

KAVÂ'İDÜ'L-AKÂİD

Akâidin Temel Meseleleri

NASÎRÜDDİN TÛSÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 238

<i>Dinî İlimler Serisi</i>	: 38
<i>Fatih Kitaplığı Dizisi</i>	: 13
<i>Kitabın Adı</i>	: KAVÂ'İDÜ'L-AKÂİD Akâidin Temel Meseleleri
<i>Müellifi</i>	: Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274)
<i>Özgün Dili</i>	: Arapça
<i>Hazırlayan</i>	: Muhammed Osman Doğan Yazma Eser Uzmanı
<i>Son okuma</i>	: Seher Erdem Örs
<i>Arşiv Kayıt</i>	: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ayasofya, Nr. 2191 İstanbul Arkeoloji Müzesi, EY, Nr. 1547
<i>Kitap Tasarım</i>	: Yüksel Yücel
<i>Baskı</i>	: İmak Ofset Basım Yayın Tic. ve San. Ltd. Şti. Akçaburgaz Mah. 137. Sok. No: 12, Esenyurt /İstanbul Tel: 444 62 18 www.imakofset.com.tr Sertifika No: 71320
<i>Baskı Yeri ve Yılı</i>	: İstanbul 2024
<i>Baskı Miktarı</i>	: 1. Baskı, 1000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Nasîrüddin Tûsî,

Akâidin Temel Meseleleri, *Kavâ'idü'l-Akâid*

1. Akâid, 2. Kelâm, 3. Varlık, 4. Nübüvvet, 5. İmâmet, 6. Âhiret, 7. İman, 8. Tûsî

ISBN: 978-975-17-5601-5

Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Her hakkı mahfuzdur.

Bütün yayın hakları *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*'na aittir. Başkanlığın izni olmaksızın tümüyle veya kısmen, hiçbir yolla ve hiçbir ortamda yayımlanamaz ve çoğaltılamaz.

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul

Tel.: +90 (212) 511 36 37

Faks: +90 (212) 511 37 00

tuyek@ktb.gov.tr

www.yek.gov.tr

KAVÂ'İDÜ'L-AKÂİD

AKÂİDİN TEMEL MESELELERİ

(İNCELEME - ÇEVİRİ - TENKİTLİ METİN)

NASÎRÜDDİN TÛSÎ
(ö. 1274)

Hazırlayan
Muhammed Osman Doğan



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gök kubbe altında gelişen her değer, haki-katin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine’de, Kahire’de, Şam’da, Bağdat’ta, Buhara’da, Semerkant’ta, Horasan’da, Konya’da, Bursa’da, İstanbul’da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecektir değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanların geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz ürünlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	4
ÖNSÖZ	11
KISALTMALAR	12
GİRİŞ	13
A. NASÎRÜDDİN TÛSÎ VE KELÂMCILIĞI	16
1. Nasîrüddin Tûsî'nin Hayatı	16
2. Tûsî'nin Kelâmcılığına Bakış	20
2.1. Genel Kelâm-Akâid Eserleri	24
2.2. Belirli Bir Konuya Özel Kelâm Risâleleri	28
B. <i>KAVÂ'İDÜ'L-AKÂİD</i> HAKKINDA	30
1. Müellife Nispeti ve Bilinirliği	30
2. İçeriği	35
2.1. Allah Teâlâ'nın Varlığının İspatı	37
2.2. Allah Teâlâ'nın Sıfatları	37
2.3. Allah Teâlâ'nın Fiilleri	39
2.4. Nübüvvet ve İmâmet	40
2.5. Va'd ve Va'id	42
3. Düşünsel Arka Planı	45
3.1. Telif Edildiği Dönem	47
3.2. Eser Ekseninde Tûsî'nin Mezhebi Kimliği	48
3.3. Eserin Konumlanması ve Tertibi	52
4. Şerhleri	54
5. Neşirleri	61
C. NÜSHALAR VE TAHKİK METOTU	63
1. <i>Kavâ'idü'l-Akâid</i> 'in Nüshaları	63
1.1. Meşhed Nüshası	63
1.2. Ragıp Paşa Nüshası	64
1.3. Şehid Ali Paşa Nüshası	64

1.4. Sultan Fatih Nüshası	66
1.5. Topkapı Nüshası	70
2. Tahkikte İzlenen Yöntem	71
SONUÇ	73
KAYNAKÇA	75
KAVÂİ‘DÜ’L-AKÂİD	
Mukaddime	90
1. Prensip: Mevcut, Ma’dûm, Sâbit, Menfî ve Hâl	90
2. Prensip: Vâcip, Mümkin ve Muhâl	90
3. Prensip: Zat ve Sıfat	92
4. Prensip: Kadîm, Muhdes ve Tekaddüm	92
5. Prensip: Cevher ve Araz	
6. Prensip: Özdeşlik, Zıtlaşma ve Karşıtlık	92
7. Prensip: Kısır Döngü ve Teselsül	96
Birinci Bâb: Âlemi Var Eden Allah Teâlâ’nın Varlığının İspatı	98
Kelâmcılara Göre Cisimlerin Hudûsünün İspatı	98
1. Metod: Cisimlerin Hâdislerden Yoksun Olmayışı	98
2. Metod: Cisimlerin Ezelî Olmasının İmkânsızlığı	102
3. Metod: Mümkinlerin Muhdes Oluşları	102
Filozoflara Göre Yaratıcının Varlığını İspat Metodu	104
Kelâmcılar ve Filozofların İhtilafının Açıklaması	104
İkinci Bâb: Allah Teâlâ’nın Sıfatları	108
Sübûtî Sıfatlar	108
Sübûtî Olmayan Sıfatlar	118
Üçüncü Bâb: Allah Teâlâ’ya Nisbet Edilen Fiiller	122
1. Fasil: Husûn ve Kubuh	126
2. Fasil: Mümkinlerin Allah Teâlâ’dan Sudûru	128
Dördüncü Bâb: Nübüvvet Ve Ona Tâbi Olan İmâmet Gibi Hususlar	132
Birinci Kısım: Nübüvvet ve Onunla İlişkili Hususlar	132
1. Fasil: Muhammed (sav) Allah’ın Elçisidir	134
2. Fasil: Filozofların Nübüvveti İspat Metodu	136
3. Fasil: Şer’î Hükümlerin Allah Teâlâ Tarafından Neshedilmesinin Cevâzı	138
Dördüncü Babın İkinci Kısım: İmâmet ve Ona Bağlı Olan Meseleler	138

Beşinci Bâb: Va'd Ve Va'id ile Onlara Tâbi Olan Diğer Hususlar	154
Birinci Mesele: Ma'dûm'un İadesi	154
İkinci Mesele: İnsanın Hakikati ve Onun Ne Olduğuna İlişkin Görüşler	156
Üçüncü Mesele: Meâd	158
Dördüncü Mesele: Mükâfât ve Ceza	160
Beşinci Mesele: Kendisiyle Mükâfât ve Cezanın Hak Edildiği Şeyler	162
Altıncı Mesele: Va'd ve Va'id'e Dair Görüşlerin Tamamlanması	164
ARAPÇA KAYNAKÇA	170
EKLER	175
TIPKIBASIM	183

ÖNSÖZ

Nasîrüddîn Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid* isimli eserinin inceleme, tahkik ve tercümesinden ibaret olan bu çalışmada mezkur eser çok yönlü olarak incelenmiştir. İnceleme kısmında Tûsî'nin kelâmcılığı ile bu eserinin tarihsel süreçteki serüveni ortaya koyularak fırak-makâlât ve ihtilaf (*hilâfiyyât*) literatürüyle olan ilişkisi vurgulanmıştır. Eserin telif tarihi ve eser üzerinden Tûsî'deki fikrî dönüşümler resmedilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız kapsamında *Kavâ'idü'l-Akâid*'in daha önce hiçbir neşrinde kullanılmayan 5 nefis nüshasından tahkiki yapılmıştır. Bu nüshalar arasında Tûsî'nin vefatından 15 yıl sonra yazılan ve eserin en eski nüshası olan Meşhed nüshası, Yâkût el-Musta'sımî ketebe kayıtlı Topkapı nüshası ve Fatih Sultan Mehmed'e sunulan saray nüshası da bulunmaktadır. Tahkikli metin, Tûsî'nin iki öğrencisi olan Esterâbâdî ve Hillî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid* şerhlerinin nüsha farklarıyla birlikte zenginleştirilmiştir. Söz konusu tahkikli neşir de dikkate alınarak eser Türkçeye çevrilmiştir. Bunların yanı sıra eserin Fatih Sultan Mehmed'e sunulan nüshasının tıpkıbasımı yapılmıştır.

Yazma eser uzmanlığı tezine dayanan bu çalışmanın meydana gelmesinde katkısı olan tez danışmanım ve o dönem Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı olan Prof. Dr. Ferruh Özpilavcı'ya teşekkür ederim. Eserin en eski nüshasını benim için İran Meşhed'deki Razavî Kütüphanesi'nden temin etmekle birlikte çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen Dr. Halil Işılak'a teşekkürlerimi sunarım. Metnin tahkik ve inşasında önemli katkılar sunan Doç. Dr. Hamza Elbekri'ye ve Türkçe kısımların taslağını okuma nezaketinde bulunan Enes Temel, Ömer Ergül ve Mikail Yaşar'a müteşekkirim. Eserin bazı yazma nüshalarına dair bilrkişiliklerine başvurduğum değerli hattatlar Prof. Dr. Muhittin Serin ve Mehmet Özçay'ın yanı sıra Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı Dr. Coşkun Yılmaz ile Çeviri ve Yayın Dairesi Başkanı Erhan Yıldız'ın şahsında eserin neşrinde emeği geçen bütün kurum personeline teşekkür ederim.

Hamd âlemlerin rabbi olan Yüce Allah'adır.

Muhammed Osman Doğan

Fatih/İstanbul

KISALTMALAR

Aleyhisselam	(as)
Aynı müellif	a.mlf
Bakınız	bk.
Basım	bs.
Bin / İbn	b.
Cilt	c.
Çeviren	çev.
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi	DİA
Editör	ed.
Erişim tarihi	Erişim
Fihristgân-ı Nüshahâ-yı Hattî İrân	FENHA
Hazırlayan	haz.
Hicrî	h.
Hicrî şemsî	hş.
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi	İSAM
Karşılaştırınız	Krş.
Kütüphanesi	Ktp.
Milattan önce	M.Ö.
Milattan sonra	M.S.
Numara	nr.
Tahkik eden	thk.
Ölümü	ö.
Sallallahu aleyhi ve sellem	(sav)
Sayı	sy.
Tarihsiz	ts.
Türkiye Diyanet Vakfı	TDV
Türk Tarih Kurumu	TTK
Ve devamı	vd.
Ve diğerleri	v.dğr.
Yayıncı bilinmiyor	y.y.
Yüzyıl	yy.

GİRİŞ

Bu çalışmada Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) kelâm ve felsefe ekollerinin görüşlerini betimlediği ve yer yer tercihler yaptığı bir eseri olan *Kavâ'idü'l-Akâid* incelenip tahkik ve tercümesi yapılacaktır. İnceleme bölümünde Tûsî ve bu eseri çeşitli yönleriyle tanıtılacak, eserin kelâm ilmi yazınındaki önemi ortaya konulacaktır.

Kavâ'idü'l-Akâid, Tûsî'nin en meşhur kelâm eseri olan *Tecrîdü'l-İ'tikâd* dan sonraki en önemli müstakil kelâm telifidir. Telif tarzı bakımından hem sistematik kelâm eserleri, hem mezheplerin anlatıldığı makâlât-fırak kitapları, hem de hilâfiyyât literatürünün kesişiminde yer alan bu eser, müellifin nev'î şahsına münhasır çalışmalarından birisidir. Şîî Nasîrüddin Tûsî, hayatının farklı dönemlerinde İsmâiliyye ve İmâmîyye'yi benimsemesine rağmen bu eserinde mezhebî aidiyete dayalı bir anlatımdan ziyade ekollerin tasvir ve tanıtımını yapmaya çalışmıştır.

Eserde genel anlamda kelâmî meseleler ele alınmakla birlikte, mezhepler hakkında verdiği bilgiler yönüyle belirli açılardan mezhepler tarihi çalışması hüviyetine de sahiptir. Nitekim *Kavâ'idü'l-Akâid* in özellikle imâmetle ilgili kısmında müellifin hayatının bir kısmını geçirdiği İsmâilî-Nizârîlerin karargâhı olan Alamut kalesi, Keysânîlerin mehdîlerinin saklı olduğuna inandıkları Medine yakınlarındaki Radvâ dağı, İsmâilîlerin ilk devletlerini Mağrib'de kurdukları gibi bazı detaylar da yer almaktadır.

Tûsî'nin günümüze ulaşan İsmâilî dönemine ait eserleri ile İmâmîyye'ye bağlılığını açıkladığı Moğol/İlhanlı döneminde yazdığı diğer kelâm risâlelerinden farklı olarak bu risâle, içerisinde herhangi bir mezhebî aidiyet bulunmadığı için mezhepler ve ekoller üstü olma özelliğine sahiptir. Öyle ki eserde filozoflar, Mu'tezile, Ehl-i sünnet, Şîa ve Sûfîyye gibi ekollerin görüşleri genellikle eleştirmeksizin serdedilmiştir. Kimi zaman belli başlı fikirler eleştirilirken, bazı noktalarda ise nasıl anlaşılmış olabileceğine dair bazı açıklamalar ortaya konulmuştur. Söz gelimi antik filozoflar (*kudemâ*) ve Sûfîyye'nin *ittihâd* görüşünün bu terimin bilindik anlamından farklı olma-

sı ihtimali yoklanmıştır. Bütün bu özellikleriyle metin, müteahhir dönem kelâmındaki felsefe ve kelâm arasındaki cem ve tahkik yaklaşımının bir ürünüdür. Bununla birlikte felsefecilerin görüşleri, kelâm ekollerindekinin aksine ayrıntılandırılmadan “hukemâ” ya da “kudemâ” gibi genel kelimelerle yer verilmiştir.

İlk kez Tûsî'nin Hasan b. Şerefşâh el-Esterâbâdî (ö. 715/1315) ve İbn-nül-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) gibi öğrencileri tarafından şerh edilen *Kavâ'idü'l-Akâid*, *Tecrîd*den sonra müellifinin alana dair en yaygın telif eseridir. Özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup bazı Sünnî âlimler bu eseri istinsah etmiş, çalışmalarında bu esere atıf yapmışlardır. Bu eser felsefe ve kelâm diyalektiğinde dikkate değer bir konumdadır. Nitekim Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*deki yaklaşımı kelâm tarafını tutan bir “İmâmiyye âlimi” portresini çizdiği *el-Fusûl fî'l-Usûl*deki kelâmî eğilimi ile felsefeyi kelâmı tamamen mezcettiği *Tecrîd*deki tutumu arasında bir yerdedir. O *Kavâ'idü'l-Akâid*'de problem odaklı bir tasvir yapmaktadır. Yine felsefe ya da kelâm tarafını açık ve net bir şekilde tutmamakla birlikte bazı konularda şahsî görüş ve itirazlarını dile getirmekten geri durmamaktadır.

Kavâ'idü'l-Akâid'in Tûsî'nin kelâmı ile ilgili bir risâlesi olmasından dolayı inceleme kısmında onun kelâm sistemi üzerinde durarak eserin kelâm ve mezhepler tarihi özelinde bilumum düşünce tarihine yaptığı katkıları ortaya koymaya çalıştık. Yine *Tecrîd*'in gölgesinde kalan bu metnin kendine has özellikleri, günümüze uzanan serüveni, şerh geleneği ve ona yapılan atıfları ön plana çıkardık. Diğer yandan metnin Türk çevirisi ile iki ayrı koleksiyonda yer alıp birbirini tamamlayan ve Fatih Sultan Mehmed'in mütalaasına sunulan Fatih Nüshası'nın da tıpkıbasımını hazırladık.

Elinizdeki çalışmada *Kavâ'idü'l-Akâid*'in hiçbir neşrinde¹ kullanılmayan 5 kıymetli nüshasıyla tahkikli neşrini hazırladık. Eserin tahkikinde kullandığımız otantik nüshaların farklarını ilk şârihler olan Esterâbâdî ve Hillî

1 Eserin önceki neşirleri için bk. Nasîrüddin Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Tûsî, *Telhisü'l-Mubassal* içinde), 437-468; a.mlf, *Kavâ'idü'l-Akâid*. thk. Ali Hasan Hâzım (Lübnan: Dârü'l-Gurbe, 1413/1992); a.mlf, *Kavâ'idü'l-Akâid*, haz. Ali er-Rabbânî el-Gulpaygânî (Kum: Emir Matbaası, 1416/1995).

şerhlerindeki ana metinle karşılaştırarak Tûsî'nin bu öğrencilerinin elindeki *Kavâ'id* nüshalarındaki önemli farkları göstermeye çalıştık. Bu neşrin yanında eserin Türkçe çevirisini de yaptık. Eseri çeşitli yönleriyle incelediğimiz inceleme bölümüne ise karşılıklı metin neşri öncesinde nüshaların görselleştirilmesiyle birlikte yer verdik.

A. NASÎRÜDDİN TÛSÎ VE KELÂMCILIĞI

1. Nasîrüddin Tûsî'nin Hayatı

Muhammed b. Muhammed b. Hasan Tûsî, 11 Cemâziyelevvel 597'de (17 Şubat 1201) İran'ın kuzeydoğusunda Hârizmşahlar idaresindeki Horasan bölgesinin şehirlerinden Tûs'ta doğdu.¹ İlk eğitimini babasından alan Tûsî, daha sonra Tûs'un batısındaki Nîşâbur'a giderek Mu'înüddin Sâlim b. Bedrân el-Mısrî ve Ferîdüddin Dâmâd gibi bilginlere öğrenci oldu. Ayrıca Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) öğrencisi Kutbüddin el-Mısrî (ö. 618/1221) ile Kemâlüddin b. Yûnus'tan (ö. 639/1242) da ders aldı.² Onun akîlî ilimlerdeki hoca silsilesi Ferîdüddin Dâmâd üzerinden İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) ulaşırken, naklî ilimlerde babası Muhammed b. Hasan üzerinden İmâmîyye âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ile Şerîf el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) dayanmaktadır.³

Nîşâbur, Cengiz Han (1206-1227) devrinde, 618 (1221) yılında Moğollar tarafından ele geçirilince Tûsî buradan ayrılmak zorunda kaldı.⁴ O sıralarda İsmâilî ideoloji Tûsî'nin dikkatini çekti. Kûhistan'ın⁵ İsmâilî valisi Şihâbüddin'e gönderdiği mektuplarda ona felsefî sorularını yöneltti ve Girdkuh kalesi civarında onunla görüştü. Kısa bir zaman sonra Ho-

1 Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Abbâri'l-Beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısrîyye, ts.), 4/8; Şemsüddin ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 2. bs., 1413/1993), 50/115.

2 İbn Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, thk. Hamza A. Abbâs (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfî, 1423/2004), 9/199; Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 5. bs., 1368 hş.), 3/250.

3 Agil Şirinov, "Tûsî, Nasîrüddin", *DİA*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 437.

4 Bazı çalışmalarda Moğollarca şehir ahalisinden seçilen ve Türkistan'a gönderilen 400 kişiden birisinin de Tûsî olduğu iddia edilse da onun Rey'de oturan Mu'înüddin el-Mısrî'den ve Musul ile Bağdat'ta bulunan Kemâlüddin b. Yûnus'dan ders aldığına ilişkin rivayetler göz önünde bulundurulduğunda Moğolların henüz nüfuz alanına girmeyen İran'ın batısındaki bu bölgelere yöneldiği anlaşılmaktadır. Bk. Alaaddin Atâ Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2013), 183; Süheyl el-Hüseynî, *el-Havâce Nasîrüddin et-Tûsî: Mukâranetün fî Şahsiyyetihî ve Fikrihi* (Beyrut: Ma'hedü'l-Ma'ârif'l-Hikemiyye, 2005), 38-39.

5 Kûhistan, literal anlamıyla "dağ ülkesi", Horasan'ın güneyindeki dağlık bölgeye denilmektedir. 11. yüzyılda İsmâilîlerin önemli bir merkezi haline gelen bu bölgede çok sayıda dağ kalesi bulunmaktaydı. Vasilij Vladimiroviç Barthold, *İran Tarihî Coğrafyası*, çev. Ömer Alkaç (İstanbul: Selenge Yayınları, 2022), 149.

rasan'da İmam II. Hasan Alâzikhisselâm'ın (ö. 561/1166) *Fusûl-i Mukaddese*'siyle karşılaştı ve 620'lerde (1220'ler) İsmâîlî olmaya karar verdi. Kûhistan'ın yeni valisi Nâsîrüddin Muhteşem'in davetiyle¹ Kâin kalesine bilgin ve danışman sıfatıyla giderek burada on yıl civarında kaldı. 630-632 (1232-1235) dolaylarında telif ettiği *Ahlâk-ı Nâsîrî* isimli ahlâk eserini Nâsîrüddin Muhteşem'e ithaf etti.² Aldığı davet üzerine yaklaşık 30 yıl boyunca kalacağı Alamut kalesine gitti ve İsmâîlî imâmı Alâüddin Muhammed'e vezirlik yaptı.³ İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ına *Hallü Müşkilâti'l-İşârât* adıyla yazdığı şerhini de 644 (1246) yılında yirmi yıl süren bir çalışmanın ardından burada tamamladı.⁴ Bunun yanı sıra farklı alanlarda Farsça ağırlıklı eserler kaleme alarak imâm Alâüddin'in 653 (1255) yılında şüpheli ölümünün ardından yerine geçen oğlu Rüknuddin Hürşâh'a da danışmanlık yaptı. Moğolların Alamut kuşatması esnasında teslim olunmasını savunan bir grup bilgin arasında yer aldı.⁵

Moğollar'ın Alamut'u 654 (1256) yılında ele geçirmesinden itibaren İlhanlıların kurucusu Hülâgû (1256-1265) ile oğlu Abaka'nın (1265-1282) vezirliğini⁶ yapan Tûsî, ayrıca Moğol idaresinde vakıfların tasarrufunda da yetkilendirildi.⁷

Tûsî'nin hayatı birtakım araştırmalarda; tahsil dönemi, İsmâîlî dönem ve Moğol/İlhanlı dönemi olarak üçe ayrılmıştır. Özellikle son iki

1 Söz konusu davet Nâsîrüddin el-Muhteşem'in yönetimi devraldığı 624 (1226-1227) yılını takip eden süreçte gerçekleşmiştir. Muhammed Takî Müderris Razavî, *el-Allâme el-Havâce Nâsîrüddin et-Tûsî Hayâtühü ve Âsarühü*, Arapça çev. Ali Haşim el-Esedî (Meşhed: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbi'a li'l-Âsitâneti'r-Razaviyyeti'l-Mukaddese, 1416), 14-15.

2 Razavî, *Nâsîrüddin et-Tûsî*, 15.

3 Bk. Tûsî'nin İsmâîlîlerle olan ilişkisine ve ikamet ettiği İsmâîlî kaleleri Kâin ve Alamut'a dair ayrıntılı bilgi için bk. S. J. Badakhchani, "Introduction" (Tûsî, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar = Sayr wa Sulûk* içinde), 1-19; Peter Willey, *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria*, 66-67, 106-114, 171-174.

4 Eserin girişinde Şihâbüddin isimli bir şahsa ithaf edildiği görülmektedir. Muhtemelen bu kişi sabık İsmâîlî valisi Şihâbüddin Muhteşem'dir. Bk. Razavî, *Nâsîrüddin et-Tûsî*, 314-316.

5 Alamut'un düşmesine ve son İsmâîlî imâmı Rüknuddin'in ortadan kaldırılmasına dair bk. Reşidüddin Fazlullah Hemedânî, *Camiu't-Tevârih (İlhanlılar kısmı)*, çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan ve Ahmad Hesamipour Khelejeni (Ankara: TTK Yayınları, 2013), 20-27; Willey, *Eagle's Nest*, 77-85.

6 Bedrüddin el-Aynî, *İkdü'l-Cümân fî Târihi Ehli'z-Zamân: Asru Selâtinî'l-Memâlik*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1987-1992), 1/173, 2/34.

7 İbnü'l-İbrî, *Târihu Muhtasari'd-Düvel*, thk. Anton Sâlhâni el-Yesûî (Beyrut: Dârü's-Şark, 3. bs., 1992), 287.

döneminde onun yıldızı parlamış, İsmâîlî ve Moğol idarecilerin himaye ve iltifatına erişmiş, vezirlik ve vakıflar bakanlığı tarzında önemli görevler üstlenmiştir.¹

Tûsî, Hülâgû'nun hizmetine girdikten kısa bir süre sonra 657'de (1258-1259) Merâğa'da yaptırdığı rasathane ve kütüphanede dönemin bilginlerini, müneccimlerini ve filozoflarını maaş (*câmekîyye*) karşılığında bir araya getirmiştir. Burada hikmet, tıp, fıkıh ve hadis üzerine farklı medreseler kurarak vakıflardan elde edilen gelirlerle öğrencilere alanlarına göre; felsefecilere 3 dirhem, tıpçılara 2 dirhem, fıkıhçılara 1 dirhem ve hadisçilere yarım dirhem olacak şekilde günlük ödenek ayarlamıştır. Önemli bir kısmı Bağdat, Şam gibi köklü ilim merkezlerinden yağmalanan kitaplar buranın kütüphanesine taşınarak 400.000 cildi aştığı belirtilen zengin bir koleksiyon vücuda getirilmiştir.²

Şam'dan Müeyyedüddin el-Urzî, Musul'dan Fahrüddin el-Merâgî, Tiflis'ten Fahrüddin el-Hılâtî'yi getiren Tûsî, aynı şekilde Necmüddin Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) de buraya gelmesini³ sağlayarak Merâğa'da Moğollara kurdurduğu bu gözlemeyi adeta bir akademiye dönüştürmüştür. Kaynaklarda onun 662 (1263-1264) yılında bile Bağdat'a gelerek medreselerdeki birçok kitabı Merâğa'ya gönderdiği nakledilmektedir.⁴ Ömrünün sonunda Bağdat'a tekrar gelen Tûsî, bir müddet

1 Bazı çalışmalarda Tûsî'nin hayatı: i) 597-619 (1201-1222) arası: Birinci Moğol istilasına kadarki ilmi yetişme süreci, ii) 619-653 (1222-1256) arası: İsmaililere ait kalelerde ikamet ettiği İsmâîlî dönem, iii) 653-672 (1256-1274) arası: Moğol/İlhanlı dönemi, şeklinde 3 döneme ayrılmıştır. Hüseyinî, *el-Havâce Nasirüddin et-Tûsî*, 35-36. İlgili dönemleri birbirinden ayıran fikrî hususların başında Tûsî'nin İsmâîlîlerin himayesindeyken yazdığı eserler ve dolayısıyla mezhebî kimliğine dair tartışmalar bulunmaktadır. Onun ilmi otobiyografisini kaleme aldığı *Seyr ü Sülûk* isimli eserinde İsmâîlîliği ve II. Hasan Alâzikrihisselâm'ın öğretilerini benimsediğine dair açık ifadelerle telif ettiği belli başlı risaleler bulunmaktadır. Bunların hemen hemen tamamı İsmâîlîlerle birlikte yazılmış olup Moğol/İlhanlı döneminde buna benzer dair herhangi bir şey bulunmamaktadır. Nitekim Tûsî, Alamut kalesinden indikten sonra İmâmîyye mensubu olduğunu belirten eserler yazmıştır. Tûsî'nin bir dönem üzerinde taşıdığı İsmâîlî kimliği adının bu ve benzeri batını oluşumlarla anılmasına neden olmuştur. Nitekim İbn Teymiyye Tûsî'den bahsederken Melâhide, Karâmita, Bâtuniyye, İsmâîliyye, Nusayriyye, Hürremiyye, Muharrime isimleriyle anılan batını ekollere nispet etmiş, Hülâgû'nun müneccimi olarak İslâm dünyasının Moğollarca işgaline ve Bağdat'taki halife Musta'sım'ın öldürülmesine zemin hazırladığını belirtmiştir. Bk. Razavî, *Nasirüddin et-Tûsî*, 70; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987), 3/501.

2 İbnü'l-İbrî, *Târihu Muhtasari'd-Düvel*, 1/286-287; Ömerî, *Mesâlik*, 9/195; Aynî, *İkdü'l-Cümân*, 1/224.

3 Ömerî, *Mesâlik*, 9/201-202.

4 Aynî, *İkdü'l-Cümân*, 1/387.

burada bulunduktan sonra 18 Zilhicce 672 (25 Haziran 1274) tarihinde vefat etmiş ve aynı şehirdeki İmâm Mûsâ el-Kâzım'ın türbesinin yanına defnedilmiştir.¹

Tûsî'nin rasathane ve vakıflara ilişkin görevleri o öldükten sonra oğulları Sadrüddin Ali, Asîlüddin Hasan ve Fahrüddin Ahmed tarafından devam ettirilmiştir. Filozof Hasan b. Ahmed, Tûsî'nin ölümünden sonra Merâğa'ya gittiğinde orayı Tûsî'nin astronomi ve Fars şiirine vâkıf olan oğlu Sadrüddin Ali'nin yönettiğini görmüş, ayrıca burada Müeyyedüddin el-Urzî'nin oğlu Şemsüddin ile Şemsüddin eş-Şîrvânî, Kemâlüddin el-Eykî ve Hüsâmüddin eş-Şâmî gibi bilgilerle karşılaştığını ve birçok astronomi aleti gördüğünü belirtmiştir. O, ayrıca Şemsüddin el-Urzî'den yaptığı nakilde, Tûsî'nin bu gözlemevini yaptırmak için Hülâgû'dan muazzam miktarda bütçe tahsis ettiğini söylemiştir. O, ayrıca gözlemevinin inşasının tamamlanmasının ardından -görev yapan hocaların maaşları haricinde- söz konusu araç ve gereçlerin tedariki için 20.000 dinar temin ettiğini de eklemiştir.²

Tûsî'nin öğrencileri arasında Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö. 675/1277), İbn Meysem el-Bahrânî, Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), Rüknuddin Hasan b. Şerefşâh el-Esterâbâdî, İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323), İbnü'l-Havvâm (ö. 724/1324), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi farklı mezhep ve ilgi alanlarından kimseler bulunmaktadır.³

Tûsî'nin önemli özelliklerinden biri de uzaktaki ilim erbabıyla yazışarak çeşitli ilmî meseleler hakkında müzakerelerde bulunmasıdır. Tûsî'nin mektuplaştığı isimler arasında öğrencisi Rüknuddin el-Esterâbâdî'den başka Şemsüddin el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]), Necmüddin el-Kâtibî, Sadrüddin el-Konevî (ö. 673/1274), İbn Kemmûne el-Bağdâdî (ö. 683/1284) ve Şemsüddin el-Kîşî (ö. 695/1296) gibi meşhur şahsiyetler yer almaktadır.⁴

1 Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/8.

2 Ömerî, *Mesâlik*, 9/199-203.

3 Şirinov, "Tûsî, Nasîrüddin", 41/437.

4 Söz konusu mektupların günümüze ulaşanları 20 risalenin içerisinde bulunduğu bir seçki şeklinde yayınlanmıştır. Bk. Nasîrüddin Tûsî, *Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasîriyye*, thk. Abdullah Nûrânî (Tâhran: Pejûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâla'ât-i Ferhengî, 1383 hş./2005); Söz konusu çalışma Murat Demirkol tarafından *Felsefe Mektupları: Tûsî İle Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar* başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir (Ankara: Fecr Yayınları, 2015).

200 civarında eser yazan Tûsî'nin İsmâîlîlerle birlikteyken kaleme aldığı astronomi, geometri ve matematik eserlerinin yanı sıra *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Esâsü'l-İktibâs*, *Şerhu'l-İşârât*, *Evsâfü'l-Eşrâf*, *Âğâz ü Encâm*, *Risâletü't-Tevellâ ve't-Teberâ*, *el-Cebr ve'l-Kader*, *Seyr ü Sülûk*, *Ravzatü't-Teslim*, *Matlûbü'l-Mü'minîn* gibi ahlak, felsefe ve mantık eserleri de telif etmiştir. 654 (1256) yılında İsmâîlîlerden ayrılarak Moğolların safına geçtikten sonra da mezkur bilimlere dair eser telifine devam ederek *Tecrîdü'l-Mantık*, *el-Fusûlün-Nasîriyye*, *Tecrîdü'l-Akâid*, *Telhîsü'l-Muhassal*, *Musâriu'l-Musâri'*, *Kavâ'idü'l-Akâid* gibi mantık, kelâm ve felsefe eserleri de vücuda getirmiştir.¹ Onun bu dönemde kelâm ilmindeki üretkenliğinin arttığı gözlemlenmektedir.²

Nâsirüddin Muhteşem, Alâüddin Muhammed (ö. 653/1255) ve Rük-nüddin Hürşâh (ö. 655/1257) gibi İsmâîlî, Hülâgû Han ve Abaka Han gibi İlhanlı yöneticilerinin danışmanlığını yapan Tûsî, İlhanlılar döneminde Nîşâbur kökenli yöneticilerden Atâ Melik Cüveynî (ö. 718/1318) ile de iyi ilişkiler geliştirmiştir. Ayrıca Cüveynî'nin *Târih-i Cihângüşâ* isimli eserine 656'da (1258) Bağdat'ın Moğollar tarafından ele geçirilmesiyle ilgili, kısa bir zeyil kaleme almıştır. Aynı şekilde o, vefatından birkaç yıl önce Fahrüddin er-Râzî'nin *Muhassal*'ına yazdığı *Telhîs*'ini övgü dolu ifadelerle andığı Atâ Melik Cüveynî'ye ithaf etmiştir.³ Tûsî'nin öğrencisi Rük-nüddin el-Esterebâdî de bir kısmını hocası hayattayken yazdığını bildiğimiz *Kavâ'idü'l-Akâid* şerhini Cüveynî gibi Nîşâburlu olan başka bir idareci Abdülazîz en-Nîsâbûrî'ye (ö. 672/1274) ithaf etmiştir.

2. Tûsî'nin Kelâmcılığına Bakış

Nasîrüddin Tûsî, Şii-İmâmî kelâmının en meşhur simalarındandır. Birkaç merhaleye ayrılan hayatının ilk devresinde İmâmî mezhebi üzerine yetişmiş, İsmâîlîlerle birlikte olduğu zaman bir dönem onlara meyletmiş,⁴

1 Razavî, *Nasîrüddin et-Tûsî*, 239-439; Eşref Altaş, "Nasîrüddin-i Tûsî" (İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavâ'id* içinde), 1/23-24.

2 Tûsî'nin farklı alanlardaki çalışmaları için bk. Murat Demirkol, "Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 4 (2010): 38-57; Anar Gafarov, "Tûsî, Nasîrüddin (İlimler Tasnifi, Psikoloji ve Ahlâk)", *DİA*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 442-444.

3 Bk. Tûsî, *Telhîs*, 2.

4 İsmâîlîlerle birlikte kaldığı dönemde yazdığı *Seyr u Sülûk* ve *Ravza-yı Teslim* (*Tasavvurât*) gibi eserlerinde İsmâîlî öğretiyi benimsediğini gösteren birtakım öğeler bulunan Tûsî'nin kısa bir süre sonra İsmâîlîleri 'mülhidler' olarak anması onun İsmâîlî görünmesinin en azından belli bir müddet için "maslahat icabı" olduğunu düşündürmektedir. Bk. Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 592-602. Diğer taraftan Tûsî'nin

Moğol hâkimiyetinde ise idarecilere yakın olmakla birlikte kendi mezhebi olan İmâmiyye'ye daha sıkı bağlanmıştı. Hatta daha önce pek eser yazmadığı kelâm alanında İmâmiyye'nin görüşlerini açıkladığı farklı ebatlarda eserler ortaya koymuştur. Felsefeyle olan ilişkisi onun bu eserlerine de yer yer sirayet etmekle birlikte kelâm eserlerinde hedef kitleye göre farklı bir üslup ve dil kullanmıştır. Bu husus Gazzâlî'nin ilim tahsilinde tedricilik anlayışını kısmen andırmaktadır.¹ Tûsî, *Ekallü Mâ Yecibü'l-İ'tikâd bih* isimli kısa akâid risâlesinde avamın tedbir amaçlı kelâmdan uzak tutulması gerektiğine değinerek bu alanda ayrıntılı bilgi isteyenleri *Kavâ'idü'l-Akâid* e yönlendirmiştir.²

Tûsî'nin kelâm eserlerinde farklı düzeylerde diğer disiplinlere ait bilgi ve anekdotlar da bulunmaktadır. Müteahhirîn dönemi olarak bilinen, felsefe ile kelâmın mezc ve tahkik dönemi olarak da adlandırılan bir devrin baş mimarlarından birisi olarak gösterilen Tûsî'nin kelâmı diğer disiplinlerle (özellikle de felsefe ile) bir arada ele alan yaklaşımında onun çok yönlü müktesebatının yeri büyüktür. Nitekim o, hayatının erken döneminde felsefe ve mantık ile ilgilenmiş ve yine İsmâîlîlerin yanındayken bu disiplinlerin yanında geometri, astronomi, matematik ve ahlak gibi çeşitli alanlarda da eserler yazmıştır. Bununla birlikte kelâma dair yazdığı eserlerin çoğunun İsmâîlîlerden ayrılmasından sonra telif edildiği bilinmektedir. Bu eserlerin hacmi pek büyük olmasa da genel olarak İmâmiyye kelâmı doğrultusunda yazılmıştır.

Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu Tâciddîn el-Fezârî*'den naklettiği anekdot, Tûsî'nin Râzî ekolü özelinde kelâma yaklaşımını gözler önüne sermektedir. Tûsî'nin öğrencisi Şemsüddin el-Eykî'den nakledildiğine göre Tûsî, kelâm ilminin faydasının az olduğu, kelâm literatürü içerisinde faydası en az olanın Fahrüddin er-Râzî'nin eserleri olduğu ve onun kitaplarından en

henüz İsmâîlîler'in kalesinde iken Moğolların Alamut'u ele geçirmesinden on yıl önce, 644'te (1246) tamamladığı *Şerhu'l-İşârât*'ının sonuna bilahare eklediği açıklamalar onun burada bulunmaktan pek memnun olmadığını göstermektedir. Nitekim orada bu *İşârât* şerhinin çoğunu büyük sıkıntılar ve ızdıraplar içinde yazdığını belirtmiştir. Bk. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1413/1992), 4/164

1 Nitekim Gazzâlî akâid-kelâm öğrenimine dair eserlerini okuyucularının seviyesine göre sıralamıştır. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, thk. Heyet (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1439/2017), 86-90.

2 Nasîrüddin Tûsî, *Ekallü Mâ Yecibü'l-İ'tikâd bih* (Tûsî, *Telhisü'l-Muhassa*l'ın içinde), 472.

çok karışıklığa sahip (*ekseruhâ tahlîten*) kitabının *Muhassal* olduğu konusunda muhakkiklerin uzlaştıklarını söylemiştir.¹ Aşağıda görüleceği üzere o, Râzî'nin mezkur eseri için *Telhisü'l-Muhassal* ismiyle eleştirel bir şerh kaleme almıştır. Onun yukarıdaki nakilde geçen kelâma ilişkin eleştirisinin hedefinde, Gazzâlî ve Râzî üzerinden etkinliğini sürdüren ve felsefeden faydalansa da onu birçok noktada dışlayan müteahhir Eş'arî kelâmı vardır. Zira Tûsî'nin İsmâiliyye'den etkilendiği konuların başında *Kavâ'idü'l-Akâid*'de onların metodu olarak sunduğu felsefe ile kelâmı mümkün olabildiğince kaynaştırma düşüncesi gelmektedir.² Son eserlerinden olan *Telhisü'l-Muhassal*'de geçen şu ifadelerinde yukarıdaki naklin aksine onun kelâm ilmine bakışının olumlu olduğunu görmek mümkündür:

Şüphesiz usûlüddîn ilmi, dinî ilimlerin temelidir ki onun meseleleri, kesin bilginin (*yakîn*) etrafında dönüp dolaşır. Fıkıh usûlü ve fîruu gibi diğer dinî ilimlerde derinleşmek o olmadan tamama ermez. Dinî ilimlerin tamamına başlamak ona başlamayı öne almayı gerektirir. Öyle ki onda derinleşmeyen ve usûlde mukallit olan kişi temelsiz inşaat yapan gibidir.³

Tûsî, Mu'tezile kelâmcılarının da görüşlerini dikkate almış, belli başlı konularda onlara eleştiriler yöneltmiştir. Onun hocalarından birisi olan Sâlim b. Bedrân, kaynaklarda Mu'tezile'ye de nispet edilmiştir. O dönemde "el-Mu'tezilî" olarak nitelenen İbn Ebi'l-Hadîd'den (ö. 656/1258) başka pek kimsenin olmamasına rağmen Tûsî'nin kelâm eserlerindeki Mu'tezilî

1 Tûsî'nin yanında 7 yıl bulunduğunu belirten Eykî'nin bu sözleri Tûsî'nin *Telhisü'l-Muhassal*'in girişinde Usûlüddîn'i dinî ilimlerin temeli olarak gördüğünü açıklaması ile çelişmektedir. Her ne kadar Tûsî'nin İsmâilîliğe geçiş sürecini anlattığı *Seyr ü Sülük* eserinde Gazzâlî'nin *el-Munkız*'ındaki benzer bir "kelâmdan soğuma" durumu bulunsa da Moğol/İlhanlı döneminde yaptığı teliflerde kelâm eserleri ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla Tûsî'nin faydasız olarak gördüğü kelâmın Fahrüddin er-Râzî ekolü doğrultusundaki kelâm olduğunu belirtmek daha doğru olacaktır. Bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 50/115; Tûsî, *Telhis*, 2; Nasîrüddin et-Tûsî, "Seyru Sülük/Yolculuk ve İntisap", çev. Murat Demirkol (*eş-Şarkîyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 6, (Kasım 2011): 125-139), 127; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş: el-Munkız min'ed-Dalâl ve'l-Mufsih bil'l-Abvâl*, thk. ve çev. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 59-60. Ayrıca bk. Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 28-32.

2 Nasîrüddin et-Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ragıp Paşa, nr. 803/1), 16a-16b.

3 Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: İntişârât-i Müessesesi-i İslâmî Dânişgâh-i McGill Şu'be-i Tahrân bâ hemkârî Dânişgâh-i Tahran, 1359 hş./1980), 1.

temayülü açıklama noktasında daha anlamlı durmaktadır.¹ Buradan hareketle Tûsî'nin kelâm sistemini İmâmîlik, Mu'tezile, felsefe ile İsmâîlîliğe ait unsurları barındıran, Râzî ekolü Eş'arîliğine karşı eleştirel bir yapıya sahip olan bir anlayış, şeklinde özetleyebiliriz. Râzî'nin Esîrüddin el-Ebherî ve Hüsrevşâhî gibi bazı öğrencileriyle olduğu gibi Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) öğrencisi Sadrüddin el-Konevî ile mektuplaşan Tûsî, döneminin meşhur isimleriyle belli başlı felsefe ve kelâm problemleri hakkında tartışarak alternatif bakış açıları sunmuştur.²

Tûsî, Hanefî-Mâtürîdî gelenekten de haberdar görünmektedir. Her ne kadar bu gelenekten eserlerinde açıkça ve ayrıntılı bir şekilde bahsetmese de *Kavâ'idü'l-Akâid*'de "Mâverâünnehir fakihleri" olarak andığı Mâtürîdîlerin tekvin görüşüne yer vermiştir. Tûsî'nin âdâb-ı ders disiplinine dair yazdığı *Âdâbü'l-Müteallimîn* risâlesini Hanefî-Mâtürîdî âlim Burhânüddin ez-Zernûcî'nin (ö. VI./XII. yüzyılın sonları) *Ta'limü'l-Müte'allim*'ine dayanarak telif ettiği anlaşılmaktadır. Bu etkileşim olgusunda onun gençlik yıllarını o sıralarda Hanefî-Mâtürîdî nüfusun yoğun olduğu Horasan bölgesinde geçirmesinin de payı olmalıdır.³

Tûsî'nin kelâm alanındaki çalışmaları, İmâmiyye Şiasî'nin kelâmî olarak gelişmesinin yanı sıra Ehl-i sünnet çevrelerinde bile felsefî kelâmın yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.⁴ Onun kelâm ilmine dair yazdığı eserleri genel ve belirli bir konuya özel olmak üzere ikiye ayırabiliriz.

1 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 50/115; Ömerî, *Mesâlik*, 9/195; Hasan eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. bs., 1411/1991), 118.

2 Tûsî, *Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasîriyye*, 1-288.

3 Krş. Burhânüddin ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-Müte'allim Tariku'l-Te'allüm*, thk. Mervân Kabbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981); Nasirüddin Tûsî, *Âdâbü'l-Müteallimîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî (Şiraz: İntişârât-i Kitabhane-i Medrese-i İlmiyye-i İmâm-ı Asr, 1416). Hanefîler arasında "Horasan meşâyihî" tabirine de konu olan Horasan'daki Hanefî varlığının Moğol istilası öncesindeki etkinliğine dair bk. Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 239.

4 Tûsî'nin Gazzâlî ve Fahrüddin er-Râzî ile birlikte başlayan İbn Sînâcî görüşleri kelâm tartışmalarına dâhil etme anlayışını Şii kelâmına uyarlayarak "modernleştirilen" kişi olarak bilindiği de belirtilmiştir. Râzî başta olmak üzere müteahhirin Eş'arîlerine karşı eleştirel yaklaşan Tûsî'nin bu tutumu onlardan farklı olarak felsefeye tepkisel değil, aksine kelâm ile bağdaştıran bir özelliğe sahiptir. Nitekim bu durum *Tecridü'l-İrîkâd* ve *Kavâ'idü'l-Akâid*'de net bir şekilde görülmektedir. Tûsî'nin bağlı bulunduğu İmâmiyye'nin kelâmcılarının Ebü'l-Hüseyn el-Basrî üzerinden Mu'tezile ve Meşâî düşünceden etkilenmesi hususuna dair bk. Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke, "İsnâaşerî Şii Kelâmı", ed. Sabine Schmidtke (Heyet, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içerisinde), 595-602, ayrıca bk. Şirinov, *Nasiruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 31.

2.1. Genel Kelâm-Akâid Eserleri

1. *Tecridü'l-İ'tikâd*: Tûsî'nin en çok bilinen kelâm eseridir. Tûsî bu eserini “kelâm meselelerini derlemesi (tahrir)” için kendisine gelen bir talebe icabet için yazdığını belirtmektedir.¹ Altı adet “maksad” ana-bölümden ve “fasıl” isimli alt başlıklardan oluşan eserde sırasıyla i) umûr-ı âimme, ii) cevher ve araz, iii) Yaratıcı'nın ve sıfatlarının ispatı, iv) nübüvvet, v) imâmet ve vi) meâd konuları ayrıntılı olarak işlenmektedir.

Müteahhirîn dönemine yön veren temel metinlerden olan bu eserin çok sayıda şerh ve haşiyesi vardır. *Tecrid*, Şiîler tarafından değil, aynı zamanda Sünnî âlimlerce de ders kitabı olarak okutulmuş; üzerine çalışmalar yapılmıştır. Kelâm ve felsefenin mezcedildiği *Tecrid*'in umûr-ı âimme kısmı, Sünnî gelenekte en çok ilgi gören bölümü olup hâşiyelerin de büyük bir kısmı bunun üzerine yazılmıştır. İmâmet bölümündeki ilk üç halifenin imâmete layık olmadığına dair iddialar Sünnî şârihlerce reddedilirken; Şiî gelenekte ise imâmet bölümü eserin en çok ilgi duyulan kısımlarından olmuştur.²

Eserin ilk şerhi Tûsî'nin öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin telif ettiği *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd* olup Sünnî gelenekteki en önemli şerhleri Ebü's-Senâ Mahmûd el-İsfahânî'nin *Şerb-i Kadîm* olarak bilinen *Tesdidü'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecridi'l-Akâid*'i ile Ali Kuşçu'nun *Şerb-i Cedîd* şöhretli *Şerhu Tecridi'l-Kelâm* kitabıdır. *Kadîm* şerhin en meşhur haşiyesi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı *Hâşiyetü't-Tecrid* olarak bilinen eserdir.³ *Cedîd* şerhin en meşhur haşiyeleri ise Celâleddin ed-Devvânî ile Mîr Sadreddin-i Şîrâzî'nin birbirleriyle olan tartışmalarını barındıran ayrı ayrı kaleme aldıkları haşiyeler külliyyatı olup gelenekte *Tabakât-ı Celâliyye* ve *Tabakât-ı Sadriyye* olarak anılmışlardır.⁴

1 Nasîrüddin Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî ([Kum:] Mektebül-İ'lâmi'l-İslâmî, 1407), 101.

2 *Tecridü'l-İ'tikâd* üzerine yapılan 230 küsür şerh, haşiye ve benzeri çalışmaların dökümünün yapıldığı bir çalışma için bk. Ali Sadrâyi Hü. *Kitabşinâsi Tecridü'l-İ'tikâd* (Kum: Kitabhane-i Bozorg-i Hazreti Âyetullah el-'Uzmâ Marâşî Necefî, 1424/2003).

