitip görebilir hale gelir. Bu tür durumlarda dış duyuların hiçbir fonksiyonu bulunmaz, doğrudan insan nefsinin idrâki söz konusudur. Şu halde, duyu organlarına veya görülen ya da işitilen şeylere has bir kısım özelliklerin mü-

dahil olmadığı bu idrâk durumu insan nefsi için söz konusu olabiliyorsa, Allah için çok daha yetkin sûrette olabilir.

[10] Semerkandî onuncu meselede hayat sıfatının ispatını ele almıştır. Daha önce açıklandığı üzere Allah Teâlâ'nın âlim olduğu, güç yetirilen şeylere kâdir olduğu beyan edildi. Bu ve benzeri sıfatlar yalnızca hayat sahibi bir varlık için söz konusu olabilir. Şu halde, Allah hayat sıfatıyla nitelenmektedir.

[11] Hayat sıfatının ardından irâde sıfatı ele alınır. Daha önce Allah'ın fâil-i muhtar olduğunu beyan eden Semerkandî, aslında O'nun fiillerinden önce bir meşîet ve irâdeye sahip olduğunu kabul etmişti. Ayrıca kullarından irâdeli fiiller yapmalarını istemekle aslında onların fiillerini murâd etmiş olan yaratıcı, mürîddir. Semerkandî, irâde sıfatının ezeliğinin, irâde edilenlerin de ezeli olmasını gerektirip gerektirmediği konusunu da ele almıştır. Ezelî irâdenin "bir şeyin belirli bir zamanda gerçekleşmesini isteme" şeklinde olması durumunda, böyle bir zorunluluğun doğmayacağını belirtmiştir.

[12] Allah'ın ezeli sübûtî sıfatlarından bir diğeri de kelâm sıfatı olup Allah onunla mütekellimdir. Allah'ın bu sıfatı kelâm-ı nefîş şeklinde tarif edilen lafızların ve harflerin ezeli manasıdır. Yaratılmış olan harfler ve lafızlar ise sadece bu manayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Kelâm-ı nefîşin ezeli bir sıfat olması, onun bir yetkinlik niteliği olmasından ileri gelir. Allah'ın mütekellim oluşunda bütün peygamberler görüş birliği etmişlerdir. Bu sebeple Allah'ın ezeli kelâm sıfatına sahip olduğu söylenir. Ayrıca, burada kelâm sıfatının ezeli bir sıfat olarak kabul edilmesi durumunda, bazı Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında meydana gelebilecek sorunların nasıl çözülebileceği de ele alınmıştır.

[13] Semerkandî daha sonra Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görülmesi meselesini ele almıştır. Ru'yetullah Semerkandî'ye göre aklen mümkündür. Üzerinde nass vârid olduğundan da ikrârı zorunludur. Ru'yet duyularla algılanması mümkün olmayan şeyin aynıyla idrâk edilmesidir. Allah'ın kendi zâtını algılamasını, algılanmaya elverişlilik kabul ettiğinden ahirette mü'minler tarafından görülmesini de mümkün kabul etmiştir. Zira bir şeye bir sûrette elverişli olmak mutlak manada ona elverişli olmak demektir. Kabiliyet de özsel bir imkân olup zâttan ayrılmaz.

[14] Semerkandî Allah'ın selbî sıfatlarına geçmeden önce Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre Allah'ın sübûtî sıfatlarına değinmiştir. O Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre Allah'ın sekiz sıfatı olduğunu belirtmiştir. Bunlar ilim, irâde, kudret, işitme, görme, kelâm ve sekizincisi yaratmaya dairdir. Sekizinci sıfatın yaratmaya

dair olmadığını düşünenlere göre ise sekizinci sıfat bekâdır.<sup>46</sup> Diğer bütün sıfatların bu sekiz sığata indirgenebileceğini belirtmiştir. Genel olarak sıfatların zâtın ne aynıı ne de gayrısı olduğunu söylemiştir.

[15] Burada Semerkandî Allah'ın cevher ve araz olmadığını işaret etmiştir. Zira cevher yer kaplayan bir varlık olarak mekâna (hayyiz), araz da kendisiyle kâim olduğu cevhere muhtaçtır. Her türlü ihtiyaçtan münezzehtir olduğundan Allah ne cevher ne de arazdır.

[16] Semerkandî'nin Allah'tan olumsuzladığı ikinci durum bileşikliklidir. Zira bir şeyden mürekkeple olan, varlığını parçalarına borçludur. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere kendisi için muhtaçlık söz konusu olamayacağından Allah bileşik bir varlık değildir.

[17] Semerkandî'nin umûmî olarak Allah'ın sıfatları ile ilgili dile getirdiği bir başka ilke de sıfatların kadîm olduklarına daıdır. Zira Allah'ın sıfatları daha önce de belirtildiği gibi yetkinlik ifade eder. Allah'ın zâtının onlardan yoksun olduğu bir anın düşünülmesi O'nun için bir eksiklik izâfesidir. Dolayısıyla sıfatları kadîm değil de hâdis kabul etmek onların varlığa gelmeden önce zâtın eksik olduğunu söylemek demektir. Böyle bir şey Allah'ın zâtına uygun düşmeyeceği için sıfatlar kadîmdir.

[18] Semerkandî'nin Allah'tan olumsuzladığı şeylerden biri de cisimlere özgü bir nitelik olan cihettir. Zira bir şeyin cihetinden söz etmek ona göre mekâna muhtaç olan mütehayyiz varlıkla özdeşliktir (mümâselet). Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Allah'ın cihetinden de söz edilmez. Semerkandî bu olumsuzlamayı naslarda yer alan bazı ifadelerdeki cihet çağrışımlarından dolayı hataya düşülmemesi için yapmıştır. Bununla birlikte o naslarda yer alan haberî sıfatlar denilen el, yüz, parmak gibi bazı insânî niteliklerin Allah'a nisbetinin te'vîl edilmesindenense; bunların manasının Allah'a bırakılması ve olduğu gibi îman edilmesinin daha doğru olduğunu söylemiştir.

[19] İyi ve kötü her şeyde hakikî fâil Allah Teâlâ'dır. Allah, mümkün varlıkların varlıklarını meydana getirir ve onların devamlılığına kaynaklık eder. Ayrıca, eğer mümkün varlıklar arasında diğer mümkünler üzerinde bir etkiye ve güce sahip varlıklar varsa, bu etki ve gücü irâdesiyle veren Allah olduğu için mümkünler âle-

46 Bekâ sıfatının hangi sıfat grubunda olduğuna dair çeşitli görüşler mevcuttur. İmam Eş'ari ve takipçilerinin bu sıfatı ilim ve kudret gibi meânî sıfatlar grubunda değerlendirdikleri belirtilmiştir. Bk. Metin Yurdagür, "Bekâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/359.

mindeki her etkinin oluşumunda asıl fâil Allah Teâlâ'dır. Semerkandî bu meseledeki açıklamaları ile bilginin, iyinin ve helal olan şeylerin fâilliğini Allah'a; cehaletin, kötülüğün ve haram olan şeylerin fâilliğini mahlukata nisbet eden Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmüştür.

[20] Yirminci mesele, âlemin hadis olduğunun açıklanmasıyla ilgilidir. Semerkandî'ye göre Allah'ın fâil-i muhtâr olup fiillerini seçimle gerçekleştirilmesi, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu gösterir. Zira Allah'ın fiilleri yokluğa yönelimden ve onun varlığını irâde etmesinden sonra gerçekleştiği için hâdistir. Bu sebeple Allah dışındaki her şeyin adı olan âlem bütünüyle hâdistir.

[21] Allah'ın fiilleri kapsamındaki tartışmanın son meselesi kulun fiilleri ile ilgilidir. Kulların fiilleriyle ilgili naslarda vârid olan ifadelerin bir kısmı bütün güç yetirilenlerin Allah'ın meşîet ve irâdesi ile gerçekleştiğini ifade eder. Bunun içerisine kulun fiilleri de dâhildir. Diğer bazı ifadeler ise ceza ve mükâfatın kulun yapıp ettiği fiillere karşılık verildiğini haber verir. İnsanlar eylemlerini kendi irâdeleri ve güçleriyle gerçekleştirdikleri bilincine sahiptir. Eğer insanların irâde ve güçleri olmasaydı, Allah'ın peygamber göndermesi, insanları emirler ve yasaklarla sorumlu tutması ve ahirette onları cezalandırması ya da ödüllendirmesi anlamsız ve hatta adaletsiz olurdu. Bu tür imkânsız durumlar göz önünde bulundurularak, insanların eylemlerini kendi irâde ve güçleriyle gerçekleştirdikleri kabul edilir. Bu iki durum arasında kalan insanlardan bir grubu kula hiçbir şeyi isnâd etmeyi uygun görmemiş ve bütün makdûratın Allah'ın eseri olduğunu iddia etmiştir. Bunlar İslâm mezheplerinden Cebriyye olarak bilinen topluluktur. Bunlara karşılık Allah'a zulüm isnâd edilmesinin önüne geçmek için kulların fiillerinin hakîki ve tek yaratıcıları olduğunu iddia eden Mu'tezile ve benzeri gruplar ise onların karşısında yer almıştır. Semerkandî bu konuda bu iki taraftan birini dışlamaksızın aralarının bulunmasının en doğru yol olduğu kanaatindedir. O insanın hareket ve durağanlığını, eşyayı kendi amaçları doğrultusunda kullanmasını insanın fiilleri kapsamında değerlendirir. Diğer taraftan insanın kullandığı eşyanın kimisine etki kimisine edilgi kabiliyeti koyan Allah'tır. İnsanın kudret ve irâdesini yaratan da Allah'tır. Neticede insanın fiilleri hakikatte Allah'ın yaratmasına dayanması cihetiyle Allah'a; kulun kendi irâde ve kuvvetiyle hareketi, sekenâtı ve eşyayı kullanarak yapıp etmeleri cihetiyle ise kula nisbet edilir.

[22-24] Allah'ın zâtına, sıfatlarına ve fiillerine ilişkin ilkelerin akabinde gelen üç maddede peygamberlikle ilgili bazı meselelere temas edilmiştir.



[22] İlk olarak nebî ve resûl kavramlarının tanımları yapılarak aralarındaki farka işaret edilmiştir. Daha sonra nübüvvetin yalnızca mu'cize izhâr etmekle sâbit olacağı söylenmiştir. Mu'cizenin kendisini diğer olağan dışı durumlardan ayırıcı kapsamlı bir tanımına yer verilmiştir.

[23] Genel olarak nübüvvet müessesinden özel olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetine intikal edilmiştir. Hz. Peygamber'in (as) Allah'ın resulü oluşu onun başlıca mu'cizesi Kur'ân ile ispat edilmiştir. Kur'ân'ın icazı nazımdır. Bu kapsamda "sarfe" teorisi de bir tür mu'cize olarak kabul edilebilir. Sarfe teorisine göre insanlar Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye güç yetirebilir olmalarına rağmen Allah onları bunu yapmaktan alıkoymuştur. Semerkandî'ye göre sarfe de başlı başına bir mu'cizedir. Semerkandî'nin Hz. Peygamber'in mu'cizesine örnek olarak burada yer verdiği ikinci delil, Hz. Peygamber'in ümmiliğine rağmen kendisinden sâdır olan hikmetlerdir. Bütün insanların her zaman ve her yerde ihtiyaç duydukları her türlü ilmî ve amelî ilkeleri, herhangi bir eğitim almamış olmasına rağmen ortaya koymuş olması, Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizelerinden biridir. Bu mu'cizeyi Allah'tan başka bir kaynağa nispet etmek imkânsızdır.

[24] Nübüvvetle ilgili üçüncü ve son maddede ise umûmî bazı ilkelere işaret edilmiştir. Buna göre Peygamberler peygamberlikle çelişen inkârcılık, büyük-küçük her türlü günah ve bayağı işler yapmaktan korunmuşlardır. Bunların dışındaki şeylerin ise kastî sûrette olmadıkça unutmaya veya yanılma yoluyla olmasının peygamberlikle çelişmeyeceği ifade edilmiştir. Burada ele alınan ikinci durum ise üstünlük meselesidir. Semerkandî peygamberlerin meleklerden üstün olduklarını belirtmiştir. Peygamberlerin meleklerden üstünlüğü, onların bedensel engellere rağmen hem bedensel hem de ruhânî yetkinlikleri elde edebilmeleriyle açıklanmıştır.

[25-29] Risâlenin son beş maddesi sem'ıyyât konularını içerir.

[25] Semerkandî, ahiret yaşamının rûhânî bir sûrette olacağını söyleyen filozoflar, ahiret yaşamını topyekun reddeden dehrîler ve bu konuda net bir hüküm vermekte çekimser davranan yaklaşımlara işaret ederek, öldükten sonra bedensel dirilişin gerçekleşeceğini belirtmiştir. Burada çok detaylı bir açıklama yapmasa da diğer eserlerinden hareketle söyleyebiliriz ki Semerkandî, haşrin bedeninin tekrar diriltilmesi ve ruhun bedene iade edilmesi ile gerçekleşeceğini düşünür. Yani ahiret yaşamı ruh ve beden birlikteliğinde gerçekleşecektir.

[26] Semerkandî sem'ıyyât bahsinde ikinci sırada ruh göçü (tenâsüh) iddiasını ele alır. Kadîm bir inanç olan tenâsühçü iddiaya göre rûh bir bedenden ayrıldıktan

sonra başka bir bedene ilişir. Semerkandî bu meseleyi geniş hacimli eserlerinde “nefsin halleri” başlığı altında ele alsada daha muhtasar olan eserlerinde sem‘ıyyât bahislerinde ele alır.

[27] Semerkandî vahyin haber verdiği kabir azabı, sırat, mîzân, uzuvların konuşturulması, cennet ve cehennem ahvaline dair bütün sem‘ı konulara inanmanın gerekli olduğunu belirtmiştir. Zira zikredilen şeyler kendinde mümkün durumlarıdır; Allah Teâlâ bunları gerçekleştirmeye kâdirdir ve naslar da bunların gerçekleşeceğini haber vermiştir.

Semerkandî, kabir azabını kabul etmekle birlikte, keyfiyeti hakkında kesin bir yargı ortaya koymamaktadır. Ona göre kabir azabı, yalnızca ruha veya bir şekilde bedenle tekrar ilişkisi sağlandığı zaman ruha uygulanabilir. Semerkandî kabir azabının nefsin bedenle ilişkisinin sağlandığı bir hal üzere gerçekleşmesi durumunda; bedende beslenme, üreme, idrak ve hareketin kaynağı olan nebâtî ve hayvânî nefislerin aktif olmayacağını belirtmiştir. Zira onlar ölümle birlikte varlıklarını yitirirler. Şu halde böyle bir durumda tek algılayıcı varlığı devamlı olan insânî nefistir.

Semerkandî naslardan hareketle cennet ve cehennemın yaratılmış olduğunu belirtir. Ayrıca ahirette azabın devamlı olacağına dair bazı argümanlar zikreder.

[28] Yirmi sekizinci mesele, iman konusu ile ilgili bazı hususları içermektedir. Semerkandî imanın, kalp ile tasdik ve dil ile de ikrâr olduğunu söylemiştir. Mukallitlerin imanı sahihtir, ancak bu kişiler akıl yürütmeyi terk etmekten dolayı günahkardırlar. Eğer bir kimseye İslâm daveti ulaşmamışsa ve o kişi Allah’ın birliğine ve adaletine inanıyorsa, hükmen mü’mindir. Ancak, eğer bu kişi Allah’ın birliğine ve adaletine inanmıyorsa, bu durumda kâfirdir. Büyük günah sahipleri cehennemden çıkacaktır.

[29] Risâlenin son meselesi imâmet hakkındadır. Dört halifenin imâmetleri haklıdır. Sahabeye ta’n caiz değildir. Sahabenin aralarındaki mücadeleler içtihat eserdir. İctihatta yanılma sebebiyle müçtehit hesaba çekilmez.

## 2.4. Genel Değerlendirme

Semerkandî bu risâlede, diğer eserlerinde tartıştığı konulardan bazılarına yer vermemiştir. Bunlar arasında Allah’ın isimleri, Hz. Peygamber ve diğer peygamberler ile peygamberler ve veliler arasındaki üstünlük sorgulaması, miraç hadisesi, velilerin kerameti, imanda istisna, imanın artıp-eksilmesi, taate karşılık sevap verme, şefaât,

hüsün kubuh, Allah'ın fiillerinde illet olup olmaması, kulun güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulup tutulamayacağı gibi konular yer almamaktadır.

Semerkindî risâlenin girişinde eserini “Ehl-i sünnet mezhebi hakkında gerekli olanları içeren, ihtiyaç duyulmayanı dışarıda bırakan” şeklinde tanımladığı için bu meseleleri dışarıda tutması kasıtlı bir tercih olmalıdır. Semerkindî, bu meselelerden peygamberlerle ilgili üstünlük tartışmaları, miraç hadisesi, velilerin kerâmeti gibi bazı konuları Ehl-i sünnet inancının ana prensiplerinin altında yer alan fer'î konular olması hasebiyle dışarıda tutmuş olmalıdır. Hüsün-kubuh tartışması, imanda istisna, imanda artma ve eksilme, taate karşılık sevap ile Allah'ın fiillerinin illetli olması gibi tartışmaları ise sünnî ekoller arasındaki görüş ayrılıkları sebebiyle dışarıda bırakmış olabilir. Semerkindî'nin görüş ayrılıklarının derinleştiği bu konularda genellikle Mâtürîdî ekolü çizgisinde olduğu açıktır. Bunun için aşağıdaki bazı görüşlerine bakılabilir:

Semerkindî, hüsün ve kubuh meselesinde, fiilin zatından ya da bir sıfatından dolayı iyi ya da kötü olabileceğini ve aklın da bunu kavrayabileceğini ifade etmiştir. Ancak akıl, bunların bazılarını müstakil olarak kavrayamayacağı için şeriatın vereceği habere muhtaçtır.<sup>47</sup> Semerkindî, Allah'ın fiillerinin muallel olduğunu belirterek, O'nun fiillerini zorunlulukla değil irâdesi ile gerçekleştirdiğini ve fiillerinde en güzele riayet ettiğini ifade eder. Bu en güzel olanın belirlenmesi Allah açısından değil nefsü'l-emir bakımından ya da kul açısından bir değerlendirmeye binaen olur. Allah'ın en güzele riayet etmemesi bir eksiklik ya da abes olurken; evlâ olanı gözetmesi kemâldir.<sup>48</sup> Semerkindî Allah'ın, itaatkâr kullarını ahirette mükafatlandıracağına dair sözünü yerine getirmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir.<sup>49</sup> O, insanın güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulmasının imkânsız olduğu kanaatindedir.<sup>50</sup> Semerkindî kulların fiillerinde hem kulun hem de Allah'ın kudretlerinin etkin olduğunu ifade eder. Kulun fiilden önce fiile etki eden gücü bulunur. Ancak bu güç hem varlığı hem de bekâsı cihetinden Allah'a dayanır. Bu sebeple kulların fiillerinde doğrudan kulun, dolaylı olarak da Allah'ın gücü etkindir. Fiilin varlığı iki kuvvetten birine müstakil olarak nisbet edilemez. Semerkindî'ye göre Eş'arî'nin kesb görüşü kulun fiillerinden sorumlu bir varlık oluşunu temellendirmeye yeterli

47 Semerkindî, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*, 467; Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri*, 42/91-92.