3 Söz konusu eserlerin yakın zamanda yapılan tahkikli neşirleri için bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid* (İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavâ'id* ile birlikte); Alâüddin Ali b. Muhammed el-Kuşçî, *Şerhu Tecridi'l-Akâid*, thk. Muhammed Hüseyin Rızai Zirâi v.dğr. (Kum: İntişârât-i Râid, 1393-1400 hş.).

4 Ağâ Bozorg-i Tahrânî, *ez-Zeria ilâ Tasâni'î-Şîa* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 2. bs., 1983/1403), 15/151.

2. Telhîsü'l-Muhassal: Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassalü Ef'kârî'l-Müte-kaddimîn ve'l-Müteahhirîn* adıyla kendi zamanına kadarki filozof ve kelâm-cıların görüşlerini derlediği kitabının eleştirel bir şerhi olup *Nakdû'l-Muhassal* olarak da anılmıştır. Tûsî, İlhanlı idarecisi Atâ Melik el-Cüveynî'ye (ö. 681/1283) ithafen yazdığı bu eserin müsvedde nüshasını 17 Safer 669 (5 Ekim 1270) tarihinde tamamlamıştır. Vefatından 3 yıl önce tamamladığı için *Telhîsü'l-Muhassal*'ın Tûsî'nin son görüşlerini içerdiği söylenebilir. Bununla birlikte diğer akâid-kelâm eserlerinin tam olarak ne zaman yazıldığı bilinmediği için kronolojik okumada bunun sıralamasını tayin etmek için elimizdeki veriler yetersizdir.

Fahreddin er-Râzî *Muhassal*'ın girişinde önde gelen âlimler ve filozoflardan oluşan bir grubun (*cem' min ef'âdîlî'l-ulemâ' ve emâsîlî'l-hukemâ'*) kendisinden kelâm ilmine dair bir muhtasar metin kaleme almasını istemelerinin üzerine bu eseri telif ettiğini belirtmiştir. Tûsî ise bu esere yazdığı şerhin dibacesinde dinî ilimlerin temelini usûlüddîn -yani kelâm- olduğunu, bu alana dair yeterli tahkik yapılmadığını, dolayısıyla bilgisizliğin hüküm sürdüğünü söylemiştir. Öte yandan ilim ehlinin elinin altında bulunan *Muhassal* isimli eserin de adıyla örtüşmemekte olup içerisinde birçok gereksiz şeyi barındırdığını belirterek Râzî'nin bu eserini eleştirmeye başlamıştır. Tûsî'ye göre bu eserle kesin bilgi (*yakîn*) talebi şöyle dursun, bunu inceleyen hakikat araştırmacısının -çölde gördüğü serabın peşine düşen susuz ve çaresiz kimse örneğinde olduğu gibi- doğru yola ulaşamayacağını öne sürmüştür. Dolayısıyla bu eser üzerine bir şerh yazmanın iyi olacağını gözlemlediğini söyleyen Tûsî, *Muhassal*'ın diğer şerhlerine de isim vermeden işaret ederek bunları yazan erdemli şârihlerin de eseri açıklarken orta yolu tutturamadıklarını iddia etmiştir.¹

Râzî'nin eserinin arzu edilen özet bir metin olmadığı kanaatinden olsa gerek Tûsî, bu şerhini "telhîs" (özetleme, hülasa etme) olarak adlandırmıştır. Bunu yaparken zikredilmeyen bazı hususlara da işaret etmiştir. "Kâle-ekûlü" tarzında bir şerh olmasından ötürü içerisinde ana metin olan

1 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 1-2. *Muhassal*'ın Tûsî'den önceki bilinen şârihleri Râzî'nin öğrencisi Kutbüddin el-Misrî ile İbn Ebi'l-Hadîd'dir. Esere ayrıca Tûsî'nin öğrencisi Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö. 675/1277) de şerh yazmıştır. İlyas Çelebi, "el-Muhassal", *DİA*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 16-18.

Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal*'ını da içermektedir. Meşşâî felsefesine dair çalışmalarıyla bilinen Tûsî'nin hayatının sonlarında yazdığı bu şerh, onun kelâm alanında dönemin İmâm'ı olarak anılan ve hocasının hocası olan Fahreddin er-Râzî'nin düşünce sistemi ile hesaplaştığı kitaplar arasında yerini almıştır.¹

3. Kavâ'idü'l-Akâid: Çalışmamızın konusu olmasından dolayı ileride bu esere dair ayrıntılı bilgiler verilecektir.

4. el-Fusûl fi'l-Usûl: Tûsî'nin Farsça kaleme aldığı bir akâid risâlesidir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin öğrencisi Rüknuddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî tarafından 728 (1327-1328) yılında Arapça'ya çevirilen eserin birtakım şerhleri bulunmakla birlikte klasik dönem şerhlerinden Cemâlüddin Mikdâd es-Süyûrî'nin (ö. 826/1423) *el-Envârü'l-Celâliyye fi Şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* isimli şerhi basılmıştır.²

Fusûl'ün Arapça tercümesinin başında, eserin Farsça yazılmasından ötürü Irak'ta yeterince bilinmemesinden bahsedilmektedir. İlgili ifadelerin Süyûrî'nin Arapça şerhinin dibacesinde de mevcut olması şerhin söz konusu çeviri üzerinden yapıldığını göstermektedir.³ Eserin ismine de çoğul kullanımı ile adını veren "fasıl" isimli ana başlıklar i) tevhid, ii) adl, iii) nübüvvet iv) imâmet, v) meâd olup Arapça çeviride olduğu gibi kimi nüshalarda nübüvvet ve imâmet birlikte tek fasıl olarak da kabul edilmiştir.⁴ Eserde ayrıca asl, hidâyet, tabsıra, mukaddime, fâide gibi düzensiz ara başlıklar da kul-

1 Tûsî bundan başka özellikle İbn Sinâ'nın *el-İşârât*'ına yazdığı şerhte Fahreddin er-Râzî ile karşı karşıya gelmiştir. Tûsî, söz konusu şerhinde selefi Râzî'nin *el-İşârât* şerhinde ana metne yönelik eleştirilerinin fazlalığına işaretle bazı bilgilerin söz konusu eseri "şerh" değil "cerh" olarak adlandırdıklarını belirtmiştir, bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/112. Ayrıca bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016); Murat Demirkol, "Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 1 (2010): 247-276.

2 Eserin nüshaları ve şerhleri için bk. Mustafa Dirâyeti, *Fibriştigân-ı Nüşahâ-yı Hattî İrân (FENHA)* (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012), 24/86-89. Süyûrî şerhinin baskısı için bk. Cemâlüddin Mikdâd es-Süyûrî, *el-Envârü'l-Celâliyye fi Şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*, thk. Ali Hâcî Âbâdî ve Abbas Celâli Niyâ (Meşhed: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbi'a li'l-Âsitâneti'r-Razaviyyeti'l-Mukaddese, 1392 hş./1435). Esere ayrıca yakın dönem Lübnan Şii din adamı Abdullah Muhammed Ali Ni'me (1916-1994) de *el-Edilletü'l-Celâliyye fi Şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* başlıklı bir şerh yazmıştır (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Lübnânî, 1986).

3 Nasîrüddin Tûsî, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1385), 43b; Süyûrî, *el-Envârü'l-Celâliyye*, 46.

4 Krş. Nasîrüddin Tûsî, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Şirâzî, *Şerh-i Fusûl-i Nasîriyye* içinde), 1-37; Tûsî, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Şehid Ali Paşa, 1385).

lanılmıştır. Hacim olarak daha kısa da olsa muhteva bakımından Tûsî'nin *Tecrîd* ile *Kavâ'id* eserleri ile örtüşen kısımlar bulunmaktadır. Felsefe karşısında kelâm yönteminin tercih edildiği bu risâlede Tûsî muhafazakâr bir İmâmiyye âlimi profili çizmiştir.

5. *Ekallü mâ Yecibü'l-İ'tikâdü bih:* Temel iman esaslarının zikredildiği bu kısa akâid risâlesi, kelâmdan uzak olan geniş halk kitlelerine yönelik yazılmıştır. Kişiye şüphe arız olduğunda ne yapması gerektiğinin anlatıldığı risâlede avamın kelâmıla ilişkisine dair bir analogi de yer almaktadır. Buna göre avamın kelâmdan men edilmesi aynı çocukların Dicle Nehri kıyısından -yüzüp boğulmamaları için- uzak tutulmasına benzemektedir. Zira bir asırda ancak birkaç kişinin içinde bulunduğu çok küçük bir istisnai kesim hariç halkın tamamı için en doğru olan “Allah ve Rasulü’nün haber verdiklerini çok araştırmaya girişmeksizin genel olarak tasdik etmek” şeklindeki selefın yoluna uymaktır. Ardından Tûsî, Hz. Peygamber’in ashabını kadere dair tartışırken görmesi üzerine “Bununla mı emrolundunuz, Allah’ın kitabını birbirine vuruyorsunuz, Allah size neyi emrettiyse onu yapın, sizi neyden sakındırıyorsa ondan sakının.”¹ hadisini anmıştır. Tûsî, söz konusu ifadelerin doğru olan metodu temsil ettiğini belirterek bu konuyu *Kavâ'idü'l-Akâid* eserinde detaylıca açıkladığını söyleyerek okuyucusunu oraya yönlendirmektedir. Buradan da Tûsî'nin genel olarak halkı selef akidesine, teorik anlayışa sahip olanları ise *Kavâ'idü'l-Akâid* eserine yönlendirdiğini söyleyebiliriz.

6. *el-Muknî'a fî Evveli'l-Vâcibât:* İsmi itibarıyla “vâciplerin ilkinde dair ikna ve kanaat ettirici” anlamına gelen bu muhtasar risâle temelde i) tevhid, ii) adl, iii) nübüvvet, iv) imâmet ve v) meâd olmak üzere 5 farklı konuda İmâmiyye'nin temel inanç esaslarını ele almaktadır. Girişinde de belirtil-diği üzere Tûsî bu risâlesini bu ilimle doğrudan uğraşmaya vakti olmayan meşguliyet sahipleri (*li-zevî'l-iştigâlât*), yani halk için kısa bir şekilde kaleme almıştır.² O, diğer kelâm-akâid eserlerinin aksine bu risâlesinde daha kolay ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.

1 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd ve Âdil Mürşid v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 11/434 (6845).

2 Nasîrüddin Tûsî, *el-Muknî'a fî Evveli'l-Vâcibât* (Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal* içinde), 473-474.

2.2 Belirli Bir Konuya Özel Kelâm Risâleleri

7. İsbât-ı Vâcib Risâleleri: Tûsî'nin öğrencisi Necmüddin el-Kâtibî ile yaptığı yazışmalardan oluşan risâleleri meşhurdur.¹ Kısır döngü ve teselsülün iptaline dayanmayan isbât-ı vâcib metoduna ilişkin yazdığı *Burhân fî İsbâtî'l-Vâcib* isimli bir sayfalık risâlesinin² yanı sıra isbât-ı vâcibe dair Farsça kaleme aldığı başka bir risâlesi daha bulunmaktadır.³

8. Kulların Fiillerine Dair Risâleleri: Özgürlük konusunda *Risâle-i Cebr ve Kader* ve *Efâlû'l-İbâd beyne'l-Cebr ve't-Tefvîz* isimli iki risâle yazan Tûsî, bunlardan ilkinin İsmâîlîlerin yanında Farsça olarak telif etmiştir.⁴

9. *Risâletü'l-İmâme*: İmâmiyye'nin imâmet konusundaki görüşlerini açıklamak ve savunmak için yazılan bir eserdir. Girişinden de anlaşıldığı üzere edib Mecdüddin Ali b. Nâm-âver'in ricası üzerine telif edilmiştir. Eserde ana başlık olarak üç adet "fasıl" ve ikinci fasıla ilişkin olarak 5 adet "mes'ele" alt başlığı kullanılmıştır. Şîî-İmâmî ekolün görüşlerini açıklamaya odaklanan bu risâlede diğer mezheplerin görüşlerine pek yer verilmemiştir.⁵

10. *el-İsme*: Şîâda peygamberlerin yanı sıra imâmlar için de atfedilen ismet sıfatının mahiyetiyle ilgili 4 satırlık bir risâledir.⁶

Tûsî bu eserleri dışında diğer disiplinlere dair teliflerinde de kelâm meselelerine girmiştir. Onun ismi tespit edilen iki yüzü aşkın eseri vardır. Bununla birlikte ismini andıklarımız kelâm ve akâid alanında en çok ön plana çıkan ve dolaşımda olanlarıdır.⁷

1 Tûsî, *Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasîriyye*, 109-154.

2 Bk. Nasîrüddin Tûsî, *Burhân fî İsbâtî'l-Vâcib* (Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal* içinde), 519.

3 Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 48-49.

4 Nasîrüddin Tûsî, *Efâlû'l-İbâd beyne'l-Cebr ve't-Tefvîz* (Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal* içinde), 477-478; Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 50.

5 Nasîrüddin Tûsî, *Risâletü'l-İmâme* (Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal* içinde), 423-433. Eserin Türkçe tercümesi için bk. a.mlf, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, c: XXXV, s. 179-191). Mecdüddin Ali b. Nâmâver'e dair bk. Kemâlüddin İbnü'l-Fuvâtî, *Mecma'u'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb*, thk. Muhammed el-Kâzım (İran: Müessesetü't-Tibâ'a ve'n-Neşr - Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1416), 4/478-479.

6 Bk. Nasîrüddin Tûsî, *el-İsme* (Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal* içinde), 525.

7 Tûsî'nin bütün eserlerini sıralama çabası içindeki müelliflerden kimisi 190, kimisi de 260 adet eser ismi zikretmişlerdir. Krş. Razavî, *Nasîrüddin et-Tûsî*, 239-439; Hüseyinî, *el-Havâce Nasîrüddin et-Tûsî*, 84-114.

Gulpaygânî, Tûsî'nin kelâm ve akâide dair yazdığı eserleri dört kategoriye ayırmıştır: i) İlahiyyât ve Metafizik'i birleştiren, ikincisini ilki için hazırlık olarak başa yerleştiren *Tecridü'l-İ'tikâd*, ii) Önemli İlahiyyât meselelerini ortaya koyan, fırka ve mezheplerin görüşlerini zikrettiği ve İlahiyyât konularına mukaddime olarak bazı felsefi bahislere işaret ettiği *Kavâ'idü'l-Akâid*, iii) İmâmiyye'nin inanç esaslarına dair özet bir şekilde yazdığı *el-Mukni'a*, iv) İlahiyyât konularından özel bir hususu ayrıca işlediği *Risâletü'l-İmâme* ve kulların fiillerini cebr-ihdiyâr açısından ele aldığı risâleleri.¹

Gulpaygânî'nin bu sınıflandırması Tûsî'nin doğrudan ana metnini telif ettiği eserlere göre yapılmış olup *İmâmet Risâlesi* dışında genel olarak doğru görünmektedir. İmâmiyye mezhebinin temel akidesini yansıtan *el-Fusûl fi'l-Usûl* de *el-Mukni'a*'ya nispetle daha hacimli olsa da iç düzen itibariyle üçüncü kategoride yer almalıdır. *Ekallü Mâ Yecibü'l-İ'tikâd bih* risâlesi ise İmâmiyye ile Selef akidesini birleştiren özet bir eser olması yönüyle üçüncü kategoride ya da apayrı bir kategoride değerlendirilebilir. Netice itibariyle Tûsî, kelâm ilmini kendisinden nakledilen bazı ifadelerin aksine başlıca bir konumda görmüş ve ona farklı açılardan katkı sunmaya çalışmıştır.

1 Ali er-Rabbânî el-Gulpaygânî, "Mukaddime" (Nasîrüddin Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* içerisinde), 8.

B. KAVÂ'İDÜ'L-AKÂİD HAKKINDA

1. Müellife Nispeti ve Bilinirliği

Kavâ'idü'l-Akâid'e ilk atıf yapan müellif Tûsî'nin kendisidir. Tûsî, avamın kelâmdan uzak tutulmasını salık vererek selef metodunu ön plana çıkarttığı muhtasar risâlesi *Ekallü Mâ Yecibül-İ'tikâd bih*'de kelâm konularında işin hakikatini öğrenmek isteyenlerin *Kavâ'idü'l-Akâid*'e müracaat etmesini tavsiye etmektedir.¹ Bilinen en erken tarihli nüshası Tûsî'nin vefatından 15 yıl sonra istinsah edilen bu eserin, dünya kütüphanelerinde onlarca nüshası bulunmakta olup yanlışlıkla Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye nispet edilenleri hariç neredeyse bütün nüshaları Nasîrüddin Tûsî'ye atfedilmiştir. Aynı şekilde Tûsî'nin öğrencileri Hasan b. Şerefşâh el-Esterâbâdî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid* şerhleri de eserin ona aidiyetini kesinleştirmiştir.

Tûsî'nin eserleri ve fikriyatının etkisi sadece Şîî havzalarıyla sınırlı kalmamış, Sünnî öğrencileri aracılığıyla Ehl-i sünnet'in o dönemki muhkem kalelerinden ve Abbasi hilafetinin yeni karargâhı olan Memlûk coğrafyası başta olmak üzere çeşitli yerlere yayılmıştır. Bu hususta Tûsî'nin gözde talebesi olan Şâfiî-Eş'arî âlim Kutbüddin-i Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) ve aynı mezhebe mensup öğrencisi Şemsüddin Ebû's-Senâ el-İsfahânî'nin payı büyüktür. Tûsî'nin *Tecridü'l-İ'tikâd*'ı şerh eden ilk Sünnî olma vasfına sahip olan İsfahânî, özellikle imâmet bölümünde sahabeye ve ilk halifelere dair yöneltilen iddiaları cevaplandırmıştır. 8./14. asrın ilk çeyreğinde Memlûk Türk Devleti'ne bağlı Şam ve ardından Kahire'ye yerleşerek burada vefat eden İsfahânî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'i buradaki öğrencisi Fahrüddin Kâtîbü'd-Derc'e okuttuğu, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'sı* ile Tûsî'nin *İşârât* şerhini de aynı kişiyle mütalaa ettiği nakledilmiştir.²

Meşhur Memlûklü tarihçileri İbn Fazlillah el-Ömerî (ö. 749/1349) ve Salâhuddin es-Safedî (ö. 764/1363), hocaları İsfahânî'den -muhtemelen Kutbüddin-i Şîrâzî kanalıyla gelen- Tûsî'ye dair anekdotları zikretmişlerdir. Her iki müellifin Tûsî'nin hayatına ve eserlerine dair verdikleri bilgiler diğer tabakat yazarlarınca da kullanılmıştır. Ömerî ve Safedî başta olmak üzere

¹ Nasîrüddin Tûsî, *Ekallü Mâ Yecibül-İ'tikâd bih*, 472.

² Salâhuddin Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefyât*, thk. Ahmed el-Arnaût ve Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1420/2000), 19/202-203.

İbn Şâkir el-Kütbi (ö. 764/1363), Şemsüddin İbn Tolun (ö. 953/1546) ve Abbâs el-Kummî (1877-1941) gibi müellifler Tûsî'nin biyografisini sunar-ken onun eserleri arasında *Kavâ'idü'l-Akâid*'i de anmışlardır.¹

Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'inin özellikle Memlûk muhitinde bilinirliğine katkıda bulunan başka bir isim de aslen Musul'un batısındaki Sincar'a da-yanan ve hayatının büyük bir bölümünü Mısır'da geçiren İbnü'l-Ekfânî'dir (ö. 749/1348). O, meşhur ilimler tasnifi çalışması olan *İrşâdü'l-Kâsîd*'da farklı disiplinlere dair eserleri seviyelerine göre sıralarken usûlüddîne ilişkin kısmın muhtasar kategorisinde ilkin Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'ini zikret-mektedir.² Bir sonraki asırda onun listesine benzer bir liste ortaya koyan Kalkaşendî (ö. 821/1418) de aynı şekilde usûlüddîne dair muhtasar eserleri sıralarken Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'ini de anmaktadır.³

Tûsî'nin Osmanlı ülkesindeki bilinirliğinde Sultan II. Mehmed Han (1444-1446, 1451-1481) döneminin öne çıktığı görülmektedir. Nitekim *Tecrid*'in *Şerh-i Cedîd*'inin yazarı Ali Kuşçu'yu İstanbul'a getirten Fatih Sul-tan Mehmed, birçok bilgin gibi Nasîrüddin Tûsî'nin de felsefe, kelâm ve diğer teorik bilimlere dair eserlerini şahsî kütüphanesine dâhil etmiştir. *Tec-rîdü'l-İ'tikâd* ve *Kavâ'idü'l-Akâid* de aynı mecmua içerisinde Sultan Fatih'in

1 Ömerî, *Mesâlik*, 9/199; Safedî, *el-Vâfi*, 1/149; İbn Şâkir el-Kütbi, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1973-1974), 3/249; Şemsüddin İbn Tolun, *İnbâü'l-Ümerâ bi-Enbâi'l-Vüzerâ*, thk. Mühennâ Hamd el-Mühennâ (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1418/1998), 101; Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, 3/251.

2 İlimleri genel hatlarıyla tanıtan İbnü'l-Ekfânî, her ilmin önemli eserlerini özet, orta ve hacimli (muhtasar, mütevasıt ve mebsut) olmak üzere hacim bakımından üç kategoriye ayırmaktadır. Usûlüddîn olarak andığı kelâm ilminde özet eser olarak Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'i ile İbnü'l-Vâsıl'ın (ö. 697/1298) Fahrüddin er-Râzî'nin *Lübâb*'ina yaptığı ihtisarını, orta seviyede Fahrüddin er-Râzî'nin *Muhassal*'i ile Sirâcüddin el-Urmevî'nin *Lübâbü'l-Erbâin*'ini, hacimli seviyesinde ise yine Fahrüddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-Ukûf* ile Şemsüddin es-Semerkandî'nin *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*'sini anmıştır. Şemsüddin İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Makâsîd*, haz. Januarius Justus Witkam (Leiden: Ter Lugt Pers, 1989), 43-44. Râzî ekolünün revaç bulduğu bir ilmi ortamda hazırlanan bu listede *Kavâ'idü'l-Akâid*'in de kendine -hem de ilk sıradan- yer bulmuş olması oldukça dikkate değerdir. İbnü'l-Ekfânî'nin bu listesi Tâhir el-Cezâirî (1852-1920) tarafından aynen alıntılanmıştır, bk. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/87-88.

3 Kalkaşendî İbnü'l-Ekfânî'nin listesine büyük ölçüde bağlı kalmakla birlikte Beyzâvî'nin *Misbâh*'ı ve *Tavâli'u'l-Envâr*'ını muhtasar kısma, *Tavâlî*'in İbrî ve İsfahânî şerhlerini de ileri seviyedeki metinlerin yanına ilave etmiştir, bk. Ebû'l-Abbâs el-Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fî Sınâati'l-İnşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1/548.

incelemesine sunulmuştur. Fatih'in Molla Hüsrev'e (ö. 885/1480) Tûsî'nin mantık eseri olan *Esâsü'l-İktibâs*'ı Farsça'dan Arapça'ya çevirtmesi de göz önünde bulundurulunca Tûsî'nin çalışmalarının bu büyük Osmanlı sultanı tarafından önemsendiği anlaşılmaktadır.¹

Memlûklü ilim tarihçilerinin *Kavâ'idü'l-Akâid*'i bir kelâm eseri olarak kodlayıp ona ilk sıralarda yer vermeleri ve eserin Fatih'e sunulan bir nüshasının olması Osmanlı müelliflerinin de esere bakışını olumlu yönde etkilemiş olmalıdır. Nitekim Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), ilimler tasnifine dair meşhur kitabı *Miftâhu's-Saâde*'de kelâm ilminin tarihçesini anlattıktan sonra bu alanda yazılan eserlere örnek verirken Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'i ve yine onun *Tecridü'l-Akâid* ile başlamıştır.² Bu veriler *Kavâ'idü'l-Akâid*'in telifini takip eden üç asır boyunca, Memlûklü ve Osmanlı gibi Sünnî ilim havzalarında kelâm ilmini temsil eden başlıca metinlerden birisi olarak telakki edildiğini göstermektedir.³

Şîî yazarların *Kavâ'idü'l-Akâid*'e yaptıkları atıflar göz önünde bulundurulduğunda ise eserin İran'da Safevîler'den (1501-1736) itibaren daha fazla dolaşıma girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim İran'daki nüshalarının büyük bir kısmının da ferağ kayıtları ilgili döneme işaret etmektedir.⁴

Kavâ'idü'l-Akâid'den en çok alıntı yapan kişi Şîî yazar Muhammed Bâkır el-Meclisî'dir (ö. 1111/1699). Özellikle *Bihârü'l-Envâr* isimli eserinde tekaddüm çeşitleri, insanın hakikati ve imana ilişkin meselelerde *Kavâ'idü'l-Akâid*'den blok halinde alıntılar yapmıştır. Meclisî ayrıca *Hakku'l-Yakîn*

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Ferruh Özpıllavcı, "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs fi'l-Manuk Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (Haziran 2021): 3-56.

2 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzu'âtî'l-Ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdülvâhid Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968), 2/159.

3 Tûsî'nin eserleri ile onun temsil ettiği kelâm-felsefe mezcini içeren müteahhirin kelâmının Sünnî dünyasında yayılmasına Memlûklü âlimi Tâcüddin es-Sübki (ö. 771/1370) sert tepki göstererek bunların akideye zararlı olduğunu söylemiştir. Sübki'nin bu yaklaşımını Osmanlı'da Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) sürdürmüştür. Bk. Tâcüddin es-Sübki, *Mu'idü'n-Ni'am*, haz. Harun Yılmaz ve Muhammed Enes Midilli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 144-147; Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî Saçaklızâde, *Tertîbü'l-Ulûm*, thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988), 146-149.

4 Bk. Yûsuf Bîk Bâbâpûr, *Dest Nüvîsha-yı Mevcud-i Ez Âsâr-ı Hoca Nasîrüddin Tûsî ve Mirâs-ı Ma'nevî Rasadthane-i Merâğa* (Tahran: Menşur-i Semir, 1395), 3/1430-1455.

isimli ilk üç halifeyi tekfir ettiği Farsça eserinde de *Kavâ'idü'l-Akâid* den Şîa'ya göre imanın ilkelerini alıntılanmıştır. Keza *Mir'âtü'l-Ukûl fî Şerhi Abbâri Âli'r-Rasûl* isimli kitabında *Kavâ'idü'l-Akâid* de yer alan Şîa'da imanın prensipleri ile ilgili açıklamalarına göndermede bulunmuştur.¹

Kavâ'idü'l-Akâid in imâmet bölümündeki tanımlara ve mezhep anlayışlarına en çok atıf yapan Şîî müelliflerdir. Nitekim Tûsî'nin *el-Fusûl* isimli Farsça kelâm eserinin Arapça tercümesine şerh yazan Cemâlüddin Mikdâd es-Süyûrî (ö. 826/1423) bunlardandır. Süyûrî, *el-Levâmi'u'l-İlâhiyye fî'l-Mebâhisi'l-Kelâmiyye* de İsmâîlîlerin görüşlerini tasvir ederken sadece Tûsî'nin ismini anarak *Kavâ'idü'l-Akâid* den uzun alıntılar yapmıştır.² Süleymân el-Mâhûzî el-Bahrânî (ö. 1121/1709), *el-Erbaûn Hadîsen fî İsbâti İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn* de Ehl-i sünnet'in imâmet görüşüne dair olan kısmı *Kavâ'idü'l-Akâid* den blok halinde alıntılanmıştır.³ Yakın dönem Şîî yazarlarından Muhammed Cevâd el-Muğniyye (1904-1979) *Kavâ'idü'l-Akâid* den Zeydiyye'nin görüşünü alıntılarken günümüz yazarlarından Muhammed Takî en-Nakavî el-Kâinî el-Horasânî (1928-), *Nehcü'l-Belâga* ya yazdığı şerhte *Kavâ'idü'l-Akâid* den imâmetin tanımını alıntılanmıştır.⁴

Kavâ'idü'l-Akâid in en çok alıntılanan kısımlarından birisi mezheplerin iman anlayışının açıklandığı kısımlardır. Şehîd-i Sâni Zeynüddin el-Âmilî (ö. 965/1558 [?]),⁵ Abdullah eş-Şübbër (1774-1827),⁶ Muhammed b.

1 Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-Envârî'l-Câmi'a li-Düreri Abbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 2. bs., 1403/1983), 8/368-369, 29/36, 65/303, 66/130-131, 54/307, 58/89; a.mlf, *Hakku'l-Yakin* (İntişârât-i İslâmiyye, y.y., ts.), 564; a.mlf, *Mir'âtü'l-Ukûl fî Şerhi Abbâri Âli'r-Rasûl*, thk. es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 2. bs., 1363 hş./1404), 7/136.

2 Cemâlüddin Mikdâd es-Süyûrî, *el-Levâmi'u'l-İlâhiyye fî'l-Mebâhisi'l-Kelâmiyye*, thk. es-Seyyid Muhammed Ali el-Kâdî et-Tabatabâi (Kum: Müessesese-i Bustân-i Kitâb, 1387/2008), 378-380.

3 Süleymân el-Mâhûzî el-Bahrânî, *el-Erbaûn Hadîsen fî İsbâti İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, thk. Mehdi er-Recâi (Kum: Matbaatü Emîr, 1417), 389-390.

4 Muhammed Cevâd el-Muğniyye, *eş-Şatîü fî'l-Mizân* (Beyrut: Dârüş-Şurûk, ts.), 35-36; Muhammed Takî en-Nakavî el-Kâinî el-Horasânî, *Miftâhu's-Saâde fî Şerhi Nehci'l-Belâga* (Tahran: İntişârât-i Kâin, 2. bs., 1386 hş./1421), 2/43.

5 Şehîd-i Sâni Zeynüddin el-Âmilî, *Hakâiku'l-İmân*, thk. Mehdi er-Recâi (Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ aleyhisselâm, 1409), 115.

6 Abdullah eş-Şübbër, *Hakku'l-Yakin fî Ma'rifeti Usûli'd-Din* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1418/1997), 512, 565-566. Keza Şübbër başka bir eserinde *Kavâ'idü'l-Akâid* den tekaddüm çeşitleri kısmını alıntılanmıştır, bk. a.mlf, *Mesâbihu'l-Envâr fî Halli Müşkilâti'l-Abbâr*, thk. Müctebâ el-Mahmûdî (Kum: Dârü'l-Hadis, 1390 hş./1432), 2/423.

Süleymân et-Tenkâbenî (ö. 1320/1902-1903)¹ ve Hüseyin el-Burûcirdî (1875-1961)² bu meselede yeri geldikçe *Kavâ'idü'l-Akâid*'den uzun alıntılar yapmışlardır. *Kavâ'idü'l-Akâid*'deki Mücessime'nin Tanrı tasavvuruna dair anlatı,³ ru'yettullâh konusu,⁴ büyük günah işlemekle ilgili kısım⁵ ve husûn-kubuh meselesi⁶ Şii yazarlarca atıf ve alıntı yapılan diğer hususlar arasında zikredilebilir.

Mezhepler üstü bir metin olduğu için diğer mezheplerin âlimleri tarafından da önemsenen *Kavâ'idü'l-Akâid*'e, önde gelen Sünnî âlimlerden ilk atıf yapanlardan birisi Teftâzânî'dir (ö. 792/1390). O, kulların filleri konusunda kulun kudret ve iradesinin Allah Teâlâ'nın zorunlu kılmasıyla (*icâb*) gerçekleşmesinin ihtiyarla çelişmediği, bunun da *Muhakkik* olarak andığı Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'de açıkça belirttiği üzere hem filozofların hem de Mu'tezile'nin görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁷ Akkoyunlu-Karakoyunlu dönemi İran'ının Sünnî-Eş'arî âlimlerinden olan Celâlüddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) yanı sıra Hanefî-Mâtürîdî Osmanlı âlimlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) ile Osmanlı Irak'ının son bilginlerinden Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (1857-1924) de *Kavâ'idü'l-Akâid*'in kulların filleri kısmına atıf yapan kişilerdendir.⁸ Bazı Sünnî âlimler kerâmet konusuna dair *Kavâ'idü'l-Akâid*'den istişhad etmişlerdir. Nitekim Abdülkâdir

1 Muhammed b. Süleymân et-Tenkâbenî, *İzâhu'l-Ferâid* (Tahran: Matbaa-i İslâmiyye, 1385), 1/638-639.

2 Hüseyin el-Burûcirdî, *Tefsîrüs-Sıratü'l-Müstakim*, thk. Gulamrıza b. Ali Ekber Mevlana el-Burûcirdî (Kum: Müessesetü Ensariyyân, 1416/1995), 4/123.

3 Muhammed Hasen en-Necefi (1785-1850), *Cevâhiru'l-Kelâm fî Şerhi Şerâi'i'l-İslâm* (Tahran: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 3. bs., 1367 hş.), 6/53.

4 Habîbullâh el-Hûî (ö. 1908), *Minhâcü'l-Berâ'a fî Şerhi Nehci'l-Belâğa*, thk. İbrâhim el-Miyâncî (Tahran: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 4. bs., 1360 hş.), 17/246.

5 Muhammed Âsaf el-Muhsinî (1935-2019), *Meşra'atü Bihâri'l-Envâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Ârif, 2. bs., 1426/2005), 1/175.

6 Muhsin el-Harrâzî (1936-), *Bidâyetü'l-Maârifü'l-İmâmiyye fî Şerhi Akâidi'l-İmâmiyye* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 10. bs., 1423), 1/103-104.

7 Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 4/224. Söz konusu açıklamalar Şii kelimacılarca Mir Damad'ın da dikkatini çekmiş, o da Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsid*'de kulların filleri bağlamındaki açıklamalarını geniş bir şekilde alıntılamış, dolayısıyla *Kavâ'idü'l-Akâid*'i de anmıştır. Bk. Muhammed Bâkır Dâmâd, *Musannefâtü Mir Dâmâd I. Cilt*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessese-i Mutâlâât-i İslâmî Dânişgâh-i Tahran-Dânişgâh-i McGill, 1381 hş.), 1/227.

8 Bk. Celâlüddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, thk. Cemâl Mürşid Abbûd (İstanbul: Dârü'l-Usûl-ilmiyye, 1443/2021), 293; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, thk. Abdullâh Hiçdönmez el-Kemâhî (İstanbul: Dârü's-Sirâc, 1443/2022), 471-472; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *es-Süyûfü'l-Müşrika ve Muhtasarus-Savâ'iki'l-Muhrika*, thk. Mecîd el-Halîfe (Kahire: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 1429/2008), 400.

eş-Şâzîlî (ö. 935/1529 sonrası) Tûsî'yi *Îmâm* diye niteleyerek onun *Kavâ'idü'l-Akâid*'inden kerâmet tanımını alıntılamış; Şemsüddin es-Sâlihî eş-Şâmî (ö. 942/1536) de *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sirâti Hayri'l-İbâd* eserinde kerametın cevazını nakleden ulemayı anarken Tûsî'yi *Kavâ'idü'l-Akâid* i ile birlikte zikretmiştir.¹

2. İçeriği

Kavâ'idü'l-Akâid, Tûsî'nin felsefî bir kelâm risâlesidir. İçerisinde filozof ve kelâmcıların görüşleri mukayeseli olarak verilmiştir. Umûr-ı âmme ve cevher-araz konularına ilişkin kelâm terimlerinin 7 adet “asıl” (prensip) isimli ara başlıkta açıklandığı giriş bölümünün ardından; i) âlemin yaratıcısının ispatı, ii) Yaratıcı'nın sıfatları, iii) Allah'a nispet edilen fiiller, iv) nübüvvet ve imâmet ve v) va'd ve va'id isimli “bâb” türündeki ana başlıklardan meydana gelen eserin fasıl, kısım ve mesele şeklinde muhtelif alt başlıkları vardır.

Tûsî eserinin başlangıcındaki hamd kısmında Allah'ı nitelerken “şaşkınlıktan ve sapkınlıktan kurtaran (*el-Munkız mine'l-hayrati ve'd-dalâle*)” demektedir.² Eserini Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid* i ile adaş yapan Tûsî, bu kullanımıyla Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* kitabına işaret etmeyi amaçlamış olabilir. Bu varsayıma göre o kitapta hakikati arayan kelâmcılar, bâtinîler, filozoflar ve sûfilerden oluşan dört grubun görüşleri tanıtıldığı için Tûsî de eserinin içeriğini ona göre kelâmî ve felsefî ekollerin görüşlerini kapsayacak şekilde geniş tutmuş ve bu hususa yönelik gönderme bulunmuştur.

Tûsî hamd kısmındaki yukarıda anılan ifade ile 6./12. yüzyıl Şîî bilginlerinden Sedîdüddin el-Hımsî'nin *el-Munkız mine't-Taklîd* eserine gönderme yapmış da olabilir. Bu takdirde de eserin içerisinde kendisine atıf yapılan Hımsî'nin takipçisi olduğunu hissettirme durumu söz konusudur. Nitekim

1 Abdülkâdir eş-Şâzîlî, *el-Kevâkibü'z-Zâhire fî İctimâ'i'l-Evliyâi Yakazaten bi-Seyyidi'd-Dünyâ ve'l-Âhire*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010), 132-133; Şemsüddin es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sirâti Hayri'l-İbâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 10/237.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 1b.

eseri içerisinde naklettiği Hımsî'ye ait görüşü eleştirse de Şiilerden sadece ona atıf yapmıştır.¹

Salât kısmında klasik bir Şii gibi “ve onun âline” kısmını direkt öncesine bağlayan Tûsî, Hz. Peygamber'in ailesinin adaletle nitelendiğini belirterek Şiilerdeki âl-i Rasûl'ün ismet sıfatına sahip oldukları fikrine işaret etmiştir. Nitekim ilgili kısmı Hillî de bu şekilde yorumlamıştır.² Sonrasında eserini sunarken kendisini “bu makalenin sahibi” diyerek anmıştır. Onun eserini nitelediği “makale” tabiri, fırak-makâlât türünü de kısa bir risaleyi de çağrıştırmaktadır. Sözün devamındaki bıkıp usanmaya yol açmaması için eseri uzun tutmaktan kaçındığına dair ifadesi ikinci anlamı pekiştirmekle birlikte risalenin içeriğine bakıldığında ilk anlamın da göz ardı edilememesi gerektiği aşîkârdır.

Giriş kısmında dikkat çeken bir başka husus da “makale” diye andığı bu eserinde “asâlete mensup ilimden inanç esaslarını (*kavâ'idü'l-akâid mine'l-ilmi'l-mensûb ile'l-asâle*)” serdettiğini belirtmesidir.³ Bu ifade bir başka adı usûlüddîn olan kelâm ilmine gönderme yapmayı içerdiği gibi inanç esaslarını oraya yaslayarak anması da kelâm-akâid etkileşimi açısından önemlidir.⁴

Tûsî, eserin ana bölümleri olan bablara girmeden önce her hâlükârda bilinmesi gerektiğini düşündüğü 7 temel prensibin (*usûl*) içerisinde umûr-ı âmme ve cevher-araz bahislerinden belli başlı öğelerin tanımını yaparak bunları kelâmcılar ve filozofların terminolojisine göre karşılaştırmıştır. O, kelâmcıları ekollerine kadar ayrıntılı bir şekilde zikrederken filozofları “hukemâ” ya da “kudemâ” şeklinde ekol kaydı olmaksızın anmıştır. Prensipler içerisinde tanımlı yapılan kavramları şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Mevcut,

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 91a. Tahkikte kullandığımız diğer nüshaların aksine Tûsî'nin vefatının 15 yıl sonrasında hazırlanan Meşhed nüshasında Hımsî'nin isminin öncesinde “İmâm” nitelemesi bulunmaktadır. Bk. Nasirüddin Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Meşhed: Âsîrân-ı Kuds-i Razavî Ktp., nr. 217), 22a. Eğer müstensihthen kaynaklı bir durum değilse bu Tûsî'nin mezkur âlimi bir otorite olarak gördüğü anlamına gelir.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 1b; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fî Şerhi Kavâ'idü'l-Akâid*, thk. Hasan Mekki el-Âmilî (Beyrut: Dârü's-Safve, 1413/1993), 38.

3 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 1b.

4 Her ekolün kelâmda ele alınan konulara dair görüşleri üzerinden oluşturdukları sistemin temel kabullerini ortaya koymaları bakımından akâid kitaplarının rolüne dair bk. İlyas Çelebi, “Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine.” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2, sy. 1 (2004): 23-26.

ma'dûm, sâbit, menfî ve hâl; 2. Vâcip, mümkün ve muhâl, 3. Zat ve sıfat; 4. Kadîm, muhdes ve tekaddüm; 5. Cevher ve araz; 6. Özdeşlik, zıtlasma ve karşıtlık; 7. Kısır döngü ve teselsül.¹

Tûsî yukarıdaki kavramların açıklamasından sonra eserin ana bölümleri olan şu 5 bâb ile devam etmiştir: 1. Allah Teâlâ'nın Varlığının İspatı, 2. Allah Teâlâ'nın Sıfatları, 3. Allah Teâlâ'nın Fiilleri, 4. Nübüvvet ve İmâmet, 5. Va'd ve Va'id

2.1. Allah Teâlâ'nın Varlığının İspatı

Tûsî bu bölümde öncelikle âlemin tanımını yapmaktadır. Ardından kelâmcıların isbât-ı vâcip delillerini ele almaktadır. Kelâmcıların kullandığı hudûs delilini farklı versiyonlarıyla ele alarak hem kelâmcıların hem de filozofların kullandıkları imkân delillerini kendi takrirleri üzerinden inceleyerek en sonunda iki grup arasında âlemin kîdemi bağlamındaki ihtilafın kökenine inmektedir.²

2.2. Allah Teâlâ'nın Sıfatları

Tûsî bu bölümde Allah Teâlâ'nın sıfatlarını sübûtî ve sübûtî olmayan şeklinde ikiye ayırmış; ilk kısımda O'nun Kâdir, Âlim, Hayy, Mürîd, Semî', Basîr, Bir oluşu ve Allah'a Mütakellim denilmesi gibi sıfatları ele almıştır. Bu sıfatları master olarak anan ve Sıfâtîyye kapsamında değerlendirilen Ehl-i sünnet gibi değil, fâilin ismine benzeyen sıfat (sıfat-ı müşebbehe) şeklinde ele alması, onun bunları zata irca eden yaklaşımına dair önemli bir ipucudur. Sübûtî sıfat bölümünde tartışmalı olan idrak, tekvin ve ru'yet gibi sıfatlara da işaret eden Tûsî, ayrıca Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışını da özetlemiştir.³

Sübûtî olmayan sıfatlar bölümünde ise daha çok bileşiklik, ikilik, bölünme, uzamlılık, yönlülük, mahallilik, başka bir şeye kâbillik, başka bir şeyle birleşmek (*ittihâd*) ya da ona yerleşmek (*hulûl*) gibi çeşitli kelâm kitaplarında 'selbî sıfatlar' ya da 'tenzih bahisleri' (*tenzîhiyyât*) adı altında işlenen

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 1b-3b.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 3b-6a.

3 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 6a-9b.

Allah Teâlâ'nın tenzih edilmesi gereken hususları açıklamıştır.¹ Kelâmcıların Allah'a acı ve haz nispetine cevaz vermemekle birlikte, filozofların yalnızca hazzı nispet etmeye cevaz verdiklerini belirtmiştir.²

Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'ine göre sıfat taksimini şu şekilde tablolastırabiliriz:

Sübûtî Sıfatlar	Sübûtî Olmayan Sıfatlar
Kâdir (Güç Yetirici)	Bileşiklik (<i>terekküb</i>), ikilik ya da bölünmesinin imkânsızlığı
Âlim (Bilen)	Bir uzamda, yönde, mahalde olmasının imkânsızlığı
Hayy (Diri)	Fâilliğinin zatına zâid olmasının imkânsızlığı
Mürîd (Dileyen)	Araz ve sûretlerden herhangi bir şeye kâbil olması ya da başkasının kendisine tesir etmesinin imkânsızlığı
Semî' (İşiten) ve Basîr (Gören)	Acı duymasının imkânsızlığı
Mütেকellim (Konuşan)	Başka bir şeyle birleşmesinin (<i>ittihâd</i>) imkânsızlığı
Vâhid (Bir)	
Bâkî (Kalıcı)/ Eş'arîlere göre.	
Müdrîk (Algılayıcı)/ Mu'tezile'ye göre.	
Mükevvin ve Hâlık (Yaratıcı)/ Mâverâünnehir fakihlerine göre.	

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 9b-10a.

2 Tûsî'nin kelâm eserlerinde acı ve haz konusundaki yaklaşımı bu kavramların tanımına göre değişmektedir. Bunlar mizaca tabi olup araz kategorisine giriyorlarsa Allah Teâlâ için nispetine cevaz vermemekte, filozofların hazzı Allah Teâlâ'ya akli düzlemde nispet etmelerinde ise bir sakınca görmemektedir. Nitekim ona göre bu durumlar hissi ve akli olarak ikiye ayrılmakta olup bunların akli olanları daha güçlüdür ve daha kapsamlıdır. Bk. Tûsî, *el-Fusûl*, 7; a.mlf, *Tecrid*, 175-176; a.mlf, *Telhis*, 389-390.

2.3. Allah Teâlâ'nın Fiilleri

Âlemin işleyişi ve meydana gelen fiillerin kime ve ne ölçüde ispat edileceğine dair belli başlı hususların incelendiği bu bölümde Tûsî, “fasıl” ara-başlığı ile kelâmcılarca kulların fiilleri konusunda çok tartışılan husûn-kubuh ile filozofların sudûr teorisini ele almıştır.¹

Aklî husûn ve kubhu savunanların buna bağlı olarak ivaz, lütuf, mükâfât verme, vâ'd ve vâidi yerine getirme gibi bazı hususları Allah'a aklen vâcib olan şeyler olarak telakki ettiklerini söyleyen Tûsî, Mu'tezile ve Şîa'dan oluşan bu grupların aralarındaki ihtilaflardan da bahsetmektedir. Vücûb bağlamında Şîa'ya “Mu'tezile dışında husûn, kubuh ve aklî vücûb görüşünde olanlar” diye göndermede bulunan Tûsî'ye karşın öğrencisi Hillî şerhinde bu iki grubu “Adliyye” kavramı altında ele almaktadır.²

Tûsî, lütuf kavramını Allah'a vacip gördüğü hususların başında ‘kulu tâate yakınlaştıran ve masiyetten uzaklaştıran şey’ olarak tanımlayarak ele almıştır. Ayrıca *Kavâ'idü'l-Akâid*'de İmâmiyye'nin görüşünü anlatırken imâm tayininin lütuf olup Allah'a vâcib olduğu görüşünü nakletmiştir.³ Buna karşın bir İmâmî müellif olarak Tûsî, diğer kelâm ve akâid eserlerinde peygamberin, şeriatın, imâmın, ismet sıfatının, imâmın tasarrufu ve gaybetinin lütuf olduğunu belirterek Mu'tezile kökenli lütuf teorisinin nesne alanını genişletmiştir.⁴ Onun lütuf teorisini *Kavâ'idü'l-Akâid*'de yalnızca tasvîrî olarak ele alıp dar bir çerçevede kullanmış olması onun *Kavâ'id*'i yazarken bu teorisinin imkânlarını ve İmâmiyye içerisindeki konumunu henüz keşfetmemiş olmasından kaynaklanıyor olabilir.

Ehl-i sünnet'in Allah'a hiçbir şeyin vâcib olmadığı görüşünü de zikreden Tûsî, Allah'ın fiillerinde gayeliliği kemâle erme isteği (*istikmâl*) olarak görerek reddeden Ehl-i sünnet'e, Mu'tezile'nin kemâlin Allah'tan başkası yani kullar için geçerli olacağı şeklindeki cevabını nakletmektedir. Filozofların

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 10a-13a.

2 Bk. Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 13a; Esterâbâdî, *el-Izziyye*, 91a; Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 252, 254.

3 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 12a.

4 Tûsî, *el-Fusûl*, 23-27; a.mlf, *Tecrid*, 221; a.mlf, *el-Mukni'a*, 473-474. Tûsî'nin lütuf teorisine bakışına dair ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Osman Doğan, “Tecridü'l-İtikâd Şârihlerinde İmâmet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2018), 51-66.

bu konudaki maslahatın bulunduğu şeyin bilgisinin aynı zamanda o şeyin sudûr etmesinin sebebi olduğuna dair inayet görüşlerini de eklemektedir. Ardından Tûsî, filozofların “bir’den ancak bir çıkar” ilkesini ele alarak açıklar ve kelâmcıların bunun karşısındaki Fâil-i Muhtâr anlayışını da izah eder. Bununla birlikte Eş‘arîlerle meşhurlaşan âdet teorisini de kelâmcılardan bazılarına nispet ederek anlatır.¹

2.4. Nübüvvet ve İmâmet

Nübüvvet ve imâmet isimli iki adet “kısım” ara-başlıklarıyla bölünen bu ana bölümde (*bâb*) Tûsî, imâmeti nübüvvetin devamı olarak gören klasik Şîî-İmâmî bakış açısını takip ettirmiştir. Nübüvvet kısmına Hz. Peygamber’in nübüvveti ve filozofların nübüvveti ispat metoduna dair “fâsil” ara-başlıkları koymuştur.²

Tûsî filozofların nübüvvet ispatından sonra; şeriatların neshi konusuna girmiştir. İslâm şeriatının kendinden önceki şeriatları neshettiği konusunda Yahûdilerin iddialarını inceleyen Tûsî, onların Hz. Musa’dan ‘Cumartesi’ne (*sebt*) ebadiyen yapışın’ sözünü naklettiklerini söylemiş ve bunun kat’î bir delil olmadığını belirtmiştir.³ *Tecrîd*’de ise ilgili rivayeti anmadan Yahûdîlerin naklettikleri sözün uydurma olduğunu belirtmiştir.⁴ Burada da görüldüğü üzere Tûsî, *Kavâ’id*’de temkinli bir üslup kullanırken *Tecrîd*’de daha net ve açık bir anlatım takip etmiştir. Bu durum *Kavâ’id*’in daha önce yazıldığına dair işaret olarak sayılabilir.

İmâmet kısmında ise Tûsî, öncelikle imâmın tanımını yapmakta, imâm tayininin vücûbu konusunda mezheplerin farklılaşmasını açıklamaktadır. İmâmeti insanların geneline dinî ve dünyevî maslahatları korumaya teşvik etme ve onları her ikisi itibarıyla kendilerine zarar verecek şeylerden alıkoymayı içeren dinî bir yönetimdir, şeklinde tanımlayan Tûsî, söz konusu imâmın kim olacağı bilgisinin vücûbu konusunda Müslümanların akıl ya

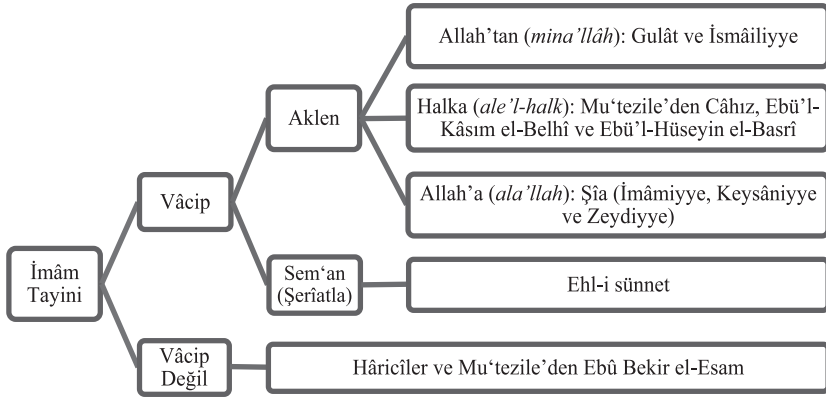
1 Tûsî, *Kavâ’idü’l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 12a-13a.

2 Tûsî, *Kavâ’idü’l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 13a-14b.

3 Tûsî, *Kavâ’idü’l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 14b.

4 Tefâtâzânî ve Ali Kuşçu, cumartesi rivayetinin uzun versiyonunu anarak bunu İbnü’r-Râvendî’nin Yahudiler adına uydurduğunu söylemiştir. Bk. Tûsî, *Tecrid*, 217; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi’l-Akâid* 4/437; Sa’düddin et-Tefâtâzânî, *el-Makâsîd*, thk. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 640-641.

da şerîata dayanma veya böyle bir vücûbun olmadığı düşüncesiyle ayrışıklarını belirtmiştir. Aklen vâcib görenler de söz konusu vücûbun ne şekilde gerçekleştiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹ İlgili kısmı aşağıdaki şema ile gösterebiliriz:



Tûsî, imâm tayinine dair görüşlere yer verirken onu Allah'a (*ala'llah*) vacip gören Şîa'nın bu hususta ayrışarak; İmâmiyye ve Keysâniyye'nin açık (*celî*) nas, Zeydiyye'nin ise gizli (*hafî*) nas görüşünde olduğunu belirtmiştir. Görüşlerin ayrıntılandırılmasında ise Gulât, İsmâiliyye, İmâmiyye, Keysâniyye, Zeydiyye, Ehl-i sünnet ile imâm tayinini vâcib saymayanların yaklaşımlarını sıralamıştır.²

Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'de görüşlerini en uzun açıkladığı ekol İsmâiliyye'dir. İsmâiliyye'nin Bâtıniyye, Melâhide ve Ta'lîmiyye gibi adlarla da anıldığını söylemiş, Fâtımîler'den bahsederek Mustansır'dan itibaren ortaya çıkan Müsta'lî ve Nizârî ayrımına dikkat çekmiş, Nizârîlerin devletinin kurucusu Hasan Sabbâh ile onun karargâhı olan İsmâilî-Nizârî kalesi olan Alamut'tan da bahsetmiş ve Nizârîlerin kendi zamanında yok olduğuna değinmiştir.

İmâmet bölümünde yer alıp "İmâmiyye'nin ilkelerinin çoğunda Mu'tezile'ye mutabık oldukları" şeklindeki açıklama ile Ehl-i sünnet'in imâmet

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 15a.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 15a-18b.

görüşünden bahsedilirken ilk üç halifenin “sıddîk, fârûk ve zinnûreyn” şeklindeki meşhur övgü ifadeleriyle anılması eserdeki en dikkat çekici hususlardandır.¹

Müellif Şîî olsa bile burada da görüldüğü üzere tasvirî ve gözlemci bakış açısıyla tarafsız bir anlatım tarzı benimsemiş ve herhangi bir Şîî ekolü lehine tercihte bulunmamıştır. O, genel olarak ekolleri tanıtırken de sürekli üçüncü çoğul kipini kullanmıştır. Öyle ki imâmet bölümü özelinde eserde imâmeti nübüvvetten sonra zikretmesi dışında onun Şîa mensubu olduğunu gösteren herhangi bir emareye rastlanılmamaktadır.

2.5. Va'd ve Va'id

Tûsî va'd ve va'id başlığı atarak aklî husûn-kubuh ile ilişkilendirdiği bu bölümde 6 adet “mesele” ara-başlığı ile i) ma'dûmun îadesi, ii) insanın hakikati, iii) me'ad, iv) mükâfât ve ceza, v) iman ve İslâm ve vi) saadet ve şekavet gibi konuları işlemiştir. Söz konusu meselelerde Mu'tezile, Ehl-i sünnet ve Şîa'nın yaklaşımlarının yanı sıra filozofların insanın hakikatinin cismani olmayan cevher olduğu, mizaç ve nefsanî mükâfât ve ceza gibi çeşitli görüşlerine de değinmiştir.²

Ma'dûmun îadesinin yani yeniden var edilmesinin Mu'tezile'den hâlleri kabul edenlere ve bazı Ehl-i sünnet mensuplarına göre câiz olduğunu belirten Tûsî, Sedîdüddin el-Hımsî'nin bunu savunmak için verdiği hatırlama örneğini eleştirmiştir. Zira ona göre bir bilgi unutulduktan sonra hatırlandığında zihinde oluşan şey önceki ile özdeş olsa da onun ta kendisi değildir.³

İnsanın hakikatine dair görüşleri sonuç itibarıyla cismânî cevherler, arazlar, cismânî olmayan cevher şeklindeki üç ana sınıfta ele alan Tûsî, bu bölümde farklı tanımlara yer vermiştir.⁴ İnsanın ne'liğine dair söz konusu tanımları şu şekilde tablolatabiliriz:

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 17a, 18a.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 18b-22b.

3 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 19a.

4 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 19a-19b.

Cismânî Cevherler	Arazlar	Cismânî Olmayan Cevher
İnsanın duyu konusu olan bedeninden ibarettir (<i>heykel-i mahsûs</i>).	İnsanın mutedil olan mizacıdır.	Duyusal bir işaretle gösterilmesinin mümkün olmadığı, cismânî olmayan bir cevherdir./ Filozoflar ve diğer muhakkiklerden bir gruba göre.
İnsanın bileşiminde bulunan temel parçalardır (<i>eczâ-yı asliyye</i>).	Organların ana hatlarıdır (<i>tehâtît</i>) ve insanın ömrünün başından sonuna kadar değişmeyen şeklidir.	
Kan'dır.	Hayat diye isimlendirilen bir arazdır.	
Dört karışımdır (<i>ahlât-ı erbaa</i>).		
Ruhtur ve buharlaşabilen ince karışımlardan bileşik bir cevherdir.		
Organlara sirayet etmiş, beden içerisindeki latif bir cisimdir./ Nazzâm'a göre.		
Kalpteki bölünmeyen bir parçadır (<i>cüz'in la yetecezze</i>)./ İbnü'r-Râvendî'ye göre.		

Tûsî Dehriyye'nin inkârcı tutumundan başlayarak ekollerin meâda dair görüşlerini anlatmaya başlar. Ma'dûmun şeyliği ve îade edilmesi meselelerine değinen Tûsî, filozofların nefsin bekâsı ile tenâsühün imkânsızlığına dair görüşlerine de yer verir.¹

Mükâfât ve cezayı bedenî ve nefsanî şeklinde ikiye ayıran Tûsî, bunların bilinmesi ve hissedilmesine dair önemli noktalara temas ederek bu ikisinin hak edildiği durumlara dair ayrı bir başlık açarak ilkin iman-İslâm ilişkisinden bahsetmiştir. İman ve İslâmın hakikatte tek olmakla birlikte İslâm'ın hüküm bakımından imandan daha geniş olduğunu düşünen Tûsî, bu konudaki iki ayetle delil getirir (Hucurât 49/14; Âl-i İmrân 3/19).² Tûsî, imanın tanımı konusundaki ihtilafı ise ekollere göre aşağıda tablolastırdığımız gibi sıralar:

Ekol	İman Tanımı
Selefin Bazısı	Dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve organlar ile ameldir.
Mu'tezile	Temelleri beştir: Tevhid; adalet; nübüvveti, va'd ve va'idi ikrar; marufu emretmek, münkerden sakındırmaktır.
Şîa	Temelleri üçtür: Allah Teâlâ'nın zatındaki birliği (<i>vahdâniyet</i>) ve fiillerindeki adaletini tasdik; peygamberleri tasdik; peygamberlerden sonraki ma'sum imâmları tasdikdir.
Ehl-i sünnet	Allah'ı ve peygamberin doğru sözlü oluşunu tasdik ve Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerden -üzerinde ihtilaf ve şüphe bulunmayan- yakînî olanları tasdikdir.

Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere Tûsî, -tasdik edilen şeylerdeki farklılaşmadan sarfınazarla- imanın mahiyetinin Şîa ve Ehl-i sünnet'e göre tasdikten ibaret olduğunu; Mu'tezile ile selefin bir kısmının buna ikrar ve ameli de dahil ettiklerini ima etmiştir.

Küfürden de bahseden Tûsî, büyük günah sahibinin durumunun Hâricilere göre küfür, Mu'tezile ve Va'idiyye'ye göre kâfir olmayan fâsık

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 19b-20b.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 20b.

şeklinde iman ve küfür arasında bir konumda olduğunu ve sonunda bu gruplara göre cehennemde ebedî olarak kalacaklarını söyler. Diğer fırkalara göre ise mü'minin fâsık olması, sonunda onun cennete girmesine mâni değildir.¹

Va'd ve va'id konusunda mü'minin cennete, kâfirin de cehenneme giderek oralarda ebedî kalacakları hususunda ittifak olduğunu belirten Tûsî, büyük günah sahiplerinin ahiretteki durumunu ele almıştır. O, baba-oğul Cübbâilerin bu konudaki ihbât ve muvâzene teorilerini sorgulamakla birlikte filozofların mizaç görüşünden aldıklarını belirtmiştir. Tûsî, *Fusûl* ve *Tecrid*'de ise *Kavâ'id*'deki aksine net bir menfi yaklaşım sergileyerek bunları açık bir şekilde reddetmiştir. İhbât ve muvâzenenin batıl oluşunun gerekçesi olarak ise zulmü içerdiğini belirtmiştir.² Onun *Kavâ'id*'deki açıklamalarında her ne kadar tasvir bulunsa da bu görüşün yanlışlığının ifade edilmesinin yanı sıra anlamlandırma ve filozofların görüşleriyle ilişkilendirmenin de söz konusu olduğu görülmektedir.

Son olarak sözü nefsanî mükâfât ve cezaya getiren Tûsî, bunu kabul eden filozofların açıklamalarına yer vermiştir. Onların nefsin bekası üzerinden ortaya koydukları sistemin nefisteki yerleşik melekelerle göre cismani olmayan haz ya da acıların duyumsanması şeklinde olduğuna dair açıklamalar yapmıştır.³

3. Düşünsel Arka Planı

Nasîrüddin Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid* eseri felsefî kelâmın önemli metinlerinden birisidir. Eser aynı zamanda kelâmcılar ve filozofların görüşlerini konu konu bir araya getirerek karşılaştıran bu yönüyle hilafiyât ve makâlât yazım türlerini de andıran betimsel bir çalışmadır. Eserde tasvirin yanı sıra belli başlı meselelerde yapılan tercihlerde tahkik üslubunun izleri de görüldüğü için eser kısmen muhâkemât geleneğini de akla getirmektedir. Bununla birlikte ilimler tasnifi literatüründe kelâm ve usûlüddîn alanının önemli metinlerinden birisi olarak kabul edilmiştir.

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 21a.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 21b; a.mlf, *el-Fusûl*, 34-35; a.mlf, *Tecrid*, 303-304.

3 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 22a-22b.

Eserde filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilaflı konulardan şu hususlara temas edilmiştir: 1. Mevcutların sınıflandırılması, 2. Öncelikli olma durumunun (*tekaddüm*) çeşitleri, 3. Cevher tanımı, 4. Cismin tanımı ve şartları, 5. Araz çeşitleri, 6. Zıtlaşanların (*müteẓâddât*) tanımı, 7. Teselsül, 8. Âlemin kıdemi, 9. Allah'ın Kâdir oluşu ve yönlendirici neden (*dâî*) bulunması halinde fiilinin hükmü, 10. Allah'ın ilmine ve kudretine konu olanlar (*ma'lûmâtullâh-makdûrâtullâh*), 11. Allah'ın sıfatlarının zatıyla ilişkisi, 12. Allah'ın görülebilir olması (*ru'yetullâh*), 13. Allah'ın haz duymasının imkânı, 14. İki kâdirin bir kudrete konu olana (*makdûr*) etki etmesinin imkânı, 15. Husün-kubuh, 16. Allah'ın yaratmasının niteliği ve yaratılanla olan ilişkisi, 17. Peygamberliği ispat metodu, 18. Mükâfât ve ceza, 19. İnsanın hakikati, 20. Diriliş (*meâd*) ve keyfiyeti.

Kelâmcıların kendi aralarındaki ihtilaflı konulardan ise şunlara değinilmiştir: 1. Cismin tanımı ve şartları, 2. Kelâm ve konuşanın (*mütekellim*) tanımı, 3. Allah'ın iradesinin taalluk kapsamı, 4. Kur'ân'ın i'câz yönü, 5. İmâmetin hükmü ve niteliği, 6. Ma'dûmun iadesi, 7. İmanın tanımı, 8. Büyük günah işleyenin hükmü, 9. Kâfirlerin çocuklarının akıbeti.

Kavâ'idü'l-Akâid'in özet bir kitap olmasından ötürü kâfirlerin çocuklarının akıbetine ilişkin görüşler, mezhep içerisinde çeşitlenmesine rağmen Ehl-i sünnet'ten sadece onların ebeveynlerine tâbi oldukları görüşü anılarak genelleme yapılmıştır.¹ Aynı durum filozofların görüşleri aktarılırken yapıldığı için hangi felsefe ekolü mensuplarının kastedildiği belirsiz bırakılmıştır. Bununla birlikte Eş'arîliğin mezhep içi tartışmalı bir konusu olan kesbe dair çeşitli görüşlerin zikredilmesi, imâmete dair ekollerin düşüncelerinin derinlemesine tahlil edilmesi gibi bazı konularda ayrıntılı bilgilere de yer verilmiştir.

Tûsî'nin bu eserinde açıkça eleştirdiği görüşler şunlardır: 1. Yönlendirici neden (*dâî*) bulunması halinde fiilin varlığının var olmamasından daha öncelikli olduğu, 2. Kâdir olanın yapıp-yapmama taraflarından birini söz konusu tarafın herhangi bir baskınlığı olmaksızın seçme durumunun olması, 2. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin hem Allah'ın hem de kulun kudretinin fiilde

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 22a.

aynı anda müessir olduğu görüşü, 3. Mahmûd el-Melâhimî ve diğer Mu'tezile âlimlerine göre fiilin, kudret ve iradenin varlığı esnasında var olmaya daha öncelikli olduğu, 4. Sedîdüddin Mahmûd el-Hımsî'nin ma'dûmun iadesini savunmak üzere karşıt görüşe unutulmanın geri gelmesi olarak sunduğu hatırlama üzerinden yaptığı itirazı. Tûsî, baba-oğul Cübbâîlerin büyük günah işleyenlere dair ihbât ve muvâzene görüşlerini ise onlara yapılan bir itirazı cevabıyla birlikte nakletmek suretiyle sorgulamıştır.¹

Tûsî'nin kabul ederek muhakkiklere nispet ettiği görüşler şunlardır: 1. Mevcut ile sâbit arasında ve ma'dûm ile menfî arasında bir farkın bulunmadığı, 2. Kelâmcıların muhakkiklerine göre Kâdir için yönlendirici neden bulunduğu fiilin varlığının vücûbu, 3. Filozoflar ve diğer muhakkiklerden bir topluluğun insanın hakikatının “duyusal bir işaretle gösterilmesi mümkün olmayan gayr-i cismânî bir cevher” olduğu şeklindeki açıklamaları.

3.1. Telif Edildiği Dönem

Tûsî, Moğol/İlhanlı döneminde genellikle İmâmiyye mezhebi eksenli kelâm-akâid eserleri yazmıştır. *Kavâ'idü'l-Akâid* ise onun İsmâilî döneminden sonra yazdığı tasvirî bir kelâm eseridir. Kanaatimizce bu eser Tûsî'nin Moğolların hizmetine girmesinden kısa bir süre sonra kaleme alınmıştır. Zira imâmet bölümündeki tarihi anlatıdan bu anlaşılmaktadır. Öncelikle İsmâîlîlerin tarihçesinin sonlarında Alamut'taki Nizârî-İsmâîlîlerin ortadan kalkmasından (*inkırâz*) söz edilmiştir. Bu husus, eserin 654 (1256) yılında Moğolların Alamut'u ele geçirmesinden sonra yazılmış olması gerektiğini göstermektedir.

Aynı şekilde Ehl-i sünnet'in imâmet görüşü izah edilirken halifelüğün Ümeyyeoğulları, Mervanoğulları ve son olarak Abbasoğulları üzerinden gelirken kendi zamanında buna ilişkin bazı hadiselerin gerçekleştiğini (*cerâ fîhi mâ-cerâ*) dile getirmektedir.² Bu ifade de eserin son Abbasi halifesi el-Musta'sım-Billâh'ın (ö. 656/1258) Moğollar tarafından öldürülüp Abbasi hilafetine son verildiği sıralarda yazıldığına işaret ediyor olmalıdır. Mezkur halifenin öldürülmesinden ancak 3 yıl sonra sâbık Abbasi halifesi

1 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 21b.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 15b-16b.

Zâhir-Biemrillâh'ın (1225-1226) oğlu el-Mütevekkil-Alellâh'ın Mısır'da halife ilan edilmesiyle Abbasoğulları hilafeti devam edebilmiştir. Dolayısıyla *Kavâ'idü'l-Akâid*'in yazıldığı dönem, 656-659 (1258-1261) arasındaki 3 yıllık Abbasi hilafetinin fetret dönemi¹ veya bunun biraz sonrası olmalıdır.

Alamut'taki İsmâîlîler ve Abbâsî hilafetine dair söz konusu iki anekdot, hem eserin mevsukiyetini artırmış, hem de telif tarihini de daha kolay saptanabilir kılmıştır. Ayrıca, Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'i ile İmâmiyye çizgisinde yazdığı *Tecrid* ve *Fusûl* gibi diğer kelâm eserlerinin söylem analizi yapıldığında bu eserin diğerlerinden önce telif edilmiş olabileceğine dair birtakım ipuçlarıyla karşılaşılmaktadır.

Yahudilerin Hz. Musa'dan naklettikleri Cumartesi gününe tutunmaya dair ebedî emrin bulunduğu bir sözü, *Kavâ'idü'l-Akâid*'de şeriatların neshi bağlamında zikredilerek bunun kat'î bir delil olmadığı söylenirken; *Tecrid*'de ise ilgili söze işaret edilerek bunun direkt uydurma olduğunu belirtmiştir.² Yine baba-oğul Cübbâîlerin büyük günah işleyenin akıbetine ilişkin ortaya attıkları ihbât ve muvâzene teorileri *Kavâ'idü'l-Akâid*'de sorgulanarak bunların filozofların mizaç teorisinden alındığı söylenirken; *Fusûl*'de benzeri bir ilişkilendirme yapılmaksızın söz konusu görüşü çürütme ve reddetmeye odaklanılmıştır.³ Bu ve benzeri örnekler Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'de daha ihtiyatlı bir yaklaşımı esas alarak daha çok anlama ve anlamlandırma çabasına girdiği bazı hususlara dair kanaatinin diğer eserlerinde netleştiği şeklinde yorumlanmaya müsaittir.

3.2. Eser Ekseninde Tûsî'nin Mezhebî Kimliği

Kavâ'idü'l-Akâid'i tasvîrî bir şekilde yazan Tûsî'nin muhtemel kaynaklarından birisi Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eseridir. *Kavâ'idü'l-Akâid*'de İsmâîlîlere dair verilen bilgiler başta olmak üzere mezhepler tarihine dair anlatının önemli bir kısmı bu eser ile benzerlik göstermektedir. Hatta *Kavâ'idü'l-Akâid*'in imâmet bölümünde Şîî fırkalardan Gulât, İsmâîliyye, İmâmiyye, Keysânîyye ve Zeydiyye'nin görüşlerinin ayrıntılandırmasında Şehristânî'nin

1 Bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler (Siyasî Tarih)", *DİA*, c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 37-38.

2 Tûsî, *Tecrid*, 217; Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 14b.

3 Tûsî, *Fusûl*, 34-35; a.mlf, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 21b-22a.

el-Milel ve'n-Nihal'indeki 5'li taksimlerinin¹ izleri gözükmemektedir. Bununla birlikte Tüsî, Gulât ve İsmâiliyye'yi hariçte bırakarak yalnızca İmâmiyye, Key-sâniyye ve Zeydiyye'yi Şîa kapsamında anmıştır. Onun bu tutumu, Şîi fırkaları (*Ravâfız*) Zeydiyye, İmâmiyye ve Keysâniyye şeklindeki üç ana grupta ele alan Şâfiî-Eş'arî makalat yazarları Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) yaklaşımı ile paraleldir.² Tüsî'nin Gulât ve İsmâiliyye'yi Şîa'dan dışlamasının en muhtemel sebebinin *Telhis*'te bulabiliyoruz. Nitekim o, bu grupların önemli bir kısmının sadece Şîa'nın değil, aynı zamanda İslâm'ın da dışında oldukları kanaatindeydi.³

Tüsî *Kavâ'idü'l-Akâid*'in imâmet bölümünde her ne kadar bu eserini Moğol/İlhanlı döneminde yazmışsa da İsmâilîlere diğer mezheplere göre daha uzun yer ayırmıştır. Bu durum kimi araştırmacılarca Tüsî'nin hala İsmâilîler'e yakınlık duyduğu şeklinde yorumlansa da bu açıklama bir yönüyle makalât türüne dâhil olan *Kavâ'idü'l-Akâid* için doğru görülmemiştir.⁴

Tüsî'nin İsmâilîlerin görüşlerini daha detaylı anlatmasının siyasî ve konjonktürel arka planı ihmal edilmemelidir. O, *Kavâ'idü'l-Akâid*'i yazarken Moğol/İlhanlı yönetiminin hizmetinde olduğu gibi kendisi için çalıştığı otoritenin hedef aldığı bir ekolün görüşlerinin tanınmasının gerekliliği kapsamında hareket etmiştir. Nitekim ilgili dönemdeki İlhanlı tarih kitaplarında da bu ekol ayrıntılı olarak ele alınmıştır.⁵

Tüsî, ilgili dönemde İsmâilîlerin hem siyasî hem de dinî hasmı olmuştur. O, Alamut kalesinden indikten sonra İran'ın dağlık bölgelerindeki kalelerde sıradışı bir yapılanma kurarak görüşlerini yaşatan İsmâilîleri ortadan kaldırmayı hedefleyen Moğol/İlhanlı yönetimine vezirlik yapmaya başlamıştır. Onun Moğolların hizmetindeki devlet adamı ve aynı zamanda tarihçi olan Atâ Melik Cüveynî ile kurduğu ilişki dikkat çekicidir.

1 Tâciiddin eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 188.

2 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 29; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyizi'l-Fırkatî'n-Nâciye ani'l-Firaki'l-Hâlike*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 27.

3 Tüsî, *Telhis*, 407, 413

4 Sabine Schmidtké, "Mukaddime" (Râzî, *Keşfü'l-Me'âkid fî Şerhi Kavâ'idü'l-Akâid* içinde, çev. Ahmed Rıza Rahimi Rise), IX; Pourjavady ve Schmidtké, "İsnâaşeri Şîi Kelâmı", 596.

5 Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 505-592; Şerefüddin Vassâf, *Tecziyetü'l-Emsâr ve Tecziyetü'l-A'sâr = Tarih-i Vassâf IV. Cilt* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp., nr. 3207), 298b vd.; Hemedânî, *Camiu't-Tevârih (İlhanlılar kısmı)*, 12-26.

Cüveynî, 650-658 (1252-1259) arasında Farsça telif ettiği tarih eseri *Târih-i Cihângüşâ*'sında İsmâîlîlere genişçe yer vermiş, onların siyâsî ve mezhebî durumlarını tarihsel sürece göre anlatmıştır.¹ Tûsî ise söz konusu esere Bağdat'ın düşmesiyle ilgili bir zeyil kaleme alarak İsmâîlîleri dinsizler (mülhidler) şeklinde anmıştır.² Bu husus onun Cüveynî ile etkileşiminin *Kavâ'idü'l-Akâid*'e yansması olarak okunabilir. Nitekim o *Kavâ'id*'de İsmâîlîlerin *Ta'limiyyîn*'in yanı sıra mülhidler (*melâhîde*) olarak da bilindiklerini belirtmiştir. 656'da (1258) gerçekleşen Bağdat'ın işgal sürecini hadiselerle tanıklığı bağlamında anlattığı zeylinde İsmâîlîlerden bahsederken mülhidler kullanımını tercih etmesi onun bu ekolü artık benimsemediğinin en büyük delilidir.

Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid*'de İmâmiyye'den bahsederken de üçüncü çoğul kipini kullanmıştır. O kendisinde iki kuşak önceki İmâmî âlim Sedîdüddin el-Hımsî'nin (ya da el-Hımmasî) bir görüşünü eleştirmekle birlikte nakletmiştir. Bu şahıs eserde adı anılan tek İmâmiyye kelâmcısı olsa da Tûsî'nin kelâm sistemini kurarken etkisinde kaldığı önemli isimlerden birisi olmalıdır. Öte yandan Tûsî'nin Moğol/İlhanlı döneminde İmâmîliği benimsediğini açıkça gösterdiği *Tecridü'l-İtikâd*, *el-Fusûl fi'l-Usûl* ve diğer kelâm eserleri ile ortak ve farklı yanları olan *Kavâ'idü'l-Akâid*'de İmâmiyye'nin mezhep prensiplerinin çoğunda Mu'tezile'ye mutabık olduğuna dair ifadesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu, Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimine dair önemli bir açıklamadır. İmâmet teorisi dışındaki hususlarda İmâmiyye kelâmı büyük ölçüde Mu'tezile'ye eklenmiştir. Nitekim Tûsî'nin Nîşâbur'dayken kendisinden ders aldığı Şîi-İmâmî âlim Muînüddin Sâlim b. Bedrân el-Mâzinî el-Mısırî bazı kaynaklarda Mu'tezile'ye de nispet edilmektedir. Keza *Kavâ'idü'l-Akâid*'de filozoflar anlamındaki hukemâdan (26 kere) sonra en çok Mu'tezile'nin (24 kere) anılması son derece önemlidir. Tûsî'nin kelâmî pozisyonu İsmâîlî dönemi sonrası İmâmiyye Şîâsî mezhep aidiyetine tekrardan dönmüş müdür?

Tûsî, Moğol/İlhanlı döneminde İmâmî olduğunu ilan ettikten sonra bu kimliğini perçinleyecek önemli çalışmalara imza atmış, yeni mezhebinin yaygınlığını ve nüfuzunu artıracak faaliyetlere girişmiştir. O, bu dönemde İmâmiyye'ye aidiyetinde şüphe olmayan bir müelliftir. Hatta öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin naklettiğine göre kurtulan fırkanın (fırka-i

1 Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 58-60, 523-592.

2 Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 592 vd.

nâciye) İmâmiyye olduğunu ispatlamak üzerine akıl yürüten Tûsî, fırka-i nâciyenin diğerlerine hiçbir hususta benzememesi gerektiğini belirtmiş, bunun ise ancak İmâmiyye olacağını söylemiştir. Oysa söz konusu bakış açısı, Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'deki Mu'tezile'ye mutabıklık açıklaması ile bir tezat teşkil etmektedir. İlgili kısmı *Kavâ'idü'l-Akâid* şerhinde eleştirmeyerek aksine "İmâmiyye'nin prensiplerinin çoğunda Mu'tezile'ye uyduğu hususları" adalet ve ru'yetin reddi gibi hususlarla örneklendiren Hillî bu konuyu irdelemeden geçmiştir.¹ Koyu bir Şii-İmâmî olan Hillî, 703 (1304) yılında² yazdığı *Kavâ'idü'l-Akâid* şerhinde böylesine önemli bir konuyu itirazsız bir şekilde atlamasına rağmen sonrasında Olcaytu Han'a (1304-1316) ithaf ettiği ve polemik ağırlıklı eseri olan *Minhâcül-Kerâme*'sinde bunu en başta anmaktadır. O, bununla İlhanlılar nezdinde saygın bir yere sahip ve kurucu hükümdar olan Hülâgû'nun danışmanlığını yapan Tûsî üzerinden anlattığı bu kıssayı, Olcaytu'yu bu mezhebe çekmek için orada özellikle anlatmış olmalıdır.³ Kıssanın doğruluğu bir kenara, bu telkinler ağabeyi Gâzân Han ile birlikte Müslüman olan Olcaytu'nun 709 (1309-10) yılında Sünnîliği bırakarak Şîa-İmâmiyye mezhebini benimsemesinde etkili olmuştur.⁴ Hillî'nin yoğun bir şekilde Şîa propagandası yapması ve tartışmacı metinler kaleme alması, *Tecridül-İ'tikâd*'in Sünnî şârihleri arasında Tûsî'nin oğlu Asilüddin Hasan'a dayandırılarak nakledilegelen ve ilk üç halifeyle ilgili ithamların bulunmasından ötürü tepki çeken imâmet bölümünü İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin yazdığı gibi yorumlara da sebebiyet vermiştir.⁵

1 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcül-Kerâme fî Ma'rifeti'l-Eimme*, thk. Abdürrahim Mübârek (Meşhed: Müessesetü'l-Âşûrâ, 1421), 1/49; a.mlf, *Kesfü'l-Fevâid*, 309.

2 Tahrânî, *ez-Zerîa*, 18/51-52.

3 Hillî'nin *Minhâcül-Kerâme*'de Tûsî'ye nispet ederek meşhurlaştırdığı fırka-i nâciye tespit yöntemi İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından *Minhâcül-Sünne*'de eleştirilmiştir. Söz konusu yöntem, Olcaytu'nun seyyar medresesinde görev yapan Sultâniye kadısı Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) başında "fırka-i nâciye olan Eş'ariyye'nin akâidini" anlattığını belirttiği özet akâid risalesinin şârihi Devvânî'nin (ö. 908/1502) aktarımı ve buna yönelttiği tenkitleri vesilesiyle sonraki dönemlerde yeniden gündeme gelmiştir. Bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcül-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 6041/1986), 3/443-485; Halil Işılak, "10./16. Asırda Yazılmış Bir Makâlât Eseri: Fırka-i Nâciye Nasirüddin et-Tûsî ve Devvânî Üzerinden Hak Mezhebin Tespit Yöntemine Dair Polemikler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27, sy. 1 (Haziran 2023): 267-280.

4 Osman Gazi Özgüdenli, "Olcaytu Han", *DİA*, c. 33 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 346.

5 Söz konusu yoruma kaynaklık eden anekdotta Bâbertî, hocası İsfahânî'den *Tecrid*'in müellifinin kim olduğuna dair ortaya çıkan tartışmadan dolayı merakını gidermek için Tûsî'nin oğlu Asilüddin'e bu konuyu sorduğunda Asilüddin'in babası için "İmâmet bâbına kadar kitabı telif eden odur. O vefat edince; [eseri] Şîa'dan olan ve büyük bir sapkınlıkla sapıtan İbnü'l-Mutahhar tamamlamıştır." dediğini nakletmiştir. Ekmelüddin el-Bâbertî, *Şerhu'l-Tecrid* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser

Tûsî'nin farklı ekollere mensup bilginleri Merâğa'ya çağırın bilim adamı ve filozof profili onun mezhebî taassup sahibi olamayacağı gibi bir izlenim uyandırmıştır. Belki de *Kavâ'idü'l-Akâid*'deki betimleyici üslubu ve Ehl-i sünnet'in imâmet görüşünü anlatırken ilk üç halifeyi siddîk, fârûk, zinnûreyn gibi övgü içeren lakaplarıyla anması da bu kanaati pekiştirmiştir. Nitekim Sa'düddin et-Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsîd*'de Tûsî'yi *Muhakkik* olarak anmak suretiyle kulların fiilleri konusunda onun *Kavâ'idü'l-Akâid*'inden alıntı yaparken aynı eserin başka bir yerinde *Tecrid*'in ilk halifeler kastedilerek sahabîlerle ilgili hususlara işaretle “Dilersen filozof Nasîr et-Tûsî'ye nispet edilen (*mensûb*) *Tecrid* kitabına bak; nasıl geçersiz şeyleri savunmuş ve yalanları onaylamış!” diyerek *Tecrid*'in Tûsî'ye aidiyetinden tam olarak emin olmadığını ihsas ettirecek bir üslup kullanmıştır.¹ Bu husus *Kavâ'idü'l-Akâid*'deki Tûsî profilinin kimi Sünnî âlimlerce ne kadar benimsendiğini göstermesi bakımından dikkate değer bir örnektir. Nitekim aklî ilimlerde kendisinden sonraki bilginlerin birçoğunun İbn Sînâ'ya ulaşan silsilesinde yer alan Tûsî, Devvânî tarafından Osmanlı âlimi Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'ye (ö. 922/1516) verilen icazetnâmede “feylesof, muhakkik, hoca, ümmetin ve dinin yardımcısı” şeklinde anılmıştır.²

3.3. Eserin Konumlanması ve Tertibi

Tûsî'nin bu eserdeki muhatap kitlesi kimdir? şeklinde bir soru sorulacak olursa bunun cevabı; eserin yazıldığı dönem itibarıyla Moğollar, dönemin diğer Müslüman bilginleri ve bilumum seviyeli okur yazarlar olabilir. Yukarıda da geçtiği üzere Tûsî, bu eserini kelâmda işin aslını öğrenmek isteyenler için tavsiye etmektedir.³ Eserin belirli bir mezhep ya da ekol merkeze alınmadan önce kelâmcı sonra filozofların görüşlerinin tasvirî bir derlemesi olması İslâm'ı

Ktp., nr. 2160), 148b; Doğan, “Tecridü'l-İtikâd Şârihlerinde İmâmet”, 19-22. Olcaytu'dan sonraki İlhanlı yöneticilerinin Sünnî olması, Tûsî'nin oğlunun da Ehl-i sünnet'e sıcak bakması ya da Sünniliği benimsemesine neden olmuş olabilir. Nitekim Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) Ehl-i sünnet inancına dair yazdığı özet risaleyi Asilüddin'e ithaf etmesi bunun en somut göstergelerindendir. Bk. Ömer Ergül, “Şemsüddin es-Semerkindî'nin Risâle fi mezhebi Ehl-i sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, sy. 11 (Temmuz 2023): 1-71.

1 Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/224, 5/267.

2 Judith Pfeiffer, “Teaching the Learned: Jalâl al-Dîn al-Dawânî's Ijâza to Mu'ayyadzâde 'Abd al-Raḥmân Efendi and the Circulation of Knowledge between Fârs and the Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century”, *The Heritage of Arabo-Islamic Learning* içinde, ed. Maurice A. Pomerantz ve Aram Shahin (Leiden | Boston: Brill, 2016), 322.

3 Nasîrüddin Tûsî, *Ekallü Mâ Yecibü'l-İtikâd bih*, 472.

tanınmak isteyen Moğollara yönelik olabilir. Bununla birlikte eserin herhangi bir yöneticiye ithaf edildiğine ya da talep üzerine yazıldığına dair bir bulgu yoktur.

Eserin içerisinde Tûsî'nin farklı dönemlerinde bağlı bulunduğu İsmâiliyye ve İmâmiyye dahi üçüncü çoğul kiple anlatılmıştır. Eserin tasvirî özelliğinin diğer Müslüman bilginlerine yönelik olabilecek boyutu da Merâğa'ya gelen bilgin profilindeki çeşitlilik olmalıdır. Nitekim Tûsî'nin Merâğa'daki çalışma arkadaşlarının ve öğrencilerinin önemli bir kısmının ondan farklı mezhep ve ekollere mensup oldukları bilinmektedir.¹

Tûsî *Kavâ'idü'l-Akâid*'in başlıklandırmasında İsmâilî döneminde telif ettiği *Evsâfû'l-Eşrâf* isimli Farsça ahlak eserinde de kullandığı bâb-fasıl gibi ana başlıkları kullanmıştır. Tûsî'nin kelâma dair olan 3 temel eserinin ana bölümlerinin tertibini aşağıdaki gibi karşılaştırabiliriz:²

	<i>Kavâ'idü'l-Akâid</i> 7 prensipli (<i>usûl</i>) giriş + 5 bâb	<i>el-Fusûl fi'l-Usûl</i> 5 fasıl	<i>Tecridü'l-İ'tikâd</i> 6 maksad
1.	Âlemi Var Eden Allah Teâlâ'nın Varlığının İspatı	Tevhid	Umûr-ı Âmme
2.	Allah Teâlâ'nın Sıfatları	Adl	Cevherler ve Arazlar
3.	Allah Teâlâ'ya Nispet Edilen Fiiller	Nübüvvet	Yaraticı'nın, Sıfatlarının ve Eserlerinin İspatı
4.	Nübüvvet ve Ona Tâbi Olan İmâmet Gibi Hususlar	İmâmet	Nübüvvet
5.	Va'd ve Va'id ile Onlara Tâbi Olan Diğer Hususlar	Meâd	İmâmet
6.			Meâd, Va'd ve Va'id

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Özkan Dayı, "Hâce Nasirüddin Tusî'nin Merâğa Rasathanesi'ndeki Yardımcıları ve Öğrencileri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 14, sy. 84 (Bahar 2021): 507-516.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ragıp Paşa, nr. 803/1), 1b-22b; a.mlf, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Şirâzî, *Şerh-i Fusûl-i Nasiriyye* içinde), 1-37; a.mlf, *Tecridü'l-İ'tikâd*, 99-310.

Tûsî'nin her üç kelâm eserinin de ortak yönü nübüvvet ile imâmet konularını birbirinin tamamlayıcısı olarak gören Şîî yaklaşımını takip etmesidir. Tûsî umûr-ı âmme, cevherler ve arazlar konularına *Kavâ'id*'in ilk kısmında 7 prensip (usûl) olarak özet bir şekilde yer verirken *Tecrîd*'de bunları iki bağımsız bölümde işlemiştir. *Kavâ'id*'de 3 ana bölümde incelenen Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiillerini *Fusûl*'de Mu'tezilî ve Şîî metinlerinde sıklıkla görülen tevhid ve adl isimli iki bölümde işlerken *Tecrîd*'de ise bunların tamamını tek bölümde ele almaktadır. Ahiretle ilgili ahvali anlatırken de va'd ve va'id ile meâd başlıklarını kullanmıştır.

Tûsî'nin *Kavâ'id*'i filozofların görüşlerinin kelâmcılarınkinden ayrı bir şekilde belirtilmesi yönüyle *Fusûl*'ü ile benzerlik göstermektedir. *Tecrîd*'de ise herhangi bir ayırım, nakil ya da gönderme yapılmaksızın kelâm ve felsefe yöntemi tamamen mezcedilmiştir. *Tecrîd*'in diğer iki esere göre daha fazla şerh edilmesinin sebeplerinden birisi de bu olmalıdır.¹ Öte yandan *Kavâ'id*'de Tûsî salt bir Şîî kelâmcı ve mezhepler tarihçisi iken *Fusûl* ve *Tecrîd*'de İmâmiyye'ye bağlılığı bariz olan bir kelâmcıdır.

4. Şerhleri

Kavâ'idü'l-Akâid, *Tecridü'l-İ'tikâd*'dan sonra Tûsî'nin kelâm alanındaki en önemli telif eseridir. Tûsî'nin bir diğer kelâm eseri olan *el-Fusûl* adlı risâlesi Farsça yazıldığı için bu iki esere nispetle daha mahallî kalmıştır. Diğer kısa akâid metinleri de bir şerh literatürüne konu olmamıştır. *Kavâ'idü'l-Akâid*'i özel kılan faktörlerden biri, ilk şerhlerinin Hasan b. Şerefşâh el-Esterâbâdî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi müellifin öğrencileri tarafından yazılmış olmasıdır. *Kavâ'idü'l-Akâid*'in şerhlerini mezkur iki şerhe odaklanarak şu şekilde sıralayabiliriz:

i. Rüknuddin Hasan b. Şerefşâh el-Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye fî Şerhi'l-Makâleti'n-Nâsiriyye*: Esterâbâdî, Tûsî'nin önde gelen öğrencilerinden olup yazdığı bu şerhi İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) başta olmak üzere

1 *Tecrîd*'in meşhurlaşarak geniş bir şerh literatürüne konu olmasının başka bir nedeni ise imâmet bölümündeki ilk halifelerle ilgili iddialar açısından Sünnî-Şîî tartışmalarının takip edilebilir olmasıdır. Nitekim eserin ilk Sünnî şârihi İsfahânî, şerhinin mukaddimesinde bu hususa işaret ederek eserinde imâmetle ilgili iddiaları da cevaplandırmaya çalışacağını belirtmiştir. Bk. Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecridi'l-Akâid*, thk. Eşref Altaş v.dğr. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 12.

birçok kişi ona nispet etmiştir.¹ Eserin ismini *Şerhu Kavâ'idü'l-Akâid* olarak anan bazı kaynaklar ana metnin Gazzâlî'nin aynı isimdeki eserinin şerhi zannetmişlerdir. Nitekim meşhur bibliyografi yazarlarından Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Bağdatlı İsmâil Paşa (1839-1920) ve Ömer Rızâ Kehhâle (1905-1987) Esterâbâdî'nin şerh ettiği *Kavâ'idü'l-Akâid*'i Gazzâlî'ye nispet etmişlerdir.² Bunun sebebi de muhtemelen Gazzâlî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'i-nin Sünnîlerce daha çok bilinmesinin yanı sıra Esterâbâdî'nin de Gazzâlî gibi Şâfiî mezhebine mensup olmasıdır. Nitekim Tâcüddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ve Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) gibi Şâfiî tabakat yazarları eserlerinde Esterâbâdî'ye yer vermişlerdir.³

İbnü'r-Râfi'in (ö. 774/1372) *es-Zeyl alâ Târihi Bağdâd* eserine dayanılan bir anektoda göre Esterâbâdî, -Tûsî'nin kıdemli talebesi Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Anadolu'da olduğu sırada- Merâğa'ya gidip Tûsî'den ders alarak⁴ öğrencileri arasında reis konumuna yükselmiş, *Kavâ'idü'l-Akâid*'e Nasîrüddin Tûsî'nin oğlu için şerh yazmıştır. Anılan anekdotun son kısmı, *er-Risâletü'l-İzzîyye*'nin elimize ulaşan nüshalarında Tûsî'nin oğullarından bahsedilmediği için kuşkuludur. Zira birtakım kaynaklarda bizzat Tûsî'nin oğullarından birisinin *Kavâ'idü'l-Akâid*'e şerhi olduğu belirtilmektedir. Muhsin el-Emîn, Şîa âlimlerinin biyografilerine dair yazdığı hacimli eserinde Asîlüddin Hasen et-Tûsî'nin biyografisini verirken Tûsî'nin oğullarından *Kavâ'idü'l-Akâid*'i şerh eden kişinin bu oğlu olabileceğini söylemiştir.⁵ Şâfiî

1 Cemâlüddin İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire IX. Cilt*, thk. Heyet (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1361/1942), 231.

2 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1358; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, haz. Kilisli Rifat Bilge ve İbnülemin Mahmûd Kemal İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/283; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 3/283. Öte yandan *Keşfü'z-Zünûn*'a yönelik tamamlayıcı bir çalışma yapan Riyâzizâde Abdüllatif Efendi (ö. 1078/1668), Esterâbâdî'nin şerh yazdığı eserin Tûsî'ye ait olan *Kavâ'idü'l-Akâid* olduğunu belirtmiştir. Bk. Riyâzizâde Abdüllatif b. Muhammed, *Kütübü Esmâi'l-Kütüb el-Mütemmim li-Keşfi'z-Zünûn*, thk. Muhammed Altuncî (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983), 258.

3 Bk. Tâcüddin es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulî (Kahire: Hecl li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. bs., 1413), 9/407-408; Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, thk. el-Hâfız Abdül'alîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 2/214-215.

4 Esterâbâdî'nin Tûsî ile olan irtibatının somut delillerinden birisi de ikili arasındaki mektuplaşmadır. Esterâbâdî, hocasına mektupla 20 adet soru sormuştur. Bk. Rüknuddin Hasan b. Şerefşâh el-Esterâbâdî, *Ecvibetü Mesâilî's-Seyyid Rüknuddin el-Esterâbâdî (Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasriyye içinde)*, 47-70.