48 Semerkindî, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*, 469; Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri*, 43/92.

49 Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri*, 36-37/86.

50 Semerkindî, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*, 470-471; Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri*, 44/93.

değildir.<sup>51</sup> Semerkandî imanda istisnayı caiz görmez. İmanda bir zayıflık ve şüphe hissi uyandırmasından dolayı tasdik ifade edilirken “inşallah” lafzının kullanılmaması gerektiği kanaatindedir.<sup>52</sup> Kendisine İslâm çağrısı ulaşmayan kimse Allah’ın birliğine ve adaletine iman etmekle mü’min sayılır. Ancak bir peygamber davetine muhatap olsun veya olmasın Allah’a ortak koşan (şirk) ve Allah’ın fiillerini inkâr eden (ta’til) kişi kâfirdir. İslâm çağrısına muhatap olmayan kimse ne şirk ne de imana dair bir itikada sahip değilse, bu kimse ne mü’min ne de kâfirdir. Bu sebeple o, mü’minlerin ya da kâfirlerin görecekleri mükafat ya da ceza ile karşılaşmayacaktır. Şer’î hükümlerle sorumlu tutulma ise peygamber davetinin ulaşmasına bağlıdır.<sup>53</sup>

Mezhebî kimliği hakkında hiçbir açık ifadeye yer vermemiş olan Semerkandî’nin Mâtürîdiler ile Eş’arîler arasındaki en önemli ayrım noktalarından biri olan tekvin sıfatı hakkındaki açıklamaları hayli ilginçtir.<sup>54</sup> Semerkandî *es-Sabâifü’l-ilâbiyye*’de Allah’ın ilim, irâde, kudret, hayat, işitme ve görme gibi sıfatlarını inceledikten sonra kelâm sıfatına geçmeden hemen önce son bir not olarak “Bir grup Mâverâünnehir fukahası yaratma (tahlîk) sıfatının kudret sıfatından ayrı olduğunu söyler” diyerek tekvîn sıfatına işaret etmiştir.<sup>55</sup> O burada tekvîn sıfatını diğer sıfatlar gibi özel olarak ele almamıştır. Ayrıca tekvîn yerine “tahlîk/yaratma” kelimesini kullanmıştır. Bunlardan da önemlisi bu görüşü bir grup Mâverâünnehir fakihine nisbet etmiştir. Semerkandî *el-Meârifte* ise bu topluluğun “tahlîk” sıfatını “tekvîn” olarak tarif ettiklerini belirtir. Ayrıca tekvîn ile kudret ve irâde sıfatları arasındaki farka işaret eder.<sup>56</sup>

Literatürde Mâtürîdî bir kelâmcı olarak anılan Semerkandî bir başka mezhebe müntesip olsa ve böyle bir dil kullansa makul kabul edilebilir. Örneğin *Muhassal*’da “Bazı Hanefî fakihleri tekvînin Allah’ın ezeli bir sıfatı olduğunu iddia etmişlerdir.”<sup>57</sup> diyen Râzî’nin ya da *Kavâidü’l-Akâid*’de “Mâverâünnehir fakihleri tekvin ve yara-

51 Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, 21-23/72-75.

52 Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi’s-Sabâif*, 329-330.

53 Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi’s-Sabâif*, 331.

54 Tekvîn sıfatı hakkındaki tartışmaların Mâtürîdî kimliği açısından önemi için bk. Mehmet Kallayıcı, *Tarihsel süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 288-295.

55 Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sabâifü’l-ilâbiyye*, ed. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuvveyt: Mek-tebetü’l-Felah, 1985), 350.

56 Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi’s-Sabâif*, 272.

57 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* (Kahire: Mek-tebetü dâri’t-türâs, 1411), 435.

tıcılığın (hâlikiyye) kudretten başka bir sıfat olduğunu söylerler”<sup>58</sup> diyen Tûsî'nin ifadeleri onun tekvîn sıfatı için kullandığı açıklamanın bir benzeridir.

Semerkindî *el-Mu'tekadât* ve *el-Envârü'l-ilâhiyye*'de ise tekvîn sıfatına hiç değinmemiştir.<sup>59</sup> Tahkikini yaptığımız bu risâlesinde ise Semerkindî, tekvîn yerine halk kelimesini tercih etmiştir. Ancak Semerkindî burada da net bir tavır sergilememiştir. O, yalnızca Ehl-i sünnetin çoğunluğunun Allah'ın sekiz sıfatı hususunda görüş birliği ettiklerini; bunların bir kısmının sekizinci sıfatı yaratma, diğer kısmının ise bekâ sıfatı kabul ettiklerini belirtmiştir. (bk. 14.mesele)

Bu eserlerinin hilâfına Semerkindî *el-Mu'tekâd* isimli eserinde tekvîn sıfatını açıkça zikretmiş; onun kudretten ayrı bir sıfat olduğunu; halk, îcâd ve ihtirâ ile aynı manaya geldiğini belirtmiştir. Onun ifadesine göre, bu kavramların tamamı yokluktan varlığa çıkarma anlamındadır. Allah'ın var olan güneş ve ay gibi daha binlercesini yaratmaya gücü olduğu halde yaratmaması, Semerkindî'ye göre yaratma/tekvîn ile kudretin farklılığına delâlet etmektedir.<sup>60</sup> Semerkindî'nin bu eserini ne zaman kaleme aldığını bilmediğimiz için bu görüşünün nihai görüşü olup olmadığını kestiremiyoruz.

Mezhebî kimliği önemli bir tartışma konusu olan Semerkindî'nin itikâdî mezhebi hakkında Eşarilikten Matürîdiliğe ve hatta Şiîliğe ya da Şiî temayüllü olmaya kadar çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır.<sup>61</sup> Bu konuda hiçbir açık ifadesi bulunmamasından dolayı Semerkindî'nin mezhebî kimliği hakkında zikredilen yelpazede spekülasyonlar ortaya çıkmıştır. Hem tahkiki yapılan bu risâle hem de yukarıda yer verdiğimiz görüşler Semerkindî'nin sünnî bir kelâmcı olduğunu açıkça ortaya koymaya yeterlidir. Zira onun Ehl-i sünnet dışı fırkalara yönelttiği tenkitler ve birçok hususta Ehl-i sünnet'in görüşlerine referans vermesi bunun açık kanıtıdır.

58 Nasîrüddin et-Tûsî, *Kavâidü'l-Akâid* (Kum: Lecnetü idâreti'l-havzati'l-ilmîyye, ts.), 66.

59 Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *el-Mu'tekadât* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 145), 35a-39a; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, 1394), 287b-296b.

60 Şemsüddîn es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, çev. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 14-15.

61 Semerkindî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, 55-60; Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri*, 32-33; İsmail Yürük, “Hanefî Maturidi Geleneğinde Kelâmın Felsefleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar”, *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017), 310-314; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. Ali Ucbî (Tahran: Müessesese-i Neşr Mîras Mektûb, 2021), 1/27-28.

Onun Şia ile ilişkilendirilmesine yol açan bazı sözleri bulunsa da bunların hiçbirisi onun Şiî olduğunu göstermez. Müstakil bir çalışma konusu olarak ele alınabilecek bu meseleye odaklanmak yerine son olarak Semerkandî'nin Ehl-i Sünnet kavramına yüklediği anlama temas etmek istiyoruz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Semerkandî Ehl-i sünnet kavramını *es-Sabâif*te on altı, *el-Meârif*te ise kırk yerde kullanmıştır. Bu kullanımların hiçbirinde Hanefî-Mâtürîdî ekol açıktan anılmazken birçok yerde Eş'arîler ya mezhep ismi olarak ya da temsilcilerinin isimleriyle anılır.<sup>62</sup> Sözgelimi Semerkandî *el-Meârif*te “vücûd sıfatı dışındaki diğer [sübûtî] sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrisi olduğu” yönündeki açıklamayı Eş'arîler ve diğerlerinden oluşan Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna nisbet etmiştir. Semerkandî'nin “*ve kâle ekresü Ehlî's-sünneti mine'l-Eşâire ve gayribim*” şeklindeki ibaresi<sup>63</sup> onun Ehl-i Sünnet kavramını Eş'arîleri ve onlardan başka toplulukları -Hanefî-Mâtürîdî ulemâ olmalı- kuşatacak şekilde kullandığını gösterir. Taklîdî iman bahsinde meşhur dört fikhî mezhep imamı ile Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi isimleri de Ehl-i sünnet çatısı altında anması bu kavramı kullanım genişliğini gösteren bir başka durumdur.<sup>64</sup> Bu risâlenin girişinde de “Ehl-i sünnet yolunun sahabenin, tâbiînin çoğunluğunun ve ilimde derinlik sahibi âlimlerin yolu olduğunu” belirtmesi onun Ehl-i sünnet kavramını sahabeden itibaren belli ilkeler etrafında birlik olan topluluğa karşılık gelecek şekilde kullandığını gösterir. Tikel bazı hususlarda farklı görüşler benimsemiş olan isimlerin de Semerkandî tarafından Ehl-i sünnet içinde mülahaza edildiği görülür. Kerâmeti kabul etmediğini belirttiği Ebû İshak el-İsferâyî'nin (ö. 418/1027) Ehl-i sünnet âlimlerinden olduğunun vurgulanması bu bağlamda zikredilmeye değer.<sup>65</sup>

Semerkandî eserlerinde yer yer “ashâb” ya da “ashâbuna” ifadelerini de kullanır. Onun bu kullanımları Eş'arî ulemayı da içerecek şekilde sünnettî âlimlerin diğer fırkalar karşısındaki tutumlarının ifade edildiği pasajlarda yer alır.<sup>66</sup> Örneğin ma'dumun yokluk halinde sabit olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye karşı geliştirilen delillere yer

62 Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 275, 291, 296, 317.

63 Semerkandî, *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*, 300; Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 248.

64 Semerkandî, *es-Sahâif*, 462-463.

65 Semerkandî, *es-Sahâif*, 437; Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 291;317.

66 Semerkandî, *es-Sahâif*, 370, 380; Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, 277, 278, 283.

verdiği pasajda, “ashâbımız bu konuda çeşitli deliller serdetti” der ve bu deliller arasında Fahreddîn er-Râzî'nin argümanlarına yer verir.<sup>67</sup>

Sonuç olarak onun Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki temel ayırım noktalarında Mâtürîdîlere paralel açıklamalar yaptığı açıktır. Ancak hiçbir Mâtürîdî isme atıf yapmaması, bu ekolün adını anmaması, tekvin sıfatı gibi temel bir meseledeki tavrı onun bu ekole nisbetini güçleştirmektedir. Ehl-i sünnet içinde kuşatıcı bir dil kurma çabasında olduğunu düşündüğümüz Semerkandî'nin bu genel karakterine uygun olan da onu herhangi bir ekole nisbet etmemek olacaktır. Bu risâle de onun bu konudaki genel tavrını en iyi şekilde yansıtmaktadır.

## 2.5. Risâleye Ait Nüshalar

### 2.5.1. İnan Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesi, nr. 1117979

Mecmua tamamıyla Semerkandî'nin eserlerinden müteşekkildir. Mecmua içerisinde sırasıyla Semerkandî'nin *el-Envârü'l-ilâhiyye*, *Selâsü mesâil*, *Şerhü Kasîdeti'l-ayniyye*, *Şerhü Kasîdeti'r-rûhâniyye*, *es-Sabâifü'l-ilâhiyye* eserleri bulunmaktadır. Bu risâle de mecmuada *el-Envârü'l-ilâhiyye* ile Allah'ın sıfatları, isim ve müsemma ile cüz-i lâ yetecezza'dan oluşan üç meselenin incelendiği risâle arasında mecmuanın 150-165 numaralı sayfaları arasında yer alır. Nüshanın varakları 21 satırdan oluşmaktadır. Ferağ kaydında istinsah tarihi ve müstensihe dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak mecmuadaki diğer eserlerinin bazısının sonunda yer alan bilgilerden müstensihin Fahu'l-Hemedânî lakaplı Ahmed b. El-Hâc Abdurrahman b. Ebî Bekir Osman el-Affânî olduğunu öğreniyoruz. Hem *Sabâif*'in hem de *Envâr*'ın 733 yılında yazıldığı belirtilmiştir. Şu halde bu iki eser arasında yer alan kısa risâleleri de muhtemelen aynı tarihte yazılmıştır. Nesih hattı ile yazılan mecmuanın yazısı çok fazla okumaya elverişli değildir. Eserin kopyası alınırken yapılan çekim dörder sayfa şeklinde ve ters yönden yapıldığından sayfa geçişlerinde dikkat gerektirmektedir. Tahkik çalışmasında “م” rumuzu ile işaret edilmiştir.<sup>68</sup>

67 Semerkandî, *es-Sabâif*, 88.

68 Semerkandî, *Risâle fi mezbebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, (İnan: Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesi, nr. 1117979), 150-165.

### 2.5.2. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129/4

Risâle, mecmuanın 57-69 varakları arasında yer alır. Nesih hattı ile yazılan metin son derece okunaklıdır. Varaklar 15 satırdan oluşmaktadır. 57. varakta “Bu akâide dair bir risâledir” yazılır. Müstensihin kimliğine ve istinsah tarihine dair bir bilgi içermez. Tahkik çalışmamızda “ح” harfi ile gösterilmiştir.<sup>69</sup>

### 2.5.3. Princeton Üniversitesi, nr. 982H

Princeton Üniversitesi Kütüphanesi’nde 982H numarasında kayıtlı bir mecmua içerisinde yer alır. Bu mecmuanın ilk eseri Nûreddin Sâbûnî’nin (ö. 580/1184) *el-Bîdâye fi Usûli’-d-dîn* adlı eseridir. Ondan sonra 37-45 numaralı varaklar arasında da Şemsüddîn es-Semerkandî’nin bu akâid metni yer almaktadır. Nüshanın hattı açık okunaklı olup eser eksiksizdir. Nesih hattı ile yazılmış eserin her sayfası 17 satırdan oluşur. Nüshanın kenar boşluklarında mukâbele eseri olduğunu düşündüğümüz kelime tashihleri bulunmaktadır. Konu değişimleri kırmızı mürekkeple yazılı “mesele” kelimesi ile sağlanmıştır. Ferağ kaydında müstensih ismi ve istinsah tarihine dair bir ibare bulunmamaktadır. Tahkik çalışmamızda “ب” harfi ile işaret edilmiştir.<sup>70</sup>

## 2.6. Tahkikte Takip Edilen Yöntem ve Nüsha Görüntüleri

- a. Risâlenin tahkikinde İsam Tahkik Esasları (İTNES) dikkate alınmakla birlikte yer yer bazı tasarruflarda da bulunulmuştur.
- b. Risâlenin tahkikinde tespit edilen üç nüsha kullanılmıştır. Nüshalar içerisinde en muteber nüsha İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesi, 1117979 numaralı nüshadır. Semerkandî’nin vefatından on yıl sonra yazılmış olması istinsah tarihleri bilinmeyen ve daha geç dönem yazıldığını düşündüğümüz diğer iki nüshaya nazaran onu daha çok öne çıkarmaktadır.
- c. İran nüshasının dijital çekiminden kaynaklanan bazı sorunlar sebebiyle sayfa geçişleri “pdf” dosyasında birbirini takip edecek biçimde gelmemektedir.

69 Semerkandî, *Risâle fi mezbebi Ehli’s-sünne ve’l-cemâa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129-4), 55-66.

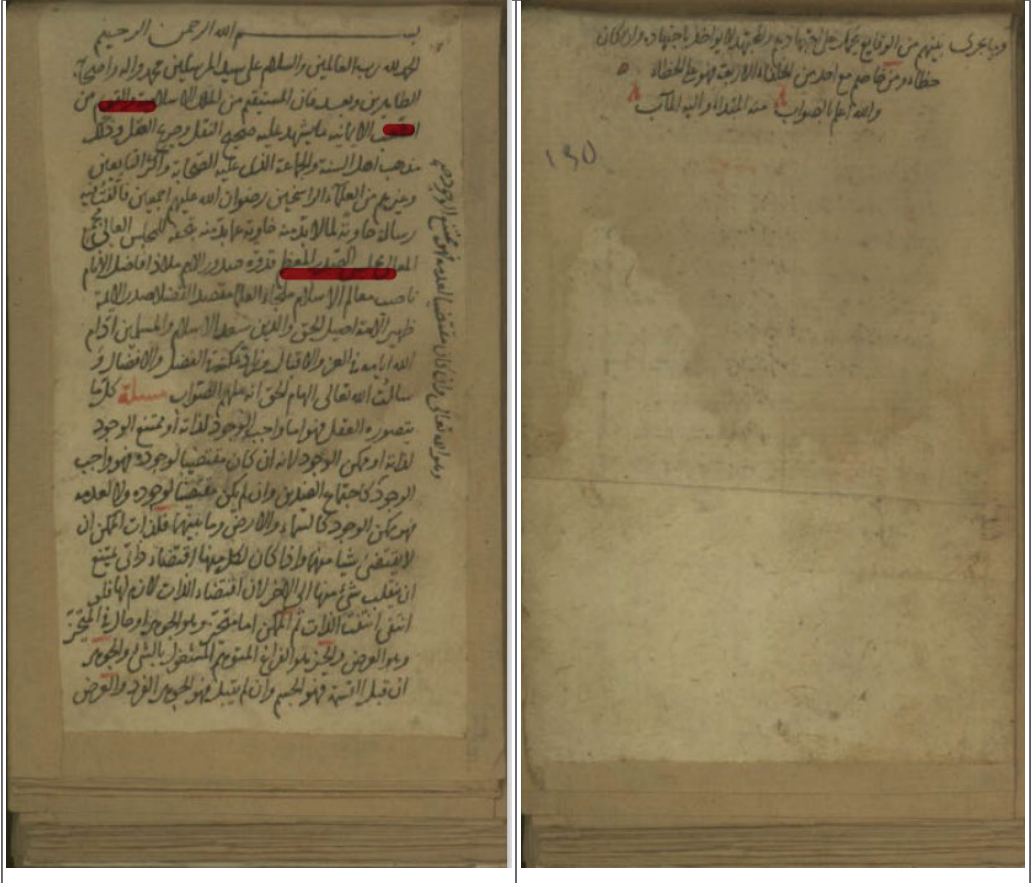
70 Semerkandî, *Risâle fi mezbebi Ehli’s-sünne ve’l-cemâa*, (Washington: Princeton University Library, *Islamic Manuscripts*, Garrett no. 982H), 37-45.