5 Bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrâhîm (Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 1/522; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'ade*, 1/171; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dârü't-Te'âruf, 1983-1993), 5/255, 270.

mezhebine mensup olan Esterâbâdî Tûsî'nin Merâğa'dan Bağdat'a son seferinde ona eşlik etmiş, hocası Tûsî vefat edince Musul'a yerleşerek buradaki Nûriyye Medresesi'nde hocalık yapmıştır.¹

Esterâbâdî, şerhinin giriş kısmında Tûsî'nin isminden sonra ona uzun ömür dilemiştir.² Ancak birinci bâb'a geçmeden hemen önce, tekaddümle ilgili kısımdan itibaren³ Tûsî'nin ifadelerini alıntılarken "kavluhû" (sözü) sonrasında ona Allah'tan rahmet dilemiştir. Buradan da Esterâbâdî'nin eserini telife Tûsî'nin vefatından kısa bir süre önce başladığı anlaşılmaktadır. Sonraki kısım ise 672 (1274) yılında tamamlanmış olmalıdır.⁴ Zira eser, o yılın Zilkade ayında vefat eden Tûsî'den bir ay sonra ölen, İzzüddin Ebü'l-Muzaffer Abdülazîz b. Ca'fer en-Nisâbüri'ye ithafen yazılmıştır.⁵ Söz konusu şahıs, kaynakların belirttiğine göre Vâsıt ve Basra'ya askerî vali (*şihne*) olarak atanan, Şiîleri kollayan ve âlimlere hürmet eden bir emirdir. Esterâbâdî eserini ithaf ettiği bu emirin ismini şerhinin başlığına *er-Risâletü'l-İzziyye* şeklinde taşımıştır.⁶

Tûsî'nin oğullarından birisinin *Kavâ'idü'l-Akâid* üzerine bir şerhi olup günümüze ulaşmamış olabilir. Öte yandan bu husus onun bir diğer öğrencisi Hillî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid* şerhi olan *Kefû'l-Fevâid*'in kendi oğlu Ebü Tâlib Muhammed b. Hasan'ın isteği üzerine yazması olayı ile karıştırılmış da olabilir. Hillî ayrıca Allah'a hamd kısmındaki ilk kelimeleri *Kavâ'idü'l-Akâid*'in aynı kısmındaki kelimelerle aynı olan *Nehcü'l-Müsterşidin fi Usûli'd-Din* isimli eserini de oğlu Muhammed'in talebine icabet için yazmıştır. Bk. Cemâlüddin Mikdâd es-Süyûrî, *İrşâdü't-Tâlibîn ilâ Nehci'l-Müsterşidin*, thk. es-Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ aleyhisselâm, 1405 hş.), 8-12. Sözü edilen eserlerden kaynaklı bir karışıklık olmayıp Esterâbâdî'nin şerhinin Tûsî'nin oğullarından birisinin ismini andığı bir versiyonu da bulunabilir. Ancak bu iddiayı -en azından şimdilik- eserin elimizdeki nüshalarıyla desteklemek mümkün görünmemektedir.

- 1 Süyûtî onun Sultâniye'deki Şâfiyye Medresesi'nde de görevlendirildiğini söyler. Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, 1/522. Sübkî de Esterâbâdî'nin hocalık yaptığı bir yer olarak Mardin'deki Şehid (Şehidiyye) Medresesi'ni de anar. Söz konusu görevler Esterâbâdî'nin Musul'a yerleştiği tarih olan 672 (1273-74) yılının öncesine ait olmalıdır. Bk. Sübkî, *Tabakât*, 9/408; Mustafa Çağrıncı, "Hasan b. Şerefşah", *DİA*, c. 16 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 353.
- 2 Rüknuddin el-Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye fi Şerhi'l-Makâleti'n-Nasiriyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Esad Efendi, nr. 1238), 1a.
- 3 Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 13a.
- 4 Söz konusu ifadeleri müstensihlerin sonradan eklenmiş olması mümkün olmakla birlikte Süleymaniye Yazma Eser Ktp. nüshaları olan h. 682 (1283) tarihli Ragıp Paşa, nr. 803/2 ve h. 725 (1324-1325) tarihli Esad Efendi, nr. 1238 nüshasında aynı durum söz konusudur. Eserin Hillî'nin *Nehcü'l-Müsterşidin* adlı risalesinin h. 733 (1332-1333) tarihli nüshası ile aynı mecmuada olup yazıldığı tarih belli olmayan Meclis-i Şûrâ-yı Milli Ktp., nr. 10274 (47b-126a) nüshasında mukaddimedeki Tûsî'nin o sırada hayatta olduğuna dair delil olarak sunduğumuz ifadelerin değiştirildiği ve diğer kısımlarda da ona rahmet ifadelerinin eklendiği görülmektedir. Bu da eserin belli başlı yerlerinin kısmen de olsa müellifin vefatının ardından müstensihlerin müdahaleleriyle değiştirildiğini göstermektedir.
- 5 Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 2a.
- 6 Merâğa Rasathanesi Kütüphanesi'nin kütüphanecisi (*bâzinü'l-kütüb*) İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323), bu emirin, h. 626 (1228-1229) doğumlu olup Atâ Melik ve Şemsüddin Cüveynî kardeşlerle arasının iyi olduğu ve Merâğa'ya da geldiğini belirtmiştir. Bk. İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-Âdâb*, 1/226-228.

Esterâbâdî eserin dibacesinde öncelikle hocası Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid* isimli eserini anarak filozofların ve mütekellimlerin usûlüddine dair görüşlerinin özünü içerdiğini ve bu eserin ilim talepleri nezdinde çok rağbet gördüğünü belirtmektedir. Bu sebepten öğrencilere daha fazla yararlı olması için şerh etme gayesini güttüğünü söylemektedir.¹

“Kavluhû-ekûlû” tarzında yazdığı şerhinde “ekûlû” yerine ana metnin ibaresinden sonra “i'lem” (bil ki) diyerek açıklamalarına başlayan Esterâbâdî, genellikle *Şeyh* olarak andığı İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'sı* ve *İmâm* diye zikrettiği Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mülâhhas'ına*² açık atıf yapmıştır.

İmâmet ve imâm tayini konusunda Esterâbâdî genel görüşleri verdikten sonra sadece Ehl-i Sünnet ile İsnâaşeriyye Şîa'sının görüşlerini şerh etmekle yetinmektedir. O, diğer mezheplerin imâmetle ilgili görüşlerini şerh etmeden geçmiş ve bölümün sonunda şunları demiştir:

“Bil ki her iki grubun da delil getirmeleri ve tutarsızlıkları (*istidlâlât^{im} ve münâkazât^{im}*) vardır ki taassup vehmettirmemesi için bunları zikretmedik; bunlardan herhangi birini diğerine tercih de etmedik. Bunu bu yüzden terk ettik. Musannif merhumun insanların mezheplerinin aktarımında zikrettiklerine gelince; işte bunları ele almanın pek faydası yoktur; bu yüzden (sadece) onun ifadeleriyle veriyoruz. Yararı olmadığı ve anlaşılır olduğu için bunların şerhine girişmedik.”³

Esterâbâdî, meâd kısmında Aristoteles'ten bahsederken ona uyanlar diyerek Ebû Ali İbn Sînâ ve Ebû Nasr el-Fârâbî'yi örnek göstermekte ve insan nefesine ilişkin görüşlerini problemlili bulmaktadır.⁴

Bu şerhin bazı nüshalarının bulunduğu yerler şunlardır: ı) Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Razavî Ktp., nr. 205, ii) Tahran: Sipehsâlâr Ktp., nr. 6445, iii) Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Ktp., nr. 10274/2,⁵ iv) İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ragıp Paşa, nr. 803/2, v) İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Esad Efendi, nr. 1238.

1 Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 1b-2a.

2 Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 7b-8a, 3b.

3 Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 98b.

4 Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 108a-108b.

5 Dirâyetî, *FENHA*, 22/631.

Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Esad Efendi, nr. 1238 nüshası, Ramazan 682 (Aralık 1283) tarihinde Hanefî fakihî Muzafferüddin İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) tarafından sağlam nüshalardan mukabele edilerek hazırlanmıştır.¹ Bu nüshada ayrıca *Kavâ'idü'l-Akâid*'in başka bir şârihi olan Mahmûd el-Hımsî er-Râzî'nin Bağdat'tan Sultaniye'ye doğru yola çıktığını belirttiği 754 (1353) yılına ait temellük kaydı da yer almaktadır.²

ii. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fi Şerhi Kavâ'idü'l-Akâid*:

Hillî'nin Tûsî'nin vefatından sonra,³ 3 Zilhicce 703 (7 Temmuz 1304) tarihinde⁴ “kâle-ekûlü” tarzında yazdığı bir şerhtir. Hillî, bu şerhi oğlu Ebû Tâlib Muhammed b. Hasan'ın sorusuna karşılık hazırladığını belirtmiştir.⁵ Her ne kadar atıf yapmasa da, Hillî'nin önemli oranda Esterâbâdî'nin şerhinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Hillî şerhini kısa tutmayı amaçladığını zira ayrıntılandırma işini hacimli eseri *Nihâyetü'l-Merâm* adlı eserine bıraktığını söylemiş ve bu eserinin bazı yerlerinde mezkur kitabına atıf yapmıştır.⁶ O, ma'dûmun iâdesi kısmında ise ilk kelâm eseri olarak bilinen 680 (1281) yılında tamamladığı *Menâhicü'l-Yakîn fi Usûli'd-Dîn* isimli eserine de atıf yapmıştır.⁷ Tûsî'nin *Tecrid*'ine yazdığı şerh olan *Keşfü'l-Murâd*'ı 696 (1297) yılında bu şerhten önce tamamlamış olmasına rağmen eserine atıf yapmaması ve Tûsî'nin her iki eseri arasında bir ilişki kurmaması düşündürücüdür.⁸

Tanrı'nın başka bir şeyle birleşmesi (*ittihâd*) düşüncesinden tenzih edilmesiyle ilgili kısımda, bu görüşte olan Aristo (M.Ö. 384-322) ile Furfuriyûs (Porphyrios, M.S. 234-305) sonrasında İbn Sînâ'nın da *el-Mebde' ve'l-Meâd* risâlesinde bir şeyi akleden kişinin onunla birleştiğini söylediğini belirtmiştir. Esterâbâdî'nin şerhinde İbn Sînâ ilavesi dışındaki diğer hususlar biraz daha farklı ifadelerle yazılmıştır.⁹ Bu Hillî'nin Esterâbâdî'nin şerhinden nasıl

1 Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 116a.

2 Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 1a.

3 Bu husus özellikle kitabın dibacesinde Tûsî'den bahsedilirken belirginleşmektedir, nitekim Hillî hocasının “kabrinin pürnûr olması” için dua etmektedir. Bk. Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 35.

4 Tahrâni, *ez-Zeria*, 18/51-52.

5 Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 36.

6 Bk. Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 47, 87, 99, 308.

7 Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 322. Bk. Sabine Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî (d. 726/1325)* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991), 47.

8 Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, 49-50.

9 Krş. Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 224; Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzziyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 82b.

yararlandığına güzel bir örnektir. Her iki şârih de Tûsî'nin "Mu'tezile dışında [aklî] husûn-kubha ve aklî vücûba kâil olanlar" ifadesiyle Şîa'yı kastettiğini söylemiştir. Öte yandan Esterâbâdî husûn-kubuh konusunda mezheplerin görüşlerini verirken Mürcie ve Haricilerden de bahsederken Hillî tartışmanın sadece Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki kısmına değinmiştir.¹

Hillî, imâmet bölümünde de *Nihâyetü'l-Merâm* eserine göndermeler yapmıştır.² O, hocasının İsnâaşeriyye'nin prensiplerinin çoğunda Mu'tezile'yi onayladığı iddiasını eleştirmemiş; aksine adalet ve ru'yetin reddi gibi konularla örneklendirme yoluna gitmiştir. İmâmîyye'nin fûrûda ehl-i beyte yani on iki imâma intisap ettiklerini söylemiştir. Şîa'nın imâmların sayısında kendi içlerinde ihtilafları bulunduğunu; bunlardan açık ve yaygın olan fırkanın İsnâaşeriyye olduğunu belirtmiştir.³ Ana metinde belirgin bir mezhebî aidiyet olmamasına rağmen Hillî, Tûsî'nin metnini Şîî-İmâmî bir zemine oturtmuş; mutlak ifadeleri Şîilik lehine mukayyet hale getirmiştir.

Hillî imâmet konusunda İsmâiliyye, Keysâniyye ve Zeydiyye'nin görüşlerinin delilden yoksun olduğunu söylerken bunlardan sadece Zeydiyye'nin imâmet şartlarıyla ilgili görüşünü tenkit etmektedir.⁴ Öte yandan ayrıntılı olarak görüşlerine yer verdiği İsnâaşeriyye Şîa'sı ile Ehl-i sünnet arasında Esterâbâdî gibi çekimser kalmayarak İmâmîyye'nin tarafında yer aldığını açıkça göstermiştir.⁵

Hillî'nin şerhi Şîî çevrelerde ilgi görmüş ve üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu şerhin pek çok nüshası⁶ ile çeşitli baskıları (Tahran 1304, 1305, 1312, 1313, 1316; Tebriz 1360)⁷ vardır. Ayrıca eserin üzerine aşağıdaki gibi bazı çalışmalar da yapılmıştır:

a) Muhammed el-Hasenî el-Assâr el-Livâsanî et-Tahrânî (1847-1937), *Şerhu Keşfü'l-Fevâid*: Kimi zaman hâşiye olarak da anılan bu çalışmanın bir kısmı 1306'da (1887/1888) *Keşfü'l-Fevâid* ile birlikte basılmıştır.⁸

1 Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 252 vd.; Esterâbâdî, *er-Risâletü'l-İzzîyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 91a vd.

2 Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 308.

3 Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 309.

4 Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 305, 311-312.

5 Hillî, *Keşfü'l-Fevâid*, 306-309, 313-315.

6 Bk. Dirâyeti, *FENHA*, 26/343-345.

7 Mustafa Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *DİA*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 38.

8 Tahrânî, *ez-Zerîa*, 14/33, 18/52.

b) Habîbullâh b. Zeynelabidin Kummî Zîvânî (1872-1940), *Dürrü'l-Fevâid*: *Keşfü'l-Fevâid* in Farsça'ya tercümesi ve şerhidir. 3 Ramazan 1357 (27 Ekim 1938) tarihinde İran'ın Rey şehrine bağlı Zîvân köyünde yazılmıştır. Müellif nüshası Meşhed'deki Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi'nde 6764 numarada bulunmaktadır.¹

iii. Mahmûd b. Ali b. Mahmûd el-Hımsî er-Râzî (8./14. yy.), *Keşfü'l-Me'âkid fi Şerhi Kavâ'idü'l-Akâid*: Bu şerh Sivas ve Kayseri merkezli Eretna Beyliği döneminde yazılmış olup Esterâbâdî ve Hillî şerhlerinden sonra *Kavâ'idü'l-Akâid*'in en kadim şerhidir. Sabine Schmidtke eserin Almanya Berlin Kütüphanesi'ndeki bilinen tek nüshası üzerinden tıpkıbasımını yapmıştır.² Bağdatlı İsmâil Paşa da bu şerhi müellifin kitapları arasında zikretmiştir.³

Esterâbâdî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid* şerhinin Esad Efendi 1238 nüshasının zahriyesinde⁴ yer alan temellük kaydında mezkur nüshayı Bağdat'tan Sultanîye'ye doğru yola çıktığı sırada, 754 (1353) yılında elde ettiğini yazan Râzî'nin söz konusu anekdotundan onun Irak'ta ve İran'da bulunduğunu öğreniyoruz. Daha sonra Anadolu'ya gelen Râzî, kendi *Kavâ'idü'l-Akâid* şerhini eserin mukaddimesinde belirttiğine göre Gıyâsüddin Eretna Noyan'a yani bölgenin İlhanlı valisi iken bağımsızlığını ilan eden Eretna Beyliği'nin kurucusu Alâeddin Eretna'nın (ö. 753/1352) oğlu Gıyâsüddin Mehmed Bey'e (ö. 766/1365) ithaf etmiştir.⁵ Eserin yazımı Gıyâsüddin'in tahtta olduğu 753-766 (1352-1365) yılları arasında gerçekleşmiş olmalıdır.⁶

iv. Abdürrezzâk b. Molla Mîr el-Geylânî er-Rankûî (11./17. yy.), *Tahrîru'l-Kavâ'idü'l-Kelâmiyye fi Şerhi'r-Risâleti'l-İ'tikâdiyye*: İran'ın güneybatısındaki Kohgiluye bölgesinin o dönemki yöneticisi Mahmûd

1 Dirâyetî, *FENHA*, 14/438-439.

2 Mahmûd b. Ali b. Mahmûd el-Hımsî er-Râzî, *Keşfü'l-Me'âkid fi Şerhi Kavâ'idü'l-Akâid*, ed. Sabine Schmidtke, Tahran: Müesses-e-i Pejûheşi Hikmet ü Felsefe-i İran, 1386 hş./2007.

3 Bağdatlı İsmail Paşa'nın 6./12. asır Şii bilgini Sedidüddin el-Hımsî'nin eserlerini ona nispet ettiği ve vefat tarihini h. 735 (1335) olarak yanlış kaydettiği gözlenmektedir. Zira elde ettiğimiz veriler Mahmûd b. Ali el-Hımsî'nin bu tarihin sonrasında 8./14. yy'ın ortalarında dahi yaşamaya devam ettiğini göstermektedir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/408.

4 Esterâbâdî, *er-Risâleti'l-İzzîyye* (Esad Efendi, nr. 1238), 1a

5 Râzî, *Keşfü'l-Me'âkid*, 2a.

6 Söz konusu dönemin ilk zamanlarında Alâeddin Eretna'nın diğer oğlu Cafer, kardeşinin nüfuzunu kaybetmesi üzerine İzzeddin ünvanıyla Eretna Beyliği'nin tahtına oturmuşsa da Mehmed Bey 1355'teki Yalınöz Savaşı'nda Cafer Bey'i mağlûp ederek iktidarı yeniden eline almıştır. Kemal Göde, "Eretnaoğulları", *DİA*, c. 11 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 296.

Hân'a ithafen 18 Zilhicce 1077 (11 Haziran 1667) tarihinde yazılan bu şerhin İran'ın bazı kütüphanelerinde çeşitli nüshaları (İsfahan: Fâzıl-ı Hansârî Ktp., nr. 263/2; Kum: Merkez-i İhyâ Ktp., nr. 1145/2; Tahran: Dânişgâh-i Tahran Ktp., nr. 378) bulunmaktadır.¹ Memzuc bir şerh olduğu belirtilmektedir.²

v. Müellifi meçhul, *Telhisü'l-Makâsıd fî Şerhi Kavâ'idü'l-Akâid*: "Kâle-ekülü" tarzında muhtasar bir şerh olup Kum'daki Mar'âşî Kütüphanesi 3212/1 numarada muhafaza edilmektedir.³

Bunlar dışında bazı kaynaklarda Şâfiî âlim Ebû Abdillâh Muhammed b. Zengi el-Horasânî el-İsferâyînî'nin (ö. 747/1346) de *Kavâ'idü'l-Akâid* e bir şerhi olduğu belirtilmektedir.⁴

5. Neşirleri

Kavâ'idü'l-Akâid'in daha önce yapılmış bazı neşirleri bulunmaktadır. Bunların ilki 1302'de (1884/1885) İran'daki Alikulu Han Kaçar Matbaası'nda taşbaskı usulüyle yapılmıştır. Abdullah Nûrânî *Telhisü'l-Muhassal* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1405/1985) içerisinde neşrederken; Ali Hasan Hâzim, Tahran Üniversitesi Kütüphanesi (Kitabhane-i Merkezî Dânişgâh-i Tahrân) 1327 numaradaki h. 1050 (1640-1641) istinsah tarihli nüshayı esas alarak Hillî şerhinin 1312 (1894-1895) yılına ait taşbaskısı ile Abdullah Nûrânî neşrini ona mukabele ederek eseri yeniden neşretmiştir (Lübnan: Dârü'l-Gurbe, 1413/1992). Ali er-Rabbânî el-Gulpaygânî de eseri yazma nüshalarından tahkik etmek yerine açıklayıcı notlar düşerek neşrini yinelemekle yetinmiştir (Kum: Emir Matbaası, 1416/1995). Muhammed Rıza Ensârî Kummî de bu eseri Rasûl Ca'feriyân'ın editörlüğünde 10 cilt olarak hazırlanan metinler seçkisi *Mîrâs-ı İslâmî-yi Frân*'ın içerisinde neşretmiştir (8/467-498, Kum: Kitabhane-i Bozorg-i Hazreti Âyetullah el-Uzmâ Mar'âşî Necefî, 1377 hş./1998). O, metni Âyetullah Mar'âşî Ktp., nr. 7036, 1668 (h. 1098 istinsah tarihli); Meclis-i Şûrâ-yı

1 Dirâyetî, *FENHA*, 7/169-170.

2 Emîn, *A'yânü's-Şia*, 7/471.

3 Dirâyetî, *FENHA*, 9/170.

4 Heyet, *Mu'cemü'l-Türâsi'l-Kelâmî*, ed. Cafer es-Sübhânî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1423/2002), 4/75.

Millî Ktp., nr. 1220 nüshaları ile Alikulu Han Kaçar Matbaası'ndaki taşbaskısını esas alarak oluşturmuştur.

Kavâ'idü'l-Akâid'in şerhlerinden yalnızca Hillî'nin *Keşfü'l-Fevâid fî Şerhi Kavâ'idü'l-Akâid* isimli eseri basılmıştır. Bu şerhin neşirlerinde taşbaskı usulünde olanlar 1305 (1887-1888) ve 1312 (1894-1895) yıllarında Tahran'da hazırlanmıştır. Hasan Mekkî el-Âmilî, şerhi Kum'daki Mescid-i A'zam Kütüphanesi'ndeki tarihi belirsiz bir yazma nüshası ile h. 1312 tarihli taşbaskısından yararlanarak yeniden neşretmiştir (Beyrut: Dârü's-Safve, 1413/1993).

Görüldüğü üzere *Kavâ'idü'l-Akâid* ve onun neşredilen tek şerhi olan *Keşfü'l-Fevâid* ilk olarak taşbaskı tekniğiyle yayınlansa da sonradan yapılan baskılarda her iki eserin de en kıymetli yazma nüshaları kullanılmamıştır.

C. NÜSHALAR VE TAHKİK METOTU

1. *Kavâ'idü'l-Akâid*'in Nüshaları

Kavâ'idü'l-Akâid'in Türkiye ve İran kütüphanelerinde çok sayıda nüshası vardır.¹ Biz risâlenin tahkikinde en eski tarihli olmaları ve otantiklikleri sebebiyle 5 nüshayı esas aldık. Kullandığımız bu nüshalar, şimdiye kadarki *Kavâ'idü'l-Akâid* neşirlerinde dikkate alınmayan nüshalardır. Örneğin hiçbir neşirde en eski tarihli Meşhed nüshasına müracaat edilmemiştir. Bunun dışında Sultan Fatih ve Topkapı nüshaları, *Kavâ'idü'l-Akâid*'in metninden bağımsız olarak bambaşka hikâyelere sahiptir. Bu açıdan elimizdeki çalışmada hem *Kavâ'idü'l-Akâid*'in en sağlıklı neşri ortaya çıkmış olmakta, hem de nüshaların öyküleri üzerinden farklı hakikatlerin keşfine imkân tanınmaktadır.

1.1. Meşhed Nüshası

Bu nüsha, İran Meşhed'deki Kitabhane-i Âsitan-ı Kuds-i Razavî'de 217 numaraya kayıtlı olup 26 varaktan oluşmaktadır. 19 Muharrem 687 (24 Şubat 1288) tarihinde nesih hatla yazılan bu nüsha, eserin bilinen en eski nüshasıdır.

Bu nüshanın varak numaraları belirtilirken nakıs olan ilk yaprak atlanmış, aslında 2a olması gereken varak 1a ile gösterilmiş ve numaralandırma eserin sonuna kadar bu şekilde sürdürülmüştür. Söz konusu numaralandırmaya göre 1a-26b aralığında bulunan nüshanın her bir sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Elimizdeki en eski istinsah tarihli nüsha olması ve ilk varak dışında tam olmasından ötürü metnin inşasında büyük ölçüde bu nüshaya dayandık ve bu nüshayı elif (ل) harfi ile gösterdik.

1 Eserin büyük çoğunluğu İran kütüphanelerinde olan nüshalarının kapsamlı bir listesi için bk. Bâbâpûr, *Dest Nüvisha-yı Mevcud-i Ez Âsâr-ı Hoca Nasîrüddîn Tûsî*, 3/1430-1455. Söz konusu listede *Kavâ'idü'l-Akâid*'in 101 nüshası tanıtılırken Türkiye nüshalarından yalnızca Şehid Ali Paşa nüshasına yer verilmiştir. Öte yandan Agâ Bozorg Tahrânî, *Kavâ'idü'l-Akâid*'in Topkapı ve Fatih nüshalarından haberdar gözükmemektedir. Bk. Tahrânî, *ez-Zerîa*, 17/186. Her iki yazarın da dikkatinden kaçan eserin Türkiye nüshalarından bazıları şunlardır: Kastamonu Yazma Eser Ktp. KHK, nr. 1595/2 (97b-129a, müst. Muhammed b. Muhammed el-Vâhî, ist. 25 Ramazan 717), nr. 838/3 (35b-54b); Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Antalya Tekelioğlu, nr. 823/8 (446b-458a, ist. 23 Cemaziyelevvel 1182).

1.2. Ragıp Paşa Nüshası

Bu nüsha, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ragıp Paşa koleksiyonunda 803 numaralı mecmuanın ilk risâlesi olarak 1b-22b varakları arasında yer almaktadır. 22 varak ve 17 satırdan oluşan nüshanın ferağ kaydında müstensihe ve istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte mecmuanın ikinci ve son eseri olan 23a-192a varakları arasındaki *el-Risâletü'l-İzzîyye fî Şerhi'l-Makâleti'n-Nasîriyye*, Tûsî'nin ilgili eseri üzerine öğrencisi Esterâbâdî'nin yazdığı şerh olup mecmuanın başındaki ana metinle aynı hat ile h. 725 (1324-1325) tarihinde istinsah edilmiştir. Dolayısıyla *Kavâ'idü'l-Akâid*'in bu nüshası da o tarihlerde istinsah edilmiş olmalıdır.

Mecmuanın çeşitli yerlerinde (1a, 91a, 191b, 192b) Koca Râgıp Paşa'nın h. 1175 (1761) tarihli Arapça vakıf mührü yer almaktadır.¹ Mecmuanın zahriyesinde Musa b. Zekerîyya'nın temellük kaydı bulunmakla birlikte son kısmında (192b) Derviş Selâmi olarak bilinen Alâüddin el-Hillî'nin mütalaa kaydı bulunmaktadır.² Mecmua içerisinde yer yer mukabele ve tashih kayıtlarına rastlanmaktadır. Tam harekeli açık nesih ile hazırlanan bu nüshada başlıklar ve söz başı kelimeleri kırmızı kalemle yazılmıştır. Cildi ise Osmanlı işidir. Sağlam, tam ve eski tarihli bir nüsha olmasından ötürü metnin varak takibi bu nüsha üzerinden gösterilmiştir. Meşhed Nüshası'nın eksik olan ilk varağındaki kısımda bu nüshayı esas aldık ve bu nüsha için *ra* (ر) harfini atadık.

1.3. Şehid Ali Paşa Nüshası

Bu nüsha, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonunda 2721 numarada kayıtlı olan bir mecmua içerisinde 2b-28b varakları arasında yer almaktadır. 26 varak ve 15 satırdan oluşan nüshanın ferağ kaydında müstensihe ve istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

1 Bk. Günay Kut ve Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 169.

2 Bu kişinin Şii şair Ali b. el-Hüseyn (ö. 786/1384) olabileceğini belirtilmiştir. Bk. Mahmud es-Seyyid ed-Duğeym, *Fihrisü'l-Mahtûtâtî'l-Arabîyye ve'l-Türkiyye ve'l-Fârisîyye fî Mektebeti Râgıp Paşa* (Cidde: Sekifetü's-Safa el-İlmiyye, 1437/2016), 6/371.

Mecmuanın baş kısmındaki fihristte Arapça ve Farsça yazılan kelâmî ve tasavvufî eserlerin isimleri yazılıdır. Mecmuanın ilk eseri olan *Kavâ'idü'l-Akâid*'in başlığının olduğu sayfanın ve karşısına denk gelen vikaye varağındaki fihristin süslü ve itinalı bir şekilde hazırlanmış olması dikkat çekmektedir. Özellikle *Kavâ'idü'l-Akâid*'in ve yazarının adının altında Memlûklülerdeki ithaf edilen kişilerin adının yazıldığına benzer dikdörtgen şeklindeki bir kutucuk bulunmakta olup içerisi karartılarak üzerine fevaid notları yazılmıştır. Bu durum koleksiyonun bir devlet adamına ya da idareciye sunulmak üzere hazırlanmış olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte koleksiyonun mevcut halinde herhangi bir ithaf veya nişan kısmı bulunmamaktadır.

Yazılış tarihi belirsiz olan risâlelerden oluşan mecmuaya sonradan dâhil edildiği anlaşılan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin ilmihal tarzındaki Arapça eseri *Vâcibü'l-İ'tikâd* risâlesinin başındaki akâid kısmının Farsça'ya uyarlanmış hali (168b-173a) 10 Rebîulâhîr 794 (6 Mart 1392) tarihinde istinsah edilmiştir. Bu da yazının cinsinin yanı sıra mecmuanın önceki eserlerinin bu tarihten önce yazıldığını göstermektedir. Mecmuanın orijinal kâğıdı üzerine yazılan ve fihristinde kendilerine işaret edilen 7 eser bulunmaktadır:

1. 2b-28b: Nasîrüddin Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid*
2. 29a-55a: Nasîrüddin Tûsî, *Âğâz ü Encâm*
3. 55a-88a: Nasîrüddin Tûsî, *Evsâf ü'l-Eşrâf*
4. 88a-100b: Necmüddin-i Kübrâ (ö. 618/1221), *Risâletün ile'l-Hâimi'l-Hâif min Levmeti'l-Lâim*
5. 101a-134b: *el-Edebü'l-Vecîz li'l-Veledi's-Sağîr*: İbnü'l-Mukaffa'nın (ö. 618/1221) oğluna hitaben yazdığı adap risâlesinin Nasîrüddin Tûsî tarafından Arapça'dan Farsça'ya çevirisi olup Kûhistan valisi Nâsirüddin Abdürrahîm b. Ebî Mansûr'a sunulmuştur.
6. 135a-156a: Nasîrüddin Tûsî, *Risâletü'l-Cebr ve'l-Kader*
7. 157a-165b: Esîrüddin el-Ebherî, *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Meâd*.

İkinci risâleden itibaren mecmuanın derkenarında (29b-85a) Emîr Hüseyin el-Gûrî'nin (ö. 729/1329'dan sonra) *Zâdü'l-Müsâfirin* isimli Farsça

manzum eserinin büyük bir kısmı yer almaktadır. Başlık olarak sehven yazarın başka bir manzumesi olan *Kenzü'r-Rumûz*'un adı yazılmıştır. Mecmuanın orijinal kâğıdının bitmesinden ve farklı bir kâğıda yazılan Farsça akâid risâlesinin ilavesinden hemen önce Emîr Seyfüddin Yûsuf'un rüyasını ulemadan Fahrüddin Ahmed b. Osman'a anlattığı nakıs bir risâle vardır.¹ Eserin vikaye varaklarında birtakım fevaid kayıtları bulunmaktadır. Mecmuanın bazı yerlerinde (2a, 168a) Şehid Ali Paşa'nın mührü² mevcuttur. Eserin başlığının yazılı olduğu varakta (2a) kitabın vakfedilmesine nezaret eden Hâşim Ali isimli bir kişinin ismi 1181 (1767-1768) tarihiyle birlikte yazılıdır. Mecmuanın son varağında (175a) Ferište olarak bilinen Mahmûd b. Muhammed isimli bir kişinin 10 Şaban 779 (12 Aralık 1377) tarihli bir kıraat kaydı mevcuttur. Başlıkların ilk kısmı kırmızı kalemle yazılmıştır. Açık ve okunaklı bir nesih ile hazırlanan bu nüshayı *şın* (ش) harfi ile gösterdik.

1.4. Sultan Fatih Nüshası

Uzun araştırmalar sonrasında bu nüshanın tarihî süreçte ikiye ayrıldığını ve parçalarının farklı iki kütüphanede yer aldığını tespit ettik, Fatih'e sunulmasından dolayı da bulunduğu kütüphanelerden ziyade Sultan Fatih nüshası şeklinde isimlendirdik.

Bu nüsha, İstanbul Arkeoloji Müzesi EY 1547 numarasında kayıtlı olan bir mecmuada 2a-14a varakları arasında ve Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonunda 2191 numarada kayıtlı olan bir mecmua içerisinde 49a-82b varakları arasında yer almaktadır. 12+30 varak ve 11 satırdan oluşan nüshanın ferağ kaydında müstensih ve istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Mecmuanın başında Fatih Sultan Mehmed'e sunulduğunu gösteren bir madalyon bulunmakta olup içerisinde

1 Söz konusu emîrin kim olduğunu tam olarak tespit edemesek de Fahrüddin Ahmed b. Osman ad ve sanıyla bilinen ve Tûsî'yle doğrudan ve dolaylı olarak irtibat kuran birtakım âlimler vardır. Bunlardan birisinin Merâğa Rasathanesi'nde bulunduğu ve Tûsî'yle görüştüğü kaydedilmektedir. Bk. İbnü'l-Fuvâtî, *Mecma'u'l-Âdâb*, 2/542-543; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mietî's-Sâmine*, thk. Muhammed Abdülmu'd Hân (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-'Osmâniyye, 2. bs., 1392/1972), 1/237. Dolayısıyla bu mecmuanın temel unsurlarının 7./13. asrın sonları ile 8./14. yüzyılın başlarına ait olma ihtimali yüksektir.

2 İlgili mühür hakkında ayrıntılı bilgi için bk. <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0185> (erişim: 18.05.2023).

“Bi-resmi mutâla‘ati sultân-i selâtîn, halîfetullâhi fi'l-‘âlem es-Sultân Muhammed Hân b. Murâd Hân halledallâhu teâlâ hilâfete-hû” (Bu nüsha Sultan Murad Hân oğlu, sultanların sultanı, dünyada Allah’ın halifesi, Sultan Mehmed Hân’ın mütalaası için hazırlanmıştır. Allah onun hilafetini daim kılsın.) yazılıdır. Aynı şekilde mecmuadaki her bir eserin öncesinde kitap ve yazar isimlerini gösteren madalyonlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla bu nüsha bir saray nüshasıdır.¹ II. Bâyezid dönemi âlimi Atûfî’nin hazırladığı saray kütüphanesi kataloğunda² da orijinal şekliyle betimlenen bu mecmua zamanla iki ayrı parça halinde bütünlüğünü kaybetmiştir.

İkiye ayrılan söz konusu mecmuanın orijinal halinde sırasıyla şu eserler bulunmaktadır:

1. Nasîrüddin Tûsî, *Tecridü'l-Akâid*
2. Nasîrüddin Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid*
3. Ebû Nasr el-Fârâbî’ye nispet edilen,³ *Uyûnü'l-Mesâil*

Öneminden dolayı bu nüsha hakkında uzunca araştırmalar yaptık ve bu nüshanın oldukça ilginç bir hikâyesi olduğu kanaatine ulaştık. Fatih Sultan Mehmed’in mütalaası için sunulan bu nüsha II. Bayezid’in saray kütüphanecisi Atûfî’nin de belirttiği gibi esasında üç risâleden müteşekkil bir mecmuanın ikinci risâlesidir. Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi⁴ açıldıktan sonra buraya intikal eden söz konusu mecmuanın ithaf madalyonunun olduğu varak yırtılmış, aynı şekilde ikinci ve üçüncü risâlelerin önemli bir kısmı

1 Sultan Fatih’in şahsî kitaplığında yer alan, sayfa başına düşen satır sayısı ve yazı cinsi bakımından bu mecmuanın emsali olan 11 satırlı nesta’lik hatlı eser ve mecmuaların genellikle 867-872 (1462-1468) yılları arasında hazırlandığı gözlemlenmektedir. Krş. Heyet, “*Sultan Fatih’in Şahsî Kitaplığı*” *Yazma Eser Sergisi Kataloğu* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 118, 130, 206. Dolayısıyla mecmuamızın da söz konusu zaman aralığında istinsah edilmiş olması muhtemeldir.

2 Hayrüddin Hızır el-Atûfî, *Kitâbü'l-Kürüb* (Heyet, *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)* içinde), 2/42 (58). Mecmuanın ilk eserinin adını belirtmek için hazırlanan madalyonun hemen üzerinde eserlerin isimleri aynen Atûfî’nin *Defter*’inde geçtiği şekliyle yazılı olup muhtemelen söz konusu yazı Atûfî’ye aittir. Bk. Nasîrüddin Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ayasofya, nr. 2191), 1a.

3 Eserin Fârâbî’ye nispetinde bazı problemler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü'l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2012): 29-67.

4 Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi 1153 (1740) yılında resmî bir törenle açılmıştır. Bk. İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2. bs., 2015), 195-198.

ortadan kaybolmuştur. Mecmuanın eksik kısımlarının günümüzde İstanbul Arkeoloji Müzesi olarak anılan ilk Osmanlı müzesi Müze-i Hümayun'da ayrıca ciltlenmiş olduğunu keşfettik. Eserin buradaki kısımlarına müstakil bir mecmua süsü verilmiş, ithaf madalyonunun olduğu varak ikinci risâle olan *Kavâ'idü'l-Akâid*'in isminin yazılı olduğu madalyon sayfasının tam karşısına yamalanmıştır. Üçüncü risâle olan "Fârâbî'nin Hikmete Dair Bir Risâlesi" ile birlikte ciltlenen bu iki eserin yapraklarının önemli bir kısmı apayrı bir mecmua haline getirilmiştir.

İstanbul Arkeoloji Müzesi'ndeki parçanın vikaye varağında mecmuanın orijinalindeki ikinci ve üçüncü sıradaki eserin adı anılmış, akabinde "ta'lik, 363 kuruş. Hacı Paşa metrûkâtından alındı"¹ kaydı düşülmüştür. Eserin yazıldığı hattın yanında kuruş üzerinden fiyat biçilmiş olması ve ardından bir paşanın terekesinden alındığının yazılması muhtemelen bu mecmuanın kitap mezatı ve sahaflar yoluyla el değiştirdiğini göstermektedir. Nitekim bu yazının altında rik'a hatla "es-Seyyid Muhammed Tevfik b. Abdüllatif sel-lemehullâh" şeklinde bir ismin bulunması muhtemelen mecmuayı mezkur fiyata satın alan yeni sahibinin adını işaret etmektedir. Bunun altında da eserin şu anda korunduğu müzenin eski harfli yuvarlak "Müze-i Hümayun Kütüphanesi. 1330" mührü yer almaktadır.

İstanbul Arkeoloji Müzesi'ndeki parçada varaklar, ciltlemeden kaynaklı olarak kısmen düzensizdir. 8b'ye kadar devam eden reddâdeler, ilgili varak ve ardındaki varaktan silinmiş gözükmemektedir; çünkü varaklar reddâdede yazıldığı şekliyle artık birbirini takip etmemektedir. Nitekim araya mecmuanın 3. risâlesi olan Fârâbî'nin eserinden 1 varak kaynamıştır. Keza sonraki varaklar da (fasikül şeklinde çekildiğinden olsa gerek) eserin son kısmına ait olup reddâdeleri ancak kendi aralarında tutarlıdır. Böylelikle eserin ortasından dörtte üçlük bir kısmı Ayasofya'daki orijinal mecmua içerisinde kalmıştır.

1 Burada zikri geçen Hacı Paşa'nın, I. Mahmud döneminde sadrazamlık yapan Hacı İvaz Paşa olması kuvvetli bir ihtimaldir. Zira söz konusu paşanın babasının adı Tüsi'ninki ile benzer olup Nâsirüddin olarak bilinmektedir. Anılan paşa, babasının ismine benzer isme sahip bir âlimin Fatih Sultan Mehmed'e sunulan eserini kendi kütüphanesinde saklamak istemiş olabilir. Mecmuanın ilk eserinin seçilmemesi dikkat çekmeye amaçlı olmalıdır. Bk. Fikret Sarıcaoğlu, "Hacı İvaz Paşa", *DİA*, c. 14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 487-488. Bu nüsha özelinde de kendisine danıştığımız Prof. Dr. Muhittin Serin'in, mecmuanın İstanbul Arkeoloji Müzesi'ndeki kısmına yapılan ciltlemenin 17.-18. yüzyıllarda yapılmış olması gerektiğini belirtmiş olması bu bakımdan kayda değerdir.

Mecmuanın Ayasofya'daki orijinaline bakıldığında Ib'deki ithaf madalyonunun olduğu varağın yırtılmasından dolayı kenarda kâğıttan arta kalan kısım bulunmaktadır. 46a'da sona eren birinci risâle olan Tûsî'nin *Tecrîd-ü'l-Akâid*'inden sonraki kısımda 2. risâle olan *Kavâ'idü'l-Akâid*'in eksik kısımları 49a-78b aralığında bulunmaktadır. Bu mecmuanın zahriyesinde (1a) mecmuanın ilk halindeki 3 risâlenin de adı bulunmakta olup Sultan II. Bayezid ile Sultan I. Mahmud'un mühürlerinin¹ yanı sıra Sultan I. Mahmud'un adına Haremeyn vakıflarında müfettişlik yapan Ahmed Şeyhzâde'nin kalemıyla yazılan vakfiye ifadeleri yer almaktadır. Söz konusu ifadeler şu şekildedir:

قد وقف هذه النسخة الجليلة [السلطان الأعظم والخاقان المعظم مالك
البرين والبحرين، خادم الحرمين الشريفين، السلطان بن السلطان الغازي محمود
خان، وقفًا صحيحًا شرعيًا لمن نظر وتأمل وعلم واستكمل، أسبغ الله تعالى نعمة
عليه وأجمل. حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما.

Bu değerli nüshayı Yüce Sultan Ulu Hakan İki Kara ve İki Denizin Sahibi Haremeyn-i Şerîfeyn'in Hizmetkârı Sultan Oğlu Sultan Gazi Mahmûd Hân sahîh ve şer'î bir vakıfla bakan, düşünen, öğrenen, tahsilini tamamlayan kimseler için –Allah ona nimetini bol ve hoş kılsın- vakfetti. Bunu Haremeyn vakıflarında müfettiş olan fakir Ahmed Şeyhzâde –Allah her ikisini de bağışlasın- yazdı.²

Bu vakıfnamenin altında da adı anılan müfettişin Farsça “Zi-tû tevfiķ temennâ koned Ahmed yâ Rab” (Ahmed senden tevfiķ temenni eder yâ Rab) yazılı mührü yer almaktadır. Eserin dibacesinin başında (1b) rûmî motiflerle bezeli unvan tezhibinin kitabesine beyaz mürekkep kullanılarak tezyînî-çiçekli kûfî hatla yazılmış besmele vardır. Başlıklar ve önemli görülen bazı kelimeler siyah tahrirli altın mürekkepli olup nesta'lik hatla yazılmıştır.

1 Bk. Kut ve Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, 34-37, 60-63.

2 Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (Ayasofya, nr. 2191), 1a.

Fatih Sultan Mehmed döneminin sanatsal unsurlarını barındıran ve açık nesta'lik hatla hazırlanan bu nüshayı *fe* (ف) harfiyle gösterdik.

1.5. Topkapı Nüshası

Yazma eser kültürü açısından ilginç bir yeri olan bu nüsha, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Medine koleksiyonunda, 385 numarada 1b-33b varakları arasında olup sayfa başına 17 satır olarak hazırlanmıştır. İmâmet bölümünde bir iki varak hacminde noksanı bulunan bu nüshanın ketebe kaydında Yâkût el-Musta'sımî'nin imzasıyla h. 626 (1228/1229) tarihinde yazıldığı belirtilmektedir. Bu da nüshayı fevkalade kıymetlendirmektedir.

Süheyl Ünver söz konusu kayıttan hareketle Yâkût'a dair hazırladığı 304 belgeden oluşan dosyasında "Yâkût Yazılarında Tarihler" başlığı altında bu nüshanın onun günümüze ulaşan en erken yazısı olduğunu belirtmiştir. O, ilk sıraya aldığı bu nüsha için düştüğü dipnotta; "Yâkût'un bizce en eski yazısı budur. Nitekim diğerlerinden fark edilebiliyor. Tezhibi de eskidir. Tek kenarındaki halkâri Osmanlı işidir. Kıt'ası dar ve uzuncadır. Topkapı Sarayı Müzesi Medine k. 386."¹ demiştir. Söz konusu tarihin eserin telif tarihinden de öncesine ait olduğu görülmektedir. Bilirkişiliğine başvurduğumuz Mehmet Özçay hattın Yâkût'a nispeti konusunda ihtiyatlı olunması gerektiğini söyleyerek onun ekolünden birisine ait olabileceğini belirtmiştir. Daha sonra kendisine danıştığımız Prof. Dr. Muhittin Serin ise bu hattın Yâkût'a ait olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. O, nüshanın "Ketebe kaydı sonradan yazılmıştır, Yâkût tavrına benzerlik göstermekle beraber Yâkût'un hattı olmadığı kanaatindeyim." demiş ve "Tezhip ve vassâlesi İran'da yapılmış olmalıdır." diye de eklemiştir.

Serin'e göre bu nüsha 7./13. asrın sonları ile 8./14. yüzyılın başlarında yazılmıştır. Ketebe kaydı sonradan yazılarak eserin telifi için bile mümkün olmayacak kadar erken bir tarihle kayıtlanmış olsa da nüsha, belirttiğimiz dönemin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Dibace kısmında müellifin kendinden bahsederek "Bu makalenin sahibi der ki" şeklindeki ifadesinin peşinden Tûsî için uzun ömür duası yapılmasından anlaşıldığı

1 Süheyl Ünver Arşivi (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Süheyl Ünver Dosya, nr. 13), 89. Bu vesileyle Süheyl Ünver'in ilgili dosyasından beni haberdar eden Ahmet Çınar'a teşekkür ederim.

üzere bu nüsha, müellif hayattayken çoğaltılan bir nüshayı kaynak almış olmalıdır.¹

Nüşanın zahriyesinde ve son kısmında (1a ve 33b) Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in (1786-1859) Medine'deki kütüphanesi için hazırlanan h. 1266 (1850) tarihli Arapça vakıf mührü bulunmaktadır.² Zahriyenin üst kısmında başlık olarak "Kavâ'idü'l-Akâid li'l-Muhakkık et-Tûsî" yazısı bulunmakla birlikte onun üstüne sonradan eklendiği anlaşılan "li'l-İmâm-mi'l-Gazzâlî" ifadesi eserin başka bir Tûslu âlim olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin aynı isimdeki eseri olduğu izlenimi uyandırmış olup bu durum ilgili kütüphanenin kataloğuna da yansımıştır. Söz konusu katalogda bu nüsha Gazzâlî'ye nispet edilmiştir. İlgili katalogda nüsha, sanatsal açıdan ise şu şekilde tanıtılmıştır: "Pembe vassâleli aharlı kâğıt (...) Serlevha müzehhep, cevherler yaldız. Miklep ve tezhipli kırmızı deri cilt".³

Nüşada başlıkların çoğu siyah tahrirli altın mürekkepli olup sülüs hatla yazılmıştır. Vassâle yapıldığı için eserin derkenarları ortadan kalkmış olup, söz konusu işlem sonrasında ayrıca kenarlara not düşülmemiştir. Tam harekeli açık nesih ile yazılan bu nüshaya muhtemelen Yâkût tarafından yazıldığı düşünüldüğü için özen gösterilmiştir. Tahkikte bu nüshayı *tt* (ط) harfiyle gösterdik.

2. Tahkikte İzlenen Yöntem

Eserin tahkikinde büyük ölçüde İSAM Tahkikli Neşir Esasları (*İTNES*) benimsenmiştir. Tahkikte ayrıntılı olarak tavsifini yaptığımız beş yazma nüsha kullanılmıştır. En eski tarihli ve nispeten daha az hatayı içeren Meşhed nüshası temel alınmakla birlikte hatalı olduğu açık olan belli başlı farklarda diğer nüshalardaki kullanımlar tercih edilmiştir. Bu sayede eserin müellifin elinden çıkmış olan en orijinal versiyonuna en yakın metnin inşa edilmesi amaçlanmıştır.

1 Nasîrüddin Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine, 385), 1b. Aynı husus eserin Şehid Ali Paşa Nüshası için de geçerlidir. Bk. Nasîrüddin Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2721), 2b.

2 Bk. Kut ve Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, 206-207.

3 Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu III. Cilt* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1966), 17-18.

Meşhed nüshasında baştan bir varak nakıs iken, Topkapı nüshasında imâmet bölümünden birkaç varak eksiktir. Sultan Fatih, Ragıp Paşa ve Şehid Ali Paşa nüshaları tam olmakla birlikte bunlardan ilki parçalandığı ve bir kısmı yeniden ciltlendiği için varakların tertibi bozulmuştur. Biz ise Arapça metnin varak takibinde tam ve sağlam bir nüsha olan Ragıp Paşa nüshasını esas aldık. Eserin tahkikinde ayrıca şu işlemleri uyguladık:

* Nüshalarda Meşhed elif (إ), Ragıp Paşa ra (ر), Şehid Ali Paşa şın (ش), Sultan Fatih fe (ف) ve Topkapı tı (ط) ile gösterilmiş olup genel olarak Meşhed nüshası esas alındığı için onun seçilmediği yerlerdeki tercih edilen farkın kaynağı dipnotta belirtilmiştir.

* Meşhed nüshasının nakıs olan ilk varağındaki kısımda ise Ragıp Paşa nüshası esas alınmıştır.

* İki ayrı koleksiyonda bulunan Sultan Fatih nüshasındaki metnin hangi koleksiyon üzerinden devam ettiği ile Topkapı nüshasındaki nakıs olan kısma özellikle işaret edilmiştir.

* Eserin varak numaralarının takibinde Ragıp Paşa nüshası esas alınarak öncesinde taksim işaretinin bulunduğu köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir.

* Gerekli yerlere köşeli parantez içerisine alınan ara başlıklar eklenmiştir.

* Eserdeki madde şeklindeki sıralı hususlar ise rakamla, yer yer köşeli parantez de kullanılarak gösterilmiştir.

* Ayet ve hadislerin tahriri yapılmıştır.

* Nüsha farkları içerisinde önemli görülenler Hillî ve Esterâbâdî şerhleri içerisindeki *Kavâ'idü'l-Akâid* nüshaları ile de karşılaştırılarak not edilmiştir.

* Açıklama gerektiren bazı hususlarda da söz konusu şerhlerden yararlanılmıştır.

* Eserdeki bilinmeyen bazı kelimeler sözlükler yardımıyla açıklanmıştır.

* İsmi anılan kişilerden yeterince tanınmayanlarının kısa biyografilerine yer verilmiştir.

SONUÇ

Nasîrüddin Tûsî'nin Moğol/İlhanlı döneminde yazdığı *Kavâ'idü'l-Akâid* isimli eserinin tahkik, tahlil ve tercümesini yaptığımız bu çalışmada birtakım sonuçlara vardık. Eserin nüshaları üzerine yaptığımız araştırmalarda, metinden bağımsız olarak nüshaların ilginç hikayelerini öğrenme ve bu sayede yazma eser kültürü üzerine farklı bir tecrübe edinme imkanına sahip olduk.

Tûsî'nin *Kavâ'idü'l-Akâid*'inin bilinen en eski nüshası Meşhed'deki Kitabhane-i Âsitan-ı Kuds-i Razavî'deki nüsha olup Tûsî'nin vefatından 15 yıl sonra, h. 687 (1288) yılında istinsah edilmiştir. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshası ise Yâkût el-Musta'sımî ketebe kaydını içeren h. 626 (1228-1229) tarihli tezhipli bir saray nüshasıdır. Eserin başka bir saray nüshası, Fatih Sultan Mehmed'e sunularak onun şahsî eserleri arasında yer alan madalyonlu ve tezhipli bir nüshası olup İstanbul Arkeoloji Müzesi ile Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya bölümünde iki parça halinde yer almaktadır. Bu kıymetli nüshalardan başka eserin tahkikinde kullandığımız Ragıp Paşa ve Şehit Ali Paşa bölümlerinde yer alan diğer iki Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi nüshası da müellifin vefatından bir asır içerisinde çoğaltılan nüshalardır. Bunun yanı sıra eserin Tûsî'nin öğrencileri olan Hillî ve Esterâbâdî'nin şerhlerindeki önemli farklara da tahkikte yer verilmiştir. Bu sayede eserin, müellifin yazdığına en yakın versiyonuna ulaşılmaya çalışılarak en sağlam neşri gerçekleştirilmiştir.

Kavâ'idü'l-Akâid, klasik kelâm eserlerinin konu sıralamasının yanı sıra nübüvvetle imâmetin aynı bölüme yerleştirilmesi yönüyle Şîî bir perspektifle yazılmıştır. Öte yandan metin içindeki İsmâîlîler'in ortadan kalkması ve Abbâsîlerin temsil ettiği Sünnî hilâfetin sarsılmasından söz edilmesi Tûsî'nin bu eseri İsmâîlîlerin yanından ayrılmasının hemen akabinde yazmış olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim İlhanlı tarihi kitaplarında İsmâîlîlerin tarihi ve düşünceleri nasıl konjonktürel olarak genişçe anlatılmışsa bu eserde de İsmâîliyye mezhebi tarihsel süreciyle birlikte özetlenmiş; diğer ekollerden daha hacimli olacak şekilde açıklanmıştır. Tûsî, bu me-

tinde “Şîa” derken İmâmiyye, Keysâniyye ve Zeydiyye’yi kastetmiş; Gulât ve İsmâiliyye’yi ise Cüveynî’nin *Târîh-i Cihângüşâ*’sına yazdığı zeyilden ve *Telhîsü’l-Muhassal*’den de bildiğimiz üzere o kapsamda ele almamıştır. Bununla birlikte *Kavâ’idü’l-Akâid*’de tarafsız bir üslup benimsenmiş; tekfir ya da tebdî‘ yapılmamaya çalışılmış, tarihî sürece odaklanılmıştır. Bu yönleriyle metin, makâlât-fırak literatürünün kapsamına girmektedir.

Kavâ’idü’l-Akâid bir kelâm-akâid eseri olarak Tûsî’nin en meşhur kelâm eseri olan *Tecrîdül-İ’tikâd*’ına göre filozoflarla kelâm ekollerinin görüşlerini fazla tercih yapmadan zikretmesi ve imâmet meselesinde gözlemci bakış açısını takip etmesi bakımından tasvirî bir metindir. Bununla birlikte müellif, *Ekallü Mâ Yecibü’l-İ’tikâd bih* isimli risâlesinde *Kavâ’idü’l-Akâid*’e gönderme yaparak kelâma dair işin aslını öğrenmek isteyenler için bu eseri tavsiye etmiştir.¹ *Tecrîdül-İ’tikâd* kadar olmasa da bu eser de ilim muhitlerinde okutulmuş, üzerine şerhler yazılmış ve Memlûklü ile Osmanlı gibi Sünnî coğrafyalarda da dolaşımda kalmıştır.

Nasîrüddin Tûsî’nin *Kavâ’idü’l-Akâid*’inin müellif nisbesi (Tûsî) ve ismi üzerinden benzer, hatta aynı olduğu Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin eseri ile karıştırıldığı pek çok kez görülmüştür. Bu durum eserin nüshalarından katalog bilgilerine ve neşirlerdeki atıfların tespitine kadar uzanmaktadır. Tûsî’nin bu eserinin bilinmesi bu açıdan da büyük öneme sahiptir. Eserin ilk şerhi olan Sünnî-Şâfiî âlim Esterâbâdî’nin şerhi de Kâtip Çelebi başta olmak üzere meşhur bibliyografya yazarları tarafından Gazzâlî’nin aynı isimdeki eserine yapılmış bir şerh zannedilmiştir.

Kavâ’idü’l-Akâid’i çeşitli açılardan incelediğimiz bu çalışmamız, mezkur karışıklığın önüne geçilmesine katkı sunmuş olmaktadır. Aynı şekilde eserin en sağlam tahkiki üzerinden Türkçe’ye kazandırılması, Türk okurlarının konu ve esere dair bilgisini artırmakla kalmayacak, alan araştırmacılarının literatür çalışmalarının ilerlemesine de vesile olmuş olacaktır.

1 Nasîrüddin Tûsî, *Ekallü Mâ Yecibü’l-İ’tikâd bih*, 472.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. Tahkik eden Şuayb el-Arnaûd ve Âdil Mürşid v.dğr. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- , "Nasîrüddîn-i Tûsî" (İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavâ'id* içinde), 19-25.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *es-Süyûfü'l-Müşrika ve Muhtasarı's-Savâ'iki'l-Muhrika*. Tahkik eden Mecîd el-Halîfe. Kahire: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 1429/2008.
- Âmilî, Şehîd-i Sâni Zeynüddin. *Hakâiku'l-İmân*. Tahkik eden Mehdi er-Re-câi. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ aleyhisselâm, 1409.
- Apaydın, Yasin. *Metafizik Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yânî'l-Mietî's-Sâmine*. Tahkik eden Muhammed Abdülmuûd Hân. 6 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 2. bs., 1392/1972.
- Atûfî, Hayrüddin Hızır. *Kitâbü'l-Kütüb (Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4) içinde)*, II. Cilt.
- Aynî, Bedrüddin. *İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân: Asru Selâti-ni'l-Memâlik*. Tahkik eden Muhammed Muhammed Emin. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1987-1992.
- Bâbâpûr, Yûsuf Bîk. *Dest Nüvisha-yı Mevcud-i Ez Âsâr-ı Hoca Nasîrüddîn Tûsî ve Mirâs-ı Ma'nevî Rasadhane-i Merâğa*. 3 Cilt. Tahran: Menşur-i Semir, 1395.
- Bâbertî, Ekmelüddin. *Şerhu't-Tecrîd*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 2160, 1a-165a.
- Badakhchani, S. J., "Introduction" (Tûsî, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar = Sayr wa Sulûk* içinde), 1-19.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Farku beyne'l-Firak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.

- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin: Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. Hazırlayan Kilisli Rifat Bilge ve İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bahrânî, Süleymân el-Mâhûzî. *el-Erbaûn Hadîsen fî İsbâti İmâmeti Emîri'l-Mü'minin*. Tahkik eden Mehdi er-Recâî. Kum: Matbaatü Emîr, 1417.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *İran Tarihî Coğrafyası*. Çeviren Ömer Alkaç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Beyâzîzâde, Kemâlüddin Ahmed b. Hasen. *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm = Şerhu'l-Usûli'l-Münîfe*. Tahkik eden Abdullah Hiçdönmez el-Kemâhî. İstanbul: Dârü's-Sirâc, 1443/2022.
- Burûcirdî, Hüseyin. *Tefsîrüs-Sırâti'l-Müstakim*. 5 Cilt. Tahkik eden Gulam-ı rıza b. Ali Ekber Mevlana el-Burûcirdî. Kum: Müessesetü Ensariyyân, 1416/1995.
- Cezâirî, Tâhir. *Tevcihü'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*. Tahkik eden Abdülfetâh Ebû Gudde. 2 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd* (İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavâ'id* ile birlikte).
- Cüveynî, Alaaddin Atâ Melik. *Tarih-i Cihan Güşa*. Çeviren Mürsel Öztürk, Ankara: TTK Yayınları, 2013.
- Çağrııcı, Mustafa. "Hasan b. Şerefşah". *DİA*. 16/353-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine." *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2, sy. 1 (2004): 23-26.
- , "el-Muhassal". *DİA*. 31/16-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çetin, Osman. "Horasan", *DİA*, 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dâmâd, Muhammed Bâkır. *Musannefâtü Mir Dâmâd I. Cilt*. Tahkik eden Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâlâ'ât-i İslâmî Dânişgâh-i Tahran-Dânişgâh-i McGill, 1381 hş.

- Dayı, Özkan. “Hâce Nasîrüddîn Tusî'nin Merâğa Rasathanesi'ndeki Yardımcıları ve Öğrencileri”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 14, sy. 84 (Bahar 2021): 507-516.
- Demirkol, Murat. “Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 1 (2010): 247-276.
- , “Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 4 (2010): 38-57
- Devvânî, Celâlüddin. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. Tahkik eden Cemâl Mürşid Abbûd. İstanbul: Dâru'l-Usûli'l-İlmiyye, 1443/2021.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-ı Nûshahâ-yı Hattî İrân (FENHÂ)*. 45 Cilt. Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012.
- Doğan, Muhammed Osman. “Tecrîdü'l-İtikâd Şârihlerinde İmâmet: İs-fahânî ve ve Ali Kuşçu Örneği”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2018.
- Duğeym, Mahmud es-Seyyid. *Fihrisü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Fârisiyye fî Mektebeti Râğıb Paşa*. 10 Cilt. Cidde: Sekifetü's-Safa el-İlmiyye, 1437/2016.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısıriyye, ts.
- Emîn, Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. Tahkik eden Hasan el-Emîn. 12 Cilt. Beyrut: Dârü't-Te'âruf, 1983-1993.
- Ergül, Ömer. “Şemsüddin es-Semerkandî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, sy. 11 (Temmuz 2023): 1-71.
- Erünsal, İsmail. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. bs., 2015.
- Esterâbâdî, Rüknuddin Hasan b. Şerefşâh. *Ecvibetü Mesâili's-Seyyid Rüknid-din el-Esterâbâdî (Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasiriyye içinde)*, 47-70.

- , *er-Risâletü'l-İzzîyye fî Şerhi'l-Makâleti'n-Nasîriyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1238, 1a-116a.
- , *er-Risâletü'l-İzzîyye fî Şerhi'l-Makâleti'n-Nasîriyye*. Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, nr. 10274, 47b-126a.
- , *er-Risâletü'l-İzzîyye fî Şerhi'l-Makâleti'n-Nasîriyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 803/2, 23b-192a.
- Gafarov, Anar. "Tûsî, Nasîrüddin (İlimler Tasnifi, Psikoloji ve Ahlâk)". *DİA*. 41/442-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Dalâletten Kurtuluş: el-Munkız mine'd-Dalâl ve'l-Mufsih bil'l-Ahvâl*. Tahkik eden ve Çeviren Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- , *el-Erbâin fî Usûliddîn*. Tahkik eden Heyet. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1439/2017.
- Genç, Hafzullah. *Tecridü'l-itikâd ve Şerhleri Bağlamında Tûsî'nin Kelam Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Göde, Kemal. "Eretnaoğulları". *DİA*. 11/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gulpaygânî, Ali er-Rabbânî. "Mukaddime" (Nasîrüddin et-Tûsî, *Kavâ'idü'l-Akâid* içerisinde), 7-25.
- Harrâzî, Muhsin. *Bidâyetü'l-Maârifü'l-İmâmiyye fî Şerhi Akâidi'l-İmâmiyye*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 10. bs., 1423.
- Hemedânî, Reşîdüddin Fazlullah. *Camiu't-Tevârih (İlhanlılar kısmı)*. Çeviren İsmail Aka, Mehmet Ersan ve Ahmad Hesamipour Khelejeni. Ankara: TTK Yayınları, 2013.
- Heyet. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. Editör Sabine Schmidtke. Çeviren Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz ve Salih Çift. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Heyet. *Mu'cemü't-Türâsi'l-Kelâmî*. Editör Cafer es-Sübhanî. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1423/2002.
- Heyet. *"Sultan Fatih'in Şahsî Kitaplığı" Yazma Eser Sergisi Kataloğu*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

- Heyet. *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Editör Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer. 2 Cilt. Leiden | Boston: Brill, 2019.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-Fevâid fî Şerhi Kavâ'idü'l-Akâid*. Tahkik eden Hasan Mekkî el-Âmilî. Beyrut: Dârü's-Safve, 1413/1993.
- , *Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-Eimme*. Tahkik eden Abdürrahîm Mübârek. Meşhed: Müessesetü Âşûrâ, 1421.
- Horasânî, Muhammed Takî en-Nakavî el-Kâinî. *Miftâhu's-Saâde fî Şerhi Nehci'l-Belâğa*. 18 Cilt. Tahran: İntişârât-i Kâin, 2. bs., 1386 hş./1421.
- Hûî, Ali Sadrâyî. *Kitabşinâsî Tecridü'l-İ'tikâd*. Kum: Kitabhane-i Bozorg-i Hazreti Âyetullah el-'Uzmâ Mar'âşî Necefi, 1424/2003.
- Hûî, Habîbullâh. *Minhâcü'l-Berâ'a fî Şerhi Nehci'l-Belâğa*. 21 Cilt. Tahkik eden İbrâhim el-Miyâncî. Tahran: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 4. bs., 1360 hş.
- Hüseynî, Süheyl. *el-Havâce Nasîrüddîn et-Tûsî: Mukâranetün fî Şahsiyyetihî ve Fikrihî*. Beyrut: Ma'hedü'l-Ma'ârifî'l-Hikemiyye, 2005.
- İşılak, Halil. "10./16. Asırda Yazılmış Bir Makâlât Eseri: Fırka-i Nâciye Nasîrüddîn et-Tûsî ve Devvânî Üzerinden Hak Mezhebin Tespit Yöntemine Dair Polemikler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27, sy. 1 (Haziran 2023): 267-280.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Tahkik eden el-Hâfız Abdül'alîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddin. *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire IX. Cilt*. Tahkik eden Heyet. 16 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1361/1942.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*. Tahkik eden Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- , *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Tahkik eden Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986/6041.

- İbn Tolun, Şemsüddin. *İnbâü'l-Ümerâ bi-Enbâi'l-Vüzerâ*. Tahkik eden Mühennâ Hamd el-Mühennâ. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1418/1998.
- İbnü'l-Ekfânî, Şemsüddîn. *İrşâdü'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Makâsîd*. Hazırlayan Januarius Justus Witkam. Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.
- İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*. Tahkik eden Anton Sâlhâni el-Yesûî. Beyrut: Dârü's-Şark, 3. bs., 1992.
- İbnü'l-Fuvatî, Kemâlüddin. *Mecma'u'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb*. Tahkik eden Muhammed el-Kâzım. 6 Cilt. İran: Müessesetü't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr - Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1416.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahmân. *Tesdîdü'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecrîdi'l-Akâid*. Tahkik eden Eşref Altaş v.dğr. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkatî'n-Nâciye ani'l-Firaki'l-Hâlike*. Tahkik eden Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs. *Subhu'l-Aşâ fî Sınâati'l-İnşâ*. Tahkik eden Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu III*. Cilt. 4 Cilt. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1966.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaya, M. Cüneyt. “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü'l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2012): 29-67.
- Kummî, Abbâs. *el-Künâ ve'l-Elkâb*. 3 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 5. bs., 1368 hş.
- Kuşçî, Alâüddin Ali b. Muhammed. *Şerhu Tecrîdi'l-Akâid*. Tahkik eden Muhammed Hüseyin Rızai Zirâi v.dğr. 4 Cilt. Kum: İntişârât-i Râid, 1393-1400 hş.
- Kut, Günay ve Nimet Bayraktar. *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

- Kütübî, İbn Şâkir. *Fevâtü'l-Vefeyât*. Tahkik eden İhsân Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973-1974.
- Meclisî, Muhammed Bâkir. *Bihârü'l-Envâri'l-Câmi'a li-Düreri Abbâri'l-Emmeti'l-Ethâr*. Mukaddime + 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 2. bs., 1403/1983.
- , *Hakku'l-Yakîn*. İntişârât-i İslâmiyye, y.y., ts.
- , *Mir'âtü'l-Ukûl fî Şerhi Abbâri Âli'r-Rasûl*. 26 Cilt. Tahkik eden es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 2. bs., 1363 hş./1404.
- Muğniyye. Muhammed Cevâd. *eş-Şiatü fi'l-Mizân*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, ts.
- Muhsinî, Muhammed Âsaf, *Meşra'atü Bihâri'l-Envâr*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Ârif, 2. bs., 1426/2005.
- Necefi, Muhammed Hasen. *Cevâhiru'l-Kelâm fî Şerhi Şerâi'i'l-İslâm*. 43 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 3. bs., 1367 hş.
- Ni'me, Abdullah Muhammed Ali. *el-Edilletü'l-Celâliyye fî Şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Lübnânî, 1986.
- Ömerî, İbn Fazlillâh. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. Tahkik eden Hamza A. Abbâs, 27 Cilt, Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 1423/2004.
- Öz, Mustafa. "Hillî, İbnü'l-Mutahhar". *DİA*. 18/37-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Olcaytu Han". *DİA*. 33/345-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özpilavcı, Ferruh. "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (Haziran 2021): 3-56.
- Pourjavady, Reza ve Schmidtke, Sabine. "İsnâaşerî Şii Kelâmı" (Editör Sabine Schmidtke, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içerisinde, 595-615).
- Pfeiffer, Judith. "Teaching the Learned: Jalâl al-Dîn al-Dawânî's İjâza to Mu'ayyadzâda 'Abd al-Raḥmân Efendi and the Circulation of Know-

ledge between Fârs and the Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century”. *The Heritage of Arabo-Islamic Learning* içinde, Editör Maurice A. Pomerantz ve Aram Shahin, 284-332. Leiden | Boston: Brill, 2016.

Razavî, Muhammed Takî Müderris. *el-Allâme el-Havâce Nasîrüddîn et-Tûsî Hayâtühû ve Âsâruhû*. Arapçaya Çeviren Ali Haşim el-Esedî. Meşhed: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbi'a li'l-Âsitâneti'r-Razaviyyeti'l-Mukaddese, 1416.

Râzî, Mahmûd b. Ali b. Mahmûd el-Hımsî. *Keşfü'l-Me'akid fi Şerhi Kavâ'id-i'l-Akâid*. Editör Sabine Schmidtke. Tahran: Müessese-i Pejûheşi Hikmet ü Felsefe-i İran, 1386 hş./2007.

Riyâzîzâde, Abdüllatîf b. Muhammed. *Kitâbü Esmâi'l-Kütüb el-Mütemmim li-Keşfi'z-Zünûn*. Tahkik eden Muhammed Altuncî. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî. *Tertibü'l-Ulûm*. Tahkik eden Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.

Safedî, Salâhuddin. *Vâfi bi'l-Vefeyât*. Tahkik eden Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, 1420/2000.

Sarıcaoğlu, Fikret. “Hacı İvaz Paşa”. *DİA*. 14/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-Allâma al-Hillî (d. 726/1325)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.

-----, “Mukaddime” (Râzî, *Keşfü'l-Me'akid fi Şerhi Kavâ'id-i'l-Akâid* içinde. Çeviren Ahmed Rıza Rahimi Rise), VIII-XVIII.

Sübkî, Tâcüddin. *Mu'idü'n-Ni'am*. Hazırlayan. Harun Yılmaz ve Muhammet Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

-----, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*. Tahkik eden Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfetâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Hecr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. bs., 1413.

- Süleymân, Abbâs. *Tatavvuru İlmi'l-Kelâm ile'l-Felsefeti ve Menhecüha inde Nasîriddîn et-Tûsî: Dirâsetün Tahlîliyyetün Mukârinetün li-Kitâbi Tecrîdi'l-Akâid*. İskenderiye: Daru'l-Ma'rife, 1994.
- Süyûrî, Cemâlüddin Mikdâd. *el-Envârü'l-Celâliyye fî Şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*. Tahkik eden Ali Hâcî Âbâdî ve Abbas Celâlî Niyâ. Meşhed: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbi'a li'l-Âsitâneti'r-Razaviyyeti'l-Mukaddese, 1392 hş./1435.
- , *el-Levâmî'u'l-Îlâhiyye fî'l-Mebâhisi'l-Kelâmiyye*. Tahkik eden es-Seyyid Muhammed Ali el-Kâdî et-Tabatabâî. Kum: Müessese-i Bustân-ı Kitâb, 1387/2008.
- , *İrşâdü't-Tâlibîn ilâ Nehci'l-Müsterşidîn*. Tahkik eden es-Seyyid Mehdi er-Recâî. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ aleyhisselâm, 1405 hş.
- Süyûtî, Celâlüddin. *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*. Tahkik eden Muhammed Ebû Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Şâfiî, Hasan. *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. bs., 1411/1991.
- Şâmî, Şemsüddin es-Sâlihî. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîrati Hayri'l-İbâd*. Tahkik eden Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şâzilî, Abdülkâdir. *el-Kevâkibü'z-Zâhire fî İctimâ'î'l-Evliyâi Yakazaten bi-Seyyidi'd-Dünyâ ve'l-Âhire*. Tahkik eden Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010.
- Şirâzî, Muhammed b. Ahmed Hâceğî. *Şerh-i Fusûl-i Nasîriyye*. Tahkik eden Hadice Mukaddeszade. Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şura-yı İslami, 1390 hş./2011.
- Şirinov, Agil. *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- , "Tûsî, Nasîruddîn". *DİA*. 41/437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Şübber, Abdullah. *Hakku'l-Yakîn fî Ma'rifeti Usûliddîn*. Beyrut: Müessese-tü'l-A'lâ, 1418/1997.

- , *Mesâbihu'l-Envâr fî Halli Müşkilâti'l-Ahbâr*. Tahkik eden Müctebâ el-Mahmûdî. 2 Cilt. Kum: Dârü'l-Hadîs, 1390 hş./1432.
- Tahrânî, Agâ Bozorg. *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi's-Sîa*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 2. bs., 1983/1403.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftahu's-Sa'ade ve Misbahu's-Siyade fî Mevzu'âti'l-Ulûm*. Tahkik eden Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdülvâhid Ebü'n-Nûr, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *el-Makâsîd*. Tahkik eden Ahmet Kaylı. Çeviren İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- , *Şerhu'l-Makâsîd*. Tahkik eden Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tenkâbenî, Muhammed b. Süleymân. *Îzâhu'l-Ferâid*. 2 Cilt. Tahran: Matbaa-i İslâmiyye, 1385.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Âdâbü'l-Müteallimîn*. Tahkik eden Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. Şiraz: İntişârât-i Kitabhane-i Medrese-i İlmiyye-i İmâm-ı Asr, 1416
- , *Burhân fî İsbâti'l-Vâcib* (Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* içinde), 519.
- , *Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasîriyye*. Tahkik eden Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâla'ât-i Ferhengî, 1383 hş./2005.
- , *Ef'âlül-'İbâd beyne'l-Cebr ve't-Tefvîz* (Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* içinde), 477-478.
- , *Ekallü Mâ Yecibü'l-İ'tikâd bih* (Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* içinde), 471-472.
- , *Felsefe Mektupları: Tûsî İle Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar = Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasîriyye*. Çeviren Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- , *el-Fusûl fî'l-Usûl* (Şîrâzî, *Şerh-i Fusûl-i Nasîriyye* içinde), 1-37.
- , *el-Fusûl fî'l-Usûl*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1385, 43b-53b.
- , "İmâmet Risâlesi". Çeviren Hasan Onat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, cilt: XXXV, s. 179-191.

- , *el-İsme* (Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* içinde), 525.
- , *Kavâ'idü'l-Akâid* (Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* içinde), 437-468.
- , *Kavâ'idü'l-Akâid*. Tahkik eden Ali Hasan Hâzîm. Lübnan: Dârü'l-Gurbe, 1413/1992.
- , *Kavâ'idü'l-Akâid*. Hazırlayan Ali er-Rabbânî el-Gulpaygânî. Kum: Emir Matbaası, 1416/1995.
- , *Kavâ'idü'l-Akâid*. Tahkik Eden Muhammed Rıza Ensarî Kummî (*Mîrâs-ı İslâmî-yi Îrân VIII. Cilt* içinde, Editör Rasûl Ca'feriyân). Kum: Kitabhane-i Bozorg-i Hazreti Âyetullah el-'Uzmâ Mar'aşî Neccefi, 1377 hş./1998
- , *Kavâ'idü'l-Akâid*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 803/1, 2b-22b.
- , *Kavâ'idü'l-Akâid*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2721/1, 2b-28b.
- , *Kavâ'idü'l-Akâid*. Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi, nr. 217, 1a-26b.
- , *Kavâ'idü'l-Akâid*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine, 385, 1b-33b.
- , *el-Muknî'a fî Evveli'l-Vâcibât* (Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* içinde), 473-474.
- , *Tecrîdü'l-İ'tikâd*. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. [Kum:] Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1407.
- , *Telhîsü'l-Muhassal*. Tahkik eden Abdullah Nûrânî. Tahran: İntişârât-i Müessese-i İslâmî Dânişgâh-i McGill Şu'be-i Tahrân bâ hemkârî Dânişgâh-i Tahran, 1359 hş./1980.
- , *Sayr wa Sulûk = Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. Hazırlayan ve Çeviren S. J. Badakhchani. London | New York: I.B. Tauris, 1998.
- , "Seyru Sülûk/Yolculuk ve İntisap". Çeviren Murat Demirkol. *eş-Şar'kiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 6, (Kasım 2011): 125-139.

- , *Şerhu'l-İşârât*. Tahkik eden Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1413/1992.
- Ünver, Süheyl. *Süheyl Ünver Arşivi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver Dosya, nr. 13,
- Vassâf, Şerefüddin. *Tecziyetü'l-Emsâr ve Tezciyetü'l-A'sâr = Târîh-i Vassâf IV. Cilt*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 3207, 1a-310b.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler (Siyasî Tarih)". *DİA*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Şemsüddin. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Tahkik eden Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. bs., 1413/1993.
- Zernûcî, Burhânüddin. *Ta'limü'l-Müte'allim Tarîku't-Te'allüm*. Tahkik eden Mervân Kabbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981.

KAVÂİ‘DÜ’L-AKÂİD

NASÎRÜDDİN TÛSÎ

Allah’ın rahmeti onun üzerine olsun.

قواعد العقائد

نصير الدين الطوسي

رحمة الله عليه

Rahmân ve Rahîm Allah'ın Adıyla

[MUKADDİME]

Hamd, şaşkınlık ve sapkınlıktan kurtaran Allah'a; salât, risâletin kendisine mahsus kılındığı Hz. Muhammed'in ve adâletle nitelenen ailesinin üzerine olsun.

Bu makâlenin sâhibi der ki; ben (bu eserin) içinde asâlete nispet edilen ilimden akâidin esaslarını serdettim, onları ortaya koyarken bıkip usanmaya yol açmaması için fazla açıklama ve uzatmadan kaçındım. Her hâlükârda üzerinde durulması gereken prensipleri (*usûl*) takdim ediyorum. Bunlar şöyledir:

1. Prensip¹ [Mevcut, Ma'dûm, Sâbit, Menfî ve Hâl]

İfade edilmesi mümkün olan her şey ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Mevcut olmayan ise ma'dûmdur. Muhakkikler nezdinde ne mevcut ile sâbit arasında ne de ma'dûm ile menfî arasında bir fark vardır. Mu'tezile meşâyihî, sâbit'i; i) mevcut, ii) ma'dûm ve iii) hâl diye adlandırılan ikisinin arasındaki vâsıta olarak sınıflandırıyor ve bu üç sınıfın dışındakini "menfî" kabul ediyorlar. Filozoflar ise mevcudun; i) hâricî, ii) zihnî ve iii) hem hâricî hem de zihnî olduğunu söyleyerek aynı taksimi ma'dûm için de yapıyorlar.

2. Prensip [Vâcip, Mümkün ve Muhâl]

İfade edilmesi mümkün olan her şeyin ya varlığı ya da yokluğu vâciptir, yahut bunlardan biri vâcip değildir. İlki vâcip olan, ikincisi ise mümteni, muhâl ve müstahîl olandır. Üçüncüsü de mümkün ve câizdir.

"Vâcib"e gelince; onun zorunluluğu ya bir başkasından değildir, bu *zâtı gereği zorunludur*; ya da zorunluluğu başkası dolayısıyladır, bu da *başkası nedeniyle zorunlu* ve *zatında mümkündür*. Varlığı imkânsız olan (*mümteni*) da böyledir. Başkasının varlığını sağlayan şeyi var edici (*mûcid*) ve neden (*illet*) olarak isimlendirirler. Bu "başkası", var edilen (*mûced*) ve bir nedene bağlı olarak ortaya çıkan (*ma'lûl*) olur.

1 Rakamla gösterilen numaralandırmalar tarafımızdan eklenmiştir.

/[١ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة]

الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة، والصلاة على محمد المخصوص بالرسالة، وآله الموصوفين بالعدالة.

يقول صاحب هذه المقالة:^٥ إني أوردت فيها قواعد العقائد من العلم المنسوب إلى الأصالة، واحترزت في تقريرها عن الإطناب والإطالة، مخافة أن يؤدي إلى السآمة والملالة. وأقدم ذكر أصول يجب الوقوف عليها في كل حالة، وهي هذه:

أصل [في الوجود والمعدوم والثابت والمنفي والحال]

كل ما يمكن أن يعبر عنه فإما أن يكون موجوداً وإما أن لا يكون، وما لا يكون موجوداً معدوم، ولا فرق بين الموجود والثابت، ولا^٦ بين المعدوم والمنفي عند المحققين. ومشايخ المعتزلة يقيسون الثابت إلى موجود ومعدوم واسطة بينهما تسمى بالحال، ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلاثة. والحكماء^٧ يقولون: الموجود يكون خارجياً ويكون ذهنياً ويكون كليهما، وكذلك المعدوم.

أصل آخر [في الواجب والممتنع والمحال]

كل ما يمكن أن يعبر عنه فإما أن يجب وجوده أو يجب عدمه أو لا يجب أحدهما؛ والأول هو الواجب،^٨ والثاني هو الممتنع والمحال والمستحيل،^٩ والثالث هو الممكن والجائز.^{١٠}

أما الواجب فإما أن يكون وجوبه لا عن غيره، وهو الواجب لذاته؛ وإما أن يكون وجوبه عن غيره فيكون واجباً بغيره ممكناً بذاته،^{١١} وكذلك الممتنع. وما يفيد^{١٢} وجود غيره يسئونه موجداً وعلة،^{١٣} وذلك^{١٤} / [٢و] الغير يكون موجداً ومعلولاً.^{١٥}

١ ر + وبه نستعين.	٦ ط: فالواجب. ومن هنا يبدأ اعتماد	٩ ط: لعينه.
٢ ش + مد الله على الخلاق ظلاله؛	أ أصلاً.	١٠ ط: وما يفنى.
٣ ط + مد الله ظلاله وأدام عمره	٧ ش ط ف: أو المحال أو	١١ ر ش ط ف: أو علة.
و جلاله.	المستحيل، وعليه شرح الحلبي	١٢ ط: وكذلك.
٣ ر: و، والمثبت من ش ط ف.	ص ٥٣ وشرح الأسترابادي ^٨ ظ.	١٣ ر ط: أو معلولاً
٤ ط: آخرون.	٨ ط ف: أو الجائز، وعليه شرح الحلبي	
٥ ط - هو.	ص ٥٣ وشرح الأسترابادي ^٨ ظ.	

Zatında mümkün, varlık ve yokluk taraflarına nispet edilme bakımından eşittir. Onun bir var edicisi varsa mevcut olur, yoksa yokluk halinde kalır ve var edicisinin olmayışı, yokluğunun nedeni gibi olur.

3. Prensip [Zat ve Sıfat]

- 5 Tasavvur edilebilen her şey; başkası dikkate alınmadan tasavvur edilebiliyorsa o *zattır*, [tek başına tasavvur] edilemiyorsa *sıfattır*. Örneğin “mevsûf” dediğimizde sıfata sahip olan bir şeyi kastederiz. Bu durumda “şey” zattır, “sıfata sahip” sözümüz ise onun sıfatıdır.

4. Prensip [Kadîm, Muhdes ve Tekaddüm]

- 10 Her mevcudun i) ya varlığının bir başlangıcı (*evvel*) vardır, şüphesiz onun “var olmaması” varlığından öncedir, bu *muhdes* diye isimlendirilir; ii) ya da varlığının başlangıcı yoktur, bu da *kadîm* ve *ezelî* olarak adlandırılır.

- Öncelikli olma durumu (*tekaddüm*): i) var edicinin var ettiği şeye önceliğinde zatı, ii) “bir”in “iki”ye önceliğinde *doğal* (*tab*'), iii) geçmişin günümüze önceliğinde zamansal, iv) öğretmenin öğrencisine önceliğinde üstünlük bakımından (*şeref*), v) ve yakının uzağa önceliğinde konumsal (*vaz*') şeklinde olduğu gibi farklı itibarlara ayrılır. Kelâmcılar buna; dünün bugüne önceliğinde olduğu gibi sıralı olma (*rütbe*) yönünden önceliği de ilave etmektedirler.

5. Prensip [Cevher ve Araz]

- 20 Mümkünlerden var olanların tamamı i) ya insan gibi kendi zatıyla kâimdir ki o *cevher*dir, ii) ya da hareket gibi başkasının zatıyla kâimdir, o ise *araz*-dır. Araz, mahalle yerleşen (*hâll*), bu “başkası” da *mahall* diye isimlendirilir.

- Filozoflar, insan bedeni için “insanlık”ta olduğu gibi, mahalle yerleşenin mahallinin kıvâmına sebep olursa *sûret*, mahallin ise *madde* olduğunu söylemiştir. Eğer böyle olmaz [da mahalle yerleşen mahallin kıvâmına neden olmaz] ise aynı cisimdeki “beyazlık” gibi *araz* olur ve mahalli de konumu (*mevzû*') olur. *Cevher*, onlara göre; ister sûret isterse madde ya da her ikisinden bileşik bir şey –ki onlara göre bu cisimdir– veya daha başka şey olsun, 30 bir konumda bulunmayan şeylerin tamamıdır.

والممكن^١ لذاته^٢ متساوي النسبة إلى^٣ طرفي^٤ وجوده وعدمه، فإن كان له موجبٌ كان موجوداً، وإن لم يكن له موجبٌ بقي على حالة العدم؛ فيكون^٥ عدمٌ موجبٌ كالعلة لعدمه.

أصل آخر [في الذات والصفات]

كل ما^٦ يتصور فإن أمكن تصوُّره لا مع غيره فهو ذاتٌ، وإلا فهو صفةٌ. مثلاً إذا قلنا: موصوف، عنيابه: شيئاً له صفة، ف”الشيء” هو الذات، وقلنا: ”له صفة” هو صفته.

أصل آخر [في المحدث والقديم والتقدم]

كل موجود فإما أن يكون لوجوده أوّل -ولا محالة يكون لا وجوده متقدِّماً على وجوده- ويُسمّى محدثاً^٧. وإما^٨ أن لا يكون لوجوده أوّل ويُسمّى قديماً وأزلياً.

والتقدُّم^٩ يكون بالذات^{١٠} كتقدُّم الموجد على ما يوجد، أو بالطبع^{١١} كتقدُّم الواحد على الاثنين، أو بالزمان كتقدُّم الماضي على الحاضر، أو بالشرف كتقدُّم المعلم على متعلِّمه، أو بالوضع كتقدُّم الأقرب على الأبعد. والمتكلِّمون يزيدون على ذلك التقدُّم بالرتبة، كتقدُّم^{١٢} الأمس^{١٣} على اليوم.

أصل آخر [في الجوهر والعرض]

كل ما يوجد من الممكنات فإما أن يوجد قائماً بذاته كالإنسان، وهو الجوهر، أو يوجد قائماً بغيره كالحركة، وهو العرض. ويسمّى العرض حالاً، وذلك الغير محلّه. والحكماء يقولون: الحال إن كان سبباً لقوام محلّه كالإنسانية لبدن الإنسان كان صورةً ومحلّه مادّة؛ وإن لم يكن كذلك كاللبياض في الجسم كان عرضاً ومحلّه^{١٤} موضوعه. والجوهر عندهم: / [ظ^{١٥}] كل ما لا يكون في موضوع، سواء كان صورةً أو مادةً أو مركّباً منهما -وهو الجسم عندهم- أو غير ذلك^{١٥}.

١ ط: فتعين.	الاسترابادي ١٢ و + يمكن أن.	١٣ ر: للأمس.
٢ ف - لذاته؛ ط ف + يكون، وعليه شرح الحلي ص ٥٧.	٧ ط: محدّذاً.	١٤ ش - مادّته؛ وإن لم يكن كذلك، كاللبياض في الجسم كان عرضاً ومحلّه.
٣ ط: إليه.	٨ ط: و.	١٥ ر: النفس أو العقل، صح هامش
٤ ط: أي في.	٩ ر: والتقديم.	
٥ ف: ويكون.	١٠ ط: بالنسب.	
٦ شرح الحلي ص ٦٣ وشرح	١١ ط: بالغد.	
	١٢ ر - بالرتبة، كتقدُّم.	

Kelâmcılara göre ise *cisim*, bölünemeyen parçalardan oluşmaktadır. Onlar, bunun her bir parçasını *cevher-i fert* diye adlandırırlar. Cismin oluşumu (*te'lîf*), Eş'ariyye'ye göre iki ve daha fazla cevherden, Mu'tezile'ye göre ise ya dört cevherden ya da sekiz ve daha fazla cevherdendir. Çünkü
 5 cisim, onlara göre uzun, enli ve derin olandır. Filozofa göre ise cevher-i ferdin varlığı imkânsızdır.

Kelâmcıların çoğuna göre arazlar, yirmi bir çeşittir. Kimilerine göre ise yirmi üç çeşittir. On tanesi canlılara hastır; 1) hayat, 2) şehvet, 3) kudret, 4) nefret, 5) irâde, 6) kerâhet, 7) itikâd, 8) zan, 9) nazar ve 10) elem. On
 10 bir tanesi canlı ve canlı olmayanlar için geçerlidir, onlar; 1) kevn, dört şeyi içerir: i) hareket, ii) sükûn, iii) birleşme iv) ayrışma; 2) te'lif, 3) itimâd; ağırlık ve hafiflik gibi, 4) sıcaklık, 5) soğukluk, 6) kuruluk, 7) yaşlık, 8) renk, 9) ses, 10) koku ve 11) tat. Bazıları bunlara 1) fânîlik ve 2) ölümü de eklemişlerdir.

15 Filozoflar, arazların cinslerinin dokuz tane olduğunu söylemiştir; 1) nicelik, 2) nitelik, 3) muzâf, 4) vaz', 5) iyelik, 6) mekân, 7) zaman, 8) etki ve 9) edilgi. Bunlar 10) cevher'le birlikte, bütün mümkünleri kuşatan on kategori (*makûlât-ı aşere*) şeklinde isimlendirilir.

6. Prensip [Özdeşlik, Zıtlaşma ve Karşıtlık]

20 Mevcutlar ya i) özdeştir (*mütemâsile*) ya ii) zıtlaşandır (*mütezâdde*) ya da iii) karşıttır (*mütehâlife*). Özdeş olanlar; beyaz olma vasfında eşit olan iki beyaz gibidir. Zıtlaşanlar ise tek cinsten olmakla birlikte aynı zaman dilimi içerisinde bir mahalde bir araya gelmeleri mümkün olmayan arazlardır. Renklerde olduğu gibi bunların ardı ardına ilişmeleri ve iliştikleri
 25 cisimden tamamen yoksun bulunabilmeleri mümkündür.

وأما^١ عند المتكلمين: فالجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، يسمون^٢ كل جزء منها^٣ بالجوهر الفرد، وتأليفه عند الأشعرية من جوهرين فصاعداً؛ وعند المعتزلة إما^٤ من أربعة جواهر، وإما من ثمانية جواهر^٥ فصاعداً، لكون الجسم عندهم: ما هو الطويل العريض العميق. والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود.

والأعراض عند أكثر المتكلمين: أحد وعشرون نوعاً، وعند بعضهم: ثلاثة وعشرون^٦ نوعاً. عشرة^٧ منها^٨ تختص بالأحياء، وهي الحياة والشهوة والقدرة والنفرة^٩ والإرادة والكرامة والاعتقاد والظن والنظر والألم. وأحد عشر تكون^{١٠} للأحياء ولغير^{١١} الأحياء، وهي: ١- الكون: وهو يشمل^{١٢} أربعة أشياء؛ أ- الحركة ب- والسكون ج- والاجتماع د- والافتراق، ٢- والتأليف، ٣- والاعتماد كالثقل والخفة، ٤- والحرارة، ٥- والبرودة، ٦- واليبوسة، ٧- والرطوبة، ٨- واللون، ٩- والصوت، ١٠- والرائحة، ١١- والطعم. والاثنتان اللذان^{١٣} زاد بعضهم فيها: ١- الفناء، ٢- والموت.^{١٤}

والحكماء قالوا: أجناس الأعراض تسعة^{١٥}: ١- الكم، ٢- والكيف، ٣- والمُضاف، ٤- والوضع، ٥- والملك، ٦- والأين، ٧- ومتى^{١٦}، ٨- والفعل، ٩- والانفعال. وتسمى^{١٧} هي مع ١٠- الجوهر بالمقولات العشرة الشاملة لجميع^{١٨} الممكنات.

أصل آخر [في التماثل والتضاد والتخالف]

الموجودات: إما متماثلة، وإما متضادة، [و٣] وإما متخالفة. أما المتماثل^{١٩}: فكالبياضين^{٢٠} المتساويين في البياضية. وأما المتضادة: فهي الأعراض التي تكون^{٢١} من جنس واحد، لا يمكن أن تجتمع في محل واحد في وقت واحد، ويمكن حلولها فيه على التعاقب، وخلوّه عنها^{٢٢} جميعاً كالألوان.

١ ط - وأما.	١١ ط ف: يشتمل على.	١٧ أش ف: ويسمى، والمثبت من ر ط.
٢ ف: ويسمون.	١٢ ر - والخفة.	١٨ ط: بجمع، وعليه شرح الأسترابادي ٢٥ ط.
٣ ط ف: منهما.	١٣ ف + أو الثلاثة التي، وعليه شرح الحلي ص ٩٣.	١٩ ط: المتماثلة، وعليه شرح الحلي ص ١١٥.
٤ ش - إما.	١٤ ف + والبقاء، وعليه شرح الحلي ص ٩٣.	٢٠ ف: كالبياضين.
٥ ر - جواهر.	١٥ ف: تسع.	٢١ أش: يكون، والمثبت من ر ط ف.
٦ ف + أو أربعة وعشرون.	١٦ ر ش ط ف: والأين ومتى والملك، وعليه شرح الأسترابادي ٢٥؛ وأما في شرح الحلي ص ١٠٣: الأين والملك ومتى.	٢٢ ف: تحت.
٧ ف: منهما.		٢٣ ط: منها.
٨ رف: والنفرة والقدرة.		
٩ أ ط: يكون، والمثبت من ر.		
١٠ ر ش ط ف: وغير.		

Filozoflar bunun şartlarına “Her ikisinin arasında olanca bir uzaklık bulunması”nı eklemişlerdir. Öyleyse ilk görüşe göre; bir arazın çok sayıda zıddı bulunabilirken; ikinci görüşe göre ise bir arazın ancak bir tane zıddı olabilir. Özdeş ve zıtlaşanlar dışındaki mevcutlar farklıdır/ 5 karşıttır.

Şunu bil ki; zıtları ve diğerlerini kapsayan karşılıklılık (*tekâbü'l*) dört çeşittir. Birincisi zıtlaşma (*tezâd*) tekâbü'lü, ikincisi ret ve kabul (*nefy ve isbât*) tekâbü'lü, üçüncüsü görme ve körlük gibi yeti ve yoksunluğu (*meleke ve adem*) tekâbü'lü ve dördüncüsü ise babalık ve oğulluk gibi 10 görelilik (*tezâyüf*) tekâbü'lüdür.

7. Prensip [Kısır Döngü ve Teselsül]

Kısır döngü (*devr*), muhâldir. O, ma'lûlün vasıtalı ya da vasıta olmaksızın nedeninin nedeni olması ya da temelde “sonra olan”ın o itibarla kendinden “önce olan”dan daha önce olmasıdır. *Teselsül*, kelâmcılara 15 göre mutlak surette muhâldir. Özetle, varsayılan her sayı sonludur. Çünkü varsayılan her sayı, kendisinden azaltılma suretiyle azlığa ve kendisine ilave yapılma yoluyla çokluğa elverişlidir. Azlık ve çokluğa elverişli olan şeylerin tamamı sonludur.¹

Filozoflara göre ise her sayının birimleri sıralı olarak tek seferde mevcut 20 olursa sonludur ve sonsuz olması müstahîldir. Birimleri tek seferde ya da sıralı olmadan bulunursa; o halde sonsuz olması mümkündür.

Bunlar ilk olarak sunmak istediğimiz prensiplerdir. Açıklamaya ihtiyaç duyan hususların beyanı yeri geldikçe zikredilecektir. Ortaya koymayı istediğimiz hususları beş bâb halinde serdediyoruz.