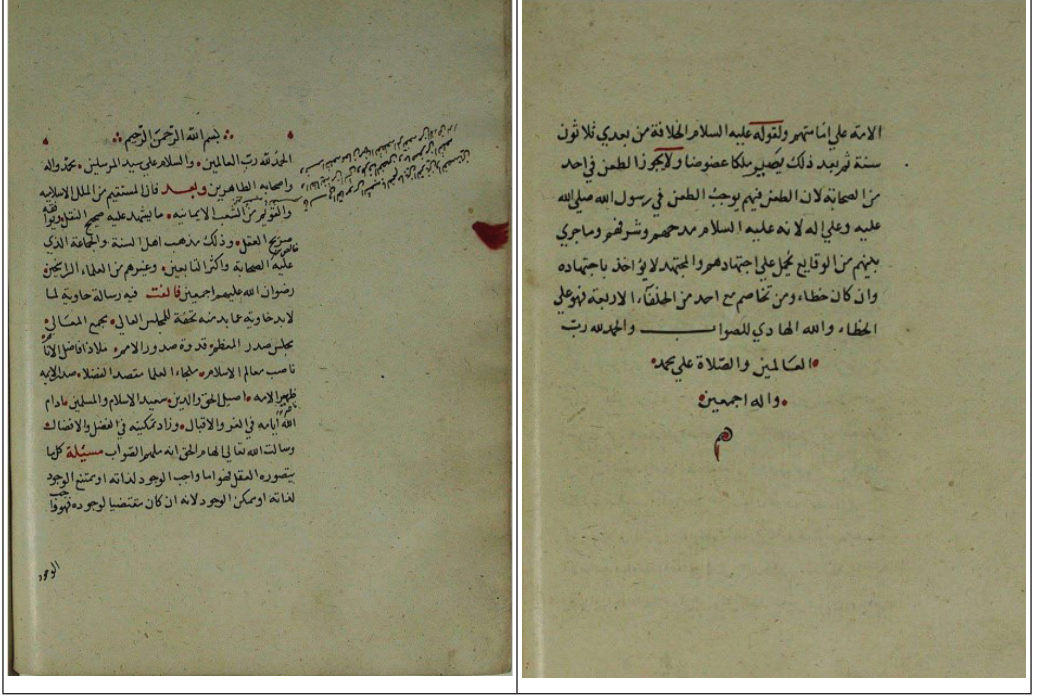
Öte yandan hâl-i hazırda nüshaya ulaşım internet üzerinden yapılabilse de ileriki tarihlerde ortaya çıkabilecek bazı teknik aksaklıkları da hesaba katarak, metni el yazması hali ile mukayese etmeyi isteyebilecek okuyucuları gözeterek tahkikli metinde eserin varak numaraları Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonundaki nüsha üzerinden verilmiştir.

- d. Tahkikte üç nüsha da dikkate alınmış ancak herhangi biri esas nüsha kabul edilmemiştir.
- e. Metinde geçen ayetlerin sûre isimleri ve ayet numaralarına; hadislerin hadis kaynaklarındaki yerlerine ve diğer alıntılarının kaynaklarına işaret edilmiştir.
- f. Nüshalar arasındaki farklar, tahkik esasları dikkate alınarak dipnotta gösterilmiştir.
- g. Yazmaların kenar notlarında yer alan mukabele eseri olduğunu düşünülen ibarelere de dipnotta işaret edilmiştir.
- h. Eserde konu değişimlerini göstermek üzere konulan, “mesele” ibareleri hem orijinal metinde hem de tercüme metinde vurgulu yazılmıştır. Ayrıca “mesele” kelimelerin başına 1'den 29'a kadar rakamlar eklemek sûretiyle Arapça ve Türkçe metinlerin kolay takibi hedeflenmiştir.
- i. Paragraflandırmalar konuların değişimi ve cümlelerin ilişkileri göz önüne alınarak kurgulanmıştır.

Risâlenin tahkikinde kullanılan nüshaların ilk ve son sayfa görüntüleri şu şekildedir:



İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesi, nr. 1117979. (İlk ve Son Sayfa 151b-165b)



Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129/4. (İlk ve Son Sayfa 57b-68b)

وتى الاصطلاح تصدق الرسول بالخبر والافراد باللسان ليس  
 العمل بالاركان جزا من الامان كما زعم الشافعي رحمه الله تعالى والحق  
 لان من صدق النبي عليه السلام وافروا من غير الاستعانة بشئ  
 من الصادات فعدوا مؤمنين بالافاء والكفر في اللحد المستوفى  
 الاصطلاح انكار الرسول ثم ينشأ اصول الدين بقوله فهو  
 عام في كل النظر وقال الاستعري وقوم من المنكرين ان الاستعري  
 اسم الموثق لا يجد معرفة ادله فوعد الدين ومن لم يبلغ دعوة  
 نبي فان لم يقف وحده الله تعالى وعدله فهو من حكمه والاكافر  
 لم صاحب الكفرة من هؤلاء الامان يخرج منه الله تعالى من النار الى الجنة  
 والكفرة ما توعد للشايع عليه خصوصه مسئلة الامامه  
 رياسه عامه في الدين والدينا واما مدخلها الاربعه رضوان  
 الله تعالى عليهم اجمعين حق وكل واحد منهم افضل زمانه لاجتماع  
 الامر على امامتهم ولقولهم عليه السلام الخلفاء بعدى الانون بسنة  
 والحق الطهر في حد من الصحابه لان الطهر فيهم بوجه الطهر في  
 الرسول عليه السلام لان مدخلهم وشرفهم وما جرى بينهم من افعال  
 عمل على اجسادهم والجهنم لا يوجد باجسادهم وان كان خطأ ومن  
 خاص مع احد من خلفاء الاربعه فهو على الخطاء والله تعالى الخبير

هذا هو الحق في الامان  
 على من صدق الرسول وهو  
 الايمان بالاصطلاح والاصطلاح  
 هو العمل بالاصطلاح والاصطلاح  
 والاصطلاح هو العمل بالاصطلاح  
 والاصطلاح هو العمل بالاصطلاح

تسبب الله الخصال الجيم اللهم صل على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم  
 الخدي سيدنا العالمين والصلوات على سيد المرسلين محمد والرواحبه الطاهرات  
 والصلوات المستعتم من الخلق الاسلامه واليوم من الشعب الامانة ما يشهد  
 على صحبه النبوته وواقفهم مع العقل ذلكم هديه اهل السنة والجماعة الذي  
 عليه الصحابه والكرامه بعين وعقولهم من العلم الراحمين رضوان الله تعالى عليهم  
 فاقبتم منه رسالاحوا وبر ما لا يد فتيخا وبعما يدوسه وسلا لسانه تعالى الهام  
 الحق انزلهم الصواب على ما استوفوه العقل هو اما واجب الوجود  
 له ادم او متسع الوجود له ادم او ممكن الوجود له ادم لان ان كان مقتضيا الوجود  
 فهو واجب الوجود وهو الله تعالى وان كان مقتضيا لغيره فهو متسع الوجود  
 كاجتماع الضدين وان لم يكن مقتضيا لوجوده ولا لغيره فهو ممكن الوجود كما  
 والارض وما بينهما قلنا ان الممكن لا يقتضي شيئا منها وادان لكل منهما اقتضا  
 ذلك متسع ان يتصل بغيرها الى الخلق ان اقتضا الذات لازم لها فلو انشأ  
 انفس الذات لم يمكن اما متصور وهو الجوهر او احوال في المتصور وهو العرض والغير  
 هو الفراع المنزوم المشغول بالشيء وهو ان في الجوهر ان في العرض فهو الجسم وان لم  
 يتصل فهو الجوهر الفرد والعرض ما يقتصر على كماله والقدره والارادة والاعمال  
 والقبول والغيره وما غير ذلك او لا كالاولان والظنوم والروح والايضا  
 وما لا يدرك بالابصار واسماها ممكن كل ما يمكن تصحيح في وجوده والسبب

Princeton Üniversitesi, nr. 982H. (İlk ve Son Sayfa 36b-45b)

## B. Neşir (Tahkik)

[٥٨ظ]

### [رسالة في مذهب أهل السنة والجماعة]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة<sup>٧١</sup> والسلام<sup>٧٢</sup> على سيّد المرسلين، محمّد وآله وأصحابه الطاهرين.

وبعد: فإنّ المستقيم من الملل الإسلاميّة والقويم من الشعب الإيمانية، ما يشهد عليه صحيح النقل ويوافقه<sup>٧٣</sup> صريح العقل، وذلك مذهب أهل السنّة والجماعة الذي عليه الصحابة وأكثر التابعين وغيرهم من العلماء الراسخين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

فألّفت فيه رسالة حاوية لما لا بدّ فيه<sup>٧٤</sup>، حاوية عمّا بدّ منه تحفة<sup>٧٥</sup> للمجلس العالي مجمع المعالي مجلس صدر<sup>٧٦</sup> المعظمّ قدوة صدور الأمم ملاذ أفاضل الأنام ناصب معالم الإسلام ملجأ العلماء مقصد الفضلاء صدر الأئمّة ظهير الأئمة أصيل الحقّ والدين سعيد<sup>٧٧</sup> الإسلام والمسلمين أدام الله أيامه في العزّ والإقبال وزاد تمكينه في الفضل والإفضال.<sup>٧٨</sup> وسألته الله تعالى إلهام الحقّ أنّه ملهم الصواب.

٧١ ح م - والصلاة.

٧٢ ب - والسلام.

٧٣ م - ويوافقه.

٧٤ م: منه؛ أ - فيه.

٧٥ م: بتحفة.

٧٦ ب: الصدر.

٧٧ م: سعد.

٧٨ ب - تحفة للمجلس العالي مجمع المعالي مجلس صدر المعظمّ قدوة صدور الأمم ملاذ أفاضل الأنام ناصب معالم الإسلام ملجأ العلماء مقصد الفضلاء صدر الأئمّة ظهير الأئمة أصيل الحقّ والدين سيّد الإسلام والمسلمين أدام الله أيامه في العزّ والإقبال وزاد تمكينه في الفضل والإفضال؛ صح في ه.

[ ١. ] مسألة: كلّ ما يتصوّر العقل فهو إمّا: «واجب الوجود» لذاته، أو «ممتنع الوجود»

[٥٨] لذاته، أو «ممكّن الوجود» لذاته. لأنّه إن كان مقتضيا لوجوده فهو واجب / الوجود، وهو الله تعالى. وإن كان مقتضيا لعدمه فهو ممتنع الوجود، كاجتماع الضدّين. وإن لم يكن مقتضيا لوجوده ولا لعدمه فهو ممكّن الوجود، كالسّماء والأرض وما بينهما. فلذات<sup>٧٩</sup> الممكّن أن لا يقتضي<sup>٨٠</sup> شيئا منهما. وإذا كان لكلّ منهما اقتضاء ذاتي، يمتنع أن ينقلب شيء منها إلى الآخر؛ لأنّ اقتضاء الذات لازم لها، فلو انتفى انتفت الذات.

ثمّ الممكّن: إمّا متحيّز وهو «الجوهر» أو حال في المتحيّز وهو «العرض». والحيّز: هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء. والجوهر: إن قبل القسمة فهو «الجسم»، وإن لم يقبل فهو «الجوهر الفرد». والعرض: إمّا مختصّ بالحيّ، كالعلم والقدرة والإرادة والكرهه والشهوة والنفرة وما يجرى مجراها، أو لا، كالألوان والطعوم والروائح والأصوات وما يدرك<sup>٨١</sup> إلا<sup>٨٢</sup> باللمس وأمثالها.

[ ٢. ] مسألة: كلّ ممكّن محتاج في وجوده وعدمه<sup>٨٣</sup> إلى سبب؛ لأنّه<sup>٨٤</sup> لما لم يكن مقتضيا لشيء منهما يكون وقوع كلّ واحد منهما بسبب، وهذا بديهيّ، إذ يعلمه الصبيان والمجانين، وما هو كذلك فهو بديهيّ. ثمّ الفاعل / المختار: جاز أن يرجّح أحد المتساويين، كالعطشان المخيّر [٥٩ظ] بين قدحين متساويين في علمه، والهارب<sup>٨٥</sup> إذا وصل إلى طريقين متساويين كذلك، فإنّه يختار أحدهما ضرورة، بل جاز أن يرجّح المرجوح بخلاف المؤثّر الغير المختار، فإنّه لا يصدر عنه<sup>٨٦</sup> إلا ما يكون راجحا بالنسبة إليه.

[ ٣. ] مسألة: ما يتوقّف عليه الشيء إن كان داخلا في حقيقة الشيء، سمّي: «جزئا وركنا». فإن كان الجزء بحيث يمكن أن يحصل منه الشيء سمّي: «سببا مادّيّا، ومادّة، وطينة» كالخشب

٧٩ وفي هامش ب: فلزم.

٨٠ ب: لا تقتضي.

٨١ ب: لا يدرك.

٨٢ ح - إلا.

٨٣ ب - وعدمه.

٨٤ م: لا أنّه.

٨٥ ب: أو الهارب.

٨٦ ب: منه.

للسرير. وإن كان بحيث يستلزم الشيء سمي: «سببا صوريًا، وصورة» كالصورة التي للسرير. وإن كان خارجا عن حقيقة الشيء فإن كان مؤثرا<sup>٨٨</sup> في تحقق<sup>٨٨</sup> الشيء سمي: «سببا فاعليًا» كالنجار للسرير. وإن لم يكن مؤثرا فإن كان فعل الفاعل لأجله سمي: «سببا غائيا، وغرضًا»<sup>٨٩</sup> كالجلوس على السرير للاستراحة<sup>٩٠</sup>. وإلا سمي: «شرطا» كالقدوم للنجار والثوب للصبغ وزوال المانع للاحتراق.

ثم السبب الفاعلي: إمّا مختار: وهو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك. وإمّا موجب: وهو الذي يجب صدور الأثر عنه، سواء كان<sup>٩١</sup> شاء أو لم يشأ، كالشمس في صدور النور منه<sup>٩٢</sup>.  
/ ثم تكوين الشيء من مادة سابقة بألة<sup>٩٣</sup> سمي: «إيجادا» كتكوين السرير من الخشب، أو لا<sup>٩٤</sup> من مادة سابقة وآلة سمي: «إيداعا» كتكوين المخلوق الأول. وقد يطلق الإيجاد على الإبداع أيضا.

ثم تأثير الموجد<sup>٩٥</sup> في تغيير المادة إلى الصورة. وتأثير المبدع في المادة وتغييرها<sup>٩٦</sup> إن كان المبدع ماديا، وفي الماهية والوجود إن لم يكن ماديا.  
ثم موجد عدة أشياء متباينة كعشرة أفراد مثلا يجب أن يوجد كلاً<sup>٩٨</sup> منها أو بعضها بشرط أن يحصل الباقي من ذلك البعض. وإلا لما كان موجد إلهها. وكذلك حكم المبدع.

٨٧ ب: مؤثر.

٨٨ وضع مستنسخ إشارة على كلمة «تحقيق» ليشار كلمة آخر التي يراها في نسخة مختلفة، ولكن نسي أن يكتبها، يمكن أن تكون هذه، كلمة «تحقق».

٨٩ ب: وغرضيا.

٩٠ م - على السرير للاستراحة.

٩١ ب - كان.

٩٢ ب: أو لم يشأ كالنور من الشمس؛ ح - المختار جاز أن يرجح أحد... أو لم يشأ كالشمس في صدور النور منه.

٩٣ وفي هامش ح: وآلة.

٩٤ ح: وإلا أي وإن لم يكن.

٩٥ م - سمي.

٩٦ ب: الموجد، وفي هامش ب: الموجد.

٩٧ وفي هامش ح: تغييرها.

٩٨ م: كل.

[٤. ٤] مسألة: في الدور والتسلسل. الدور: توقّف الشيء<sup>٩٩</sup> على ما يتوقّف<sup>١٠٠</sup> عليه، كما يتوقّف شيء على آخر، ويتوقّف الآخر أيضا عليه، وهو محال؛ لأنّه لو توقّف شيء على آخر، وتوقّف<sup>١٠١</sup> الآخر أيضا عليه، لزم توقّف الشيء على نفسه؛ لأنّ الموقوف على الموقوف موقوف. وهذا يوجب تقدّم الشيء على نفسه، وتوقّف<sup>١٠٢</sup> الشيء على نفسه محال بالبدئية.

والتسلسل: هو ترتّب<sup>١٠٣</sup> أمور غير متناهية تتوقف كلّ<sup>١٠٤</sup> منها على آخر، وهو محال؛ لأنّه لو وجد لوجدت سلسلة من<sup>١٠٥</sup> / أمور غير متناهية، وذلك المجموع يكون ممكنا ضرورة لترتّب<sup>[٦٠ظ]</sup> عن<sup>١٠٦</sup> آحاد ممكنة. وإن<sup>١٠٧</sup> كان المجموع ممكنا فلا بدّ له من موجد، وهو محال؛ لأنّ موجهه لا بدّ وأن يوجد كلّ واحد من آحاده أو بعضها ويحصل الباقي من ذلك البعض كما مرّ. إنّ موجد<sup>١٠٨</sup> عدة أشياء لا بدّ وأن يكون كذلك. وإذا أوجد<sup>١٠٩</sup> كلّ واحد منها أو بعضها فلا يكون وجود تلك الآحاد بأسبابها التي في السلسلة، لكنّه كذلك، وتقطّعت<sup>١١٠</sup> السلسلة أيضا. وهذا برهان لا مزيد عليه في إبطال التسلسل. هذان الله تعالى إليه في هذا الزمان. والحمد لله الذي هدانا لهذا<sup>١١١</sup>.

[٥. ٥] مسألة: واجب الوجود لذاته تعالى وتقدّس موجود؛ لأنّ الممكنات موجودة<sup>١١٢</sup>. وقد عرف أنّ الممكن يحتاج في وجوده إلى سبب. فلا بدّ لكلّ ممكن موجود<sup>١١٣</sup> من سبب، فسببه إن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا فلا بدّ له من سبب. فإن كان سببه واجبا فقد ثبت

٩٩ ح: شيء.

١٠٠ ب + هو.

١٠١ ب: يتوقّف.

١٠٢ ب: وتقدّم.

١٠٣ وفي هامش ح: ترتيب.

١٠٤ ب + واحد.

١٠٥ ب: من ح [لعله يقصد: «الحوادث أو الآحاد»] في.

١٠٦ ح: ترتّب من.

١٠٧ ح ب: وإذا.

١٠٨ ب: موجهه.

١٠٩ ب: وجد.

١١٠ ح: وانقطعت.

١١١ ح ب - لهذا.

١١٢ ب: موجود.

١١٣ ح م - موجود.



المدعى، وإن كان ممكنا فلا بدّ له من سبب،<sup>١١٤</sup> وعاد الكلام فيه. فإمّا أن يرجع إلى شيء ممّا تقدّم وحينئذ يلزم الدور أو لم يرجع وحينئذ إمّا أن<sup>١١٥</sup> يتسلسل<sup>١١٦</sup> أو ينتهي إلى الواجب. والدور والتسلسل محال،<sup>١١٧</sup> كما مرّ. فيلزم ثبوت واجب الوجود،<sup>١١٨</sup> وهو الله سبحانه<sup>١١٩</sup> وتعالى.

[٦.٦] مسألة: صانع العالم واحد، لأنّه لو كان اثنين مثلا، فهما<sup>١٢٠</sup> أن يختلفا في أفعالهما بأن يفعل كلّ منهما ضدّ ما فعله الآخر، / أو يتّفقا. فإن اختلفا يلزم فساد العالم، واجتماع الضدّين<sup>١٢١</sup> وذلك محال. وإن اتّفقا فإمّا أن يتمكّنا من المخالفة أو لا. والأوّل محال؛ لاستحالة المخالفة كما بيّنّا. والثاني يقتضي أن لا يكون للإله قدرة على ما من شأنه أن يكون مقدورا، وذلك عجز. والعجز على الله تعالى محال. وإلى<sup>١٢٢</sup> هذا وقعت الإشارة بقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، ٢١ / ٢٢].

[٧.٧] مسألة: «إله العالم فاعل بالاختيار». إذ لو كان موجبا وعلم أنّ الموجب ما يجب صدور الأثر عنه، لكان أثره الأوّل، سواء كان<sup>١٢٣</sup> واحدا أو أكثر لازما تابعا له في الثبات. ولأنّ الأثر اللازم للمؤثر المستقلّ الثابت الذات، والتأثير ثابت قطعاً. وإذا كان أثره الأوّل ثابتا، كان أثر ذلك الأثر أيضا ثابتا بعين ما ذكرنا، وكذا أثر أثره. وعلى هذا فيلزم دوام جميع<sup>١٢٤</sup> الموجودات بدوام ذات<sup>١٢٥</sup> الله تعالى، وليس كذلك لتحققّ الحوادث. ويلزم من انتفاء شيء من الأشياء انتفاء ذات الله تعالى؛ لأنّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم، وذلك محال.

١١٤ ح - فإن كان سببه واجبا فقد ثبت المدعى. وإن كان ممكنا فلا بدّ له من سبب.

١١٥ ح - وحينئذ إمّا.

١١٦ ح: يلزم التسلسل.

١١٧ ب: محالان.

١١٨ ب: الواجب.

١١٩ ب - سبحانه.

١٢٠ م: وهو.

١٢١ وفي هامش ح: الأضداد.

١٢٢ ح - وإلى.

١٢٣ ب: شيئا، وفي هامش ب: سواء كان.

١٢٤ م: جميع دوام.

١٢٥ ب - ذات، وفي هامش ب + ذات.

[٨.٨] مسألة: «الله تعالى عالم بجميع<sup>١٢٦</sup>»، لأننا نبين<sup>١٢٧</sup> بعد هذا أن وجود جميع المقدورات

[٦١ظ]

وبقائها واقع بقدرة الله تعالى وإرادته. وقد بينّا أن الله تعالى / فاعل بالاختيار. والفاعل المختار إذا أراد إيجاد شيء يعلم<sup>١٢٨</sup> بالضرورة حقيقة ما يريد إيجاده، وإذا أراد بقاء شيء<sup>١٢٩</sup> يعلم عين ذلك الشيء الموجود. فيكون الله تعالى عالماً<sup>١٣٠</sup> بحقائق الموجودات وأعيانها. والحقائق كليّات والأعيان جزئيّات<sup>١٣١</sup>. فيكون الله سبحانه<sup>١٣٢</sup> تعالى عالماً بالكليّات والجزئيّات. وإذا كان عالماً بجميع الموجودات كان عالماً بجميع المعلومات، موجودات كانت أو معدومات؛ إذ لو اختصّت عالميّة البعض لافتقر ذلك التخصيص إلى مخصّص، فيكون الله تعالى في صفة كماله مفتقر إلى الغير<sup>١٣٣</sup>، وذلك محال.

دليل آخر: «العلم» صفة الكمال<sup>١٣٤</sup>، و«الجهل» صفة النقصان<sup>١٣٥</sup>. والله سبحانه<sup>١٣٦</sup> وتعالى موصوف بالكمالات، منزّه عن النقصان، فيلزم أن يكون عالماً بالكليّات والجزئيّات.

[٩.٩] مسألة: «الله تعالى سميع بصير»؛ لأنّ حقيقة السمع إدراك عين المسموع، وحقيقة الإبصار إدراك عين المبصر. وقد بينّا أن الله تعالى عالم بالموجودات بأعيانها، مدرك لها، فيكون سميماً بصيراً. ولأنّ السمع والبصر من صفات الكمال، وعدمهما من صفات النقصان، والله تعالى بريء عن النقصان، فيكون سميماً بصيراً.

١٢٦ م + خلافاً للفلاسفة لها أنّ الله تعالى عالم بالكليّات ولا علم بالجزئيّات، والمراد من الكليّات المعدومات ومن الجزئيّات المعلومات؛ كتب المستسخ هذه العبارة بين «من» و«إلى». أظنّ أنّها من تصرف المستسخ.

١٢٧ وفي هامش ح: بيّنًا.

١٢٨ ح: فيعلم.

١٢٩ ح ب: أبقا الشيء.

١٣٠ م: عالم.

١٣١ ب: وحقائق الكليّات وأعيان الجزئيّات.

١٣٢ ب - سبحانه.

١٣٣ ب: غيره.

١٣٤ ح ب: كمال.

١٣٥ ح ب: نقصان.

١٣٦ ب - سبحانه.

[٦١و] فإن قلت: السمع: إنّما يحصل / بوصول الهواء الحامل الصوت إلى الصمّاخ، والإبصار:  
إنّما يحصل<sup>١٣٧</sup> بتأثير العين عن صورة المبصر أو بخروج الشعاع من العين إلى المبصر، والله  
تعالى منزّه عن هذه المعاني، فكيف يتصوّر في حقّه السمع والإبصار<sup>١٣٨</sup>؟

قلنا: لا نسلم أنّ السمع والإبصار<sup>١٣٩</sup> مشروطان بهذه المعاني؛ بل متى حصل إدراك عين  
المسموع حصل السمع، ومتى تحقّق إدراك عين المبصر تحقّق الإبصار، سواء تحقّق هناك<sup>١٤٠</sup>  
تلك المعاني أو لا.

والنفس الإنسانيّة لانغماسها في تدبير البدن تحتاج<sup>١٤١</sup> في إدراك عين الأشياء الذي هو أقوى  
الإدراكات إلى معاونة الحواس وتحقّق الشرائط. ولهذا لو قلّت شواغلها بالارتياض والإعراض  
عن الأعراض<sup>١٤٢</sup> البدنيّة لسمعت الأصوات وأبصرت الأشخاص، بحيث لا يمكن إسناد ذلك  
إلى الحسّ لحيولة الأجسام العائقة والأشياء المانعة، كما تواترت من المتراضين من كلّ  
أمة<sup>١٤٣</sup>. وإذا أمكن للنفس<sup>١٤٤</sup> الإنسانيّة مع ضعفها هذا المعنى فمبدع القوى والحواس تعالى<sup>١٤٥</sup>  
وتقدّس<sup>١٤٦</sup> أولى بذلك.

[١٠٠]. مسألة: «الله تعالى حيّ»؛ لأنّ الحياة صفة لأجلها يصحّ على الذات أن يدرك  
ويقدر<sup>١٤٧</sup>. وقد علم أنّ الله تعالى عالم بالحقائق، مدرك للأشياء<sup>١٤٨</sup>، قادر على المقدورات، /  
فيكون حيّاً بالضرورة.

١٣٧ ب م - إنّما يحصل.

١٣٨ ب: والبصر.

١٣٩ ب: والبصر.

١٤٠ م - هناك.

١٤١ م: يحتاج.

١٤٢ ب: الأعراض.

١٤٣ ب: من كلامهم، وفي هامش ب: من كلّ أمة.

١٤٤ ح: لنفس.

١٤٥ ب - تعالى.

١٤٦ ب م - وتقدّس.

١٤٧ ح: أن تدرك وتقدر.

١٤٨ ح: عالم الحقائق مدرك الأشياء.

[ ١١ ] مسألة: «الله تعالى مرید الكائنات<sup>١٤٩</sup>». لأننا بيننا أن الله تعالى فاعل بالاختيار، وعرف أن الفاعل بالاختيار هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك. فحينئذ لا بد للمختار من مشيئة سابقة على فعله، والمشية والإرادة مرادفتان<sup>١٥٠</sup>، فيكون الله تعالى مريدا للكائنات. ولأنه يريد من العبد أن يفعل بإرادته، فيكون أيضا مريدا لأفعال العباد.

فإن قيل: الإرادة إن كانت قديمة يلزم قدم المراد، وإن كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى، وهو محال.

قلنا: لا نسلم أنه يلزم من قدم الإرادة قدم المراد؛ لأن الإرادة قد تكون سابقة على المراد، كما يريد أحد أن يفعل فعلا بعد سنة أو سنتين أو أكثر، فإن<sup>١٥١</sup> الله تعالى يريد في الأزل أن يحدث الحادث الفلاني في وقت كذا أو بعد كذا أو قبل كذا.

[ ١٢ ] مسألة: «الله تعالى متكلم بكلام أزلّي». وكلامه هو معنى هذه الألفاظ، والحروف المسمّى بـ«الكلام النفسي» لا هذه الألفاظ والحروف؛ لأنها حادثة. لأن كل حرف بعد حرف آخر، وما يكون بعد شيء<sup>١٥٢</sup> يكون حادثا، والحوادث لا يجوز أن يكون صفة الله تعالى<sup>١٥٣</sup>. وأما الكلام النفسي فيجوز أن يكون قديما<sup>١٥٤</sup>. ولا شك أنه صفة كمال وعدمه صفة<sup>١٥٥</sup> / نقص، والله تعالى بريء عن<sup>١٥٦</sup> النقائص، فيكون موصوفا بالكلام النفسي. ولأن الأنبياء عليهم السلام اتفقوا على كونه تعالى متكلمًا.

فإن قيل: لو كان كلامه<sup>١٥٧</sup> أزلّيًا يلزم الكذب في كلامه، حيث أخبر عن الماضي مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح، ١ / ٧١] لأنه تعالى ما أرسله قبل الأزل؛ بل فيما لا يزال<sup>١٥٨</sup>.

١٤٩ ح: مدرك للكائنات.

١٥٠ ب: مترادفان.

١٥١ ح - فإن.

١٥٢ ب + آخر.

١٥٣ ح: أن يكون صفة لله تعالى.

١٥٤ ب: صفة قديمة.

١٥٥ ح - صفة.

١٥٦ ح ب: من.

١٥٧ ب - كلامه.

١٥٨ ب: فيما يزال.

قلنا: ذات الله تعالى ليس في زمان لا متنازع كونه تعالى حالاً في الحوادث وفي مخلوقه، كما قال أمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه: «خالق الزمان وخالق المكان لا يكون زمانياً ولا مكانياً»<sup>١٥٩</sup>. وإذا كان منزهاً عن الزمان وخطابه علمي، فيكون مع مخاطب علمي بحسب زمانه وحاله. وإذا لم يكن الله تعالى في زمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل، بل يكون جميع الأزمنة بالنسبة إليه على السواء. وإنما يكون الماضي بالنسبة إلى زمان المخاطب<sup>١٦٠</sup>، فيخاطب كل قوم بحسب زمانهم وحالهم. وهذا سرّ ينحلّ به عويصات<sup>١٦١</sup> الشكوك. ويسمّي الألفاظ الدالة على الكلام النفسي كلام الله تعالى على معنى أنّها عبارات<sup>١٦٢</sup> عنه، كما يقال: «كلام<sup>١٦٣</sup> الله تعالى مذكور بالسنتنا، مكتوب في مصاحفنا.»

[١٣]. مسألة: «رؤية الله تعالى جائزة» لما مرّ. إنّ الرؤية إدراك عين ما لا يدرك / بباقي الحواس، والله تعالى يدرك عين ذاته فيكون راثياً لذاته، فذاته قابلة لرؤيته<sup>١٦٤</sup>. وإذا كان الشيء قابلاً لشيء في صورة يكون قابلاً له مطلقاً؛ لأنّ القابلية ذاتية لذات القابل. إذ القابلية هي الإمكان، فلا يختلف باختلاف شيء، فيصح بحسب العقل جواز رؤية الله تعالى. والصادق أخبر عنها<sup>١٦٥</sup>، فوجب القول به<sup>١٦٦</sup>. وأما خبر الصادق فقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة، ٧٥ / ٢٢-٢٣]. وقول النبي عليه السلام: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»<sup>١٦٨</sup>.

[٦٣ظ]

١٥٩ لم أجد مصدر الهدا الأثر.

١٦٠ م: وإذا لم يكن الله تعالى في زمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل، بل يكون جميع الأزمنة بالنسبة إليه على السواء. وإنما يكون الماضي. وإذا كان منزهاً عن الزمان وخطابه علمي فيكون مع مخاطب علمي بحسب زمانه وحاله ويكون الماضي بالنسبة إلى زمان المخاطب؛ ب: وإذا لم يكن الله تعالى في زمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل، بل يكون جميع الأزمنة بالنسبة إليه على السواء. وإنما يكون الماضي بالنسبة إلى زمان المخاطب.

١٦١ ح: غويصات.

١٦٢ ب: عبارة.

١٦٣ م - كلام.

١٦٤ ب: للرؤية.

١٦٥ ح ب: عنه.

١٦٦ م - به.

١٦٧ ح: فيقول الله تعالى.

١٦٨ صحيح البخاري، كتاب التوحيد ٩.

فإن قيل: كيف يصح رؤية الله تعالى وقد<sup>١٦٩</sup> قال عزّ من قائل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣]؟

قلنا: البصر في اللغة والعرف<sup>١٧٠</sup> هو: «القوة التي لأعياننا في هذه الدنيا: فالنفي إنّما يصرف<sup>١٧١</sup> إليها ضرورة. إذ الخطاب لا يجري إلا بحسب اللغة والعرف، وهذا لا يضرنا. إذ المدعى أنّ الله تعالى يعطي يوم الجزاء<sup>١٧٢</sup> قوة لأبصارنا تقوي<sup>١٧٣</sup> على رؤيته تعالى.

[١٤]. مسألة: أكثر أهل السنة على أنّ أوصاف الله تعالى ثمانية، وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام والثامن من الخلق. ومن لم يثبت الخلق قال الثامن البقاء، وجعلوا باقي الصفات راجعا إليها. فقالوا: المحبة: إرادة الثواب<sup>١٧٤</sup>، والرحمة / هي إنعامه على العباد، وهذا راجع إلى الخلق. وقال الأشعري: «الرحمة إرادة الإنعام، والرضا: إرادة إكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأييد، والغضب: إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم، والبغض والعداوة: إرادة الإهانة والطرده والتعذيب».<sup>١٧٥</sup>

ثمّ الوجه: هو الذات، وكذا الوجود. واليد: هو<sup>١٧٦</sup> القدرة. واليدان: قدرتا الإبداع والإيجاد. وإذا عرف<sup>١٧٧</sup> هذا، فنقول: صفات الله تعالى ليست عين الذات<sup>١٧٨</sup>. إذ الصفة تمتنع<sup>١٧٩</sup> أن تكون عين الموصوف، ولا غير ذاته؛ لأنّ الغيرين في ظاهر العرف ذاتان، ليست أحدهما عين الأخرى، والصفة ليست بذات فلا تكون<sup>١٨٠</sup> غير<sup>١٨١</sup>.

- ١٦٩ ب - وقد.  
١٧٠ ب: في لغة العرب.  
١٧١ م: يصرف.  
١٧٢ ب: أنّ الله تعالى يوم الجزاء أعطى.  
١٧٣ ب: ما تقوى.  
١٧٤ وفي هامش ح: الصواب.  
١٧٥ رسالة إلى أهل النغر لأبي الحسن الأشعري، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المجلس العلمي - مركز أبحاث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣، ١٣٠.  
١٧٦ ح م - هو.  
١٧٧ ح م: عرف.  
١٧٨ ح ب: ذاته.  
١٧٩ ح: يمتنع.  
١٨٠ ب م: يكون.  
١٨١ ب: غيره.

[١٥]. مسألة: «الله تعالى ليس بجوهر»؛ لأنَّ الجوهر هو المتحيِّز، والمتحيِّز هو<sup>١٨٢</sup> يحتاج إلى الحيِّز، وكلُّ محتاج ممكن، فواجب الوجود يتمتع أن يكون متحيِّزاً، وليس بعرض أيضاً<sup>١٨٣</sup>؛ لأنَّ العرض يحتاج إلى المتحيِّز، والله تعالى منزّه عن الحاجة.

[١٦]. مسألة: «الله تعالى غير مركَّب»؛ لأنَّ المركَّب محتاج إلي جزئه. وقد عرفت<sup>١٨٤</sup> أنَّ الحاجة محال على الله تعالى.

[١٧]. مسألة: «يتمتع قيام صفة حادثة بذات الله تعالى». لأنَّ صفات الله تعالى صفات كمال، وكلُّ ما هو كمال يكون عدمه نقصاً. فلو حدثت صفة كمال لكان عدمها<sup>١٨٥</sup> / حاصلًا قبل حدوثها، فيلزم نقصان الذات، تعالى الله عن ذلك<sup>١٨٦</sup> علوّاً كبيراً.