1 *Ti* + Başı olup sonu olmayan sayı anlayışına gelince, öncekinin aksine, sonsuza kadar kendisinden peyderpey birimlerin meydana gelmesi (kelâmcıların) çoğuna göre muhâl değildir. Çünkü kendisinden var olan her birim, sonlu olarak hangi zaman diliminde varsayıldıysa orasıyla sınırlı kalır.

والحكماء زادوا في قيودها: "أن يكون بينهما^١ غاية البعد؛ فإذا^٢ يجوز أن يكون لعرض أصداد كثيرة على الرأي الأول، ولا يجوز أن يكون له إلا ضد واحد على الرأي الثاني. وما عدا المتماثلة والمتضادة فمختلفة.

واعلم أن التقابل الذي يشمل المتضاد^٣ وغيره على أربعة أوجه: أحدها: [التقابل ب]التضاد^٤، والثاني: التقابل بالنفي والإثبات^٥، والثالث: التقابل بالملكة والعدم كالبصر والعمى، والرابع: التقابل بالتضاييف كالأبوة والبُنوة.

أصل آخر [في الدور والتسلسل]

الدور محال، وهو: أن يكون المعلول علّة لعلته بواسطة أو بغير^٦ واسطة، أو المتأخر من حيث هو متأخر متقدّمًا على متقدّمه من تلك الحثية. والتسلسل عند^٧ المتكلمين محال مطلقًا^٨. وبالجمله كل عدد يفرض فهو^٩ متناهٍ، لأن كل عدد يفرض فهو^{١٠} قابل للقلّة بأن ينقص منه شيء، وللكثره^{١١} بأن يُزاد فيه^{١٢} شيء، وكل قابل للقلّة والكثره فهو متناهٍ^{١٣}.

وأما عند الحكماء: فكل عدد تكون^{١٤} آحاده موجودة دفعة^{١٥} أو^{١٦} له ترتيب فهو متناهٍ، ومستحيل أن يكون غير متناهٍ. أما ما لا يكون آحاده موجودة دفعة^{١٧} أو لا يكون له ترتيب^{١٨}، فيجوز أن يكون غير متناهٍ.

فهذه هي الأصول التي أردنا [ظ٣] تقديمها، وبيان ما يحتاج إلى البيان فيها،^{١٩} فيجيء

في مواضعها، وقد أوردنا ما أردنا إيراده في خمسة أبواب.

١ ر ط ف: بينها.	١١ ر: والكثره.	١٤ ش: يكون.
٢ ط ف: وإذا.	١٢ ر ف: عليه.	١٥ ش ف: و.
٣ ر ط ف: التضاد، وعليه شرح الحلّي ص ١١٩ وشرح الأسترابادي ٣٢ ظ.	١٣ ط + أما العدد الذي يكون له أوّل ولا يكون له آخر، [إل] إنما يوجد منه شيء بعد شيء لا إلى نهاية؛ فليس بمحال عند أكثرهم لكون كل ما يوجد منه في أي وقت يفرض [يكون] متناهياً، صح هامش. وعليه شرح الحلّي ص ١٢٦-١٢٧، وما بين المعقوفات مأخوذة منه، ونحوه يوجد في الطبعة الحجرية للمتن ص ٦-٧.	١٦ ر - أو له ترتيب فهو متناهٍ، ومستحيل أن يكون غير متناهٍ. أما ما لا يكون آحاده موجودة دفعة. واستدركه في الهامش، ولا يظهر تمامه لقص الورقة.
٤ ر: بالتضاد.		١٧ ر ط ف: ترتيب، وعليه شرح الحلّي ص ١٢٨ وشرح الأسترابادي ٣٤ ظ.
٥ ف: بين الإثبات والنفي.		١٨ ر ط: منها
٦ ر ط ف: غير.		
٧ ر + أكثر، صح هامش.		
٨ ف - مطلقاً.		
٩ ر ش ط ف: غير.		
١٠ ش - فهو.		

BİRİNCİ BÂB ÂLEMİ VAR EDEN ALLAH TEÂLÂ'NIN VARLIĞININ İSPATI

Âlem, Allah Teâlâ dışındaki varlıklardan (*mâsivallâh*) ibarettir. Allah
5 Teâlâdan başka varlıklar; ya cevherlerdir ya da arazlardır. Cevherlerin bir var
ediciye ihtiyaç duydukları sâbit olduğuna göre, arazların da onların ihtiyaç
duyduğuna muhtaç olmalarından dolayı bir var edicisinin olması gerektiği
ortaya çıkar. Kelâmcılar -ileride geleceği üzere- cisimsel olmayan cevherlerin
varlığını kabul etmemektedir. Onlar ilk olarak cevher ve cisimlerin hudû-
10 sünü ispatlayarak bununla onların kadîm olan muhdisini ispatlamak için
delil getirmektedirler.

[Kelâmcılara Göre Cisimlerin Hudûsünün İspatı]

Kelâmcıların cisimlerin hudûsünü ispatlama noktasında birtakım me-
todları vardır.

15 [1. Metod: Cisimlerin Hâdislerden Yoksun Olmayışı]

Bunlardan ilki, onların şu sözleridir: Cisimlerden hiçbirisi hâdislerden
yoksun değildir; hâdislerden yoksun olmayan her şey hâdistir; öyleyse her
cisim hâdistir. Bu delil dört iddianın ispatına dayanır. Birincisi, hâdislerin
varlığını kabul etmek; ikincisi, hiçbir cismin onlardan yoksun olmadığını
20 açıklamak; üçüncüsü, onların tamamının hudûsünü açıklamak; dördüncü-
sü, hâdislerden yoksun olmayan şeylerin tamamının hâdis olduğunu açık-
lamak.

Birincisine gelince; o, açıktır. Var olma biçimleri (*ekvân*) –yani hareket-
ler, sükûnlar, birleşmeler, ayrışmalar– cisimlerden ayrı sübûtî olgulardır. Zira
25 hareket, cismin bir uzamda (*hayyiz*) bulunduktan sonra başka bir uzamda
bulunmasıdır. Sükûn, cismin herhangi bir uzamda bulunduktan sonra aynı
uzamdaki varlığıdır. Birleşme, iki cismin aralarına bir cevherin giremeye-
ceği şekilde herhangi iki uzamda bulunmalarıdır. Ayrışma, iki cismin ara-
larına bir cevherin girebileceği şekilde herhangi iki uzamdaki varlıklarıdır.
30 Var olma biçimleri cisimlerin sübûtuyla birlikte değişir, farklılaşır. Onlar,
cisimlerden ayrı olgular olup varlıkları ancak cisimler sayesinde gerçekleşir.

الباب الأول

في إثبات^١ موجد العالم تعالى وتقدس^٢

العالم عبارة عما سوى الله تعالى، وما سوى الله تعالى إما جواهر وإما أعراض. وإذا ثبت احتياج الجواهر إلى موجد ثبت احتياج الأعراض إليه، لا احتياجها إلى ما يحتاج إليه. والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجيء^٣، ويثبتون أولاً حدوث الجواهر والأجسام^٤، ويستدلون بذلك على إثبات محدثها القديم.

[إثبات حدوث الأجسام عند المتكلمين]

ولهم في إثبات حدوث الأجسام طرق:

[الطريق الأول: عدم خلو الأجسام عن الحوادث]

أحدها: قولهم: كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فكل جسم حادث. وهذه الحجة مبنية على إثبات أربع دعاوى: إحداها: إثبات وجود الحوادث، والثانية: بيان أن كل جسم لا يخلو منها، والثالثة: بيان حدوثها جميعاً، والرابعة: بيان أن كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

أما الأول فظاهر، فإن الأكوان - أعني الحركات والسكنات^٥ والاجتماعات والافتراقات - أمورٌ ثبوتية، هي غير الأجسام، وذلك لأن الحركة: هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز آخر، والسكون: هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز^٦، والاجتماع: هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن أن يتخلل بينهما جوهر، والافتراق: هو كونهما [٤و] في حيزين على وجه يمكن أن يتخلل بينهما جوهر. والأكوان تتغير^٧ وتتبدل مع ثبوت الأجسام، فهي^٨ أمورٌ موجودة غير الأجسام، لا يمكن وجودها إلا في الأجسام.

١: بيان.

٢: ر ش ف - تعالى وتقدس.

٣: سيجيء في المسألة الثانية المتعلقة بحقيقة الإنسان وماهيته من الباب الخامس ١٩ و- ١٩ ظ.

٤: ر ش: الأجسام والجواهر.

٥: ف: الثانية.

٦: ش ف - فهو.

٧: أ: والسكنات، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ١٣٥ وشرح الأسترابادي ص ٣٧.

٨: أ ش ط - الحيز، والمثبت من ر ف وعليه شرح الحلبي ص ١٣٥ وشرح الأسترابادي ص ٣٧.

٩: أ: يتغير، والمثبت من سائر النسخ.

١٠: ش: فهو.

Cisimlerin arazlardan yoksun olmadığını açıklamak ise şöyledir; herhangi bir cismin uzamsız bulunması müstahîldir. Cismin bir uzamda bulunması hareket ve sükûnla; uzamlarında bulunan iki ayrı cismin bulunuşları ise birleşme ve ayrışma ile sınırlıdır.

5 Arazlar hâdistir, çünkü onlar [sürekli] yok olmakta ve birbirleriyle yer değiştirmektedirler. Öyleyse onlar, varlıklarında kendilerinden başkasına ihtiyaç duyarlar, çünkü mümkündürler. İleride “her mümkünin hâdis oluşuna” ilişkin delil getireceğiz. Sonsuza kadar her hâdisten önce bir hâdisin bulunması câiz değildir.

10 İlk olarak; geçmişteki hâdisler artma ve eksilmeye maruz kalmaktadır. Artma ve eksilme durumu, sonsuz olgularda ise müstahîldir. Çünkü sonlu bir sayı miktarınca eksilenin kendisine eşit olması imkânsızdır. Eksilen ve eksilmeyen için bir başlangıç noktasından başlamak suretiyle örtüştürme (*tetâbuk*) varsayılırsa; eksilenin sona ermesi ve eksilmeyenin
15 onun sona ermesinin ardından uzaması gerekir. Sonuçta eksilen sonlu olur, eksilmeyen ise ancak sonlu bir sayı miktarınca artar. Öyleyse [karşılaştırılan bu hâdis olguların] tamamı sonlu olur ve sonsuz olma durumu geçersiz olur. Dolayısıyla geçmişteki hâdislerin tamamı yoklukla öncelenmiş olur.

20 İkinciye gelince; hâdislerden her birinin sonsuzla öncelenmiş olması durumunda, sıra kendisine gelinceye değin, sonsuz sayıdaki hâdislerin bitmesinden sonra var olması mümkündür. Sonsuz sayıdaki hâdislerin bitmesi durumu ise imkânsızdır. Bundan; her hâdisin varlığının öncesinde sonsuz sayıda hâdisin bulunmasının da varlığının imkânsızlığı gerekir.
25 Ancak hâdisler mevcuttur. O halde bunların, sonsuzlukla öncelenmiş olması da geçersizdir.

Üçüncü olarak; her hâdis ezeli bir yoklukla öncelenmiştir. Şayet ezelde mevcut bir hâdis bulunsa; varlığı ile yokluğu bir araya gelmiş olur; bu da muhâldir. Öyleyse bütün hâdisler ezelde ma‘dûmdur.

وأما بيان أنَّ الأجسام لا تخلو عنها فهو لأنَّ كل جسم يستحيل^١ أن يكون لا في حيز، وكونه في حيز ينحصر في الحركة والسكون، وإذا كان جسمان في حيزيهما انحصر^٢ كونهما في الاجتماع والافتراق.

وأما أنها حادثة فلائها تزول^٣ وتتبدل بعضها ببعض، وإذ هي محتاجة في وجودها إلى غيرها فهي ممكنة، وسنقيم الدلالة على أنَّ كل ممكن حادث، ولا يجوز أن يكون قبل كل حادث حادث إلى غير النهاية.

أما أولاً فلأن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان، ويستحيل أن يتطرق إلى غير المتناهي الزيادة^٤ والنقصان، وذلك لأن الناقص منها بعدد متناهٍ يستحيل أن يكون مساوياً لها. وإذا فُرض للناقص^٥ وغير الناقص تطابق من مبدأ واحد؛ وجب أن ينتهي الناقص ويمتد بعد انتهائه غير الناقص، فيكون الناقص متناهياً، وغير الناقص لا يزيد عليه إلا بعدد متناهٍ، فيكون الكل متناهياً، وبطل كونه غير متناهٍ، فيكون^٦ جميع الحوادث الماضية مسبوقة بالعدم.

وأما ثانياً فلأن كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقة بما لا نهاية له، يستحيل^٧ أن [٤ظ] يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى تصل التوبة إليه. وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث^٨ محال، ويلزم منه أن يكون وجود كل حادث يسبقه ما لا نهاية له من الحوادث محالاً^٩. ولكن الحوادث موجودة، فإذا كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل. وأما ثالثاً فلأن كل حادث مسبق بعدم أزلي، ولو كان في الأزل حادث موجوداً؛ لاجتماع وجوده مع عدمه، وذلك محال، فإذا في الأزل يكون جميع الحوادث معدوماً^{١٠}.

١ ط ف: فلان.

٢ أ: مستحيل، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ١٣٨ وشرح الأسترابادي ص ٣٧.

٣ ف + في.

٤ ش ط ف: يزول.

٥ ط - إليها.

٦ ف: والزيادة.

٧ ف: الناقص.

٨ ط ف: فإذا.

٩ ر: مستحيل.

١٠ أ ش - من الحوادث، والمثبت من ر ش ف وعليه شرح الحلبي ص ١٣٩ وشرح الأسترابادي ص ٣٧.

١١ ش - ويلزم منه أن يكون وجود كل حادث يسبقه ما لا نهاية له من الحوادث محالاً.

١٢ ش: معدوم؛ ط ف: معدومة، وعليه شرح الحلبي ص ١٣٩ وشرح الأسترابادي ص ٣٧.

Hâdislerden yoksun olmayan şeylerin tamamının hâdis olduğunu açıklamak ise âşikârdır. Çünkü hâdislerin tamamı ezelde ma'dûmdur. Hâdislerin kendisinden yoksun olmadığı [araz gibi bir] şey, ezelde mevcut olsa hâdislerden yoksun olmuş olur ki bu, imkânsızdır.

- 5 Öyleyse cisimlerin ve dahi cevher ve arazların hâdis oldukları ortaya çıkmıştır.

2. Metod: [Cisimlerin Ezeli Olmasının İmkânsızlığı]

- Cisimlerden hiçbirinin ezeli olması câiz değildir. Çünkü cisim, ezelde ya hareketli ya da sâkin şekilde olacaktır ki; her iki durum da muhâldir. 10 Cismin ezelde hareketli oluşunun imkânsızlığı, ezelin başkası ile öncelenmenin olumsuzlanmasından; hareketin ise başkası ile öncelenmişlikten ibaret kabul edilmelerinden ileri gelir. Bu sebeple her iki durum bir araya gelemmez. Onun sâkin oluşu da muhâldir. Çünkü sâkinliğin varlığı -kendisi gibi başka bir oluşla öncelenmeyi gerektirmekle birlikte- zorunlu değildir. 15 Eğer mümkün ise –ileride açıklanacağı üzere– o, yoklukla öncelenmiştir.

3. Metod: [Mümkünlerin Muhdes Oluşları]

- Bu metod, ilk iki metottan daha geneldir. Şöyle ifade edilir: Vâcipten başka her şey mümkündür, her mümkün muhdestir; öyleyse vâcip dışındaki –ister cisim, isterse cevher, araz ya da başka bir şey olsun– her şey 20 muhdestir.

- Birinci öncül açıktır. İkinci öncül ise; “Mümkün, varlığında bir var ediciye muhtaçtır.” ve “Mümkünün varlığı durumunda var edicinin onu (yeni-den) var etmesi imkânsızdır” öncüllerine dayanır. Zira mevcudun icadı ve hâsılın tahsili muhâldir. Öyleyse var olmama (*lâ-vücûd*) durumunda icad 25 edilmesi, varlığının var olmaması ile öncelenmiş olması gerekir, ki bu da onun *hudûsü*dür. Vâcipten başkasının muhdes olduğu ve zarurî olarak her muhdesin kendisini var edecek bir muhdise ihtiyaç duyduğu sâbit olursa;

وأما بيان أن كل ما لا يخلو من الحوادث حادثٌ فظاهرٌ، وذلك لأن جميع الحوادث معدومةٌ في الأزل، فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجوداً في الأزل لكان خالياً عنها، وهو محالٌ.

فإذا ثبت أن الأجسام حادثة، فكذاك^١ الجواهر والأعراض.

طريق آخر: [استحالة كون الأجسام أزلية]

لا يجوز أن يكون جسمٌ من الأجسام أزلياً، لأنه في الأزل إما أن يكون متحركاً أو ساكناً، وكلاهما محال. أما كونه متحركاً فلا في الأزل: عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، والحركة: عبارة عن الكون المسبوق^٢ بالغير، فهما لا يجتمعان. وأما كونه ساكناً فمحال، لأن السكون -مع أنه يقتضي أيضاً المسبوقية^٣ بكون^٤ مثله- ليس بواجب الوجود، وإذا كان ممكناً كان مسبوقاً بالعدم على ما يجيء بيانه.^٥

طريق آخر: [كون الممكنات محدثة]

وهو أعم من الأولين، وذلك أن يقال: كل ما سوى الواجب [٥و] ممكنٌ، وكل ممكنٌ محدثٌ، فكل ما سوى الواجب محدثٌ، سواء كان جسمًا أو جوهرًا^٦ أو عرضًا أو غير ذلك.

أما المقدمة الأولى فظاهرة^٧. وأما المقدمة^٨ الثانية فلا في الممكن يحتاج في وجوده إلى موجد، والموجد لا يمكن أن يوجد حاله^٩ وجوده، لأن^{١٠} إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال^{١١}، ويلزم منه أن يوجد^{١٢} حال لا وجوده، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده، وذلك حدوثه. وإذا^{١٣} ثبت كون ما سوى الواجب محدثاً، وكان احتياج كل محدث إلى محدثٍ يوجد ضرورياً؛

١	ر ش ط ف: وكذلك، وعليه شرح الحلبي ص ١٤٢ وشرح الأسترابادي ٣٧ ط.	٤	ر ش: يكون؛ ط: بالغير.	٨	ط - المقدمة.
٢	ش: كون المسبوق؛ ف: كون الشيء مسبوقاً. وأما العبارة في شرح الحلبي ص ١٤٣: ثبوت المسبوقية، وفي شرح الأسترابادي ٤٠ و: كون المسبوقية.	٥	يجيء بيانه في الطريق الآخر التالي هـ.	٩	ر: حال.
٣	ط: كونه مقتضياً للمسبوقية؛ أنه يقتضي المسبوقية.	٦	هنا ينتهي القسم المحفوظ في متحف الآثار من ف، ويستمر الكلام فيها من القسم المحفوظ في أبيصوفيا، وسيعود الأمر إلى القسم المحفوظ في متحف الآثار لاحقاً.	١٠	ش ف: فإن.
		٧	ش ف: فظاهر.	١١	ف: محالان.
				١٢	ش ط: يوجد، وعليه شرح الحلبي ص ١٤٥ وشرح الأسترابادي ٤١ و.
				١٣	ش: فإذا

cisimler, arazlar ve bunların dışındaki mümkünlerden oluşan âlemin tamamının bir muhdisinin olduğu da sâbit olur. Bu ise istenilen sonuçtur.

Bunlar, kelâmcıların Yaratıcı'nın varlığını ispatlamak üzere ortaya koyduğu metotlardır.

5 [Filozoflara Göre Yaratıcının Varlığını İspat Metodu]

Filozoflara gelince; onlar şöyle dediler; var olanlar zorunlu (*vâcib*) ve mümkün olarak ayrılır. Mümkün, varlığında var edici bir *müessire* ihtiyaç duyar. Mümkün varlığın var edicisi, *zorunlu* ise varlıklar hiyerarşisinde, kendi zatı itibarıyla zorunlu olan bir varlık bulunmaktadır. Şayet mümkün varlığın var edicisi, *mümkün* varlık ise o da başka bir müessire ihtiyaç duyar. Bunun hakkındaki söz, müessiri hakkındaki gibidir. Daha önce geçtiği üzere kısır döngü muhâldir, aynı şekilde teselsül de muhâldir. Teselsülün sâbit olması durumunda mevcut olan mümkünlerin tamamını alırız. Neticede, söz konusu varlık zatı gereği mümkün olur. Çünkü mümkün, fertleri kendisinden başka bir şey iken; onlar olmaksızın var olmaz. Ondaki müessirin ise kendisi olması ya da kendisine dâhil olması câiz değildir. Çünkü dâhil olan şey, ne kendisinde ne de nedenlerinde müessir olabilir. Öyleyse söz konusu şeylerin toplamında müessir olamaz. Geriye tamamının harîcî bir müessire sahip olması durumu kalır. Mümkünlerin tamamından hariç olan şey, mümkün olmaz; dolayısıyla zorunlu olur. Öyleyse “zatı itibarıyla varlığı zorunlu olan”ın (*Vâcibü'l-vücûd li-zâtihî*) varlığı zarurîdir. O, mümkünlerin tamamını var eden müessirdir. Ulaşılması istenen sonuç da budur.

[Kelâmcılar ve Filozofların İhtilafının Açıklaması]

İşte bunlar kelâmcılar ile filozofların bu konuda söyledikleridir. Bunlardan her bir hususa itirazlar yöneltilebilir ve burada zikretmediğimiz yanıtlarla karşılık verilebilir. Çünkü bu hususlar geniş (*mutavvel*) eserlere daha layıktır. Ancak biz, bu hususta kelâmcılarla filozoflar arasındaki ihtilafların çoğunluğunun cereyan ettiği bir noktaya değineceğiz.

ثَبَّتَ أَنَّ لَجْمِيعِ الْعَالَمِ مِنَ الْأَجْسَامِ وَالْأَعْرَاضِ وَمَا سِوَاهُمَا مِنَ الْمُمْكِنَاتِ مُحْدَثًا^١، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

فَهَذِهِ طَرِيقُ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ تَعَالَى^٢.

[طَرِيقُ إِثْبَاتِ وَجُودِ الصَّانِعِ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ]

وَأَمَّا الْحُكَمَاءُ فَقَالُوا: الْمَوْجُودَاتُ تَنْقَسِمُ إِلَى وَاجِبٍ وَمُمْكِنٍ، وَالْمُمْكِنُ مُحْتَاجٌ فِي وَجُودِهِ إِلَى مُؤَثِّرٍ مُوجِدٍ، فَإِنْ كَانَ مُوجِدُهُ وَاجِبًا؛ فَقَدْ ثَبَّتَ أَنَّ فِي الْوُجُودِ وَاجِبَ^٣ الْوُجُودِ^٤ لِدَاثِهِ، وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا كَانَ^٥ مُحْتَاجًا إِلَى مُؤَثِّرٍ آخَرَ، وَالْكَلَامُ فِيهِ كَالْكَلَامِ فِي الْأَوَّلِ، وَالدَّوْرُ مُحَالٌ وَالتَّسْلِسُ مُحَالٌ كَمَا مَرَّ^٦، وَعَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهِ نَأْخُذُ جَمِيعَ الْمُمْكِنَاتِ الْمَوْجُودَةِ^٧ فَيَكُونُ مُمْكِنًا لِدَاثِهِ، لِأَنَّهُ^٨ لَا يَتَحَصَّلُ بِدُونِ أَفْرَادِهِ، وَأَفْرَادُهُ غَيْرُهُ، ثُمَّ الْمُؤَثِّرُ فِيهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسَهُ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا فِيهِ^٩، لِأَنَّ الدَّخَلَ لَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي نَفْسِهِ/[هـظ] وَلَا فِي عِلَلِهِ، فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي الْجَمِيعِ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لِلْجَمِيعِ مُؤَثِّرٌ خَارِجٌ، وَالْخَارِجُ عَنْ جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ لَا يَكُونُ مُمْكِنًا، فَيَكُونُ وَاجِبًا. فَإِذَا وَجُودُ وَاجِبِ الْوُجُودِ^{١٠} لِدَاثِهِ ضَرُورِيٌّ، وَهُوَ الْمُؤَثِّرُ الْمَوْجِدُ لِلْمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

[تَوْضِيحُ الْخِلَافِ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْحُكَمَاءِ]

فَهَذَا^{١١} مَا قَالَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ وَالْحُكَمَاءُ فِي هَذَا الْمَقَامِ، وَقَدْ يُورَدُ عَلَى كُلِّ مَوْضِعٍ مِنْهُ اعْتِرَاضَاتٌ، وَيَجَابُ عَنْهَا^{١٢} بِأَجُوبَةٍ لَمْ نَذْكُرْهَا،^{١٣} لِأَنَّهَا بِالْكَتَبِ الْمَطْوُولَةِ أَلْيَقُ، لَكِنَّا نُورِدُ مَا هُوَ مَوْضِعُ مَعْظَمِ الْخِلَافِ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْحُكَمَاءِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ.

١ أ: مُحْدَثٌ، وَالْمُثَبِّتُ مِنْ سَائِرِ النُّسخِ وَعَلَيْهِ شَرْحُ الْحَلِيِّ ص ١٤٥ وَشَرْحُ الْأَسْتِرَابَادِيِّ ٤١ و.

٢ ر ش ط ف - تَعَالَى.

٣ ف: وَاجِبًا.

٤ ف - الْوُجُودُ؛ ر ط: وَجُود.

٥ ف - كَانَ.

٦ مَرَّ فِي أَثْنَاءِ الْأَصُولِ الَّتِي يَجِبُ الْوُقُوفُ عَلَيْهَا ٣-و-٣ ظ.

٧ ر: الْمَوْجُودَاتُ الْمُمْكِنَةُ، فَأَصْلَحَ «الْمُمْكِنَةُ» بِ«مُمْكِنًا».

٨ ر - لِدَاثِهِ، لِأَنَّهُ.

٩ أ - فِيهِ، وَالْمُثَبِّتُ مِنْ سَائِرِ النُّسخِ وَعَلَيْهِ شَرْحُ الْحَلِيِّ ص ١٤٨ وَشَرْحُ الْأَسْتِرَابَادِيِّ ٤٢ ظ.

١٠ ر ش ط ف: وَجُودٌ، وَعَلَيْهِ شَرْحُ الْأَسْتِرَابَادِيِّ ٤٢ ظ.

١١ ش: فَهَذِهِ؛ ف: وَهَذِهِ.

١٢ ط - عَنْهَا.

١٣ ر: لَا نَذْكُرْهَا.

Kelâmcılar, mümkünin yokluğunun varlığından önce olduğunu söylediler. Bu öncelik, “önce olan” ile “sonra olan”ın aynı anda var olmasının mümkün olmayacağı bir şekildedir. Filozoflar ise; böylesi bir öncelemenin sadece “önce olan”ın bir zaman diliminde “sonra olan”ın da başka bir zaman diliminde gerçekleşecek şekilde, varlığı ancak zaman içerisinde gerçekleşen olgularla mümkün olduğunu söylediler. Zaman, varlığı zorunlu olan değildir. Öyleyse yokluğun Zorunlu Varlık (*Vâcib*) dışındaki herşeyden önce olması bu anlamıyla muhâldir. Bu, onların bazı mümkünlerin kıdemi hakkındaki görüşleridir. Onlar, bu önceliğin yukarıda zikrettiğimiz “doğal öncelik” kapsamında olduğunu da söylediler.

Kelâmcılar ise, “önce olan”la “sonra olan”ın aynı anda bir araya gelmesinin mümkün olmayacağı önceliğin, her ikisinden de ayrı bir zamanda gerçekleşmesinin gerekmediğini söyleyerek cevap vermişlerdir. Zira zamanın bazı parçalarının diğerlerine önceliği, başka bir zaman diliminde olmaz. Bu öncelik diğeri gibidir. Bu öncelik kaçınılmaz bir şekilde olursa, kendisi için bir zaman takdir etmek yeterlidir; bu hususta onun muhdes mümkünlerden ayrı olan varlığına ihtiyaç duyulmaz.

İşte bu, iki grubun –her ne kadar bütün mümkünlerin var edicilerine ihtiyaç duyduğu hususunda ittifak etseler de– ilgili meselede aralarındaki görüş ayrılıklarının çoğunun ortaya çıktığı noktadır. En doğrusunu Allah bilir.

وهو أنَّ المتكلمين قالوا: إنما يتقدّم عدم الممكن على وجوده تقدّمًا لا يمكن أن يكون المتقدم مع المتأخّر^١ دفعةً. والحكماء قالوا: إنَّ مثل هذا التقدّم لا يمكن وقوعه إلا في الأشياء الواقعة في الزمان، لكن^٢ يقع المتقدم في زمان، والمتأخّر في زمان غيره^٣، والزمان ليس بواجب الوجود، فتقدّم عدم على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محالٌ، وهذا هو قولهم بقدم^٤ بعض الممكنات. قالوا: بل إنما يكون هذا التقدّم من جملة التقدّم بالطبع الذي ذكرناه.

وأجاب المتكلّمون: بأن التقدّم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتأخّر معًا^٥ لا يجب أن يكون بحسب زمان مباين لهما، فإن تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان آخر، وهذا التقدّم مثله. ثم إن كان ولا^٦ [و] بد فيكفي فيه تقدير زمان، ولا يحتاج فيه إلى وجوده المغاير للممكنات المحدثة.

فهذا هو^٧ موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة، مع اتفاقهما على احتياج جميع الممكنات إلى موجدّها. والله أعلم بالصواب.^٨

١ أ: التقدّم مع التأخّر؛ ش: التقديم مع التأخّر، والمثبت من ر ط ف وعليه شرح الحلّي ص ١٥٠ وشرح الأسترابادي ٤٤ و هو الصواب.

٢ ط: لكي، وعليه شرح الأسترابادي ٤٤ و.

٣ ط: بعده.

٤ ر: في تقدم.

٥ أ ش ط: بمعناه، ثم أصلحه في أ إلى: معًا، وهو المذكور في ر ف وعليه شرح الحلّي ص ١٥١ وشرح الأسترابادي ٤٤ و.

٦ ر ش ط ف - هو.

٧ ر ش ط ف - والله أعلم بالصواب.

İKİNCİ BÂB ALLAH TEÂLÂ'NIN SIFATLARI

Allah Teâlâ'nın sıfatları, sübûtî ve sübûtî olmayan diye ikiye ayrılır:

[Sübûtî Sıfatlar]

5 Sübûtî sıfatlara gelince; Allah Teâlâ **Kâdir**'dir: Kâdir, eylemin kendisi için geçerli olduğu kimsedir. O, bir fiil yaptığında seçimi ve kendisini bunu yapmaya yönlendiren iradesi ile yapar. Bunun karşıtı mûcibdir ki o; kendisinden fiilin sudûr etmesinin zorunlu olduğu kimsedir ve fiilinin kendisine eşzamanlı (*mukârin*) olması gerekir. Çünkü fiil kendisinden sonra olursa
10 fiilin kendisinden sudûr etmesi zorunlu olmamış olur. Zira sudûrdan önceki durumda kendisinden herhangi bir şey sudûr etmemiş olur.

Kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın Kâdir olduğunu söylerler. Çünkü O'nun fiili hâdis olup kendisinden ezelde sudûr etmemiştir. Âlemin kıdemi görüşünde olanlara göre [o fiilin] fâilinin mûcib olması gerekir. Filozoflar, iradesiyle
15 fiil yapan her fâil, –fiili ister kendisiyle eşzamanlı bulunsun isterse de kendisinden sonra olsun– tercih edicidir (*muhtâr*), dediler.

İhtilaf noktası yönlendirici nedendir (*dâî*). Kelâmcılar, yönlendirici nedenin fâilden zaman ya da zaman varsayımının bulunmasından sonra varlığının sudûr etmesi için sadece ma'dûma yöneldiğini söylemektedirler.
20 Kelâmcılar, bu hükmün zarurî olduğunu ifade ederken; filozoflarsa bunu inkâr ederler.

Kâdir için yönlendirici neden bulunduğunda fiilin varlığı olur mu olmaz mı? Bu konuda kelâmcılar arasında ihtilaf vardır. Onlardan muhakkik olanları bunun vücûbuna kâil olup bu vücûbun fâilini mûcib
25 kılmasını gerektirmediğini söylemişlerdir. Çünkü Allah'ın fiili, yönlendirici nedenini takip eder ve tercihin (*ihtiyâr*) bundan başka bir anlamı yoktur. Antik filozoflardan (*kudemâ*) bazıları, bunu icâbı gerektireceği endişesiyle kabul etmemişlerdir. Kimisi ise yönlendirici nedenin varlığı sırasında fiilin varlığı var olmamasından daha önceliklidir, demiştir.

الباب الثاني

في ذكر صفات الصانع تعالى

وهي تنقسم إلى ثبوتية وغير ثبوتية.

[الصفات الثبوتية]

٥ أما الثبوتية فمنها أنه تعالى قادرٌ، والقادر: هو الذي يصحّ منه أن يفعل، وإذا فعل فعلٌ^٢ باختيار^٣ وإرادة تدعوه^٤ إلى أن يفعل، ويقابله الموجب^٥ وهو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعله، لأنه لو تأخر الفعل عنه^٦ لما كان صدور الفعل عنه واجباً؛ إذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور.

والمتكلمون يقولون: إن الباري تعالى قادرٌ، إذ كان فعله حادثاً غير صادر عنه في الأزل^٧، ويلزم القائلين بالقدم كونُ فاعله موجباً. والحكماء يقولون: كل فاعل فعل^٨ بإرادته^٩ مختارٌ، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخر عنه.

وموضع الخلاف في الداعي، فإن المتكلمين يقولون: إنه لا يدعو إلا إلى معدوم يصدر عن الفاعل وجوده بعد^{١٠} الداعي بالزمان أو تقدير الزمان، ويقولون: إن هذا الحكم ضروريٌّ، والحكماء يُنكرونه.

١٥ وإذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل أم لا؟ فيه خلاف بين المتكلمين، [٦٦] والمحققون منهم يقولون بوجوبه، ويقولون: إن هذا الوجوب لا يقتضي إيجاب فاعله، إذ^{١١} كان فعله تبعاً لداعيه، وليس للاختيار معنى غير ذلك. وبعض القدماء أنكروه مخافة التزام الإيجاب، وقال بعضهم: عند الداعي يصير وجود الفعل أولى من لا وجوده.

١ أ: الصفات، وهو خطأ واضح، والمثبت من سائر النسخ.

٢ ر - فعل.

٣ أ: باختياره، والمثبت من سائر النسخ.

٤ ر ش ف: وإرادة لداع يدعو، وعليه شرح الحلبي ص ١٥٧ وشرح الأسترابادي ص ٤٥؛ ط: وإرادة لا لداع يدعو.

٥ الموجب بالذات: هو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علة تامة له من غير قصد وإرادة، كوجوب صدور الإشراق عن الشمس، والإحراق عن النار. التعريفات للجرجاني ص ٢٣٧.

٦ ر: عنه الفعل.

٧ أ: الأول، والمثبت من سائر النسخ.

٨ ر ط - فعل.

٩ ر: بإرادة.

١٠ ر ط ف + وجود.

١١ ر: إذا.

Onlara, bu önceliğin varlığında fiilin olması mı olmaması mı mümkündür? diye soruldu. Fiilin varlığı mümkün olursa, bu öncelik vücûb değilse onun hiçbir etkisi yoktur, eğer mümkün değilse buradaki öncelik vücûb olur ve hüküm, lafızların değiştirilmesiyle değişmez.

- 5 Diğerleri; Kâdir olanın, yapıp-yapmama taraflarından birini söz konusu tara-
rafın herhangi bir baskınlığı olmaksızın tercih etme hakkının bulunduğunu
söylediler. Onlar, iki eşit yola varan ve bunlardan birisine yürümek zorunda
olan kaçak ile kendisine iki eşit kap su getirilen susamış kimse örneklerini getir-
diler. Her iki kişi de iki yol ve iki kaptan herhangi birini diğerine üstün tutacak
10 herhangi bir şey olmadan birini seçerler. Bu görüşü iltizam etmekle muhâl olan
şeyler gerekir ve Allah Teâlâ'nın iradesini ispatlamak imkânsız hale gelir.

Allah Teâlâ **Âlim**'dir: Âlim, açıklanmaya ihtiyaç duymaz. Bunun delili,
Allah'ın fiillerinin sağlam ve ustalıkla olmasıdır. Bu husus, Allah Teâlâ'nın
gökleri ve yeri yaratması, gece ile gündüzü farklı kılması, hayvanları ve onla-
15 rın fizyolojilerinin yanı sıra diğer varlıkları var etmesindeki hikmetini bilen-
ler için açıktır. O halde kendisinden muntazam ve muhkem fiillerin sudûr
ettiği kimse âlimdir. Bu zarurî bir hükümdür.

Allah Teâlâ'nın zatı gereği zorunlu, ondan başkasının zatı gereği mümkün
olmasından dolayı kendisinden başkasının, varlığa ya da yokluğa nisbeti eşit
20 olur. Mümkünlerin bazısının, kendi kudretine konu olup diğerlerinin olma-
ması ya da bir kısmının ma'lum olup diğerlerinin bilinmemesi câiz değildir.
Allah, kudretinin geçerli olduğu şeylerin tamamına kâdirdir; –ister tümel
isterse tikel– bilmesinin geçerli olduğu şeylerin tamamını da bilir. Onun
bildikleri (*ma'lumât*) kudretine konu olan şeylerden (*makdûrât*) fazladır.
25 Çünkü zorunlu ve imkânsız bilinir ama kudrete konu olmazlar.

Filozoflara göre Allah'ın kudretine aracısız bir şekilde konu olan tek bir
şeydir, diğerleri aracı iledir. Onun ma'lumu, değişmeyen şeylerin tamamıdır.
Değişenlere gelince onlar, değişme yönüyle O'nun için ma'lum değildir.
Zira –bu bahiste sözü geleceği üzere– ma'lumun değişmesiyle ilmin de-
30ğişmesi gerekir ve Allah Teâlâ'nın ilminin ise değişmesi mümkün değildir.

وقيل لهم: مع هذه الأولوية هل يمكن لا وقوع الفعل^١ أم لا؟ فإن أمكن فلا يكون للأولوية أثر، وإن لم يمكن كانت الأولوية هي الوجوب، ولا يتغير الحكم بتغير^٢ الألفاظ.

وقال الآخرون:^٣ للقادر أن يختار أحد طرفي الفعل والترك من غير الرجحان لذلك الطرف، ويتمثلون^٤ بالهارب الواصل إلى طريقين متساويين يضطر إلى المشي في أحدهما، والعطشان إذا حضره وعاءان^٥ متساويان، فإنهما يختاران أحد الطريقين والوعاءين من غير ترجيح^٦ لأحدهما على الآخر، ومع التزام هذا يلزم محالات، ويتعذر إثبات الإرادة له تعالى.^٧

ومنها أنه تعالى عالم، والعالم لا يحتاج إلى تفسير. والدليل عليه أن أفعاله تعالى^٨ محكمة متقنة، يتبين ذلك لمن يعرف حكمته تعالى في خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، وخلق الحيوانات ومنافع أعضائها، وسائر الموجودات. فيكون^٩ كل من يصدر عنه أفعال منتظمة محكمة عالماً، وهذا ضروري.

ولكونه تعالى واجباً لذاته، وغيره ممكناً^{١٠} لذاته، كان ما سواه متساوي النسبة^{١١} إليه، ولم يكن^{١٢} بعضه أولى^{١٣} بأن^{١٤} [٧و] يكون مقدوراً له دون بعض أو معلوماً له دون بعض؛ فهو قادر على جميع ما يصح أن يقدر عليه، عالم بجميع ما يصح أن يعلم، كلياً كان أو جزئياً، ويكون^{١٥} المعلومات أكثر من المقدورات؛ لأن الواجب والممتنع يُعلمان^{١٦} ولا يُقدر عليهما.

ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط شيئاً واحداً، والباقي بتوسط، ومعلومه^{١٧} كل ما لا يتغير. وأما المتغيرات فلا يكون^{١٨} من حيث التغير معلوماً^{١٩} له لوجوب^{٢٠} تغير العلم بتغير المعلوم، وامتناع تغير علمه تعالى،^{٢١} وسيجيء القول في هذا البحث.^{٢٢}

- | | | |
|---|--|---|
| ١ ر: هل يمكن لا وقوع الفعل مع هذه الأولوية. | ٨ ر ش ط ف - تعالى. | ١٥ ط - يقدر عليه، عالم بجميع ما يصح أن. |
| ٢ ر: وتغير. | ٩ ر - خلق. | ١٦ ر: وتكون. |
| ٣ وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري. كما في شرح الأستريادي ٤٧و. | ١٠ ر ف: ويكون، وعليه شرح الأستريادي ٣٧ظ؛ ش ط: وكون. | ١٧ ف: موعومان. |
| ٤ ف: ويتمثلون. | ١١ ر: ممكن. | ١٨ أ: ومعلومة، والمثبت من سائر النسخ. |
| ٥ ف + من الماء. | ١٢ ر: النسب. | ١٩ ر ف: فلا تكون. |
| ٦ ف: ترجع. | ١٣ ف: لم يكن. | ٢٠ ر ط ف: معلومة. |
| ٧ انظر النقاش الدائر حول هذه المسألة في شرح الحلي ص ١٦٣ - | ١٤ زاد في شرح الحلي ص ١٦٨ وشرح الأستريادي ٣٨ظ: من بعض. | ٢١ ط: بوجوب. |
| | | ٢٢ ف - تعالى. |
| | | ٢٣ سيجيء في ٨ظ |

Aynı şekilde Mu'tezile'nin bazısına göre Allah, kabîhlere –[kabîh olan şeylerin] onları bilen ve onlardan müstağni olandan gerçekleşmesinin imkânsızlığından dolayı– kâdir değildir.

5 Allah Teâlâ **Hayy**'dir: Kâdir ve âlim olarak nitelenebilenin hayy olmamasının imkânsızlığından dolayı Allah Teâlâ hayy'dır. Hayat, kudret ve ilimle nitelenenin kendisiyle mevsûf olabildiği şey olarak açıklanmaktadır.

10 Allah Teâlâ **Mürîd**'dir: Çünkü kendisinden mümkünlerin bazısının sudûr edip diğerlerinin etmemesi ile bir vakitte sudûr edenin diğer vakitte sudûr etmemesi bir tahsis ediciye (*muhassıs*) gereksinim duyar. Tahsis edici şey; iradedir. O, zikri geçen yönlendirici nedendir. Mu'tezile'nin bazısı, yenilenen şeylerin (*müteceddidât*) kudret ve iradenin bir araya gelmesi sırasında gerçekleşmesinin zorunluluğundan dolayı bunlara taalluk eden iradenin hâdis olduğunu ve bu iradenin hiçbir mahalde bulunmayan bir araz olduğunu söylüyorlar. Bununla (daha önce) zikri geçen cevher ve araz tanımını çürütül-

15 müş olur. Mümkünlerin sadece bir kısmına taalluk eden irade, müridin âlim ve ayırt edici (*mümeyyiz*) olmasını gerektirir. Allah Teâlâ, "zâtı gereği varlığı zorunlu" olduğu için, varlığı ezelde ve ebedde dâimî ve bâkîdir.

Eş'ariler **bekân**ın diğer sıfatlardan farklı bir sıfat olduğu görüşündedirler.

20 Allah Teâlâ **Semî**' ve **Basîr**'dir: O'nun işitilmesi ve görülmesi geçerli olanları kuşatması bunu göstermektedir. Bu manadan ve söz konusu iki sıfatın Allah Teâlâ'ya itlak edilmesindeki şer'î izinden dolayı O her ikisiyle de nitelenir.

Aynı şekilde O'na **Mütekellim** ismi de verilir. Kelâm Ehl-i sünnet'e göre konuşanın zatındaki manadır. O mana ile kelâmın kendisinden meydana geldiği harf ve seslerin oluşturulması ile bildirilmek istenen şey haber verilir. 25 Papağan gibi bu mananın kendisinde olmadığı; ancak kendisinden bileşik harf ve seslerin söz birleşimi (*te'lîf*) yoluyla meydana gelmediği varlıklar konuşan (*mütekellim*) olamaz. Mu'tezile, kendisiyle bir şeyi haber vermeyi amaçlayarak bir anlama delalet eden düzenli harf ve sesleri oluşturan 30 herkesin mütekellim olduğunu söylemiştir. Onlar [mütekellim tanımında] konuşanın nefsindeki manayı dikkate almamaktadırlar.

وأيضًا عند بعض المعتزلة إنه تعالى لا يقدر على القبائح لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها.^١

ومنها أنه تعالى حي، لامتناع كون من يُمكن أن يوصف^٢ بأنه قادرٌ وعالمٌ غير حي، ويفسّرون الحياة بما من شأنه أن يوصف الموصوفُ به بالقدرة والعلم.

ومنها أنه تعالى مريد، وذلك لأن صدورَ بعض الممكنات عنه دون بعض، وصدور ما يصدر عنه بوقت^٣ دون وقت، يحتاج إلى مخصّص، والمخصّص هو الإرادة، وهي^٤ الداعي الذي مرّ ذكره.^٥ وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الإرادة المتعلقة بالمتجدّدات لوجوب وقوعها^٦ عند اجتماع القدرة والإرادة، ويقولون: إنها عرض لا في محلّ^٧. وبذلك ينتقض^٨ حدّ الجوهر^٩ والعرض اللذين مرّ ذكرهما.^{١٠} والإرادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعضها تقتضي^{١١} [٧ظ] وجوب كون المريد عالمًا مميّزًا، ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب أن يكون دائم الوجود باقيًا فيما لم يزل ولا يزال.

والأشعرية يقولون: بأن البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات.

ومنها أنه تعالى سميعٌ بصيرٌ، ويدلّ عليه إحاطته بما يصح أن يُسمع ويُبصر، فلهذا المعنى وللإذن الشرعي بإطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوصف بهما.

وكذلك يُطلق عليه بأنه^{١٢} متكلمٌ، والكلام عند أهل السنة: معنى في ذات المتكلم، به يُخبرُ بإيجاد الحروف والأصوات التي يتألف منها الكلام عما يريد الإخبار عنه، ومن لا يكون له ذلك المعنى ويُسمع منه الحروف والأصوات المؤلفة تأليف^{١٣} الكلام لا يكون^{١٤} متكلمًا كاللبغاء. والمعتزلة يقولون: كل من يوجد حروفًا وأصواتًا منظومة دالة على معنى يريد الإخبار بها عنه فهو متكلمٌ، ولا يعتبرون^{١٥} المعنى الذي في نفس المتكلم.

١ أ: منها، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ١٧٣ وشرح الأسترابادي ص ٥٢.	الأسترابادي ٥٣ ظ.	يجب الوقوف عليها ٢ و-٢ ظ.
٢ ر + عنه.	٦ مرّ ذكره في بداية الباب الثاني ٦-٦ ظ.	١٢ ط ف: يقتضي.
٣ ف: عالم.	٧ ف: بالمتجدّدات لوقوعها.	١٣ ر ط ف: أنه، وعليه شرح الحلبي ص ١٨٩ وشرح الأسترابادي ص ٥٧.
٤ ر ش ط ف: في وقت.	٨ ط: لا محلّ له.	١٤ ف: بتأليف.
٥ ر ش ط ف: وهو، وعليه شرح الحلبي ص ١٧٩ وشرح	٩ ط ف: ينقض.	١٥ ف: لا يسمّى.
	١٠ ف: الجواهر.	١٦ أ: ولا يعتبرون، والمثبت من سائر النسخ
	١١ مرّ ذكرهما في أثناء الأصول التي	

Mu‘tezile’nin bir kısmı, Allah Teâlâ’nın **Müdrîk** olduğunu ve idrakin, O’nun ilim, işitme, görme ve hayat sıfatlarından ayrı bir sıfatı olduğunu söylemişlerdir.