[١٨]. مسألة: «الله تعالى ليس في جهة». وإلّا لكان متحيِّزاً. ويلزم احتياجه إلى الحيِّز، وهو محال. وأمّا ما جاء من الآيات والأخبار المشعرة بالجسميّة كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، ٥/٢٠]، ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح، ٤٨/١٠]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر، ٢٢/٨٩]؛ «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن، يقلّبها كيف يشاء»<sup>١٨٧</sup>.

فذهب قوم من أهل السنّة إلى تأويلها، فقالوا: العرش: الملك، والاستواء: الاستلاء، واليد: القدرة، وجاء ربك، أي: أمر ربك، والإصبعان: الخوف والرجاء؛ لأنَّ الله تعالى يقلّب قلوب العباد<sup>١٨٨</sup> بين الخوف والرجاء. والأولى أن نؤمن بما هو المراد منها ونفوض علمها إلى الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران، ٧/٣]. ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما<sup>١٨٩</sup>: «الوقوف على الله تعالى». وفي مصحف أبي رضي الله تعالى عنه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران، ٧/٣].

١٨٢ ب - م - هو.

١٨٣ م - أيضاً.

١٨٤ ح: عرف.

١٨٥ م: علمه.

١٨٦ ح - م - عن ذلك.

١٨٧ المعجم الكبير للطبراني، ١٣/٣٥ (٧٩)؛ باختلاف يسير.

١٨٨ ب: العابدين.

١٨٩ ح: عنه.

[١٩]. مسألة: وجود جميع المخلوقات وبقاء وجودها واقعان بقدره الله تعالى ومشيئته؛ لأنّه إن لم يكن لشيء من الأشياء تأثير في شيء أصلاً، يكون الكلّ بقدره الله تعالى. وإن كان لشيء تأثير في شيء فقوّة ذلك التأثير لا بدّ وأن يكون بقدره الله تعالى ومشيئته؛ لأنّ / كلّ ممكن فرض سواء كان حقيقة كاملة أو جزء حقيقة<sup>١٩٠</sup> أو صفة حقيقة أو مركّباً منهما، فهو إما جوهر أو عرض أو مركّب منهما، أو من جوهرين أو من عرضين أو أكثر. فقوّة ذلك التأثير لا تكون لذات الجواهر، وإلا لكان كلّ جوهر كذلك، وليس كذلك<sup>١٩١</sup>. ولا لذات العرض، وإلا لكان كلّ عرض من جنسه كذلك، ولا لذات شيء من المركّبات المذكورة بعين<sup>١٩٢</sup> ما ذكرنا. وإذا لم تكن تلك القوّة لذات شيء من هذه الأقسام، وليس ممكناً آخر سوى هذه الأقسام، فتكون<sup>١٩٣</sup> من تأثير صانع قديم قدير يخصّص بإرادته قوة تأثير كلّ مؤثّر. فذلك<sup>١٩٤</sup> المأثّر ليس بجوهر ولا عرض، وهو الله تعالى. وإذا كان كذلك، يكون الفاعل في كلّ شيء بالحقيقة، هو الله تعالى؛ لأنّ فاعل القوة المؤثّرة حالة تأثيرها فاعل في الأثر حقيقة. ومن هذا علم بطلان مذهب المعتزلة أنّ المعرفة والخير والحلال من الله تعالى، والجهل<sup>١٩٥</sup> والشّرّ والحرام من المخلوقات. والمستبصر بهداية الله تعالى يعلم<sup>١٩٦</sup> أنّ هذا البرهان، كما أفاد هذا المطلوب، فقد أفاد أنّ الله تعالى موجود، وأنّه فاعل بالاختيار، وأنّه ليس بجوهر ولا عرض.

[٢٠]. مسألة: «العالم وهو كلّ موجود سوى الله تعالى / حادث». والدليل عليه أنّ وجود العالم من الله تعالى. وقد بيّنا قبل ذلك أنّ الله تعالى فاعل بالاختيار. ولا شكّ أنّ فعل الفاعل المختار حادث؛ لأنّ المختار لا يقصد إلى إيجاد الموجود، ولا يريد إلا إيجاد المعدوم. فأثره لا بدّ<sup>١٩٧</sup> وأن يكون حادثاً، فيلزم أن يكون العالم حادثاً.

١٩٠ ب:م: أو جزؤها.

١٩١ ب - م - وليس كذلك.

١٩٢ ب: لعين.

١٩٣ م: فيكون.

١٩٤ ح: بذلك.

١٩٥ ب - والجهل.

١٩٦ ب: والمستبصر يعلم بهداية الله تعالى.

١٩٧ ح: لا يكون.



[٢١]. مسألة: «في أفعال العباد». وقد بيّنا فيما مضى أنّ جميع المقدورات واقعة بقدرة الله تعالى ومشيئته. وقد نطق به التنزيل، حيث قال عزّ من قائل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، ٣٩/٦٢]. وأيضاً إنّنا نجد من أنفسنا وجدانا ضرورياً أنّ لنا قدرة على بعض الحركات والسكنات بالاختيار وعلى صرفها إلى أغراضنا. وأيضاً لو لم يكن للعباد عمل وكسب في الأفعال التي يسأل<sup>١٩٨</sup> عنها، ويثاب بها ويعاقب عليها، لكان بعثة الأنبياء والأمر والنهي<sup>١٩٩</sup> والثواب والعقاب عبثاً وظلماً، وإسناد الأفعال إلى العباد كما ورد في أكثر الفرقان<sup>٢٠٠</sup> كذباً، تعالى الله عنه<sup>٢٠١</sup> علواً كبيراً. كيف وقد جاء في التنزيل إضافة الجزاء إلى العمل والكسب كقوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة، ٣٢/١٧]، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦] وأمثال ذلك.

وإذا ثبت ضرورة<sup>٢٠٢</sup> القسمين بشهادة العقل والنقل، وجب التوفيق / بينهما. وذهب قوم إلى الأوّل وأهملوا الثاني بالكلية، وهم الجبرية<sup>٢٠٣</sup>. وزعم طائفة أنّ الحقّ هو الثاني، وهم المقوضة، كالمعتزلة وغيرهم. وقد عرف فساد المذهبين. وطريق التوفيق أن نقول: أنّ<sup>٢٠٤</sup> الله تعالى خلق بفضلله ورحمته في بعض الأجسام آلة تأثير، كما في النار من الحرارة والحديد من الصلابة، وفي بعضها جهة قبول كما في الخشب من اليبوسة والجسم الرطب من الرطوبة ليتمسك العباد بتلك الأجسام في تحصيل مآربهم. وأعمالنا إمّا الحركات والسكنات أو هي مع صرفها إلى أغراضنا بضمّ بعض تلك الأجسام إلى البعض أو تفريقها أو كليهما على وجه يناسب الغرض. وقد يكون بعض الأغراض أبعد من تصرّفنا، كوجدان الكنز مثلاً من حفر موضع، وحصول غرض من المسير إلى مكان. وليس من قدرتنا واختيارنا في اشتغالنا إلاّ الحركات والسكنات والصروف. والباقي من الآلات والقوابل وترتب الأغراض البعيدة عليها، إنّما يكون بخلق الله تعالى. مع أنّ

[٦٥]

١٩٨ ب: نشأ.

١٩٩ ح: ب: والأوامر والنواهي.

٢٠٠ ب: القرآن.

٢٠١ م: عنها.

٢٠٢ ح: صيرورة.

٢٠٣ م: الجبر.

٢٠٤ م - ب: أنّ.

القدرة وأصل الاختيار أيضا بخلق الله تعالى وإرادته، فبالحقيقة يكون<sup>٢٠٥</sup> أفعالنا بقدرة الله تعالى ومشيئته، لكن لما كانت تلك الحركات والسكنات والصروف بقدرتنا واختيارنا وإن كانت<sup>٢٠٦</sup> بقدرة الله تعالى<sup>٢٠٧</sup> ومشيئته يصحّ أن يسند الفعل إلينا؛ لأن القدرة والاختيار ليسا مقتصرين على طرف واحد، حتّى لا يكون<sup>٢٠٨</sup> / لنا فيه تصرف. فحينئذ صحّ إسناد الفعل إلى الله تعالى باعتبار [الصفات، ٣٧/٩٦] فإنّ فيه الإسنادين. وصحّ ما نقل عن الراسخين في العلم أنّه<sup>٢٠٩</sup> لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، فهذا طريق مستقيم مطابق لما ورد في الكتب السماوية، وأخبار الأنبياء عليهم السلام من إسناد الفعل إلى الله تعالى وإلى العباد أيضا. والله أعلم.<sup>٢١٠</sup>

[٦٦٦ظ]

[٢٢]. مسألة: النبيّ إنسان بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحى إليه، وهو أعمّ من الرسول؛ لأنّ الرسول نبيّ أتى بشرع<sup>٢١١</sup> ابتداء أو نسخ<sup>٢١٢</sup> بعض أحكام شريعة سابقة. والنّبوة لا يثبت إلا بإظهار المعجزة<sup>٢١٣</sup>، وهو: أمر خارق للعادة بلا معارضة مع التحديّ تصديقا له.

قلنا: «أمر» ولم نقل: «إثبات أمر»<sup>٢١٤</sup> ليشمل الإثبات والمنع، كمنع النار من الإحراق.

وقلنا: «بلا معارضة» ليخرج السحر والشعبذة.

وقلنا: «مع التحديّ» وهو دعوى المعجز<sup>٢١٥</sup> ليخرج<sup>٢١٦</sup> الكرامات.

وقلنا: «تصديقا له» ليخرج الخارق المكذب، كما انطق جمادا أو أحي ميتا فنطق بأنّه كاذب

فاجتنبوه.

٢٠٥ ح: تكون.

٢٠٦ م: وإن كانا.

٢٠٧ ح - ومشيئته لكن لما كانت تلك الحركات والسكنات والصروف بقدرتنا واختيارنا وإن كانت بقدرة الله تعالى.

٢٠٨ ب: حتى يكون.

٢٠٩ م: لأنّه.

٢١٠ ح - والله أعلم.

٢١١ ب: بالشرع.

٢١٢ ب: ونسخ.

٢١٣ م: المعجز.

٢١٤ ب م - ولم نقل «إثبات أمر».

٢١٥ ب: المعجزة.

٢١٦ ح: لتخرج.

[٢٣]. مسألة: «محمد رسول الله». لأنه أظهر المعجز، وذلك<sup>٢١٧</sup> لأنه أتى بالقرآن / وهو معجز. لأنه عليه السلام تحدّى الفصحاء بمعارضته<sup>٢١٨</sup>، وقد عجزوا عنها مع توفر دواعيهم تحصّنا<sup>٢١٩</sup> لأنفسهم وأديانهم<sup>٢٢٠</sup> وأولادهم وأموالهم، وذلك دليل على أنه معجز. لأنه إن بلغ إلى حدّ خرج من وسع البشر فثبت أنه معجز، وإن لم يبلغ وقد عجزوا عنها فذلك يكون من تعجيز الله تعالى إيّاهم. ويلزم كونه معجزا بإعجاز الله تعالى. دليل آخر: ما أتى به محمد صلّى الله عليه وسلّم من الكتاب والسنن مشتمل على جميع ما يحتاج إليه في<sup>٢٢١</sup> أمر الدنيا والأخرى<sup>٢٢٢</sup> من الحكمة العلميّة والعملية طاعة وسياسة على أحسن الوجوه، وأعدلها وأقربها إلى<sup>٢٢٣</sup> العقل بحيث ليس في كلام أحد من الأنبياء والحكماء عشر من معاشرها<sup>٢٢٤</sup>. وذلك من مسألة<sup>٢٢٥</sup> معجز قطعاً؛ لأنه عليه السلام كان أمياً ما تعلّم من أحد شيئاً، وما مارس شيئاً من العلوم، وما سافر إلّا مدة قليلة. وإلى هذا وقعت الإشارة<sup>٢٢٦</sup> بقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس، ١٠ / ٣٨]. وذلك أيضاً<sup>٢٢٧</sup> دليل آخر<sup>٢٢٨</sup>: على أنه خاتم الأنبياء؛ لأنه<sup>٢٢٩</sup> يصلح لكلّ أمم<sup>٢٣٠</sup> في جميع الأزمان.

[٢٤]. مسألة: «الأنبياء معصومون» عن الكفر<sup>٢٣١</sup> والكبائر والصغائر الموجبة للخسّة، كالتطيف حبة<sup>٢٣٢</sup> وسرقة لقمة؛ لأنّ أمثال ذلك / منافية للبعثة، وغير ذلك لا يجوز أيضاً قصداً، ويجوز إمّا سهواً أو نسياناً.

[٦٦و]

[٦٧ظ]

٢١٧ ح ب - لأنه أظهر المعجز وذلك.

٢١٨ ح: بمعارضة.

٢١٩ ح ب: تحصينا.

٢٢٠ ب + وأوتانهم.

٢٢١ ب: من.

٢٢٢ ب: والآخرة.

٢٢٣ ح ب: من.

٢٢٤ ح: أعشارها.

٢٢٥ ح ب: مثله.

٢٢٦ ب: وإلى هذا إشارة.

٢٢٧ ب م - أيضاً.

٢٢٨ ب م - آخر.

٢٢٩ م: لأنّ.

٢٣٠ ب م: الأمم.

٢٣١ ب + والعصيان.

٢٣٢ ح: لخبّة؛ ب: بخبّة.

ثمّ الأنبياء: أفضل من الملائكة. لأنّ الإنسان مركب من الرّوح والبدن. والرّوح من عالم القدس كالملائكة وأفعالها أفعال الروحانيّات. والبدن آلة لها في اكتساب الكمالات بسبب<sup>٢٣٣</sup> الحواس الخارجة والقوى الداخليّة. فالإنسان الذي حصل لنفسه كمالات روحانيّة وكمالات بدنيّة أفضل ممن لا يكون له<sup>٢٣٤</sup> ذلك، مع أنّ<sup>٢٣٥</sup> أفعاله مع عوق<sup>٢٣٦</sup> القوى البدنيّة أشرف من أفعال الملائكة الخالية عنها. والأنبياء موصوفون بتلك الكمالات، فهم أفضل من الملائكة ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران، ٣/ ٣٣].

[٢٥]. مسألة: «الحشر حقّ»؛ لأنّ إعادة المعدوم ممكنة، والله تعالى قادر على ذلك، والصادق أخبر عنه، فوجب القول به. أمّا أنّ الإعادة ممكنة فلاّ أنّ ما عدم قابل للوجود وإلاّ لما وجد.<sup>٢٣٧</sup> والقابليّة<sup>٢٣٨</sup> لا تنفكّ عن الماهية؛ لأنّ القابليّة عبارة عن الإمكان. والإمكان لا ينفكّ عن الماهية، كما مرّ في صدر الكتاب، فيكون ما عدم قابلا/ للوجود<sup>٢٣٩</sup> دائما.

[٦٧ و]

وأما أنّ الله تعالى قادر، فلاّ أنّه لو لم يكن قادرا على المقدور يلزم العجز، وهو محال على الله تعالى. ولأنّته تعالى كان قادرا على إيجاده أوّلا، فلو لم يبق<sup>٢٤٠</sup> قادرا عليه ثانيا، يلزم انقلاب الممكن ممتنعاً؛ لأنّ القادر هو الذي<sup>٢٤١</sup> يمكنه الفعل والترك.

وأما خبر الصادق: فلاّ اتفاق الأنبياء من بعد موسى عليه السلام على ذلك، ولقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿[يس، ٣٦ / ٧٨-٧٩]، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [القيامة، ٧٥ / ٣]، ﴿يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذُلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق، ٥٠ / ٤٤].

٢٣٣ ح: بحسب.

٢٣٤ ح - له؛ ب: لهم.

٢٣٥ ب - أنّ.

٢٣٦ ب: عقوق.

٢٣٧ ب + أصلا.

٢٣٨ ب + عبارة.

٢٣٩ ب: للموجود.

٢٤٠ ب: يكن.

٢٤١ ح + أنّ.

[٢٦]. مسألة: «التناسخ باطل». وذلك لأنه لو كان أرواحنا في أبدان أخرى<sup>٢٤٢</sup>، قبلنا<sup>٢٤٣</sup> لوجب أن نتذكر<sup>٢٤٤</sup> بعض الأحوال السابقة؛ لأن المدرك والمتذكر هو الروح. وهي باقية. وذلك لأن من مارس ولاية بلدة<sup>٢٤٥</sup> مدة متطاولة فإذا انتقل إلى بلدة أخرى من غير تراخ. لأن مذهبهم أن الروح بعد المفارقة يتعلق<sup>٢٤٦</sup> ببدن آخر من غير تراخ، وجب أن يتذكر بعض تلك الأحوال وإن كان شيء واحد<sup>٢٤٧</sup>. وهذا أمر بديهي. وليس كذلك. وتسمى<sup>٢٤٨</sup> التناسخية تعلق روح إنسان<sup>٢٤٩</sup> / ببدن إنسان آخر<sup>٢٥٠</sup> نسخا، وبيدن حيوان<sup>٢٥١</sup> آخر مسخا، وبيجسم نبات فسخا، وبيجسم جمادرسخا.

[٦٨ظ]

[٢٧]. مسألة: سائر السمعيّات من عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وأحوال الجنّة والجحيم في أنفسها ممكنة. والله تعالى قادر عليها والصادق أخبر عنها فوجب اعتقادها.

أما أنّها ممكنة: فلأنّ عذاب القبر إمّا للروح وهو ممكن لبقاء الروح بعد البدن، وإمّا للروح مع البدن بأن<sup>٢٥٢</sup> يحصل للبدن ضرب من الإدراك بواسطة تعلق الروح به<sup>٢٥٣</sup> بوجه من الوجوه. وكذا الصراط والميزان وإنطاق الجوارح من الممكنات، وكذا أحوال الجنّة. فإنّ وجود رياض نزهة تجري فيها الأنهار، ويوجد عندها الثمار أمر ممكن واقع. وكذا الجوّاري والغلمان، وكلّ ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة. ودوام البقاء جائز بتلازم الأركان كما في الذهب والطلق. فيجوز أن يعطي الله تعالى تلازم أركان البدن والمزاج بحيث لا يتطرّق عليه<sup>٢٥٤</sup>

٢٤٢ ح: آخر.

٢٤٣ ب: مثلنا.

٢٤٤ ح: أن يتذكر.

٢٤٥ ب: من مارس في ولاية أو بلدة.

٢٤٦ ح: تتعلّق.

٢٤٧ ب: آخر.

٢٤٨ ح: سمّي.

٢٤٩ ح: الإنسان.

٢٥٠ م: ببدن إنساني.

٢٥١ م: حيواني.

٢٥٢ ح: بأنّه.

٢٥٣ م: بها.

٢٥٤ ح: لا يطرّق إليه؛ ب: لا يطرّق إليه.

الانحلال. وعدم الفضلة من الأكل والشرب جائز. فإنَّ صاحب المعدة النارية قد يستوفي منهما / أضعاف<sup>٢٥٥</sup> ما يتمكّن غيره مع قلة<sup>٢٥٦</sup> الفضلة. إذ الحرارة تحلّل الفضلات وتفقدتها<sup>٢٥٧</sup> رشحا أو بخارا لصاحب النفس.<sup>٢٥٨</sup> وعلى هذا أمر الجحيم.

[٢٨]. مسألة: الإيمان في اللغة: «التصديق» وفي الاصطلاح: «تصديق الرسول بالجنان والإقرار باللسان. وليس العمل بالأركان جزء من الإيمان، كما زعم الشافعي رحمه الله تعالى والمعتزلة. لأنَّ من صدّق النبيّ عليه السلام وأقرّ ومات من غير الاشتغال بشيء من العبادات فقد مات مؤمنا بالاتّفاق. والكفر في اللغة: «الستر»، وفي الاصطلاح: «إنكار الرسول».

ثمّ من اعتقد أصول الدين تقليدا فهو مؤمن عاص بترك النظر. وقال الأشعري وقوم من المتكلمين أنّه: «لا يستحقّ اسم المؤمن إلا بعد معرفة أدلّة قواعد الدين».

ومن لم يبلغه<sup>٢٥٩</sup> دعوة نبيّ فإنّ اعتقد وحدانيّة الله تعالى وعدله فهو مؤمن حكما، وإلاّ فكافر<sup>٢٦٠</sup>.

ثمّ صاحب الكبيرة من أهل الإيمان يخرج به الله تعالى من النار إلى الجنة. والكبيرة: «ما توعّد الشارع عليه<sup>٢٦١</sup> بخصوصه».

[٢٩]. مسألة: «الإمامة رياسة عامّة في الدّين والدّنيا». وإمامة الخلفاء الأربعة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين حقّ. وكلّ واحد منهم أفضل أهل<sup>٢٦٢</sup> زمانه باجتماع<sup>٢٦٣</sup> / الأئمة على إمامتهم، ولقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»<sup>٢٦٤</sup>. ولا يجوز الطعن في أحد من

٢٥٥ م: أصعب.

٢٥٦ ب: علّة.

٢٥٧ ب: وتنفّذها؛ م: وينفّذها.

٢٥٨ ح: التنفّس.

٢٥٩ ح: تبلغه.

٢٦٠ ب: كافرا.

٢٦١ م - عليه.

٢٦٢ ب - أهل.

٢٦٣ ح: لاجتماع؛ ب: لإجماع.

٢٦٤ الصحيح لابن حبان، ٣٩٢/١٥.

الصَّحَابَةُ؛ لِأَنَّ الطَّعْنَ فِيهِمْ يُوجِبُ الطَّعْنَ فِي رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ<sup>٢٦٦</sup> مَدَّحَهُمْ وَشَرَّفَهُمْ. وَمَا جَرَى بَيْنَهُمْ مِنَ الْوَقَائِعِ مَحْمَلٌ عَلَى اجْتِهَادِهِمْ. وَالْمَجْتَهِدُ لَا يُؤَاخِذُ بِاجْتِهَادِهِ وَإِنْ كَانَ خَطَاءً. وَمَنْ خَاصَمَ<sup>٢٦٧</sup> مَعَ أَحَدٍ مِنَ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ فَهُوَ عَلَى الْخَطَاءِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ، مِنْهُ الْمَبْتَدَأُ وَإِلَيْهِ الْمَأْب. .

## المصادر

- المعجم الكبير  
أبو القاسم الطبراني (ت. ٣٦٠هـ / ٩٧١م)  
تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
- رسالة إلى أهل الثغر  
أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ / ٩٣٦م)  
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المجلس العلمي - مركز أبحاث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- صحيح البخاري،  
محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ / ٨٧٠م).  
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- صحيح ابن حبان  
محمد بن حبان (ت. ٣٥٤هـ / ٩٦٥م)  
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٢٦٥ ب: الرسول.

٢٦٦ ب م - عليه السلام.

٢٦٧ ح: تخاصم.

### C. Risâlenin Türkçe Tercümesi

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla (başlarım).

Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a; salât ve selâm da Allah elçilerinin efendisi Muhammed'e, onun temiz, pak aile ve ashâbının üzerine olsun.

İmdi, Milel-i İslâmiyye'den doğru yolda bulunan ve iman ümmetinden sağlam (inanç ehli, inançlarına) sahih naklin şahitlik, sarîh aklın muvâfakat ettiği sahâbenin (tamamının), tâbiînin çoğunluğunun ve (ilimde) derinlik sahibi âlimlerin -Allah'ın rızası hepsini kuşatsın- yolu, Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat mezhebidir.

Ehl-i sünnet mezhebi hakkında gerekli olanları içeren, ihtiyaç duyulmayanı dışarıda bırakan, şerefli olanların toplanma yeri olan yüce meclise hediye edilmek üzere bir risâle kaleme aldım. (O meclis), milletlerin başkanlarının örneği, canlıların faziletlerinin sığınağı, İslâm sancağını diken, âlimlerin güvenlik yeri, seçkinlerin maksadı, imâmların sadrı, ümmetin destekçisi, hakkın ve dînin asîli, İslâm ve müslümanların saîdi (olan) sadru'l-muazzamın meclisidir. Allah onun (yönetimdeki) günlerini izzet ve başarı içinde devam ettirsin; fazilet ve güzellik içinde otoritesini artırsın. Doğruyu ilhâm eden Allah'tan Hakkı ilhâm etmesini diliyorum.

[1.] Mesele: Aklın tasavvuru bakımından varlık ya zâtî gereği zorunlu, ya zâtî gereği imkânsız veya zâtî gereği mümkün varlıktır. Doğrusu bir şey, varlığını zorunlu kılıyorsa o zorunlu varlıktır ki o da Allah Teâlâ'dır. Fakat bir şey, kendi yokluğunu gerektirmekteyse bu da iki zıttın içtması gibi mümteni varlıktır. Bir şey ne varlığını ne de yokluğunu zorunlu kılmaz ise bu gök, yer ve ikisi arasındakiler gibi mümkün varlık (kategorisine girer). Neticede mümkün varlığın varlık ve yokluğu gerektirmemesi lâzım gelmektedir. Şayet varlık ve yokluk için zâtî bir zorunluluk olacak olsa, onlardan birinin diğerine dönüşmesi mümkün olamazdı. Çünkü zâtın zorunluluğu (kendisinin) lâzımı olur ki o olmadığında zât da yok olur.

Mümkün mütehayyiz olursa cevher; mütehayyizde bulunan bir hâl olursa araz adını alır. Hayyiz, bir şeyle dolu olduğu kabul edilen bir boşluktur. Cevher bölünebilir ise cisim, bölünemezse cevher-i ferd ismini alır. Araz ilim, kudret, irâde, kerâhet, şehvet, nefret ve benzerleri gibi diri varlığa mahsus olanlar veya renkler, tatlar, kokular, sesler, yalnız dokunma ve benzeri duyularla<sup>268</sup> idrak edilenler gibi olur.

268 "Elif" nüshasında müstensih satır arasında, "yalnız dokunma ile idrâk edilenlere" örnek olarak sertlik ve yumuşaklığı; "benzerleri" ifâdesi için ise ağırlık ve hafifliği zikretmiştir.



[2.] **Mesele:** Bütün mümkün varlıklar, varlıklarında da yokluklarında da bir sebebe muhtaçtırlar. Onların zâtı, varlık ve yokluktan birini gerektirmediği için varlık ve yokluğun ikisinin de vukuu bir sebeple olur. Bu aklın bedhî bilgilerinden olup (düşünmeye güç yetiremeyen) çocuklar ve deliler bile bunu bilir. Böyle olan bir şey de bedhîdir. Fâil-i muhtârın, birbirine denk iki bardaktan birini (seçmede) muhayyer olan susuz bir kişinin (hali) gibi iki denk şeyden birini diğerine tercih etmesi mümkündür. (Bir şeyden) kaçan kişinin birbirine denk iki ayrı yolun ağzına vardığındaki (hali) de böyle olup o, bu yollardan birini (esasta) zorunlu olarak tercih eder ama onlardan tercihe şayan olanı seçmesi de mümkündür. Bu durum tercih sahibi olmayan müessirin halinden ayrılır. Çünkü böyle bir varlıktan yalnızca kendine nisbetle tercih edilir olan sâdır olur.

[3.] **Mesele:** Bir şeyin dayanağı olan şey, o şeyin hakikatine dâhil ise “cüz ve rükûn” ismini alır. Cüz, kendisinden şeyin hâsil olmasının mümkün oluşu bakımından “maddi sebep, madde ve tıynet” olarak isimlendirilir. Örneğin koltuğun tahtası (bu kabîldendir). (Cüz), bir şeyi gerektirmesi bakımından “sûrî sebep ve sûret” olarak adlandırılır. Koltuğun sûreti böyledir. (Bir şeyin kendisine dayandığı şey) o şeyin hakikatine dâhil olmayıp onun tahakkukunda müessir olursa “fâil sebep” olur. Örneğin koltuğun fâil sebebi marangozdur. Bu hârici sebep, müessir olmaz ve fâilin fiilinin kendisi için yapıldığı bir şey olursa “gâî sebep ve amaçsal sebep” olarak adlandırılır. Dinlenmek için koltuğa oturmak (fiilin gâî sebebidir). (Müessir olmayan hâricî sebep) gâî sebep de değilse “şart” olarak isimlendirilir. Marangoz için keser, boyacı için elbise ve yanma olayı için engelin ortadan kalkması (fiilin gerçekleşme şartıdır).

Fâil sebep “muhtâr” olursa dilerse (bir fiili) yapar dilerse terkeder. (Fâil sebep) “mûcib” olursa ışığın kendisinden sâdır oluşunda güneşin durumu gibi ister dilesin ister dilemesin eserin kendisinden sudûru zorunludur.

Bir şeyin yaratılması kendisinden önce (var olmuş) bir maddeden bir âlet aracılığıyla gerçekleşirse “îcâd” olarak isimlendirilir. Örneğin koltuğun tahtadan yapılması böyledir. Bir şeyin yaratılması ne kendisini önceleyen bir maddeden ne de bir âlet vasıtası olmaksızın gerçekleşiyorsa bu “ibdâ” olarak adlandırılır. İlk mahlûkun yaratılması bu türdendir. “Îcâd” kavramı “ibdâ” için de kullanılır.

Mûcidin tesiri maddenin sûrete dönüştürülmesindedir. Mübdinin tesiri de îcad edilen şey maddi bir şey ise madde ve dönüşümünde; maddi bir şey değilse mahiyet ve vücutta gerçekleşir.

Onlarca fert gibi birbirinden farklı birçok şeyin icad edicisinin, onların her birini veya bazısını, diğerlerinin onlardan hâsıl olması şartıyla var etmesi gerekir. Aksi takdirde mücid, ilâh olamaz. Mübdinin hükmü de bunun gibidir.

[4.] **Mesele:** Kısır döngü ve teselsül hakkındadır. Kısır döngü, bir şeyin[x] başkasına[y], o başkasının[y] da dönüp kendisine[x] dayanması gibi bir şeyin yine kendisine dayanan başka bir şeye dayanmasıdır. Şayet bir şey[x] başkasına[y] ve başkası[y] da yine o şeyin kendisine[x] dayansa; “mevkûfâ dayandırılan da mevkûf” olacağından bir şeyin kendi kendisine dayanmış olması gerekir ki o da imkânsızdır. Bu, şeyin kendi kendisini öncelmesini ve şeyin kendi kendisine dayanmasını zorunlu kılar. (Bu ise) bedihî olarak imkânsızdır.

Teselsül, her biri diğerine dayanan sonsuz durumların sıra düzeni demektir. Sonsuz geri gidiş imkânsızdır. Zira (silsilenin bir ögesi) var olduğunda, sonsuz sayıda durumdan oluşan silsile de var olacaktır. Bu sonsuz sayıdaki varlıklar bütünü (mecmû‘), mümkün varlık teklerinin birleşimi olduğundan zorunlu olarak mümkün olur. Bütün, mümkün olunca, onun bir var edicisi olması gerekmektedir. (Onun kendi kendisinin var edicisi olması) imkânsızdır. Bütünü var kılan (mücidin aynı zamanda) onun her bir ferdiyi veya daha önce geçtiği üzere geri kalanların onlardan var olabilmesi için bir kısmını var etmesi gerekir. Birden fazla şeyin var edicisi böyle olmalıdır. O, silsilenin her bir ferdiyi veya bir kısmını var ettiğinde bu fertlerin varlığı silsiledeki sebeplerinden (alınmış) olmaz. Ancak böylece sıra düzeni (silsile) de parçalanır. Bu, sonsuz geri gidişin iptali hususunda daha fazla söze ihtiyaç bırakmayan bir burhandır. Bu zamanda bizi ona Allah Teâlâ ulaştırmıştır. Bizi buna ulaştıran Allah’a hamdolsun.

[5.] **Mesele:** Zâtı gereği zorunlu yüceler yücesi zât mevcuttur. Çünkü mümkün varlıklar mevcuttur. Daha evvel bilindi ki mümkün, varlığını bir sebebe borçludur. Her mümkün varlığın bir sebebi olmalıdır. Eğer (mümkün varlığın) sebebi zorunlu varlık ise bu zaten varılmak istenen neticedir. Eğer o (başka bir) mümkün varlık ise onun da bir sebebi olması gerekecektir. Onun sebebi şayet zorunlu varlık ise dava edilen şey sâbit olmuştur. Ancak o (sebepe) mümkün varlık olursa ona da bir sebep gerekeceğinden söz onun sebebini soruşturmaya dönecektir. (Sebebin) daha önce geçmiş olan şeylerden birine ircâ edilmesi durumunda kısır döngü lâzım gelir veya ona ircâ edilmez ise ya sonsuza kadar süren bir teselsül doğar ya da işin zorunlu varlıkta sona ermesi gerekecektir. Kısır döngü ve sonsuz geri gidiş daha

önce izah edildiği üzere imkânsızdır. Böylece tek zorunlu varlık olan Allah Teâlâ isbât olunmuştur.

[6.] **Mesele:** Âlem'in yaratıcısı birdir. Misâl olarak âlemin iki yaratıcısı olacak olsaydı onların biri diğèrinin yaptığının tersini yapmakla eylemlerinde ayrılığa düşerlerdi. Veya onlar eylemlerinde tam bir uyum gösterirlerdi. Eylemde uyumsuzluk, âlemin (düzeninin) bozulmasına sebep olurdu. (Ayrıca böyle bir ihtimal) imkânsız bir durum olan zıtlıkların birlikteliğini gerektirecektir. Şayet onlar eylem birliği içerisinde olsalar bu durumda ya birbirlerine muhalefet etmeleri mümkün olacak ya da olmayacaktır. Birinci ihtimal daha önce açıkladığımız üzere eylemde uyumsuzluğun imkânsızlığı sebebiyle geçersizdir. İkinci ihtimal de güç yetirilirdi olana ilâhın kudretinin yetmemesini gerektirir ki bu da acziyettir. Acziyet ise Allah için imkânsızdır. Allah Teâlâ'nın şu kavli buna işaret eder: "Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı onların düzenleri bozulurdu" [Enbiya Sûresi 21/22].

[7.] **Mesele:** Âlemin yaratıcısı fâil-i muhtârdır. Eğer o mücib olsaydı, kendisinden fiilin sudûru zorunlu olurdu. [Bu durumda] O'nun ilk fiili ister tek ister çok olsun sübûtunda O'nun varlığının gereği ve O'nun varlığına tâbi olurdu. Zâtı sâbit müstakil müessirin zorunlu fiili ve te'sîr durumu katî sûrette sâbittir. O'nun ilk eseri sâbit olunca ondan ortaya çıkan eser de zikrettiğimizle aynı şekilde sâbit olur. Onun eseri de böyle olur (ve bu şekilde sürüp gider). Bu hal üzere bütün mevcutların devamlılığının Allah'ın zâtının sürekliliği ile olması lâzım gelir. (Varlığın bu devamlılığı) hâdis varlıkların tahakkukları sebebiyle değıldir. (Bu düzende) varlıktan bir şeyin yokluğu Allah'ın zâtının yokluğunu gerektirir. Çünkü bir şeyin gereği olanın yokluğu gerektiricinin yokluğu demektir. Bu ise muhâldir.

[8.] **Mesele:** Allah Teâlâ bütün bilinirleri bilicidir.<sup>269</sup> Çünkü biz bundan sonra bütün güç yetirilirlere ve bekâlarının, Allah Teâlâ'nın kudret ve irâdesi ile gerçekleştiğini açıkladık. Allah Teâlâ'nın fâil-i muhtâr olduğunu beyan ettik. Fâil-i muhtar, bir şeyi yaratmayı istediğinde zorunlu olarak yaratmayı dilediği şeyin hakikatini de bilir. Bir şeyin devamlılığını istediğinde bu mevcût şeyin aynını bilir.

269 "Mim" nüshasında içerik olarak risâlenin diğèr bölümleri ile uyuşmayan ve mukabele edilen öteki nüshalarda da bulunmayan bir ibâre bulunmaktadır. Bu ibarenin müstensihine bir tasarufu olduğu kanaatindeyim. Ben de bu sebeple bu kısmı metnin içerisinde vermektense dipnotta belirtmek istedim. İbâre şu şekildedir: "Filozofların (görüşlerinin) hilâfına Allah Teâlâ bütün bilinirleri bilendir. Onlar Allah Teâlâ'nın tümelleri bilip tikelleri bilmediğini iddia etmişlerdir. Tümeller ile kastedilen ma'dumlar; tikeller ile kastedilen de bilinirlerdir".

Böylece Allah Teâlâ'nın varlıkların hakikat ve ayanlarını bildiği (açıklığa kavuşmuştur). Hakikatler tümellerdir. A'yanlar ise tikellerdir. Böylece Allah Teâlâ tümelleri ve tikelleri bilici olur. O, bütün mevcûdatı bilen olunca, mevcûduyla ma'dûmuyla bütün malûmatı da bilendir. O'nun ilmi bazı şeylere has olacak olsa, bu tahsisin bir tahsis ediciye ihtiyacı söz konusu olurdu ki böylece Allah Teâlâ bir kemâl sıfatında başkasına muhtaç olurdu. Bu ise Allah için imkânsızdır.

Başka bir delil: İlim kemâl sıfatı, cehl noksanlık sıfatıdır. Allah Teâlâ yetkinliklerle mevsûf olup eksikliklerden münezzehtir. Dolayısıyla O'nun tümelleri de tikelleri de bilen olması îcab eder.