Allah Teâlâ **Bir**’dir: Kelâmcıların bu konudaki delili şudur; Tanrı bu sıfatlarla nitelenen bir zattan ibarettir. Bu ise O’nun ancak bir olması ile mümkündür. Tanrıların çok olması takdirinde; kudrete konu olan bir şeyi herhangi bir zaman diliminde bir özellik üzere icad etmelerinde ve icad etmemeleri ile bundan başka bir zaman diliminde, başka bir özellik üzere icad etmelerinde yönlendirici nedenlerinin farklılaşması mümkündür. Bu farklılaşmanın gerçekleşmesi durumunda; onların tamamının istediği (*murâd*), çelişik karşıt olguların aynı anda bulunmasının müstahîl oluşundan dolayı gerçekleşmez. Bundan, onların tamamının ilah olmaması gerekir. Öyleyse Tanrı’nın bir’den çok olması müstahîldir. Bu delil, temânu‘ [delili] diye bilinir. Bu delili, diğer sıfatlardan sonra zikretmemiz; birlik delilinin, ilâhî sıfatları ispat etmek üzerine kurulu olmasından dolayıdır.

Filozoflara gelince, onlar; “zatı gereği zorunlu olan”ın birden fazla olması imkânsızdır, dediler. Çünkü bu mana ile nitelenme ihtilaflı değildir. Bununla nitelenen birden fazla olsa, onlardan her birinin diğerine ayrıcalığı ortak oldukları bu manadan başka bir şey ile olmuş olur. Bu mana ve diğerleri ile bir araya gelen şeyler, mutlak surette zatı gereği zorunlu olmaz. Öyleyse bu mana ile vasıflananın her biri, bununla vasıflanmamış olur, bu ise muhâldir. Bu delil, “zatı gereği zorunlu” kavramının dışında bir şeyi itibara almaya ihtiyaç duymaz. Sıfatlar, onlara göre tam olarak bu delil ile “zatı gereği zorunlu olan”ın zâtına zâid değildir. Aksine Allah Teâlâ’nın hakikati, kendisi ile başkası arasında ortak olan müşterek varlık değil, salt varlıktır (*el-vücûd vahdehû*). Allah’ın kudreti, ilmi ve iradesi; O’nun bu varlığının kudretine konu olan şeyler, bildikleri ve dilediklerine (*murâdât*) nispetinden doğan itibarından başka bir şey değildir. O’nun kudreti; her şeyin kendisinde sudûr etmesinin ta kendisinden, ilmi; her şeyin kendisine ait husûlünden, iradesi; her şeye olan inayetinden ibarettir. Bu da Allah Teâlâ’nın zatında asla bir çokluğu akıllara getirmeyecek şekildedir.

وبعض المعتزلة يقولون: بأنه^١ تعالى مُدرك، ويقولون: إن الإدراك صفة له غير العلم^٢ والسمع والبصر والحياة.

ومنها أنه تعالى واحد، أما دليل المتكلمين^٣ عليه: أن الإله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات، وذلك لا يمكن أن يكون إلا واحداً، فإن على تقدير كون الآلهة كثيرين: ٥
اختلافٌ دواعيهم في إيجاد مقدورٍ واحد بعينه في [٨و] وقتٍ واحد على صفةٍ واحدة وعدم إيجادهِ أو إيجادهِ في غير ذلك الوقت أو على غير تلك الصفة ممكنٌ. وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل^٤ أن يحصل مرادهم جميعاً، لاستحالة حصول الأمور المتقابلة المتناقضة معاً، ويلزم من ذلك أن لا يكون جميعهم آلهة؛ فإذا^٥ يستحيل كونهم كثيرين. فهذه^٦ الحجة تُعرف بالتمانع، وإنما أخرجنا ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات، لكون حجة الوحدة مبنية على إثبات الصفات الإلهية. ١٠

وأما الحكماء فقالوا: إن الواجب لذاته يمتنع^٧ أن يكون أكثر من واحد، لأن الاتصاف بهذا المعنى ليس بمختلف، ولو كان المتصف به أكثر من واحدٍ وجب أن يكون امتياز كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه، والمُجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجباً لذاته مطلقاً؛ فيلزم^٨ من ذلك أن يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به، وذلك محالٌ. وهذه الحجة غير محتاجة إلى اعتبار شيءٍ خارج عن مفهوم الواجب لذاته.^٩ والصفات عندهم ليست بزائدة على ذات الواجب لذاته بهذه الحجة بعينها، بل حقيقته هو^{١٠} الوجود وحده، لا الوجود المشترك بينه وبين غيره. وقدرته وعلمه وإرادته ليس غير اعتبار ذلك الوجود بالنسبة إلى مقدوراته ومعلوماته ومراداته، فقدوته^{١١} هي^{١٢} عين^{١٣} [٨ظ] صدور الكل عنه، وعلمه هو حصول الكل له، وإرادته عنايته بالكل فقط، من غير أن يُتوهم^{١٤} تكثُر في ذاته أصلاً. ٢٠

١	ر ش ط ف: أنه، وعليه شرح الحلبي	٤	ر: واختلاف.	١١	ف - لذاته.
	ص ١٩١ وشرح الأسترابادي ٦٠ و.	٥	ر: مستحيل.	١٢	كلذا كان في ط، ثم غير بقلم آخر: هي.
٢	ط + بها يدرك الموجودات خاصة	٦	ف - حصول.	١٣	ر - فقدوته.
	من جملة المعلومات، فهو غير	٧	ط + به.	١٤	ر ش ط ف: هو.
	السمع. ونحو هذه الزيادة موجودة	٨	ش: هذه؛ ط: وهذه، وعليه شرح الحلبي	١٥	ر ط + صحة.
	في شرح الحلبي ص ١٩١.		ص ١٩٤ وشرح الأسترابادي ٦٠ ظ.	١٦	ر: يوهم
٣	أ: للمتكلمين، والمثبت من سائر	٩	ف: ممتنع.		
	النسخ.	١٠	ر ط ف: ويلزم.		

Mu'tezile meşâyihından bazıları, bu sıfatları ispatladıktan sonra Allah Teâlâ'nın varlığına delil getiriyorlar. İşte, onlara göre ma'dûmlar sâbittir ve ma'dûmların zatlarının varlıkta itibar olunmayan sıfatlarla nitelenmesi müstahîl değildir.

- 5 Mu'tezile'den Ebû Hâşim,¹ bu sıfatlara ek olarak Yaratıcı'nın zat mefhumunda ortak olduğu varlıklardan ayrıştığı zâid bir sığata görüşünde olup bu sıfatı "ilâhlık sıfatı" diye isimlendirmiştir. O ve takipçileri, bu sıfatlardan irade dışındakilerinin tamamının ne mevcut ne ma'dûm olduğunu, aksine varlıkla yokluk arasındaki vasıtalar olan haller olduklarını söylemişlerdir. İradeye gelince o, mevcuttur ve muhdestir. İrade; Allah'ın, bir mahalde olmayacak şekilde yarattığı arazdır ve onun hudûsüyle mevcutlar meydana gelir.

- 15 Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve takipçileri gibi geç dönem Mu'tezilesi, Allah'ın sıfatlarının zatına zâid olmadığını, O'nun zatıyla Kâdir, zatıyla Âlim, zatıyla Hayy olduğunu ve diğer sıfatların da zatına döndüğünü söylemişlerdir. İdrak, O'nun, idrak edilen şeyleri; işitme ve görme, işitilen ve görülen şeyleri; irade, mevcutların icadını gerektiren maslahatları bilmesidir. Kelâm, kudrete râcidir. Varlık zata zâid değildir. O'nun varlığı, O'nunla başkası arasında ortak değildir. İlmin ma'lûmlara bir izafeti vardır; bu izafet, ma'lûmların değişmesiyle değişir, zat ise bunların değişmesiyle değişmez.

- 20 Ehl-i sünnet, Allah'ın kadîm bir kudretle Kâdir, aynı şekilde kadîm bir ilimle Âlim, Kadîm bir iradeyle Mürîd, hayatla Hayy, işitme ile Semî', görme ile Basîr, kelâmla Mütেকellim, bekâ ile Bâkî olduğunu ve bunların tamamının kadîm söylemişlerdir. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî², bunlardan başka sıfatları da benimseyerek sıfatların O'nun zatının ne kendisi ne de başkası olduğunu söylemiştir. Başka olan iki şey (*gayrân*) birisinin diğeri olmadığı 25 iki farklı zattır. Sıfatlar zata zâid ise bu anlamda zattan başkalığı olmaz.

1 Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933): Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed el-Cübbâi, Mu'tezile'nin 9. tabakasından olup babası Ebû Ali el-Cübbâi'den eğitim almıştır. Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebû Ali b. Hallâd ona öğrenci olmuşlardır. Günümüze ulaşmayan birçok telifi bulunmaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 302-308; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 94-96.

2 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36): Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî el-Basrî, Ehl-i sünnet'in öncülerindendir. Eş'ariyye mezhebi kendisine nispet edilmekte olup, kendisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundandır. Üvey babası Ebû Ali el-Cübbâi'nin yanında Mu'tezili olarak yetişmiş, daha sonra itizali terkedererek Ehl-i sünnet'in savunucusu olmuştur. Ebû'l-Hasen el-Bâhili ve İbn Mücâhid et-Tâi ve İbn Hafîf eş-Şîrâzi gibi kimseler ona öğrencilik yapmışlardır. *el-Lüma'*, *el-İbâne*, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* gibi eserleri bulunmaktadır. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3/284-286.

وبعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحجة بعد إثبات هذه الصفات على أنه تعالى موجودٌ، وذلك لأنَّ المعدومات عندهم ثابتةٌ، ولا يستحيل اتصاف ذواتها بصفاتٍ لا يُعتبر فيها الوجود.

وأبو هاشم^١ من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات، بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات، ويسمّيها صفةً^٢ الإلهيّة، ويقول هو وأصحابه: إن هذه الصفات جميعاً أحوالٌ لا موجودة ولا معدومة، بل وسائطٌ بين الوجود والعدم، إلّا الإرادة فإنها موجودةٌ ومحدثةٌ، وهي عرضٌ لا في محل يُحدثها الله تعالى،^٣ ويحدثها تحدثُ الموجودات.

ومتأخروهم كأبي الحسين البصري ومن تبعه يقولون: إن صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته، فهو قادرٌ بالذات، عالمٌ بالذات، حيٌّ بالذات، وباقي الصفات راجعة إليها، فإن الإدراك هو علمه بالمدرَكَات، والسمع والبصر علمه بالمسموعات والمبصرات، والإرادة علمه بالمصالح المقتضية لإيجاد الموجودات، والكلام راجعٌ إلى القدرة، والوجود غير زائد على الذات، وليس وجوده بمشتركٍ^٤ بينه وبين غيره، وإنما يكون للعلم إضافة إلى المعلومات تتغيّر^٥ تلك الإضافة بتغيّر المعلومات ولا تتغيّر^٦ الذات بتغيّرها.

وأهل السنة يقولون: بأنه^٧ تعالى قادرٌ بقدرةٍ قديمة، وكذلك/[٩و] عالمٌ بعلمٍ قديم، ومريدٌ بإرادة، وحيٌّ بحياة، وسميعٌ بسمع، وبصيرٌ ببصر،^٨ ومتكلمٌ بكلام، وباقي ببقاء، وكل ذلك قديمٌ. ويقول أبو الحسن الأشعري^٩ "بغير ذلك من الصفات، ويقول: إن الصفات ليست هي ذاته ولا غير ذاته، فإنَّ الغيرَيْن: هما ذاتانِ ليست إحداهما هي الأخرى. والصفات وإن كانت زائدةً على الذات فلا تكون^{١٠} مغايرةً لها بهذا المعنى.

١ أبو هاشم الجبائي: هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي، من الطبقة التاسعة للمعتزلة، تلمذ على أبيه أبي علي الجبائي، وأخذ عنه أبو عبد الله البصري وأبو علي بن خلاد. وله عدة تأليف لم تصل إلى يومنا. وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٣٠٢-٣٠٨؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٤-٩٦.

٢ ر ط: الصفة.

٣ ف - تعالى.

٤ أ: يحدث، والمثبت من سائر النسخ.

٥ ر: وجوده مشتركاً؛ ش ط ف: وجود مشترك، وعليه شرح الحلي ص ٢٠٠ وشرح الأسترابادي ٦٤ ظ.

٦ أ ف: يتغيّر، والمثبت من ر ش ط.

٧ أ ف: ولا يتغيّر، والمثبت من ر ش ط.

٨ ر ط ف: أنه.

٩ ط - ببصر.

١٠ أبو الحسن الأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري البصري، أحد أعلام أهل السنة والجماعة، وإليه ينسب مذهب الأشعرية، وهو من نسل أبي موسى الأشعري. ترعرع معتزلاً على يد زوج أمه أبي علي الجبائي، وترك الاعتزال وناصر أهل السنة. تلمذ عليه أبو الحسن الباهلي وابن مجاهد الطائي وابن خفيف الشيرازي وغيرهم. من كتبه: اللمع، والإبانة، ومقالات الإسلاميين. وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. وفیات الأعيان لابن خلكان ٢٨٤/٣-٢٨٦.

١١ ف: فلا يكون.

Mâverâünnehir fakihleri, tekvin ve hâlîkiyyetin kudretten ayrı bir sıfat olduğunu söylemişlerdir. Kudretin bütün mümkünlere nisbeti eşittir. Tekvin ise yaratılmış olanlara hastır.

Ehl-i sünnet'e göre Allah Teâlâ'nın yönlerden herhangi birinde olmasının imkânsızlığına rağmen görülmesi câizdir. Onlar buna, Allah'ı görünen mevcutlara kıyas ederek, Kur'an ve hadis metinleri ile delil getirdiler. Müşebbihe, Allah Teâlâ'nın cisimler gibi olmayan bir cisim olduğunu söyler. Yine onlar, Allah Teâlâ'nın yukarı yöndeki bir cisim olduğunu ve cisimlerin görüldüğü gibi görülmesinin mümkün olduğunu iddia ettiler. Müşebbihe'nin bir kısmı Âdem'i (as) kendi sûreti üzerine yarattığını söyledi. Mu'tezile ise Allah Teâlâ'nın herhangi bir yönde olmadığına, bu yüzden görülemeyeceğini iddia etti.

Filozoflar, Allah Teâlâ ve O'nun dışındaki akıllar ve nefisler gibi ayrık varlıkların (*mufârikât*) görülmesinin mümkün olmadığını söylediler. Çünkü bunların tamamı, cisimlerden ayrıktırlar. Yine şeffaf cisimler bile bir yönde olmalarına rağmen görülemezler, arazların çoğu da görülemez. Filozoflara göre görünen, renk ve ışıklardan başkası olmayıp, mahalleri ancak bunların aracılığıyla görülür. Bunlardan başkasının görülmesi ise mümkün değildir.

İşte bu, sübûtî sıfatlar hakkındaki kelâmdır.

[Sübûtî Olmayan Sıfatlar]

Sübûtî olmayan sıfatlara gelince Allah Teâlâ'da bileşiklik, ikilik ya da bölünme ihtimali hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu, böyle olanların parça ve kısımlarından her birine muhtaç olmalarından dolayıdır. Bu ise Tanrı'nın zatı gereği zorunlu olmasına ve kendisinden başkalarının İlk İkesi (*mebde-i evvel*) olmasına aykırıdır.

وفقهاء ما وراء النهر يقولون: التكوين أو الخالقية صفة غير القدرة، فإن القدرة متساوية^١ النسبة إلى جميع الممكنات، والتكوين مختص بالمخلوقات.

وعند أهل السنة: إن الله تعالى يصح أن يرى مع^٢ امتناع كونه في جهة من الجهات، واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية، وينصوص^٣ القرآن والحديث. والمشبّهة قالوا: إنه تعالى جسم لا كالأجسام الأخر، وقالوا: إنه تعالى جسم في جهة فوق، ويمكن أن يرى كما ترى الأجسام، وبعضهم قالوا: إنه تعالى خلق آدم على صورته.^٤ والمعتزلة قالوا: إنه تعالى ليس في جهة، ولذلك لا يمكن أن يرى.

والحكماء قالوا: إنه تعالى وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن أن يرى، لكون جميع ذلك مفارقة للأجسام، والأجسام المشفّة لا يرى^٥ مع كونها في جهة، وأكثر الأعراض لا يرى.^٦ والمرئي عندهم ليس غير^٧ الألوان/ [٩ظ] والأضواء،^٨ وإنما يرى^٩ محالها بتوسطها، وغير ذلك لا يمكن أن يرى.

فهذا^{١٠} هو الكلام في الصفات الثبوتية.

[الصفات غير الثبوتية]

وأما غير الثبوتية من الصفات فمنها أنه تعالى لا يمكن أن يكون فيه تركب^{١١} أو اثنيّة^{١٢} أو احتمال^{١٣} قسمة بوجه من الوجوه، وذلك لا يحتاج ما يكون كذلك إلى كلّ واحد من أجزائه وأقسامه،^{١٤} وذلك يناقض كونه واجباً لذاته، وكونه مبدأ أول لكل^{١٥} ما عداه.

١ أش ط: متساوي، والمثبت من ر ف، وعليه شرح الحلبي ص ٢٠٣ وشرح الأسترابادي ٦٦ و.

٢ ف - مع.

٣ أ: وبالنصوص، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٢٠٤ وشرح الأسترابادي ٦٦ ظ.

٤ ر ش ط ف: والمشبّهة قالوا: إنه (ر ف: إن الله تعالى في جهة فوق، ويمكن أن يرى كما ترى الأجسام (ط + الأخر)، وبعضهم (ر - وبعضهم) قالوا: إنه (ر: إن الله تعالى جسم لا كالأجسام الأخر، وقالوا: إنه تعالى خلق آدم على صورته. ونحوها في شرح الحلبي ص ٢٠٧ وشرح الأسترابادي ٦٦ ظ.

٥ ر ط ف: لا يرى.

٦ ف: لا يرى.

٧ ر: إلا.

٨ ر: والأعراض؛ ط + الأضواء.

٩ ر ف: تُرى.

١٠ ف: وهذا.

١١ ف: تركيب، وعليه شرح الحلبي ص ٢١٣ وشرح الأسترابادي ٧٠ و.

١٢ أ: أو أقسامه، والمثبت من سائر النسخ.

١٣ ف: فكل.

Allah Teâlâ'nın bir uzamda, yönde, mahalde olması mümkün değildir. Zira böyle olan, varlığında uzam ve mahalle ihtiyaç duyar. Bu yüzden O duyusal bir işaretle (*işâret-i hissiye*) gösterilemez. Müşebbihe ve Mücessime, Tanrı'nın bir cihette olduğunu ya da onun diğer cisimler gibi olmayan bir
5 cisim olduğunu söyledikleri için bu hususta muhâlefet ettiler. Sûfilerin bazıları, Tanrı'nın dostlarının kalplerine yerleşmesinin (*bulûl*) mümkün olduğu görüşünü benimsediler. Belki de onların kastettikleri şey, bizim arazların mahallerine yerleşmesiyle kastettiğimizden başka bir şeydir.

Allah Teâlâ'nın fâilliğinin zatına zâid olması mümkün değildir. Çünkü
10 Allah Teâlâ, kendisinden başkalarının fâilidir. Şayet fâilliği zatına zâid olsaydı zatından başka olacaktı. İşte o zaman zat, fâilliğinin fâili olacaktı ve fâilliği, fâilliğinden önce olmuş olacaktı ki; bu muhâldir. Bu görüş, tekvin, fâiliyet ve hâlikîyet [sıfatlarını] benimseyenlerin düşüncesine aykırıdır.

Allah'ın araz ve sûretlerden herhangi bir şeye kâbil olması ya da başkası-
15 nın tesiri altında kalması câiz değildir. Çünkü fâillik ile kâbilliğin bir araya gelmesi kendisinde bileşikliği gerektirir.

Allah'ın acı duyması mümkün değildir. Çünkü acı, [tabiata] aykırı olan bir şeyin idrakinde ortaya çıkar, Allah için aykırı olan bir şey ise yoktur. Zira O'ndan başkası ancak O'ndan sudûr eder. Kelâmcılara göre Allah'ın haz
20 duyması da mümkün değildir. Çünkü haz; edilgiyi idrak etme ve mizaç ya da tabiata uygun olan bir başka şeyden etkilenmedir. Filozoflar ise "Haz, [tabiatça] uygun olan şeyi idrak etmektir." dediler. [Onlara göre] Allah Teâlâ, kendi zatıyla kendi zatını bilir ve kendisine kıyasla en uygun olan şey kendi zatıdır; öyleyse O'nun hazzı hazların en büyüğüdür.

Allah için birleşme (*ittihâd*) mümkün değildir. İttihâd, iki şeyin bir şeye dönüşmesidir. Bu, onlardan birisinin yok olup diğerinin kalması ya da ikisinin yok olması ve üçüncü bir şeyin ortaya çıkması yoluyla. Bu kesinlikle aklen muhâldir. Antik filozoflardan bir topluluk, tam bir şekilde akleden herkes aklettiği şeyle birleşir, dediler. Sûfilerden bir grup da bu görüşe var-
30 dılar. Bu, ittihâdın açıkladığımız manasına göre makul bir şey değildir.

Bunlar, sıfatları kabul eden ve reddedenlerin açıklamalarıdır.

ومنها أنه تعالى لا يمكن أن يكون في حيّز أو جهة أو محلّ، لاحتياج ما يكون كذلك إلى الحيّز والمحل في وجوده، ولذلك لا يمكن أن يُشار إليه إشارةً حسيّةً. وخالفت^١ المشبّهة والمجسّمة في ذلك؛ إذ قالوا: إنه تعالى^٢ في جهة أو^٣ جسم لا كغيره من الأجسام. وذهب بعض الصوفيّة إلى جواز حلوله في قلوب أوليائه، ولعلّ مرادهم غير ما يُعنى^٤ به حلولُ الأعراض في محالّها.

ولا يجوز أن يكون فاعليّته زائدةً على ذاته، لأنّه تعالى فاعلٌ لِمَا سواه، فلو كانت فاعليّته زائدةً على ذاته لكانت مغايرةً لذاته، وحيثُ تكون^٥ الذاتُ فاعلةً لتلك الفاعليّة، فتكون^٦ فاعليّته قبل فاعليّته، وهذا محالٌّ، وذلك مخالفٌ لِمَا ذهب إليه القائلون بالتكوين والفاعليّة^٧ والخالقية^٨.

ولا يجوز أن يكون قابلاً لشيء من الأعراض والصّور أو لتأثير غيره فيه؛ لأن اجتماع الفاعليّة والقابليّة^٩ فيه يقتضي التركيب.

ولا يجوز أن يكون [١٠] له ألَمٌ؛ لأنّ ألَمٌ هو إنّما يحدث من إدراك المُنافي، ولا مُنافيَ له، فإن ما عداه إنّما يصدر عنه. وعند المتكلّمين أيضاً: لا يجوز أن يكون له لذّة، لأنّ اللذّة إدراكٌ انفعاليٌّ وتأثّر من الغير ملائم للمزاج أو للطبيعة. والحكماء قالوا: اللذّة هو إدراك الملائم، وهو تعالى عالمٌ لذاته^{١١} بذاته، وأشدّ الملائمات بالقياس إليه هو ذاته، فلذّته أعظمُ اللذات.

ولا يجوز عليه^{١٢} الاتحاد، وهو: "صيرورةُ شَيْئَيْنِ شيئاً واحداً، لا؛^{١٣} بأن ينتفي أحدهما ويبقى الآخر أو ينتفيان معاً ويحدث شيء ثالث، فإن ذلك محالٌ عقلاً. وقومٌ من القدماء قالوا: كلٌّ مَنْ تعقّل شيئاً تعقلاً تامّاً اتحدَ بمعقوله ذلك، وإليه ذهب جمعٌ من الصوفيّة، وذلك بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول.

فهذا ما ذكره مشبّو الصفات ونفاتها.

١ ف: وخالف.	٧ ر ط: فيكون.	٩ ش - والخالقية.
٢ ر ش ط ف - تعالى.	٨ ر ط ف - والفاعليّة. وهذا	١٠ ف: القابليّة، والفاعليّة.
٣ ر + في.	الترتيب نفسه يوجد في شرح	١١ ف - لذاته.
٤ ر ط: نعني، وعليه شرح الحلبي	الأسترايادي ٧١ ظ؛ وأما في	١٢ ط + بالغير.
ص ٢١٥.	شرح الحلبي ص ٢١٧: بالفاعلية	١٣ ط ف: والاتحاد هو.
٥ ر ف: ولو.	والتكوين، ولا يوجد في كلا	١٤ أ: وذلك لا يتصور، صح هامش
٦ ط: يكون.	الشرحين: "والخالقية".	

ÜÇÜNCÜ BÂB

ALLAH TEÂLÂ'YA NİSBET EDİLEN FİİLLER

Ehl-i sünnet'in bir kısmı, iki kâdirin kudrete konu olan bir şey üzerinde bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu söylemiştir. Çünkü kudrete konu olan şey gerçekleşse; kendisindeki müessir tek olsa, o ikisinden her biri müessir olmamış olur. Şayet müessir her ikisinin toplamı olsa, onlardan her biri kâdir olmamış olur, halbuki kâdir olduğu varsayılmıştı; öyleyse bu iddia çelişkilidir. Onlardan birisi ya da her biri müessir olmazsa istenilen sonuç elde edilmiş demektir.

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, bu hüküm onlardan her ikisinin de müessir olmasının varsayılması durumunda geçerlidir, dedi. Bu yüzden o, hem kul için hem de Allah için [aynı anda] bir kudretin bulunmasını câiz gördü. Ancak Allah'ın kudreti kadîmdir, kulun kudreti ise fiille beraber olur ve fiilden önce olmaz. Kulun fiilde herhangi bir tesiri olmamakla birlikte herhangi bir fiille beraber kendisinde kudretin yaratıldığı kul, kudret olmadan fiilin yaratıldığı [kul] gibi değildir. Fiil, birincisi için kesb diye isimlendirilirken, ikincisinde bununla adlandırılmaz. Eş'arî'nin mezhebi; "Varlıkta, Allah Teâlâ'dan başka müessirin olmadığı" şeklindedir. Ehl-i sünnet'ten Kâdî [Ebû Bekir] el-Bâkılânî¹, fiilin zatının Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını; ancak [niteliğinin] kula nisbetle tâat ya da masiyete dönüştüğünü söylemiştir. Bu, Ebü'l-Hasen'in görüşüne anlamca yakındır. Ebû İshâk² [el-İsferâyînî], her iki kudretin de fiilde müessir olduğunu söylemiştir. Bu, -açıklaması geçtiği üzere- doğru değildir.

1 Kâdî Bâkılânî (ö. 403/1013): Ebû Bekr b. et-Tayyib b. el-Bâkılânî, Eş'ariyye'nin ikinci tabakasındandır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin Ebü'l-Hasen el-Bâhilî ve İbn Mücâhid et-Tâi gibi öğrencilerinden ders almıştır. Ebû Zer el-Herevî ve Kâdî Abdülvehhâb el-Bağdâdî ona öğrenci olmuştur. *et-Temhid, el-İnsâf, İ'câzü'l-Kur'ân* onun kitapları arasındadır. İbn Asâkir, *Tebyinü Kezibi'l-Müfteri*, 217-226.

2 Ebû İshâk (ö. 418/1027): Ebû İshâk el-İsferâyînî, Eş'ariyye'nin ikinci tabakasındandır. Ebü'l-Hasen el-Bâhilî'den ders almıştır. Ebu't-Tayyib et-Taberî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî ve Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin içerisinde yer aldığı bir topluluk ona öğrenci olmuştur. İbn Asâkir, *Tebyinü Kezibi'l-Müfteri*, 243-244; Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshâk", *DİA*, 22/515-516.

الباب الثالث

في ذكر ' ما يُنسب إليه تعالى من الأفعال

قال بعض أهل السنة: لا يمكن اجتماع قadrين على مقدور واحد، لأن ذلك المقدور إن^٢ حصل؛ فإن كان المؤثر فيه واحدًا^٣ منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثرًا، وإن كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادرًا وقد فُرض قادرًا، هذا خُلف، وإن لم يكن أحدهما أو كل واحد منهما ثبت المطلوب.

وقال أبو الحسن الأشعري: هذا إنما يلزم عند تقدير كونهما مؤثرين، ولذلك جَوَزَ أن يكون / [١٠ ظ] للعبد قدرة والله قدرة، لكن قدرة الله قديمة، وقدرة العبد تكون^٤ مع الفعل ولا تكون^٥ قبل الفعل، ولا تأثير له في الفعل، إلا أن العبد الذي يُخلق فيه قدرة مع فعل، لا يكون كمن يُخلق فيه^٦ فعل من غير قدرة، والفعل يسمى كسبًا للأول، ولا يسمى بذلك للثاني، ومذهبه أن لا مؤثر في الوجود^٧ إلا الله تعالى. وقال القاضي الباقلاني^٨ من أهل السنة: إن ذات الفعل من الله تعالى، إلا أنه بالقياس إلى العبد يصير طاعة أو معصية. وهذا قريب في المعنى من قول أبي الحسن^٩. وذهب أبو إسحاق^{١٠} إلى أن القدرتين مؤثرتان فيه. وهذا ليس بحق لما مرّ بيانه^{١١}.

١ ف - ذكر.

٢ ف: فإن.

٣ ر ش ط ف: كل واحد، وعليه شرح الحلي ص ٢٣١ وشرح الأسترابادي ٧٣ و.

٤ ش - لم يكن كل واحد منهما.

٥ ف - مؤثرًا، وإن كان مجموعهما لم يكن كل واحد.

٦ أ: يكون، والمثبت من سائر النسخ.

٧ ف: ولا يكون.

٨ ف - فيه.

٩ ف - في الوجود.

١٠ ف + رحمه الله. القاضي الباقلاني: هو أبو بكر بن الطيب بن الباقلاني البصري، من الطبقة الثانية للأشعرية، وقد أخذ عن تلامذة أبي الحسن الأشعري مثل أبي الحسن الباهلي وابن مجاهد الطائي وغيرهما. وتلمذ عليه أبو ذر الهروي والقاضي عبد الوهاب البغدادي. من كتبه: التمهيد، الإنصاف، إعجاز القرآن. توفي سنة ثلاث وأربعمئة. تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢١٧-٢٢٦.

١١ ف + رحمه الله.

١٢ ف + رحمه الله. أبو إسحاق: هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني، من الطبقة الثانية للأشعرية، وأخذ عن أبي الحسن الباهلي، وتلمذ عليه جماعة منهم أبو الطيب الطبري، وعبد القاهر البغدادي، وأحمد بن الحسين البيهقي، وعبد الكريم بن هوازن القشيري. من كتبه: العقيدة، والجامع في أصول الدين والرد على الملحدين، وأدب الجدل. توفي سنة ثمانية عشر وأربعمئة. تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٤٣-٢٤٤؛ مادة «إسفرايني، أبو إسحاق» من الموسوعة الإسلامية بقلم صالح صبري ياووز، ٥١٦-٥١٥/٢٢.

١٣ مرّ بيانه في بداية الباب الثالث ١٠ و.

Mu'tezile, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî¹ ve Ehl-i sünnet'ten İmâmü'l-Haremeyn² kulun fiilden önce kudretinin ve müessirliğinin kendisiyle tamamlanmış bir iradesinin olduğunu söylemişlerdir. Fiil, kuldun sudûr eder ve kul irade sahibi olur. Çünkü kulun fiili, yönlendirici nedeni olan iradesine uygun bir şekilde yapıp-yapmamaya elverişli olan kudretiyle gerçekleşmiştir. Fiil, salt kudrete nisbetle mümkün; iradeyle beraber olan kudrete nisbetle ise zorunlu olur.

Mahmûd el-Melâhimî³ ve diğer Mu'tezile âlimleri –vücûb demeleri halinde sözlerinin cibri gerektirmesinden çekinerek–; fiil, kudret ve iradenin varlığı esasında var olmaya daha önceliklidir, dediler. Bu doğru değildir, zira önceliğin gerçekleşmesiyle diğer tarafın hâsıl olmasını mümkün kılsa söz konusu öncelik, öncelik değildir; mümkün kılmıyorsa o, zorunluluktur. Onlar, manayı değil sadece lafzı değiştirmişlerdir. Filozoflar da bunun bir benzerini söylemişler, yani kudret ve iradeyle birlikte fiilin hâsıl olmasının zorunluluğu görüşünü benimsemişlerdir.

Sadece Allah'ın müessir olduğu görüşünde olanlar, O'nun bütün varlıkları irade ettiğini açıkça belirtmişlerdir. Mu'tezile de Allah'ın yaratacağı şeyleri irade ettiğini benimsemekle birlikte kulun eyleminden onun sadece tâatini irade edip masiyetini irade etmediğini söylemiştir. Bu irade, anlamca ilk iradeden farklıdır.

1 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044): Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Basrî, Mu'tezile'nin onuncu tabakasındandır. Ebû Ali b. Hallâd ve Ebû Hâşim'den ders almış, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin meclisine devam etmiştir. Onun kelâm ve fıkhî telifleri arasında *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, *Tasaffuhü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* vardır. Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 232-235; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 105-107.

2 İmâmü'l-Haremeyn (ö. 478/1085): İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî en-Nisâbü'rî, Eş'ariyye'nin dördüncü tabakasından olup, ilminin temellerini babasından almış, daha sonra Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî başta olmak üzere çeşitli isimlerden ders almıştır. Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Ebu'l-Kâsım en-Nisâbü'rî gibi kimseler ona öğrenci olmuştur. Eserleri arasında *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille* ve *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* bulunmaktadır. Bk. İbn Asâkir, *Tebyinü Kezîbi'l-Müfteri*, 278-285.

3 Mahmûd el-Melâhimî (ö. 536/1141): Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, Hanefî ve Mu'tezilî olup, aralarında Zemahşerî'nin de bulunduğu bir grup ile karşılıklı ders arkadaşlığı yapmıştır. Ondan Ali b. Zeyd el-Beyhakî de ders almıştır. Eserleri arasında *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, *el-Fâik fî Usûli'd-Dîn* ve *Tuhfetü'l-Mütakellimîn fî'r-Redd ale'l-Felâsife* yer almaktadır. Bk. Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA* (2. bs.), EK-1/615-618.

وذهبت المعتزلة وأبو الحسين البصري^١ وإمام الحرمين^٢ من أهل السنة إلى أن العبد له قدرة قبل الفعل وإرادة بها تتم مؤثرته، فيصدر عنه الفعل، ويكون العبد مختاراً؛ إذ كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعاً لداعيه الذي هو إرادته. والفعل يكون بالقياس إلى القدرة وحدها^٣ ممكنًا، وبالقياس إليها مع الإرادة يصير واجباً. ٥

وقال محمود الملاحمي^٤ وغيره من المعتزلة: إن الفعل عند وجود القدرة والإرادة يصير أولى بالوجود، حذراً من أن يلزمهم القول بالجبر إن^٥ قالوا بالوجوب. وليس ذلك بحق؛ لأن مع حصول الأولوية: إن جاز حصول الطرف^٦ الآخر لما كانت الأولوية أولوية، وإن لم يجز فهو [١١و] الوجوب، وإنما غيروا اللفظ دون المعنى. ١٠

والحكماء أيضاً قالوا بمثل^٧ ذلك، أعني: بوجوب حصول الفعل مع القدرة والإرادة. والذين قالوا بمؤثرية الله وحده صرحوا بأنه تعالى مريد لكل الكائنات. والمعتزلة قالوا: إنه يريد ما يفعله، وأما ما^٨ يفعله العبد؛ فهو يريد طاعته ولا يريد معصيته. وهذه الإرادة غير الإرادة الأولى في المعنى.^٩

١ أبو الحسين البصري: هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، من الطبقة العاشرة للمعتزلة، وأخذ عن أبي علي بن خلاد وأبي هاشم، ولازم مجلس أبي الحسن الكرخي. وله مصنفات في الكلام والفقه: شرح الأصول الخمسة، وتصفح الأدلة في أصول الدين، والمعتمد في أصول الفقه. وتوفي سنة سبع وستين وثلاثمائة. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٣٢-٢٣٥؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ١٠٥-١٠٧.

٢ إمام الحرمين: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري، من الطبقة الرابعة للأشعرية، أخذ مباني العلوم من أبيه، ثم تتلمذ على أحمد بن الحسين البيهقي وغيره. وتلمذ عليه أبو حامد الغزالي وأبو القاسم النيسابوري. من كتبه: الشامل في أصول الدين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، والعقيدة النظامية. وتوفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٧٨-٢٨٥.

٣ ف: وحده.

٤ محمود الملاحمي: هو ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي. كان حنفياً معتزلياً. وكان بينه وبين الزمخشري علاقة التلمذة المتشاركة، وأخذ عنه علي بن زيد البيهقي. من كتبه: المعتمد في أصول الدين، وكتاب الفائق في أصول الدين، وتحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة. وتوفي سنة ستة وثلاثين وخمسمائة. مادة «ابن الملاحمي» من الموسوعة الإسلامية بقلم اورخان شنر قول اوغلو، المجلد الملحق الأول (الطبعة الثانية) ص ٦١٥-٦١٨.

٥ ر ط ف: لو؛ ش: أو.

٦ ف - الطرف.

٧ ر: مثل؛ ش: لمثل.

٨ ر ش - ما.

٩ ر + والحكماء قالو: إنه تعالى يريد الخير بالذات، وإنما يدخل الشر فيما يريده بالعرض. ونحو هذه الزيادة موجودة في هامش ط، ولا يظهر تمامه لقص الورقة، وعليها شرح الحلبي ص ٢٤٠.

1. Fasl: [Husün ve Kubuh]

Fiiller, *hasen* ve *kabîh* diye [ikiye] ayrılır. Husün ve kubhun, farklı anlamları vardır; [1.] uygun fiilin ya da uygun şeyin husün, uygun olmayanın kubuh diye vasfedilmesi, [2.] kâmil fiil ya da kâmil şeyin husün, eksik olanın kubuh şeklinde nitelenmesi bunlardandır. Burada kastedilen, her iki anlam da değildir. Aksine “fiilerdeki husün” ile kastedilen, fâilinin kendisi sebebiyle herhangi bir kınanma ya da cezayı hak etmediği; “kubuh” ile kastedilen ise bu ikisini hak ettiği şeydir.

Ehl-i sünnet’e göre; hiçbir fiil akılda *hasen* ya da *kabîh* değildir. Fiiller ancak şer’în hükmüyle *hasen* ya da *kabîh* olur.

Mu‘tezile’ye göre aklın bedâheti, adalet ve doğruluk gibi bazı fiillerin husün; zulüm ve yalan gibi fiillerin kubhuna hükmeder. Şer’at da bazı fiillerin husün ve kubhuna hükmeder. Aklî husün, kendisiyle nitelenen fiilin fâilinin kınanmayı hak etmediği; aklî kubuh ise bunu hak ettiği şeydir. Şer’î husün, kendisi ile cezanın hak edilmediği şey iken; şer’î kubuh, cezanın hak edildiği şeydir. Kubhun karşısında vücûb vardır. Vücûb, kendisiyle nitelenen fiili yapmayanın kınanmayı ya da cezayı hak ettiği şeydir. Mu‘tezile, Allah’ın aklî vâcibi ihlal etmeyeceğini, aklî kubhu da asla yapmayacağını söylediler. Çünkü ancak câhil ya da muhtaç olan kimse, vâcibi ihlal edip [kendi] seçimiyle *kabîh* olanı işler.

Ehl-i sünnet, onlara karşı; örneğin yalan gibi *kabîh* bir fiilin, küllî ve genel bir maslahatı içermesi durumunda kubhunun ortadan kalkacağını söyleyerek delil getirdi. Bütünün parçadan büyük olması gibi bedihî hükümlerin ise esas itibarıyla herhangi bir sebepten dolayı ortadan kalkması mümkün değildir.

Filozoflara gelince, onlar; bütünün parçadan büyük olması gibi bedihîlere hükmeden nazarî aklın, fiilerden hiçbirinin husnû ya da kubhu yönünde hüküm veremeyeceğini söylediler. Buna ancak tür ve şahısların maslahatlarını idare eden amelî akıl hüküm verir. Bu yüzden [amelî akıl] iki maslahat açısından bazen bir fiilin husnûne bazen de kubhuna hüküm verebilir.

فصل: [في الحسن والقبح]

الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح. وللحسن^١ والقبح معانٍ مختلفة؛ منها: ^٢ أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح. ومنها: أن يوصف الفعل أو الشيء ^٣ الكامل بالحسن والناقص بالقبح. وليس المراد ههنا هذين المعنيين، بل المراد بالحسن في الأفعال: ما لا يستحق فاعله بسببه ذمًا أو عقابًا، وبالقبح: ما يستحقهما بسببه. ^٥ وعند أهل السنة: ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا بقبيح، وإنما يكون حسنًا أو قبيحًا بحكم الشرع فقط.

وعند المعتزلة أن بديهة العقل تحكم بحسن بعض الأفعال كالعدل والصدق، وبقبح بعضها كالظلم والكذب، والشرع أيضًا يحكم بهما في بعض الأفعال. والحسن العقلي: ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم، والقبح العقلي: / [١١ ظ] ما يستحق به. ^{١٠} والحسن الشرعي: ما لا يستحق به العقاب، والقبح: ما يستحق به، وبإزاء القبح: الوجوب، وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم أو العقاب، ^٦ ويقولون: بأن الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة، وإنما يخل بالواجب ويرتكب القبيح بالاختيار جاهل أو محتاج.

واحتج عليهم أهل السنة: بأن الفعل القبيح كالكذب مثلاً قد يزول قبحه عند اشتماله ^{١٥} على مصلحة كلية عاقمة، والأحكام البديهية ككون الكل أعظم من جزئه لا يمكن أن تزول ^٧ بسبب أصلاً. ^٨

وأما الحكماء فقالوا: العقل النظري الذي يحكم بالبديهيات ككون الكل أعظم من جزئه لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه، وإنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص، ولذلك ربما يحكم ^٩ بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين. ^{٢٠}

١ ف: والحسن.

٢ في شرح الحلي ص ٢٤٥ وشرح الأسترابادي ٧٨: ومنها.

٣ أ ش: والشيء، والمثبت من ر ط ف وعليه شرح الحلي ص ٢٤٥ وشرح الأسترابادي ٧٨: و.

٤ ف: وقبيحًا.

٥ ر: هو مستحق.

٦ ر: والعقاب.

٧ ر ش ط: يزول، وعليه شرح الأسترابادي ٧٩: و.

٨ وانظر نقد هذا القول في شرح الأسترابادي ٨٩ و-٨٩ ظ.

٩ ر: نحكم.

Filozoflar, amelî aklın gerektirdiği ve hiçbir şerîatta yazılı olarak bulunmayan yargıları *Şâri'in yazılı olmayan hükümleri*, şeriatlardan birisi [kapsamında] olarak söylenenleri ise *Şâri'in yazılı hükümleri* diye adlandıırırlar.

5 Husün, kubuh ve aklî vücûb görüşünde olanlar ihtilaf etti.

Mu'tezile'nin çoğunluğu ivaz, mükâfât verme ve lütfun, aynı şekilde hak eden için ceza vermenin Allah Teâlâ'ya vâcib olduğunu söylediler. Çünkü Allah Teâlâ va'd ve va'idde bulunmuştur. Va'd ve va'idde bulunulan şeyi yerine getirmek ise aklen vâciptir.

10 Mu'tezile dışında husün, kubuh ve aklî vücûb görüşünde olanlar, va'di yerine getirmek vâcib olsa da va'idi gerçekleştirmek Allah Teâlâ'nın hakkı olduğu için vâcib değildir, dediler. Zira Allah'ın kendi hakkını alması vâcib değildir, bu kendisine kalmıştır; dilediğini affeder, dilediğini cezalandırır.

15 Bağdatlı Mu'tezile [ulemâsı], aslah Allah Teâlâ'ya vaciptir; çünkü aslah ile aslah olmayan Allah'ın kudretine nisbetle eşittir, dediler. Başkasına ihsanda bulunan kâdir kimse için iki şey birbirine eşit olursa ve birinde diğerine göre daha çok ihsan bulunursa bu ikisinden elbette onu seçer.

20 Allah'ın mükellef kılmasının hasen olduğu konusunda ittifak ettiler. Çünkü teklifte, kulları kendisi dışındaki şeylerle hâsıl olmayan tâzim ve iclâli hak etmeye teşvik vardır. Lütuf [Allah'a] vâciptir. O, kulu tâate yaklaştırıp masiyetten uzaklaştıran şeydir. Tâate mükâfât vermek [Allah'a] vâciptir. O, tâzim ve iclâl ile tâatte bulunmayı kapsayan zorluğun karşılığını (*ivaz*) içerir. Çocuklar ve hayvanlar gibi mükellef olmayanlara erişen acıların karşılığını vermek, [Allah'a] vâciptir.

Bu, onların bu bâbda söylediklerinin özetidir.

Ehl-i sünnet'e göre Allah Teâlâ'ya hiçbir şey vâcib değildir ve O'nun hiçbir fiili kabîh değildir; elbette O, bir gaye için herhangi bir şey yapmaz. Gaye için fiil işleyen o gaye ile kemâle ermiş olur; Allah Teâlâ için ise sonradan kemâle erme isteği (*istikmâl*) söz konusu değildir.

ويسمّون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكوراً في شريعة من الشرائع بأحكام الشرائع غير المكتوبة، ويسمّون ما ينطق^٢ به شريعة من الشرائع بأحكام الشرائع المكتوبة. والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقليّ اختلفوا:

فقال أكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللفظ على الله تعالى، وهكذا العقاب^٥ / [١٢] لمن يستحقّه، وذلك لأنّ الله تعالى وعدهم^٢ وأوعدهم، والوفاء بما وعد وأوعد واجب عقلاً.

وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقليّ: الوفاء بالوعد واجب، وأما بالوعد فغير واجب، لأنّه حقّ الله تعالى، ولا يجب عليه أن يأخذ حقّ نفسه، إنّما ذلك إليه، يعفو عن^٦ يشاء ويعاقب من يشاء.

والبغداديّون من المعتزلة قالوا: الأصلح واجب عليه تعالى، لأنّ الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته، والقادر الموحسن إلى غيره إذا تساوى شيان بالقياس إليه، وكان في أحدهما زيادة^٧ إحسان إلى غيره؛ اختاره منهما البتة.

واتفقوا على أن التكليف منه تعالى حسن، إذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والإجلال الذي لا يحصل لهم بدونه،^٨ واللفظ واجب، وهو: ما يقرب العبد من الطاعة ويبيّده عن المعصية، والثواب على الطاعة واجب، وهو يشمل على عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والإجلال، والعوض واجب عن الآلام التي تصل إلى غير المكلفين كالأطفال والبهائم. فهذه جملة ما قالوه في هذا الباب.

وعند أهل السنة: أنّه لا واجب على الله تعالى،^٩ ولا يقبح منه شيء، ولا يفعل شيئاً لغرض البتة، فإنّ الفاعل لغرض مستكمل بالغرض، ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال.

١: غيره، وهو خطأ ظاهر، والمثبت من سائر النسخ.

٢: يليق.

٣: أرش ط - وعدهم، والمثبت من ف وعليه شرح الحلبي ص ٢٥١ وشرح الأسترابادي ٨٠ و.

٤: وهم الشيعة، كما في شرح الحلبي ص ٢٥٢ وشرح الأسترابادي ٩١ و.

٥: ر: غير.

٦: ر: يغفر لمن.

٧: ط - زيادة.

٨: في شرح الحلبي ص ٢٥٤ وشرح الأسترابادي ٨٠: اللذين لا يحصلان لهم إلا به.

٩: ر: ش: عليه.

١٠: في شرح الحلبي ص ٢٥٥ وشرح الأسترابادي ٨٢ و: لا يجب على الله تعالى شيء.

Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın kendisinin değil, başkasının kemâle ereceği bir gaye için fiil yaptığını söyledi. Aksi halde [yani fiilinde gaye bulunmasaydı] O'nun fiili abes olmuş olurdu.

Abes ise Allah Teâlâ hakkında kabîhtir. Filozoflar, Allah'ın maslahatın bulunduğuşeyi bilmesi, söz konusu şeyin kendisinden sudûr etmesinin sebebidir, dediler. O, ancak aklı kıyas itibariyle; çokluk (*teaddüd*) olmaksızın; bir açıdan O'nun kudreti, bir açıdan ilmi, başka bir açıdan iradesidir. Onlar bu iradeyi *inâyet* diye isimlendirirler.