[9.] **Mesele:** Allah Teâlâ duyan ve görendir. İşitmenin hakikati işitilenin aynını idrâktir. Görmenin hakikati de görülenin aynını idrâktir. Allah Teâlâ'nın ayınlarıyla mevcûdatı bildiğini ve onları idrâk edici olduğunu açıkladık. Böylece Allah Teâlâ işiten ve gören olur. Çünkü işitmek ve görmek kemâl sıfatlarından olup yoklukları noksanlık niteliklerindedir. Allah Teâlâ eksikliklerden uzaktır. Dolayısıyla O işiten ve görendir.

“İşitme, sesi taşıyan havanın işitme kanalına ulaşmasıyla; görme de ya görülen şeyin sûretinden gözün etkilenmesi ya da gözden görülene doğru yayılan bir ışın ile gerçekleşir. Allah Teâlâ bu tür manalardan münezzehtir. O'nun hakkında işitme ve görme nasıl tasavvur edilebilir?” dersin, şöyle deriz: İşitme ve görmenin bu manalarla kayıtlanmasını kabul etmiyoruz. Bilakis işitilen şeyin aynının idrâki gerçekleştiği zaman işitme gerçekleşir; görülen şeyin aynının idrâki tahakkuk ettiğinde görme gerçekleşir. Bu esnada (zikredilen) manalar bulunsun veya bulunmasın iş değişmez.

İnsânî nefis, bedenine daldığı için en güçlü idrâklerden olan varlığın aynını idrâk etmede duyuların yardımına ve (gerekli) şartların tahakkukuna ihtiyaç duyar. Bunun için riyazetle ve bedensel ilintilerden yüz çevirerek meşgûliyeti azalırsa nefis, sesleri duyar ve şahısları görür hale gelir. Öyle ki her inanç grubundan ehl-i riyâzetin tevâtüren nakledilen (haberlerinde görüleceği) gibi bu işitme ve görmenin araya giren engelleyici cisim ve eşyalar sebebiyle (ilgili) duyuya isnadı mümkün değildir. Zayıflığıyla birlikte insânî nefis bu manaları elde edebiliyorsa, kuvve ve hislerin yaratıcısı olan (Allah) Teâlâ ve Tekaddes için bu daha evlâdır.

[10.] **Mesele:** Allah Teâlâ diridir. Çünkü hayat, zâtın idrâk etme ve güç yetirmesini sağlayan bir sıfattır. Daha evvel bilindi ki Allah Teâlâ hakikatleri bilen,

eşyayı idrâk eden ve güç yetirilir olanlara kâdir olandır. Bu sebeple O, zorunlu olarak diridir.

[11.] **Mesele:** Allah Teâlâ var olanları (kâinât) dileyendir. Biz daha önce Allah Teâlâ'nın fâil-i muhtar olduğunu açıkladık ve fâili muhtarın dilerse yapan ve dilerse yapmayan olduğu bilindi. O zaman muhtâr varlığın fiilinden önce bir dilemesi/meşîeti olmalıdır. Meşîet ve irâde mürâdiftir. Böylece Allah Teâlâ kâinâtı irâde eden olmaktadır. Çünkü O, kuldân irâdesi ile amel etmesini istemektedir. Bundan dolayı da O, kulların fiillerini irâde eden olmaktadır.

“İrâde kadîm olursa irâde olunan da kadîm olur. İrâde hâdis olursa hâdislerin Allah'ın zâtında bulunuyor olmaları gerekir. Bu ise imkânsızdır.” denirse; şöyle deriz: “İrâdenin kadîm olmasıyla irâde edilen şeyin kadîm olacağını kabul etmiyoruz. Çünkü irâde bir kişinin bir sene, iki sene veya daha fazla (bir süre) sonra bir iş yapmak istemesi gibi irâde edilen şeyden önce olabilir. Allah Teâlâ ezelde filân hâdis şeyin filân vakitte, filân şeyden sonra veya önce ihdâsını ister.”

[12.] **Mesele:** Allah Teâlâ ezeli bir kelâm ile mütekellimdir. O'nun kelâmı kelâm-ı nefsi olarak isimlendirilen bu lafızlar ve harflerin manası olup bu lafızlar ve harfler değildir. Çünkü onlar hâdistir. Her bir harf başka bir harfin arkasından gelir. Bir şeyden sonra olan da hâdistir. Hâdis olan şeyin Allah Teâlâ'nın sıfatı olması ise imkânsızdır. Kelâm-ı nefsinin kadîm olması caizdir. Onun kemâl sıfatı olduğunda ve yokluğunun noksanlık sıfatı olduğunda şüphe yoktur. Allah Teâlâ eksiklikten uzaktır. Böylece Allah kelâm-ı nefsi ile nitelenmiş olur. Peygamberler Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğu hususunda görüş birliği etmişlerdir.

“(Kelâm sıfatı) ezeli olsa “Biz Nûh'u gönderdik” [Nuh Sûresi, 71/1] biçiminde geçmişten haber verdiği yerlerden (dolayı) kelâmında yalan bulunması gerekir. Çünkü onu ezelden önce değil zaman dairesi içinde göndermiştir.” denirse; şöyle deriz: Allah Teâlâ'nın zâtı bir zamanda bulunmaz. Çünkü Allah Teâlâ'nın hâdislerde ve yarattıklarında bulunması imkânsızdır. Mü'minlerin emîri Ali (k.v.) şöyle demiştir: “Zamanın yaratıcısı ve mekânın yaratıcısı, zamansal ve mekânsal (bir varlık) değildir”. (Allah Teâlâ) ve ilmî hitâbı zamandan münezzehe olduğuna göre zamanına ve hâline uyacak biçimde ilmî muhâtap ile ilişkili olur. Allah Teâlâ zamanın içinde olmadığından O'nun için geçmiş ve gelecek de söz konusu olamaz. Bilakis bütün zamanlar kendisine nisbetle eşittir. Geçmiş, muhatabın (içinde olduğu) zamana nisbetle olur. Bütün toplumlara da kendi zamanları ve hallerine göre hitap edilir. Bu bir sır olup şüphelerin kompleks yapısı onunla çözülür. Kelâm-ı nefsiye delâlet eden

lafızlar, onları ifade etmesi anlamında Allah kelâmı diye isimlendirilir. (Bu durum) “Allah Teâlâ'nın kelâmı dillerimizde zikrolunmakta ve mushaflarımızda yazılı bulunmaktadır” denilmesi gibidir.

[13.] **Mesele:** Daha önce geçtiği üzere Allah'ın görülmesi caizdir. Görme, duyularla idrâk edilemeyen şeyin aynını idrâk etmektir. Allah Teâlâ zâtının aynını idrâk eder. Böylece zâtını gören olmaktadır. Bunun da neticesi olarak zâtı görmeye elverişli olmaktadır. Bir sûrette bir şeye elverişli olan şey, o duruma mutlak olarak elverişli olmaktadır. Çünkü kâbiliyet, elverişli olan zât için özeldir. Kâbiliyet imkândır. Şeyin değişmesiyle değişmez. Ayrıca Allah'ın görülebilir olması aklen mümkündür. Mu'cize ile doğrulanmış vahyin de (bunu) bildirdiğine göre ikrârı vâcip olmuştur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Yüzler var ki o gün ıslıl ıslıl parlar. Rabbine bakar.” [Kiyamet Sûresi 75/22-23]. Nebî (as) da şöyle buyurmuştur: “Dolunay gecesi ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz”.

“Allah Teâlâ “Gözler onu kuşatamaz. O, gözleri kuşatır” [Enâm Sûresi 6/103] buyurmuşken Allah'ın görülmesi nasıl mümkün olabilir?” denirse; şöyle deriz: “Görme” dilde ve örfte “bu dünya (hayatında) gözlerimizin bir kuvveti” olarak ifade edilmiştir. (Ayetteki) olumsuzlama dünya hayatına işaret olarak okunmalıdır. Çünkü hitap, dil ve örf göre anlaşılır. Bu ifadeler de bizim anlayışımıza zarar vermez. Çünkü iddia, Allah Teâlâ'nın kıyamet günü gözlerimize O'nu görmeyi sağlayacak bir kuvvet vereceğidir.

[14.] **Mesele:** Ehl-i sünnet'in çoğunluğu Allah'ın sıfatlarının sekiz tane olduğunda görüş birliği etmişlerdir. Bunlar ilim, irâde, kudret, işitme, görme, kelâm ve sekizincisi yaratmaya dairdir. Sekizinci sıfatın “yaratma” olduğunu ispat etmeyenler onun “bekâ” sıfatı olduğunu söylemişlerdir. Onlar diğer sıfatları da bunlara ircâ etmişlerdir. Onlar şöyle demiştir: Muhabbet doğruya iletmeyi irâde etmek; rahmet, Allah'ın kullarına nimet vermesi için kullanılır ve bunlar yaratmaya râcidir. Eşarî şöyle demiştir: “Rahmet nimetlendirme irâdesi, rıza mü'minlere ikrâmında bulunma ve onları ebedî sûrette ödüllendirme irâdesi, gazap isyankârlardan oç alma ve onlara ceza indirme irâdesi, bugz, düşmanlık da ihanet, uzaklaştırma ve azap etme irâdesidir”.

Yüz (vech), zât ve ayrıca vücûd demektir. El (yed), kudret; iki el, ibdâ ve îcâd kudretidir. Bunu bildikten sonra şöyle deriz: Allah Teâlâ'nın sıfatları zâtın aynı değildir. Çünkü sıfatın mevsûfun aynı veya onun zâtının gayrı olması imkânsızdır.

Çünkü iki ayrı şey, örfün zâhirinde biri diğerrinin aynı olmayan iki ayrı zât demektir. Sıfat, zât değildir bundan dolayı da zâtın gayrı olamaz.

[15.] **Mesele:** Allah Teâlâ cevher değildir. Çünkü cevher, yer kaplayandır. Yer kaplayan varlık da bir hayyize muhtaç olandır. Bütün muhtaç varlıklar mümkündür. Varlığı zorunlu olanın yer kaplayan bir varlık olması imkânsızdır. O, araz da değildir. Çünkü araz, yer kaplayan varlığa muhtaçtır. Allah Teâlâ ihtiyaçtan münezzehtir.

[16.] **Mesele:** Allah Teâlâ birleşik değildir. Çünkü birleşik olan parçasına muhtaçtır. Bildin ki ihtiyaç Allah için imkânsızdır.

[17.] **Mesele:** Hâdis bir sıfatın Allah Teâlâ'nın zâtında bulunması imkânsızdır. Çünkü Allah'ın sıfatları kemâl sıfatlarıdır. Kemâl olan her şeyin yokluğu eksiklik olur. Şayet bir kemâl sıfatı sonradan var edilse, hudûsundan önce yokluğu hâsıl olurdu. Böylece zâtın eksikliği lâzım gelirdi. Allah bundan yücedir, uludur.

[18.] **Mesele:** Allah Teâlâ bir yönde bulunmaz. Şayet böyle olsaydı yer kaplayan bir varlık olurdu. Bu da hayyize muhtaç olma gibi O'nun hakkında imkânsız bir durumu gerektirirdi.

“Rahman arşa istivâ etti” [Tâhâ Sûresi, 20/5], “Allah'ın eli onların elleri üzerindedir” [Fetih Sûresi, 48/10], “Rabbin geldiği zaman” [Fecr Sûresi, 89/22]; “Kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır” gibi Allah için cisimlik hissi uyandıran ayetler ve haberler hakkında Ehl-i sünnet ulemâsından bir grup te'vîl yolunu tutmuş ve şöyle demişlerdir: “Arş mülk; istivâ istilâ; el kudret; Rabb'in gelmesi emrinin gelmesi; iki parmağı korku ve ümittir. Çünkü Allah Teâlâ kullarının kalplerini korku ve ümit arasında döndürüp durur”.

Evlâ olan ise bunlardan murâd ne ise ona iman etmek, onun bilgisini Allah Teâlâ'ya havale etmektir. O şöyle buyurmuştur: “Onun te'vîlini yalnızca Allah bilir.” [Âl-i İmrân Sûresi, 3/7]. İbn Abbas'tan (ra) nakledilmiştir ki ayetteki vakıf, Allah lafzı üzerindedir. “(Bu ayet) babamın (ra) mushafında “Onun tevîlini yalnız Allah bilir. İlimde derinlik sahibi olanlar derler ki..” şeklinde yazılıydı. [Âl-i İmrân Sûresi, 3/7]”

[19.] **Mesele:** Bütün mahlûkâtın varlığı ve varlıklarının bekâsı Allah Teâlâ'nın kudret ve dilemesi ile gerçekleşir. Çünkü varlık içinde bir şeyin herhangi bir şey üzerinde bir tes'iri olmaz ise her şey Allah Teâlâ'nın kudreti ile olur. Şayet bir şeyin herhangi bir şey üzerinde bir tes'iri olacak olursa bu tes'irin kuvveti, Allah Teâlâ'nın kuvvet ve dilemesi ile olması gerekir. Çünkü bütün mümkün varlıklar ister tam

hakikat veya hakikatın parçası ya da hakikatın bir sıfatı veyahut o ikisinden mürekkep bir şey olduğu farz olunsun o, ya cevher ya araz ya bu ikisinden mürekkep ya yalnız iki cevherden ya yalnız iki arazdan mürekkep veya daha fazlasından (mürekkep) olur. Bu te'sirin kuvveti cevherin zâtından olamaz. Aksi halde bütün cevherler böyle olurdu. (Oysaki) böyle değildir. (Bu te'sirin kuvveti) arazın zâtından kaynaklı da olamaz. Aksi halde onun cinsinden olan bütün arazlar böyle olurdu. (Bu te'sirin kuvveti) zikrettiğimiz aynı gerekçelerden dolayı mezkûr birliklerden birinin zâtı sebebiyle de olmaz. Bu kuvvet, bu kısımlardan bir şeyin zâtından kaynaklı olmadığından ve bu kısımların dışında da hiçbir mümkün kalmadığına göre bütün müessirlerin te'sir kuvveti kadîm, kadîr yaratıcının irâdesi ile tahsis ettiği te'sirinden meydana gelmektedir. Bu müessir ne cevher, ne arazdır. O Allah Teâlâ'dır. Böyle olan varlık da her şeyde hakîkî fâil olan Allah Teâlâ'dır. Çünkü müessir kuvvetin fâili te'sir halinde, eserde hakikaten fâildir. Buradan anlaşılan, "bilgi, iyilik ve helâl Allah Teâlâ'dan; cehâlet, kötülük ve haram yaratılmış varlıklardandır" (diyen) Mutezile mezhebinin (bu konudaki görüşünün) geçersiz olduğudur. Basîret sahibi kimse Allah Teâlâ'nın hidayetiyle bilir ki, bu burhân arzu edilen şeyi açıkladığı gibi Allah Teâlâ'nın mevcûd olduğunu, fâil-i muhtar olduğunu; cevher ve araz olmadığını da beyan etmiştir.

[20.] **Mesele:** Âlem, Allah dışındaki her şeyin adı olup hâdistir. Bunun kanıtı, âlemin varlığının Allah Teâlâ'dan gelmesidir. Bundan önce Allah Teâlâ'nın ihtiyar ile fâil olduğunu beyan etmiştik. Fâil-i muhtârın fiilinin hâdis olduğunda da şüphe bulunmamaktadır. Çünkü muhtâr (varlık) mevcûdun îcadına yönelmez ve yalnızca ma'dumun îcadını irâde eder. Bundan dolayı da O'nun eserinin hâdis olması kaçınılmazdır. Neticede âlemin hâdis olması lâzım gelmektedir.

[21.] **Mesele:** Kulların fiillerine dâir. Bütün güç yetirilirlere Allah Teâlâ'nın kudret ve meşîeti ile var olduklarını daha önce beyân ettik. Tenzîl bunu "Allah her şeyin yaratıcısıdır" [Mü'min Sûresi, 40/62] ifadesiyle duyurmuştur. Aynı şekilde bizler nefislerimizde bazı hareket ve sekenâtlara kendi irâdemizle güç bulabildiğimize ve onu amaçlarımız doğrultusunda sarf ettiğimize dair zorunlu bir his bulmaktayız. Ayrıca insanların kendilerinden neşet eden, onlarla mükâfat göreceklere veya onlar sebebiyle cezalandırılacakları fiillerde amel ve kazanımları olmasaydı, peygamberlerin gönderilmeleri, emir, yasak, mükâfat ve ceza gibi şeyler abes ve zulüm; Furkân'ın çoğu yerinde vârid olan bu fiillerin kullara isnâdı yalan olmuş olurdu. Allah bundan yüce ve uludur. Tenzîl'de Allah Teâlâ'nın "...yapmakta olduklarına karşılık olarak..." [Secde Sûresi, 32/17], "Allah hiç kimseye gücünün yeteceğin-



den başka yük yüklemes. Herkesin kazandığı hayır kendisine, yaptığı kötülüğün zararı yine kendisindedir” [Bakara Sûresi, 2/286] benzeri ayetlerinde, cezanın amel ve kazanıma izafeti nasıl gelmiştir? Şayet akıl ve naklin şâhitliğinde fiilin Allah ve kula nisbetini ifade eden iki kısım da sâbit olmuşsa bunların arasını uyuşturmamak gerekecektir. Bir grup birinci kısma yönelmiş ikincisini tamamen ihmal etmiştir. Onlar Cebriyye mezhebidir. Bir grup da doğru olanın ikinci kısım olduğunu iddia etmiştir. Onlar da Mutezile ve başkaları gibi mufavvıda mezhebidir. İki yolun da geçerli olmadığı bilinmiştir.

Tevfik yolu şudur: Allah Teâlâ fazlı ve rahmeti ile insanların amaçlarını tahsilde cisimlere tutunmaları için ateşte sıcaklık, demirde sertlik gibi bazı cisimlerde te'sir vasıtası; odunda kuruluk, ıslak cisimde yaşlık gibi bazılarında da bir kabul ciheti yaratmıştır. Amellerimiz ya hareket ve hareketsizlik; ya amaçlarımız doğrultusunda bunları sarfetmekle birlikte bu cisimlerin bir kısmını diğer bir kısmına bağlamak veya onları ayırmak ya da amaca uygun sûrette her ikisini de içerecek biçimde (çeşitlilik taşır). Örneğin bir yer kazısında define bulma veya bir yere seyahatten (elde edilmek istenen) amacın husûlü gibi bazı amaçlar tasarruflarımızdan uzak olabilir. Hareket, hareketsizlik ve bunların sarf edilmesi dışında meşguliyetlerimizde kudretimiz ve irâdemiz yoktur. Bunların dışındaki araçlar, kâbiliyetler ve bunlar üzerine kurulu olan uzak amaçlar ise yalnızca Allah Teâlâ'nın yaratması ile olur. Ayrıca kudret ve ihtiyârın aslı ise Allah Teâlâ'nın yaratması ve irâdesi ile olur. Hakîkatte fiillerimiz Allah Teâlâ'nın kudret ve meşîeti ile olur. Ancak bu hareketler, hareketsizlikler ve bunların kudretimiz ve ihtiyârımız ile sarf edilmeleri Allah Teâlâ'nın kudret ve meşîeti ile de olsalar, kudret ve ihtiyârın [fiili yapıp-yapmama şeklindeki] iki taraftan biriyle sınırlı olmadığından dolayı fiilde tasarrufumuz bulunduğundan, fiilin bize isnat edilmesi doğru olur. O halde fiilin bir itibarla Allah'a bir itibarla da kula isnâdı sahih olmaktadır. Allah Teâlâ'nın “Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı” [Saffat Sûresi 37/96] kavli buna işarette bulunmuştur. Bu ayette fiilin iki (varlığa) da isnâdı bulunmaktadır. İlimde derinlik sahibi olanlardan nakledilen “Ne cebr ne de tefviz yoktur. Ancak iş bu ikisi beynindedir” sözü de bunu doğrulamıştır. Bu (yaklaşım) semâvî kitaplar ve peygamberlerin (as) haberlerinde fiilin hem Allah Teâlâ'ya ve hem de kullara isnâdına dair vârid olan (ifadelere) uygun dosdoğru yoldur. Allah en iyi bilendir.

[22.] **Mesele:** Nebî, Allah'ın kendisine vahyettiği şeyleri kullarına tebliğ etsin diye göndermiş olduğu insandır. (Nebî kelimesi, resûl kelimesinden daha geneldir. Çünkü resûl, ya ilk defa bir şerîat getiren veya önceki şerîatın bazı hükümlerini kal-

dıran Allah elçisidir. Nübüvvet, yalnızca mu'cize izhâr etmekle sâbit olur. Mu'cize, tehdâ ile birlikte bir muâraza olmaksızın (iddia sahibini) doğrulayan hârikulâde bir durumdur. (Mu'cizenin tanımında) hem isbât hem de -yakıcılıktan ateşin engellenmesi gibi- men'i kapsamı için "durum/emr" dedik de "bir emrin isbâtı" demedik. (Aynı şekilde) sihir ve şa'bezeyi hariçte bırakmak için "muaraza olmaksızın" kaydına; kerâmeti hâriçte tutmak için mu'cize iddiası olarak "tehdâ ile birlikte" kaydına; cansız bir şeyi konuşurma, ölüyü diriltme neticesinde "bu yalancıdır, ondan kaçının" şeklinde varlığın iddia sahibini yalanladığı (hârikulâde durumları) dışta bırakmak için de "onu doğrulayan" kaydına yer verdik.

[23.] **Mesele:** Muhammed (as) Allah'ın resûlüdür. O, mu'cize izhâr etmiştir. Çünkü O, mu'ciz Kur'ân'ı getirmiştir. Muhammed (as) Arap dilinde mâhir olanlara (fusahâ) Kur'ân'a muaraza etmeleri çağrısıyla meydan okudu. Onlar kendileri, dinleri, evlatları ve mallarını koruma gibi birçok sevk edici etkene sahip olmalarına rağmen buna güç yetiremediler. Bu da Kur'ân'ın mu'cize olduğunun delilidir. Kur'ân, beşer takatinin sınırlarını aşan bir dereceye ulaşmışsa, onun mu'cize olduğu sâbit olmuştur. Kur'ân böyle bir noktaya ulaşmamış ise ve insanlar da ona muârazadan acze düşmüşlerse bu Allah'ın onları aciz bırakmasındadır. Bu durumda onun mu'cize oluşu Allah'ın (insanları) aciz komasıyla olur. Başka bir delil de Muhammed'in (sav) kitap ve sünnette getirdiği ilkelerin, dünya ve ahirette (bilgisine) muhtaç olunan her şeyi kuşatmasıdır. Bunlar yaşantı ve siyâset (boyutunda) en güzel sûretlerde, en dengeli, akla en yakın haldeki ilmî ve amelî hikmettir. Öyle ki peygamberler ve filozoflardan herhangi birinin sözlerinde bu hikmetlerin onda biri bile bulunmaz. Hiç kimseden bir şey öğrenmemiş, herhangi bir ilimle iştigal etmemiş ve kısa bir süre hâricinde yolculuğa çıkmamış ümmî bir kimse olan Muhammed (as) gibi birinden (sâdir olan) bu (hikmetler) katî sûrette mu'cizedir. Allah Teâlâ'nın şu kavli buna işaret etmektedir: "Bunun benzeri bir sûre getirin!" [Yunus Sûresi, 10/38] Bu O'nun (as) peygamberlerin sonuncusu olduğuna (delâlet eden) başka bir delildir. Çünkü o (hitap), bütün zamanlardaki toplumların tamamına uygundur.

[24.] **Mesele:** Peygamberler küfür, kebîre ve bir taneyi sakınma, bir lokmayı çalma gibi bayağılığı gerektiren küçük günahlardan korunmuşlardır. Bunların benzeri durumların işlenmesi risâlet davasına ters düşmektedir. Bayağılığı gerektirmeyen küçük günahların kast ile işlenmesi onlar için caiz değildir. (Bir başka deyişle) bu tür işlerin hata ve unutkanlıkla işlenmesi caizdir.

Peygamberler, meleklerden üstündürler. Çünkü insanoğlu ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Ruh, melekler gibi kudsî âleme ait bir varlıktır ve onun fiilleri de diğer rûhânî varlıkların fiilleri türündendir. Beden ise (kendisinde bulunan) hârici duyuları ve dâhili kuvveleriyle yetkinliklerin elde edilmesinde ruhun bir âletidir. Nefsî ve bedensel yetkinlikleri kendinde toplayan insanoğlu, bunları kendisinde bulundurmayan varlıklardan daha üstündür. (Bu durumdaki insanoğlunun) fiilleri bedensel güçlerin karşı koymalarına rağmen gerçekleştiğinden bu tür engellerden hâlî meleklerin fiillerinden de daha değerlidir. Peygamberler bu tür yetkinliklerle mevsufturlar. Onlar meleklerden üstündürler. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Allah Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim âilesini ve İmrân âilesini âlemlere üstün kıldı” [Âl-i İmrân Sûresi, 3/33].

[25.] **Mesele:** Haşr, haktır. Çünkü ma’dûmun tekrar yaratılması mümkündür. Allah Teâlâ buna kâdirdir ve doğru sözlü peygamber de bunu haber vermiş olduğundan ikrârı vaciptir. Tekrar yaratma mümkündür, çünkü yok olan şey varlığa (gelmeye) kâbidir. Aksi takdirde (ilkın) var olamazdı. (Bir şeye) elverişli olmak, mahiyetten asla ayrılmaz. Elverişlilik bir imkândan ibarettir. İmkân, kitabın başında da geçtiği üzere asla mahiyetten ayrılmaz. Netice de yok olan, var olana dâimî elverişli olur.

Diğer yandan Allah Teâlâ kâdirdir. Şayet O, makdûra kâdir olmayacak olsaydı acizlik lazım gelirdi. Bu ise Allah Teâlâ hakkında imkânsızdır. Çünkü O, onları yaratmaya başta kâdirdi. Eğer (Allah Teâlâ’nın) ikinci sefer onları var etmeye kâdirliği kesintiye uğrasa mümkünün imkânsıza dönüşmesi gerekecektir. Çünkü kâdir, bir şeyi yapma veya yapmamaya güç yetirebilendir.

Bir de mu’cize ile doğrulanmış vahyin verdiği haber vardır ki, Mûsâ’dan (as) sonra gelen peygamberlerin bunun üzerinde görüş birliği ettikleri vakidir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Dedi ki: Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek? De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir.” [Yasin Sûresi 36/78]; “İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanıyor?” [Kıyamet Sûresi, 75/3-4]; “O gün yer yarılr, insanlar kabirlerinden çabucak çıkarlar. İşte bu, sadece bize göre kolay bir toplanmadır” [Kaf Sûresi, 50/44].

[26.] **Mesele:** Tenâsüh bâtıldır. Çünkü şayet ruhlarımız daha önce başka bedenlerde olmuş olsaydı geçmiş yaşantılarımızdan bazılarını hatırlıyor olmamız gerekirdi. Çünkü idrâk edici ve hatırlayıcı (varlık beden değıil) ruhtur. O da bâkidir. Bu durum, uzun müddet bir beldenin yönetiminde bulunmuş olan kişinin (hâlinde) bir

bozulma olmaksızın başka bir beldeye gitmesi gibidir. (Tenâsüh inancındakilerin) görüşüne göre rûh bedenden ayrıldıktan sonra bozulmaksızın başka bir bedene ilişir. Eğer o (rûh) tek bir şey ise (ilkini yaşadığı) bazı durumları hatırlaması gerekir. Bu bedîhî bir durumdur. Ancak vakıta böyle değildir. (Onlara göre) ruh bedenden ayrılınca başka bir bedene ilişir. (Bu da) tenâsüh düşüncesi olarak adlandırılır. Tenâsühçüler, insan ruhunun (ölümden sonra) başka bir insan bedenine ilişmesine “nesh”; hayvan bedenine ilişmesine “mesh”; nebatın cisminde ilişmesine “fesh” ve bir cansız varlığın cisminde ilişmesine de “resh” adını vermişlerdir.

[27.] **Mesele:** Kabir azabı, sırat, mizan, organların konuşutulması, cennet ve cehennem hallerine dair diğer semî konular da kendinde mümkün meselelerdir. Allah Teâlâ bunları (gerçekleştirmeye) kâdir olup mu’cizeyle doğrulanmış vahyi de haber verdiği için bunlara inanmak vâcip olmuştur.

(Öncelikle) bunların mümkün oluşu: Kabir azabı (yalnız) ruha uygulanacak ise ruh bedenden ayrıldıktan sonra bâkî olduğu için bu mümkündür. Kabir azabı bir biçimde ruhun bedene taalluku neticesinde bedende oluşacak bir tür idrâk ile beden ruh bütününe uygulanacak ise (bu da mümkündür).

Aynı şekilde sırât, mîzan, uzuvların konuşutulması da mümkündür. Ayrıca cennet halleri de böyledir. (Örneğin) içinde ırmakların aktığı, meyveleri olan gezinti bahçeleri (hâlihazırda) gerçek mümkün durumlardır. Cârîyeler, gılmanlar, Kur’ân’da ve sahih haberlerde vârid olan her şey (mümkün durumlardandır). (Orada) kalıcılığın sürekliliği, altın ve ateşte olduğu gibi cüzlerinin (birbirleriyle) bağlarının sıklığı sebebiyle câizdir. Allah Teâlâ’nın çözülmeye konu olmayacak biçimde beden ve mizaç sıklığı vermesi de mümkündür. Yeme ve içmeden kaynaklı vücuttaki fazlalıkların (orada) olmayacak olması da mümkündür. Çünkü (besinleri) yakan bir mideye sahip kişi (yeme içmeden kaynaklı) fazlalığı az olmakla birlikte başkasının yapabildiğinden katbekatını tüketebilir. Çünkü sıcaklık nefis sahibi için terleme ve buharlaşma ile fazlalıkları çözer ve yok eder. Cehennem durumu da bu şekilde mümkündür.

[28.] **Mesele:** İman lügatte tasdîk; ıstılahta da Allah elçisini kalple tasdîk ve dil ile ikrâr etmek manasına gelir. -Allah’ın rahmeti üzerine olsun- İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Mutezile’nin ileri sürdüğü gibi uzuvlarla amel imanın bir cüzü değildir. Çünkü nebînin (as) doğruluğunu kalbi ile tasdîk, dili ile ikrâr eden ve herhangi bir ibadeti yerine getirmeden ölen kimse ittifakla mü’min olarak ölmüştür. Küfür lügatte örtmek; ıstılahta Allah elçisini inkâr etmek demektir.

Usûli'd-dîne taklit üzerine inanan kimse (inancı sebebiyle) mü'min (olmakla birlikte) akıl yürütmeyi terki sebebiyle günahkârdır. Eşarî ve kelamcılarının bir grubu, böyle bir kimsenin dinin temel kaidelerini bilmedikçe mü'min ismini hak etmediğini söylemişlerdir.

Kendisine Allah elçisinin çağrısı ulaşmayan kimse Allah'ın birliğine ve adaletli oluşuna inanmış ise hükmen mü'min olur. Aksi halde kâfirdir.

İman ehlerinden "sâhib-i kebîre" olanları Allah Teâlâ cehennemden çıkartıp cennete koyacaktır. "Kebîre", Şâri'nin (işleyen kişi için) azap tehdidinde bulunduğu günahlardır.

[29.] **Mesele:** İmâmet din ve dünya işlerini kuşatıcı bir yönetimdir. Allah'ın rızası hepsinin üzerine olsun dört halifenin imâmetleri haktır. Ümmetin icmâsı ve Peygamberimizin (sav) "Benden sonra halifelik otuz sene olacaktır" sözü gereği onların her biri kendi zamanlarının en faziletli kişileridirler. Hiçbir sahabiye "ta'n" da bulunmak caiz değildir. Çünkü onlara ta'n etmek onları öven, onları yücelten Resûlullah'a (sav) ta'nı gerektirir. Onların kendi aralarında cereyan eden olaylar, onların içtihatlarına haml olunur. Müçtehit hata da etse içtihadı sebebiyle muâheze edilmez. Dört halifeden birine hasımlık eden kişi hata etmiştir. Allah doğruyu en iyi bilendir. Geliş O'ndan, dönüş de O'na'dır.

## Kaynakça

- Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud-i. *Müsâmeretü'l-Abbâr*. çev. Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Askalâni, İbn Hacer el-. *ed-Dürrü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*. Hindistan: Dâiretü'l-meârif el-Osmâniyye, 1972.
- Bilgili, Ali Sinan. "Tebriiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Emîn, Seyyid Muhsin el-. *'Ayânu's-şâa*. Beyrut: Daru't-teâruf li'l-matbûât, 1983.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İbn Sertâk". *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 10 Nisan 2023. <https://islamduşunceatlası.org/ibn-sertak/381>
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullah Hâci Halife. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, 1941.
- Kutluer, İlhan. "Semerkandî, Muhammed b. Eşref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/475-

477. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Pehlivan, Necmettin - Ceylan, Hadi Ensar. "Adâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânud-din en-Nesefî'nin el-Fuşûl'ü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVI/2 (2015), 1-75.
- Pehlivan, Necmettin - Ceylan, Hadi Ensar. "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseyinî et-Türki'ye (ö. 722/1322) Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe'in-Nazar ve Şerhu'n-Nikât". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2020), 115-207. <https://doi.org/dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0079>
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mubassal*. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1411.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref es. *Bişârâtü'l-İşârât fi şerbi'l-İşârât ve't-tenbihât*. ed. Ali Ucbî. 2 Cilt. Tahran: Müesses-e Neşr Mîras Mektûb, 2021.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref es. *Bişârâtü'l-İşârât fi Şerbi'l-İşârât ve't-Tenbihât*. ed. Ali Ucbî. Tahran: Müesses-e Neşr Mîras Mektûb, 2021.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref es-. *el-Envârü'l-ilâbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, 1394.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref es-. *el-Maârif fi şerbi's-Sabâif*. ed. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylik. Amman: Câmîatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Kısmu Usûli'd-Dîn, 2012.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref es-. *el-Mu'tekâdât*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 145.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref es-. *Sabâifü'l-ilâbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1688.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref es-. *Şerhü'l-Mukaddimeti'l-Burbâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reisülküttab Mustafâ Efendi, 1203.
- Semerkindî, Şemseddin. *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*. ed. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1. Baskı., 1985.
- Semerkindî, Şemseddin. *İslam İnanç İlkeleri*. çev. İsmail Yürük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı., 2011.
- Semerkindî, Şemsüddin es-. *Kıstâsu'l Efkâr fi Tabkiki'l Esrâr*. çev. Necmettin Pehlivan. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2014.
- Semerkindî, Şemsüddin. *İlmü'l-âfak ve'l-enfüs - Alem ve İnsan*. çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Semerkindî, Şemsüddin es-. *el-Mu'tekad*. çev. İsmail Yürük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı., 2011.
- Semerkindî, Şemsüddin es-. *es-Sabâifü'l-ilâbiyye*. ed. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1. Baskı., 1985.
- Semerkindî, Şemsüddin es-. *İlmü'l-âfak ve'l-enfüs*. ed. Gholamreza Dadkhah. California: Mazda Publishers, 2014.

- Semerkindî, Şemsüddîn es-. *Kıtasu'l-efkar*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. bsk., 2014.
- Semerkindî, Şemsüddîn es-. *Risâle fî mezbebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa, (İran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi, nr. 1117979)*. 150-165. Erişim 30 Mart 2022. <https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%d8%b1%d8%b3%d8%a7%d9%84%d9%87-%d9%81%db%8c-%d9%85%d8%b0%d9%87%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%86%d9%87-%d9%88-%d8%a7%d9%84%d8%ac%d9%85-%d8%a7%d8%b9%d9%87-%d8%aa%d8%ad%d9%81%d9%87-%d9%84%d9%85%d8%ac%d9%84/>
- Semerkindî, Şemsüddîn es-. *Risâle fî mezbebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1129-4)*. 55-66.
- Semerkindî, Şemsüddîn es-. *Risâle fî mezbebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa, (Washington: Princeton University Library, Islamic Manuscripts, Garrett no. 982H)*. 37-45. Erişim 30 Mart 2022. <https://catalog.princeton.edu/catalog/9963580093506421>
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Taceddin b. Muhammed b. Hamza b. Zehra. *Gayetül ihtisar fî'l-büyûtât el-aleviyye el-mahfuza mine'l-gubar*. Necef: Menşûrât el-matbaatü'l-haydariyye, 1963.
- Tûsî, Nasîrüddin et-. *Kavâidü'l-Akâid*. Kum: Lecnetü idâretî'l-havzati'l-ilmîyye, ts.
- Yurdağür, Metin. "Bekâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yuvalı, Abdülkadir. "Gazân Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/429-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yürük, İsmail. "Hanefî Maturidi Geleneğinde Kelamın Felsefîleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülyasyonlar". *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017), 307-314.
- Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 15. Basım, 2002. <https://shamela.ws/book/12286>