2. Fasıl: [Mümkünlerin Allah Teâlâ'dan Sudûru]

Filozoflar, bir olması açısından Bir'den sadece bir şeyin sudûr ettiğini söylediler. Çünkü kendisinden iki şey sudûr etse onlardan birinin sudûr etmesi yönüyle diğeri sudûr edemez, bunun aksi de böyledir. Öyleyse her ikisi de iki farklı yönden sudûr etmiş olur. İlk İlke bütün açılardan birdir ve kendisinden sudûr eden ilk şey ancak bir olmak durumundadır. Bu Bir'den birtakım şeyler gerekir. Zira O'nun, zatı açısından bir itibarı, ilkesine kıyasla bir itibarı ve ilkesinin kendisine nisbetle başka bir itibarı vardır. İtibarlar bileştiğinde birçok itibar meydana gelir. İşte o vakit, İlk İlke'den her bir itibarla bir şey sudûr eder. Kendisinden sudûr eden varlıkların çokluk göstermesi bu açıdandır.

Kelâmcılara gelince, onlar; bunun ancak nedenler ve sonuçlarda (*ilel* ve *ma'lûlât*) denilmesinin doğru olduğunu; Kâdir yani *Fâil-i Muhtâr* için ise itibarlarda çokluk olmadan ve bunların birbirine tercih edilmesi söz konusu olmadan bir fiil yapmasının câiz olduğunu söylediler. Onlardan bazıları, nedenler ve sonuçların varlığını kökten reddederek şöyle demişlerdir: Allah'tan başka müessir yoktur; Allah Teâlâ, âdet yoluyla yakmak gibi bir şeyi ateş gibi başka bir şeyle eşzamanlı olarak yarattığından, insanlar, ateşin neden, yakmanın ise onun eseri ve sonucu olduğunu zan etmişlerdir; bu zan ise açıklaması geçtiği üzere [onlara göre] geçersizdir.

والمعتزلة [١٢ظ] قالوا: إنَّه تعالى يفعل لغرضٍ يستكمل به غيره لا هو، وإلاَّ لكان فعله عبثاً،

والعبثُ منه تعالى قبيحٌ. وقالت الحكماء: إن علمه بما فيه المصلحة سببٌ لصدور ذلك عنه، وهو بوجهٍ قدرته، وبوجهٍ علمه، وبوجهٍ إرادته، من غير تعدُّدٍ فيه إلاَّ باعتبار القياس العقلي، ويسمَّون تلك الإرادة بالعناية.

فصل: [في صدور الممكنات من الله تعالى]

قال الحكماء: الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحدٌ إلاَّ شيءٌ واحد، وذلك لأنَّه إن صدر عنه شيئان فمن حيث صدرَ عنه أحدهما لم يصدر عنه الآخر، وبالعكس. فإذا صدرا^٢ عنه من حيثين، والمبدأ الأول تعالى واحدٌ من كل الوجوه، فأول ما يصدر عنه لا يكون إلاَّ واحداً.^٣ ثم إنَّ ذلك الواحد يلزمه أشياء؛ إذ له اعتبارٌ من حيث ذاته، واعتبارٌ بقياسه إلى مبدئه، واعتبارٌ للمبدأ بالقياس إليه، وإذا تركبت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة، وحينئذ يمكن أن يصدر عن المبدأ الأول بكل اعتبار شيء، وعلى هذا الوجه تكثرت الموجودات الصادرة عنه تعالى.

وأما المتكلمون فبعضهم يقولون: إن هذا إنما يصح أن يقال في العلل والمعلولات، أمَّا القادر - أعني الفاعل المختار - فيجوز أن يفعل أشياء من غير تكثُر بالاعتبارات،^٤ ومن غير ترجيح^٥ بعضها على بعض. وبعضهم^٦ ينكرون وجود العلل والمعلولات أصلاً، فيقولون: بأن لا مؤثِّر إلاَّ [١٣و] الله تعالى،^٧ والله تعالى إذا فعل شيئاً كالإحراق، مقارناً لشيء^٨ كالنار على سبيل العادة؛ ظلَّ الخلق أن النار علة، والإحراق أثره ومعلوله،^٩ وذلك الظنُّ باطلٌ على ما مرَّ بيانه.^{١٠}

١ ش ط: وقال.

٢ ف: وقالت، وعليه شرح الحلبي ص ٢٦١.

٣ أ: انصدرا، والمثبت من سائر النسخ.

٤ ط: واحد.

٥ أ: إذا، والمثبت من سائر النسخ.

٦ ط: لكل.

٧ أ: يكثر، والمثبت من ر ش ط، وعليه شرح الأسترابادي ٨٣ وأما في شرح الحلبي ص ٢٦٢: تكثرت.

٨ ر ش ط: الاعتبارات، وعليه شرح الحلبي ص ٢٦٢ وشرح الأسترابادي ٨٣ و.

٩ في شرح الحلبي ص ٢٦٢: ترجيح.

١٠ وهم الأشاعرة، كما في شرح الحلبي ص ٢٦٤.

١١ ر ش ط ف - تعالى.

١٢ ف: بشيء.

١٣ ف: أثرها ومعلولها.

١٤ مرَّ بيانه في بداية الباب الثالث ١٠ و- ١١ و.

DÖRDÜNCÜ BÂB NÜBÜVVET VE ONA TÂBÎ OLAN İMÂMET GİBİ HUSUSLAR

İki kısmı içerir.

5 **Birinci Kısım: Nübüvvet ve Onunla İlişkili Hususlar**

Peygamber, Allah Teâlâ tarafından kullarına kendisine tâate ve masiyetinden sakınmada ihtiyaç duydukları şeyleri öğretmek ve sonrasında onları tâat işlemeye ve masiyetten sakınmaya teşvik etmek yoluyla kemâle erdirmek için gönderilen bir insandır. Peygamberin peygamberliği üç şeyle bilinir: i. Allah Teâlâ'nın birden çok olduğunu söylemek gibi açıkça akla aykırı olan şeyleri anlatmamasıyla; ii. Halka yaptığı davetin Allah'a itaat etmek ve günah işlemekten sakındırmak olması; iii. Peygamberlik iddiasının ardından meydan okuma içeren, iddiasına mutabık bir mucizenin ortaya çıkması.

15 *Mu'cize*, insanların bir benzerlerini yapmaktan aciz kaldıkları olağanüstü bir fiildir. Meydan okuma, [peygamberin] ümmetine şöyle demesidir: “Sözümü kabul etmiyorsanız o halde bunun gibi bir fiili yapın!” Birisinde meydan okuma olmaksızın ortaya çıkan [olağanüstü] fiil *kerâmet* diye isimlendirilir ve onu kabul edenlere göre velilere has bir durumdur.

20 Peygamberlerin ismetinde ihtilaf etmişlerdir. İsmet, mükellefin herhangi bir zorlama olmaksızın kendisinden günahların meydana gelmesinin mümkün olmaması durumudur. Bazıları; o, ister büyük isterse de küçük günahın, ömrünün başından sonuna dek kasten ya da sehven kendisinden sâdır olmadığı kimsedir, demişler. Bazıları sehvin ismete aykırı olmadığını söylemiştir. Bazıları, küçük günah ismeti ihlal etmez, demiştir. Kimisi, Peygamberlerin ismetindeki şartın davet zamanına has olduğunu, bundan öncesi için [gerekli] olmadığını söylemiştir. Bazısı, [ismetin] sadece peygamberlik görevini yerine getirdiği zamana has olduğunu söylemiştir. Bununla kastim şudur: O [peygamberlik görevini] eda eder ve onda doğru
30 sözlü olur, ne kasten ne de sehven yalan söyler; ancak diğer durumlarda bunların tamamı kendisi için mümkün olur.

الباب الرابع في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها

ويشتمل^١ على قسمين:

القسم الأول: في النبوة وما يتعلق بها

٥ النبي: إنسانٌ مبعوثٌ من الله تعالى إلى عباده ليكملهم، بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته، وفي الاحتراز عن معصيته،^٢ ثم يحرضهم^٣ على طاعته وعلى الامتناع عن معصيته. وتُعرف نبوته بثلاثة أشياء: أولها: أن لا يقرّر ما يخالف ظاهر العقل، كالقول بأن الباري تعالى أكثر من واحد. والثاني: أن تكون^٤ دعوته^٥ للخلق إلى طاعة الله والاحتراز عن معاصيه.^٦ والثالث: أن يظهر منه^٧ عقيب دعوى النبوة مُعجزٌ مقرونٌ بالتحدي مطابقٌ لدعواه. ١٠

والمعجز: هو فعلٌ خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر، والتحدي: هو أن يقول لأمته: "إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل"، والفعل^٨ الذي يظهر على أحد من غير تحدٍ يسمّى بالكرامة، ويختصّ بالأولياء عند من يعترف به.

وختلفوا في عصمة الأنبياء، والعصمة: هو^٩ كونُ المكلف بحيث لا يمكن [١٣ظ] أن يصدرَ عنه المعاصي من غير إجبار^{١٠} على ذلك. فقال بعضهم: "هو من لا يصدر عنه معصية؛ لا صغيرة ولا كبيرة،^{١١} لا بالعمد ولا بالسهو، من أول عمره إلى آخره. وقال بعضهم: السهو لا ينافي العصمة. وقال بعضهم: الصغيرة لا تُخلّ بالعصمة.^{١٢} وقال بعضهم: الشرط في عصمة الأنبياء اختصاصها بزمان دعوتهم، لا قبل ذلك. وقال بعضهم باختصاصها في أداء الرسالة فقط، أعني أن يؤدي ذلك ويصدق فيه ولا يكذب؛ لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان، وأما في سائر الأحوال فيجوز عليه جميع ذلك. ٢٠

- | | | |
|--|--|---|
| ١ ط: ويشمل. | ٢ ف وعليه شرح الحلي ص ٢٧٠ | ٣ ط + المعصوم. |
| ٢ ر: معصية. | ٤ وشرح الأسترابادي ٨٤ظ. | ٥ ر ش ط ف: لا كبيرة ولا صغيرة، وعليه شرح الحلي ص ٢٧٢ |
| ٣ أ: يعرضهم، والمثبت من سائر النسخ. | ٧ ش: معصية. | ٦ وشرح الأسترابادي ٨٦و. |
| ٤ ر: من. | ٨ أ ش: منهم، والمثبت من ر ط ف. | ٧ ط - وقال بعضهم: الصغيرة لا تُخلّ بالعصمة. وفي النص يوجد علامة الحق، ولكن النص المستدرك مفقود بسبب اقتطاع أطراف الورقة |
| ٥ أ ط: يكون، والمثبت من ر، وعليه شرح الحلي ص ٢٧٠ وشرح الأسترابادي ٨٤ظ. | ٩ ر ط + الخارق، وعليه شرح الحلي ص ٢٧٠. | |
| ٦ أ ر ش: دعوتهم، والمثبت من ط | ١٠ ر: هي. | |
| | ١١ ر ش ط + له، وعليه شرح الحلي ٢٧٢ وشرح الأسترابادي ٨٦و. | |

Hintlilerden Berâhime [isimli bir topluluk] nübüvveti inkâr ederek şöyle dediler; “Akılla bilinen şeylerin tamamında bir peygambere ihtiyaç yoktur. Aklın ulaşamayacağı şeylerin tamamı da akıllılara göre makbul değildir. Öyleyse peygamberlik iddiası temelden kabul edilemez.”

5 1. Fasıl: [Muhammed (sav) Allah’ın Elçisidir]

Muhammed (sav) Allah’ın elçisidir. Çünkü Peygamberliği iddia etti ve bunun üzerine [onun eliyde] mucize görüldü. Bu durumda olan her kişi Allah’tan gönderilen bir peygamberdir. Çünkü [peygamberlik iddiasında olan] bir insanın sözüyle örtüşen iddiasının peşinden [diğer

10 insanları] aciz bırakan bir şey (*mu‘ciz*) göstermesi Allah Teâlâ’dan başkası için mümkün değildir. Hz. Peygamber’in daveti/iddiası tevatürle bilinmektedir. Onda mucizenin zuhûr etmesine gelince; her ne kadar rivayetleri farklı olsa da [bu durumun tezahürleri] inkâr edilemeyecek kadar çoktur. Kur’an, onun inkârı mümkün olmayan mucizelerinden-

15 dir. Ondaki meydan okuma açıktır. Kur’an’ın îcâz yönü hakkında ihtilaf ettiler: Bir grup onun fesahatinin îcâzı olduğunu söyledi. Başka bir grup da ona karşı durmaya güç yetirenlerin akıllarının sarf edilmesinin ve kudretleri olmasına rağmen meydan okuma esnasında aciziyetlerinin ortaya çıkmasının Kur’an’ın îcâzı olduğunu söyledi.

20 İddiasına mutabık bir mucizesi olan her nübüvvet iddiasının peygamber olduğu aklın bilinmektedir. Çünkü mu‘cize, Allah’tan başkası tarafından olmaz ve peygamberin davetiyle/iddiasıyla birlikte ortaya çıkması Allah’ın onu tasdikine delalet eder. Her kim peygamberlik iddia eder de Allah onu tasdik ederse o, zorunlu olarak peygamberdir.

25 Muhammed’in (sav) geçmiş peygamberlerden nübüvvetini haber verdikleri –[Hz. Peygamber’in] nübüvvetinin sonucu olan doğruluğunun gereği olarak– günahtan korunmuş (*ma’sûm*) peygamberlerdir.

والبراهمة من الهند أنكروا النبوة وقالوا: كل^١ ما يُعرف بالعقل فلا يحتاج فيه إلى نبي، وكل ما لا يكون للعقل إليه طريق. فهو^٢ غير مقبول عند العقلاء، فإذا دعوى النبوة غير مقبولة^٣ أصلاً.^٤

فصل: [في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم]

٥ محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم؛^٥ لأنه ادعى النبوة وظهر عليه المعجز، وكل من يكون كذلك كان رسولاً من الله،^٦ إذ لا يمكن لغير الله^٧ إظهار المعجز^٨ عقيب دعوى إنسان مطابقاً لقوله. أما دعواه فمعلوم بالتواتر، وأما ظهور المعجز^٩ عليه؛ وإن كانت^{١٠} رواياته مختلفة، لكنها أكثر مما^{١١} يمكن أن يُنكر،^{١٢} والقرآن مما^{١٣} لا يمكن أن ينكر، والتحدّي منه ظاهر. واختلفوا في وجه إعجازه؛ فقال قوم: إن فصاحته إعجازه، وقال قوم: إن صرف عقول القادرين على إيراد معارضته عنه، وظهور عجزهم [٤١ و] عند التحدي مع القدرة عليه، هو^{١٤} إعجازه.

وأما كون^{١٥} كل مدعي^{١٦} نبوة^{١٧} ذي معجز مطابق لدعواه فهو^{١٨} نبّي معلوم عقلاً، لأن المعجز لا يكون من غير الله، وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله^{١٩} إياه. ومن ادعى النبوة وصدقه الله فهو نبّي بالضرورة.

١٥ وكل من أخبر محمد صلى الله عليه وسلم عن نبوته من الأنبياء الماضين^{٢٠} فهم أنبياء معصومون، لوجوب صدقه اللازم لنبوته.

- | | | | |
|--|---|---------------|--|
| ١ أ: وقال بعضهم؛ والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٢٧٤ وشرح الأسترابادي ٨٧ ط. | ٢ ط: فهذا؛ ف: وهو. | ٣ ش ف: مقبول. | ٤ قال الأسترابادي في شرحه ص ٩٨ وجواباً على شبهتهم: «وهو ضعيف، لأننا لا نسلم أن ما يأتون به لو كان موافقاً لما يقتضيه العقل لم تكن فيه فائدة لجواز أن يكون موافقاً لما يقتضيه العقل، لكن لم يكن العقل مستقلاً بإدراكه فيحتاج العقل إليه، وظاهر أن أكثر الأمور الشرعية |
| ١٤ أ: وهو؛ والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٢٧٩ وشرح الأسترابادي ٨٨ و. | ١٥ أ: أن؛ والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٢٧٩ وشرح الأسترابادي ٨٨ و. | ١٦ ر: مدع. | ١٧ ف: للنبوة. |
| ١٨ ف: وهو. | ١٩ ر: + تعالى. | ٢٠ ر: + وآله. | ٢١ ف: + قبله. |
| كذلك»، ونحوه في شرح الحلبي ص ٢٧٤. | ٥ ش ط ف - صلى الله عليه وسلم. | ٦ ر: + تعالى. | ٧ ر: + تعالى. |
| ٨ ف: المعجزة. | ٩ ر ش ط: المعجزة. | ١٠ ط ف: كان. | ١١ أ ر ش ط: ما؛ والمثبت من ف، وعليه شرح الحلبي ص ٢٧٧ وشرح الأسترابادي ٨٨ و. |
| ١٢ ش: ينكروا. | ١٣ ر: ما. | | |

2. Fasl: [Filozofların Nübüvveti İspat Metodu]

Nübüvveti ispat hususunda filozofların başka bir metodu vardır, o şu şekildedir: İnsan tabiatı itibariyle toplumsal bir varlıktır (*medenî*), yani ancak kendi türünün bireyleriyle toplu halde yaşaması mümkündür. Böylelikle onlardan her biri, dünyada geçinmeleri (*meâş*) için gerekli olan yeme-içme, giyinme, barınma ve diğer ihtiyaçlarını karşılar ve bu hususta [diğerleriyle] yardımlaşırlar. Zira bir kişinin başkasının yardımı olmaksızın ihtiyaç duyulan bu şeylerin tamamına güç yetirmesi imkânsızdır. Nitekim her bir insan fıtratına arzu ve öfke yerleştirilmiştir. Haliyle türünün bireylerine yardım etmese bile onlardan yardım istemesi mümkündür. Onların işleri ise ancak adaletle yerli yerini bulur. Bu adaleti yerleştiren kimsenin, halktan hiçbir meziyeti olmayan herhangi birisinin olması mümkün değildir. Zira böyle olsaydı onların işleri yolunda gitmezdi.

Mu‘cize, adaleti yerleştiren kimsenin diğerlerinden ayrışmasını sağlayan şeydir. Şayet bu, Allah tarafından olmasaydı, çoğunluk nezdinde makbul olmazdı. Onlar, Allah Teâlâ’yı tanımasalar, mucizenin O’nun tarafından olduğunu bilemezlerdi. Öyleyse insan türünün işleri, ancak mucize sahibi bir peygamber ile dosdoğru olur. Bu peygamber; onlara Rab’leri katından akıllarına imkânsız gelmeyecek şeyleri bildirir, adaleti ortaya koyar, onları hayra çağırır, istikamet sahibi olurlarsa arzulayacakları şeylerle müjdelere, müstakim olmazlarsa [gelecekte başlarına gelecek] nahoş şeylerden sakındırır. Yine onlara başkasından müstağni, vicdanlara muttali, dilediğine Kâdir olan Yaratıcı’larına ibadet hususunda O’nu unutmalarını ve şeriatına açık ve gizli olarak yönelsinler diye kanunlar ile şahıslara, türe ve siyasete ilişkin işlerde adaleti temin eden kuralları, o kanunları kabul etmeyenler ya da onun aksine amel edenler için hazırlar ki insanlar dünya ve ahiretlerinde kendilerine fayda veren şeylerle sürekliliklerini sağlasınlar. Anatomi ve fizyoloji bilimlerinde anlatılan canlıların her birinin yapısını yaratanın, insanların yaşam ve ahiretteki maslahatlarını ihmal etmesi imkânsızdır.

İşte bu, filozofların bu bâbda zikrettikleridir.

فصل: [في طريق الحكماء على إثبات النبوة]

للحكماء في إثبات النبوة طريق آخر، وهو أن الإنسان مدنيّ بالطبع، أي: لا يمكن تعيُّشه إلاّ باجتماعه مع أبناء نوعه ليقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون إليه في معاشهم من الأغذية والملبوسات والأبنية وغير ذلك، فيتعاونون^١ في ذلك؛ إذ يمتنع أن يقدر واحد على جميع ما يحتاج إليه من غير معاونة غيره فيه. وإذا كان كل إنسان مجبوراً على شهوة وغضب؛ فمن الممكن أن يستعين من أبناء نوعه من غير أن يعينهم، فلا يستقيم أمرهم إلاّ بعدل. ولا يجوز أن يكون مقرّر ذلك العدل أحداً^٢ منهم من غير مزية، إذ لو كان كذلك لَمَا استقام أمرهم.

والمعجز هو الذي به يمتاز مقرّر العدل عن غيره، ولو لم يكن ذلك من عند الله لم يكن مقبولاً عند الجمهور، ولو لم يعرفوا الله لَمَا عرفوا كون ذلك من عنده. فإذا لا يمكن استقامة أمور نوع الإنسان إلاّ بنبيّ ذي مُعْجَزٍ يخبرهم/[٤١ظ] عن ربهم بما لا يمتنع في عقولهم، ويظهر العدل ويدعوهم إلى الخير^٣، ويَعِدُّهم بما يرغبون فيه إن^٤ استقاموا، ويوعدهم بما يكرهونه إن لم يستقيموا، ويمهّد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كل ما يشاء المطلّع على الضمائر الغنيّ عن غيره، لكي^٥ لا ينسوه ويقبلوا شريعته ظاهراً وباطناً، وقواعد تقتضي العدل في الأمور المتعلقة بالأشخاص وبالنوع والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين أو يعمل بخلافها ليستمرّ الناس على ما ينفعهم في دنياهم وأخراهم. فإنّ من الممتنع ممن يجعل في كلّ بنية حيوان ما ذكر في علمي^٦ التشريح ومنافع الأعضاء أن يُهمَل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم.

فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب.

- ١ ر: فيتعاونوا، والمثبت من ش ط ف.
- ٢ ط: وإذا، وعليه شرح الحلبي ص ٢٨٣ وشرح الأسترابادي ٩١ و.
- ٣ ش: أحد.
- ٤ ف + تعالى.
- ٥ ر ش ط ف: بارئهم، وعليه شرح الحلبي ص ٢٨٤ وشرح الأسترابادي ٩١ و.
- ٦ أ: الخيرة، والمثبت من سائر النسخ.
- ٧ ف: إذا، وعليه شرح الحلبي ص ٢٨٤ وشرح الأسترابادي ٩١ و.
- ٨ ف: لكن.
- ٩ ر: علم.

3. Fasıl: [Şer'î Hükümlerin Allah Teâlâ Tarafından Neshedilmesinin Cevâzı]

Nesih, câizdir. O, şer'î hükümlerin Allah Teâlâ tarafından farklı zamanlarda değiştirilmesidir. Yahudiler, neshi câiz görmeyerek neshin bedâ olduğunu ve bunun Allah Teâlâ için câiz olmadığını söylüyorlar. Bu, doğru değildir. Zira bedâ, ancak hükmü verilen şey (*mahkûm leh*) ile [hükme ait] vaktin farklılaşmaması [yani aynı olması] durumunda gerçekleşir. Onlar, Musa'nın (as) "Ebediyen cumartesi gününe yapışınız." sözüne sarıldılar. Oysa bu, kat'î bir delil değildir. Zira ebedî kılma (*te'bîd*) uzun müddetler için de kullanılabilir. Neshin câiz olduğuna delil, Musa'dan (as) sonra gelen şeriatların hak oluşunun sâbitliğidir.

Dördüncü Babın İkinci Kısım: İmâmet ve Ona Bağlı Olan Meseleler

İmâmet, insanların genelini dinî ve dünyevî maslahatlarını korumaya teşvik etme ve onları her ikisi itibariyle kendilerine zarar verecek şeylerden alıkoymayı içeren dinî bir yönetimdir. İnsanlar imâmın tayininde ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bunun aklen, bazıları da şeriat yoluyla (*sem'an*) vâcip olduğunu söylerken kimisi vâcip olmadığı görüşündedir. Aklen vâcip olduğunu öne sürenler de ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları Allah'tan (*mina'llâh*) vâcip olduğunu, bir kısmı Allah'a (*ala'llah*) vâcip olduğunu, kimisi de halka (*ale'l-halk*) vâcip olduğunu söylemiştir.

Allah'tan vâcip olduğunu söyleyenler aşırı gruplar (*Gulât*) ve İsmâiliyye'dir.

Allah'a vâcip olduğunu söyleyenler Peygamber'den (sav) sonra Hz. Ali'nin imâmetine kâil olan Şîa'dır. Onlar imâmı bilme yolu konusunda; onun sadece Allah'tan doğrudan gelen bir nas ya da kendisi için nas inen birisi[nin vasiyeti] ile olduğu konusunda ittifak ettikten sonra ihtilaf ettiler. İsnââşeriyye İmâmiyye'si ve Keysâniyye onun sadece açık (*celî*) nas ile olduğunu; Zeydiyye aynı şekilde gizli (*hafî*) nas ile de olduğunu söyledi.

فصل: [في جواز نسخ الشرائع من قبل الله تعالى]

النسخ جائز، وهو تغيير الأحكام الشرعية في الأوقات المختلفة من عند الله تعالى^١، واليهود لا يجوزونه ويقولون: النسخ بداء، وهو لا يجوز على الله تعالى. وذلك ليس بصحيح، فإن البداء لا يتحقق إلا بكون المحكوم له والوقت غير مختلفين، وتمسكوا بقول موسى عليه السلام: "تمسكوا بالسبت أبداً"^٢، وهو ليس بدليل قطعي، فإن التأيد قد يستعمل في الممدد^٣ الطويلة، والدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرائع التي جاءت بعد موسى.

القسم الثاني من الباب الرابع: في الامامة وما يتبعها

[١٥و] الإمامة: رئاسة دينية^٤ مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية^٥ والدنيوية، وزجرهم عما يضرهم بحسبهم^٦. واختلف الناس في نصب الإمام: فقال بعضهم بوجوبه عقلاً^٧، وبعضهم بوجوبه^٨ سمعاً، وبعضهم بلا وجوبه. والذين يوجبونه^٩ عقلاً اختلفوا: فقال بعضهم بوجوبه من الله^{١٠}، وبعضهم بوجوبه على الله، وبعضهم بوجوبه^{١١} على الخلق.

أما القائلون بوجوبه من الله فهم الغلاة والإسماعيلية.

وأما القائلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القائلون بإمامة علي^{١٢} بعد النبي. واختلفوا في طريق معرفة الإمام بعد أن اتفقوا على أنه هو النص من الله، أو ممن هو منصوب من قبل الله، لا غير. فقالت الإمامية الاثنا عشرية^{١٣} والكيسانية: إنه إنما يحصل بالنص الجلي، لا غير^{١٤}. وقالت الزيدية: إنه يحصل بالنص الخفي أيضاً.

١ ر ش ط - تعالى.	٧ ط + بالأصالة.	١٣ ط - عقلاً، وبعضهم بوجوبه سمعاً... بعضهم بوجوبه من الله.
٢ ط + إن.	٨ ط + من الله.	١٤ ف - بوجوبه.
٣ انظر: تخريل من حوف التوراة والإنجيل لأبي البقاء الهاشمي ٥٥٠/٢-٥٥١.	٩ في شرح الحلي ص ٢٩٥: بحسبها.	١٥ ش ط + عليه السلام، وعليه شرح الحلي ص ٢٩٦ وشرح الأسترابادي ٩٣ و ف + رضي الله عنه.
٤ ط ف: المدة، وعليه شرح الحلي ص ٢٨٩.	١٠ أ، ش: من الله، والمثبت من ر ف وعليه شرح الحلي ص ٢٩٥ وشرح الأسترابادي ٩٣ و.	١٦ ف: والاثنا عشرية.
٥ ر ش: حقيقة.	١١ ش - بوجوبه.	١٧ ط: غيره.
٦ ر: الذي.	١٢ ف: يوجبون.	

İmâmetin halka aklen vâcib olduğunu söyleyenler Mu'tezile'den Câhız¹, Ebü'l-Kâsım el-Belhî² ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin takipçileridir. İmâmetin şeriat yoluyla halka vâcib olduğunu söyleyenler Ehl-i sünnet'tir. Bu iki grup Rasulullah'tan sonraki imâmların [râşid] halifeler olduğunda 5 icmâ etmişlerdir.

İmâmetin vâcib olmadığını söyleyenler ise Hâricîler ve Mu'tezile'den [Ebû Bekir] el-Esam'dır.³

İşte bunlar imâmet konusundaki mezheplerdir.

Gulâta gelince, onların bir kısmı, Allah Teâlâ'nın bazı zamanlarda peygamber ya da imâm adıyla bilinen insan suretinde ortaya çıkarak insanları 10 kavim olan dine ve dosdoğru yola çağırdıklarını söylediler. Zira böyle bir kimse olmasa halk, sapkınlığa düşer. Onların bir kısmı da bazı sûfiler gibi hulûl ya da ittihâd görüşünde oldular. Hz. Ali'nin ilahlığı görüşünde olan [grup]lardan biri Sebeiyye'dir.⁴ Onlar Abdullah b. Sebe'nin takipçileridir. 15 Onlardan; Nusayriyye, İshâkiyye⁵ ve başka gruplar çıkmıştır. Bunların mezheplerini ayrıntılandırmakta bir fayda yoktur.

1 Câhız (ö. 255/869): Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız el-Kinânî, Mu'tezile'nin yedinci tabakasındandır ve çeşitli ilimlerde çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bunlar arasında el-Osmaniyye, *el-Beyân ve'l-Tebyîn* ve *Kitâbü'l-Hayevân* yer almaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 258-261; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 67-70

2 Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931): Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasındandır ve Bağdat Mu'tezilesi'nden sayılmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'tan ders almıştır. Eserleri arasında *Kitâbü'l-Makâlât*, *Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* yer almaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 290-291; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 88-89.

3 El-Esam (ö. 200/815): Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esam, Mu'tezile'nin altıncı tabakasındandır. Kaynaklarda Hişâm b. el-Hakem ve Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf ile münazara ettiği belirtilmektedir. Eserleri arasında tefsiri meşhurdur. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 247-248; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 56-57.

4 Sebeiyye: Bunlar, Hz. Ali'nin ilahlığını iddia eden Abdullah b. Sebe'nin taraftarlarıdır. Yahudi iken İslâm'a girdiği iddia edilmektedir. Şehristânî'nin belirttiğine göre Hz. Ali'nin imametini nas ile olduğunu iddia eden ilk kişi olarak kabul edilir ve sonrasında Gulât-ı Şia grupları bu fikir etrafında çeşitli kollara ayrılmışlardır. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 172.

5 Nusayriyye ve İshâkiyye: Bunlar, Gulât-ı Şia'dan olup hulûl inancını benimsemektedirler. Ehl-i Beyt imamlarına ilah yakıştırması yapılması bakımından aralarında ihtilaf vardır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 186-188.

وأما القائلون بوجوبه على الخلق عقلاً: فهم أصحاب الجاحظ^١ وأبي القاسم البلخي^٢، وأبي الحسين البصري من المعتزلة. وأما القائلون بوجوبه على الخلق سمعاً: فهم أهل السنة. وهذان الفريقان أجمعوا على أنَّ الأئمة بعد رسول الله^٣ هم الخلفاء.

٥ وأما القائلون بلا وجوبه: فهم الخوارج والأصم من المعتزلة. فهذه هي المذاهب في الإمامة.

أما الغلاة فبعضهم قالوا: إنَّ الله تعالى يَظْهَرُ في بعض الأوقات في صورة إنسان يسمونه نبياً أو إماماً^٤، ويدعو الناس إلى الدين القويم / [١٥ظ] والصراط المستقيم، ولولا ذلك لضلَّ الخلق. وبعضهم قالوا بالحلول أو بالاتحاد^٥ كما يقول به بعض الصوفية^٦. فمن القائلين بالهية علي عليه السلام^٧: السَّبْئية^٨ أصحاب عبد الله بن سبأ، ومنهم: التَّصيرية، ومنهم: الإِسْحاقية^٩، ومنهم فرق أخرى، وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة.

- ١ الجاحظ: هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكنايني، من الطبقة السابعة للمعتزلة، وله مصنفات كثيرة في مختلف العلوم، منها: العثمانية، والبيان والتبيين، وكتاب الحيوان. وتوفي سنة خمس وخمسين ومائتين. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٥٨-٢٦١؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٦٧-٧٠.
- ٢ أبو القاسم البلخي: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي، من الطبقة الثامنة للمعتزلة، ويعد من معتزلة بغداد، وأخذ عن أبي الحسين الخياط. وله كتاب المقالات، وعيون المسائل والجوابات وغيرهما. وتوفي سنة تسع عشرة وثلاثمائة. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٩٠-٢٩١؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٨٨-٨٩.
- ٣ ر + صلى الله عليه وسلم.
- ٤ الأصم: هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، من الطبقة السادسة للمعتزلة، ويذكر في المصادر بأنه ناظر هشام بن الحكم وأبي الهذيل العلاف. وله عدة مصنفات واشتهر من بينها تفسيره. وتوفي سنة مائتين. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٤٧-٢٤٨؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٥٦-٥٧.
- ٥ ف: وأما.
- ٦ ر ف: وإماماً.
- ٧ ر: وبالاتحاد.
- ٨ في شرح الحلي ص ٣٠٠: المتصوفين؛ وفي شرح الأسترابادي ٩٨ظ: المتصوفة.
- ٩ ف: رضي الله عنه؛ وفي شرح الحلي ص ٣٠٠: صلى الله عليه؛ وفي شرح الأسترابادي ٩٨ظ فلا يوجد شيء في هذا المحل.
- ١٠ ف: وهم. | السَّبْئية وهم أصحاب عبد الله بن سبأ، الذي قال بألوهية سيدنا علي، ويُدعى أنه كان يهودياً فأسلم. وهو أول من أظهر القول بالنص بإمامة علي رضي الله عنه، ومنه انتشعت أصناف الغلاة على ما قاله الشهرستاني في الملل والنحل ص ١٧٢.
- ١١ التَّصيرية والإِسْحاقية هما فرقتان من جملة غلاة الشيعة، ويقولون جميعاً بالحلول وبينهم خلاف في كيفية إطلاق اسم الإلهية على الأئمة من أهل البيت. الملل والنحل للشهرستاني ص ١٨٦-١٨٨.

İsmâiliyye'ye gelince; *Bâtıniyye'* diye de adlandırılırlar, bazen onlara mülhidler (*Melâhide*) lakabı da verilir. İsmâiliyye diye isimlendirilmeleri İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'a bağlılıklarından dolayıdır; Bâtıniyye diye adlandırılmaları ise; "Her zâhirin bir bâtını vardır, bu bâtın kaynak (*masdar*) iken bu zâhir de onun ortaya çıktığı şey (*mazhar*) olur. Serap gibi olan şeyler dışında bâtını olmayan zâhir yoktur. Temelsiz bir hayal dışında zâhiri olmayan bâtın da yoktur." şeklindeki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Bazı durumlarda şerîatın zâhirinden bâtınına saptıkları için *Melâhide* lakabıyla anıldılar. Onların mezhepleri şöyledir; Allah Teâlâ'nın "kün" kelimesiyle ya da başka bir şeyle ifade edilen bir mana aracılığıyla iki âlem yaratmıştır: [1.] Bâtın âlemi; o emir ve gayb âlemi olup akılların, nefislerin, ruhların ve hakikatlerin tamamını kapsar. Onlardan Allah Teâlâ'ya en yakın olanı ilk akıldır (*akl-ı evvel*). Ondan sonra [yakınlık derecesi] sırayla devam eder. [2.] Zâhir âlemi; o yaratma (*halk*) ve şehadet âlemi olup ulvî ve süflî varlıklar ile felekî ve unsurî cisimleri kuşatır. Onlardan en büyük olanı Arş'tır, sonra Kürsî, sonra sırayla diğer cisimler. Her iki âlem de emirde son bulana dek kemâlden noksanlığa iner ve noksanlıktan kemâle çıkarlar. Emir, "kün" ile ifade edilen anlamdır. Böylelikle başlangıcının Allah'tan olduğu ve dönüşün yine O'na olacağı varlık silsilesi dizilmiş olur.

Onlar ayrıca; imâm, emir [âleminin] mazharıdır, demektedirler. Onun hücceti, ilk akıl ve bütünün aklı (*aklül-küll*) denilen aklın mazharıdır. Peygamber, bütünün nefsi (*nefsül-küll*) denilen nefsin mazharıdır. İmâm, bâtın âleminde hâkimdir/yöneticidir. Ondan başkası Allah'ı ancak onun öğretmesiyle (*ta'lim*) bilebilir. Bu yüzden onları *Ta'limiyyîn* diye isimlendirdiler. Peygamber, zâhir âleminde hâkimdir, insanların kendisine ihtiyaç duydukları şerîat ancak onunla tamamlanır. Onun şerîatının indirilmesi (*tenzîl*) ve yorumlanması (*te'vîl*) söz konusu olup zâhiri indirilendir, bâtını ise yorumlanandır.

1 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*'de (192-193) şunları söylemiştir: Onların en meşhur lakapları Bâtıniyye'dir ve bu lakap, her zahirin bir batını olduğuna, her tenzilin bir tevilinin bulunduğu hükmetmeleri nedeniyle onlara verilmiştir. Farklı bölgelerde değişik lakaplarla anılırlar: Irak'ta Bâtıniyye, Karâmita, Mezdekiyye; Horasan'da Ta'limiyye, Mülhidün olarak bilinirler. Kendilerini İsmâiliyye olarak tanıtır, çünkü bu isim ve kişiyle diğer Şii fırkalardan ayrıldıklarını belirtirler. Eski Bâtıniyye, felsefecilerin bazı görüşleriyle kendi düşüncelerini birleştirmiş ve kitaplarını bu doğrultuda yazmışlardır.

وأما الإسماعيلية ويسمّون^١ بالباطنية وربما يلقَّبون بالملاحدة، وإنما سُمّوا بالإسماعيلية لانتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق^٢، وبالباطنية لقولهم: كل ظاهر فله^٣ باطن، يكون ذلك الباطن مَصْدَرًا، وذلك الظاهر مَظْهَرًا له، ولا يكون ظاهر لا باطن له إلا ما هو مثل الشراب، ولا باطن لا ظاهر له إلا خيال لا أصل له. ولقَّبوا بالملاحدة لعدولهم من^٤ ظواهر الشريعة إلى بواطنها في بعض الأحوال. ومذهبيهم: أن الله أبدع بتوسط معنى^٥ يُعبّر عنه بكلمة «كن» أو غيرها عالمين: عالم الباطن؛ وهو عالم الأمر وعالم الغيب، ويشتمل على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلها، وأقرب ما فيها إلى الله^٦ هو العقل الأول ثم ما بعده على الترتيب، وعالم الظاهر؛ وهو عالم الخلق وعالم الشهادة، ويشتمل على الأجرام الغلوية والسُفلية والأجسام الفلكية والعنصرية، وأعظمها: العرش ثم الكرسي ثم سائر الأجسام على الترتيب. والعالمان ينزلان من الكمال إلى النقصان، ويعودان من^{١٠} النقصان إلى الكمال، حتى ينتهيا^{١١} إلى الأمر، وهو المعنى المعبر عنه بـ«كن»، ويتنظم بذلك سلسلة الوجود الذي^{١٢} مبدؤه من الله^{١٣} ومَعادُهُ إليه.

ثم يقولون: الإمام هو^{١٤} مَظْهَر الأمر، وحبَّته مَظْهَر العقل الذي يقال له: العقل الأول وعقل الكل، والنبِّي مَظْهَر النفس التي يقال لها: نفس الكل. والإمام هو الحاكم في عالم الباطن، ولا يصير غيره عالمًا بالله إلا بتعليمه إياه، ولذلك^{١٥} يسمّونهم^{١٦} بالتعليميين، والنبِّي هو الحاكم في عالم الظاهر، ولا تتم^{١٧} الشريعة التي يحتاج الناس إليها إلا به، وبشريعته تنزيل وتأويل؛ ظاهره التنزيل، وباطنه التأويل.

١ ف: ويسمّونهم.

٢ قال الشهرستاني في الملل والنحل ص ١٩٢-١٩٣: وأشهر ألقابهم: الباطنية، وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلًا. ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم قوم: فبالعراق يسمون: الباطنية، والقرامطة، والمزدكية؛ وبخراسان: التعليمية، والملحدة. وهم يقولون: نحن الإسماعيلية لأننا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم، وهذا الشخص. ثم إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا المنهج.

٣ ف: له.

٤ كذا كان في ط، فأصلحها ب: عن.

٥ ف+ تعالي.

٦ ف- معني.

٧ ر+ تعالي.

٨ ر: إلى.

٩ أ: ر: ينتهيان، والمثبت من ف وعليه شرح الأسترابادي ٩٩ وهو الصحيح؛ وأما في شرح الحلي ص ٣٠٢: ينتهي.

١٠ كان في ط زيادة «هو»، مسحها فيما بعد.

١١ ر+ تعالي.

١٢ أ: وهو، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلي ص ٣٠٢ وشرح الأسترابادي ٩٩.

١٣ ط: وكذلك.

١٤ ف: يسمّون.

١٥ ط: ف: ولا يتم، وعليه شرح الأسترابادي ٩٩.

Zaman, peygamber ya da peygamberin şeriatından yoksun olmadığı gibi imâm ya da imâmın davetinden de yoksun olamaz. O davet, imâmın zuhûruyla birlikte gizli olabilir; ancak onun gizlenmesiyle kesinlikle ortaya çıkar. Ta ki insanların peygamberlerden sonra [mükelleflik konusunda] Allah'a karşı bir mazeretleri (*hüccet*) kalmamış olsun. Peygamber, sözlü ya da fiilî bir mucize ile bilindiği gibi aynı şekilde imâm da Allah'a daveti ve Allah'ı bilmenin ancak kendisiyle gerçekleşeceği iddiasıyla ile bilinir. İmâmlar birbirinin soyundandır. Bir kişi ancak imâm oğlu olursa imâm olur. İmâmın imâm olmayan oğullarının bulunması câizdir. Zaman, gündüzün ışığı ile gecenin karanlığından yoksun olmadığı gibi görünür (*zâhir*) ya da saklı (*mestûr*) bir imâmdan da yoksun olamaz. Âlem ezelden ebede bu şekilde devam edecektir.

Onların metodu, filozoflar ile şeriat ehlinin sözlerini mümkün olabildiğince birleştirmektir. İslâm imâmlarının tayinine gelince; onlar, Resûlullah döneminde imâm Ali (as) idi, sonrasında oğlu Hasan emaneten imâm oldu, ondan sonra diğer oğlu Hüseyin istikrarlı bir imâm oldu demişlerdir. Bundan dolayı imâmet Hasan'ın soyundan yürümemiştir. İmâmet, sonrasında Hüseyin'in soyunda karar kıldı ve ondan sonra oğlu Ali, sonra onun oğlu Muhammed, sonra onun oğlu Ca'fer, daha sonra onun oğlu İsmâil'de son buldu ki o imâmların yedincisidir.

Onlar, İsmâil'in oğlu Muhammed dönemindeki imâmların saklı olduğunu söylemişlerdir. Bu yüzden; yedi görünür imâma vukuflarından dolayı *Seb'iyye* diye isimlendirilmişlerdir. Muhammed'in döneminde imâmların saklanması ve davetçilerinin zuhûru devrine girildi. Sonra [Ubeydullâh] el-Mehdî¹, Mağrip diyarında zuhûr etti ve kendisinin İsmâil'in oğullarından olduğunu iddia etti. Onun çocukları kendisinden sonra Mustansır'a² kadar [aralıksız] devam ettiler. Mustansır'dan sonra ihtilaf ettiler.

1 Mehdi (ö. 322/934): Mehdi Ubeydullah b. Hüseyin el-Mehdi el-Fâtîmî, İsmâiliyye'nin ilk zahirî imamı ve Kuzey Afrika'da Fâtîmî Devleti'nin kurucusu ve Fâtîmî halifelerinin ilki olarak bilinir. İsmâiliyye propagandasının yayılması için okullar açmıştır. Bk. Mustafa Öz, "Ubeydullah el-Mehdi", *DİA*, 42/23-25.

2 Mustansır (ö. 487/1094): Ebû Temîm el-Mustansır Billâh b. Ali ez-Zâhir li-İ'zâzi Dînillâh, Mısır'daki Fâtîmî halifelerindendir. Doğu ve Batı'da İsmâiliyye'yi yaymaya çalışmıştır. Onun ölümünden sonra oğlu Ahmed el-Musta'î Billâh ile diğer oğlu Nizâr el-Mustafâ li-Dînillâh arasında bir anlaşmazlık çıkmıştır. Bk. Abdülkerim Özyadın, "el-Müstansır-Billâh el-Fâtîmî", *DİA*, 32/119-121.

والزمان لا يخلو إما عن نبي وإما عن شريعته، وأيضاً لا يخلو عن إمام أو دعوته،^١ وهي ربما تكون خفية مع ظهوره، إلا أنها تكون ظاهرة مع خفاء البتة، لئلا يكون للناس على الله حجة. وكما يُعرف النبي بالمعجز القولي أو الفعلي^٢ فكذلك الإمام يُعرف بدعوته إلى الله، وبدعواه أن المعرفة بالله لا تحصل إلا به. والأئمة ذرية بعضهم من بعض، فلا يكون إمام إلا وهو ابن إمام، ويجوز أن يكون؛ للإمام أبناء ليسوا بأئمة، ولا يخلو زمان من^٣ إمام؛ إما ظاهر وإما مستور كما لا يخلو من نور نهارٍ أو ظلمة ليل، لم يزل العالم هكذا ولا يزال.

وطريقتهم:^٤ التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع/ [١٦ ظ] فيما يمكن أن يؤلف بينهما. وأما في تعيين أئمة الإسلام قالوا: الإمام في عهد رسول الله^٥ كان علياً عليه السلام،^٦ وبعده كان ابنه الحسن^٧ إماماً مستودعاً، وابنه الحسين^٨ إماماً مستقراً، ولذلك لم تذهب^٩ الإمامة في ذرية الحسن،^{١٠} ثم نزلت الإمامة في ذرية الحسين فانتهت بعده إلى علي ابنه، ثم إلى محمد ابنه، ثم إلى جعفر ابنه، ثم إلى إسماعيل ابنه، وهو السابع. وقالوا بأن الأئمة في عهد ابن إسماعيل محمد صاروا مستورين، ولذلك سموهم أيضاً بالسبعية، لوقوفهم على السبعة الظاهرة، ودخل في عهد محمد زمان استتار الأئمة وظهور دعاتهم، ثم ظهر المهدي^{١١} ببلاد المغرب وادعى أنه من أولاد إسماعيل، واتصل أولاده ابنٌ بعد ابنٍ إلى المستنصر،^{١٢} واختلفوا بعده.

١ ر ش ف: ودعوته، وعليه شرح الحلبي ص ٣٠٣.

٢ ف: القوي أو العقلي.

٣ ر ش ط: كذلك، وعليه شرح الحلبي ص ٣٠٣ وشرح الأسترابادي ٩٩ و

٤ من هنا يبدأ الخرم من ط، ويستمر نحو ثلاث صفحات، وسيأتي التنبيه عليه في نهايته.

٥ ف: عن، وعليه شرح الحلبي ص ٣٠٣.

٦ ف: وطريقتهم.

٧ ر + صلى الله عليه وسلم.

٨ ر ش - عليه السلام، وعليه شرح الأسترابادي ٩٩ ظ؛ وأما في ف: رضي الله عنه.

٩ ف + رضي الله عنه.

١٠ ف + رضي الله عنه.

١١ أ: لم يذهب، والمثبت من سائر النسخ.

١٢ ف + رضي الله عنه.

١٣ المهدي: هو أبو محمد عبيد الله بن الحسين المهدي الفاطمي، وهو أول إمام ظاهر للإسماعيليين ومؤسس الدولة الفاطمية في شمال إفريقيا وأول خلفاء الفاطميين. وقد فتح مدارس الدعوة لدعاية الإسماعيلية. ومات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة. مادة «عبيد الله المهدي» من الموسوعة الإسلامية بقلم مصطفى أوز، ٢٣/٤٢-٢٥.

١٤ المستنصر: هو أبو تميم المستنصر بالله بن علي الظاهر لإعزاز دين الله، من الخلفاء الفاطميين بمصر. وكان داعياً إلى الإسماعيلية شرقاً وغرباً. ومات سنة سبع وثمانين وأربعمائة. وقد ظهر الخلاف بعده بين ابنه أحمد المستعلي بالله وابنه الآخر نزار المصطفى لدين الله. مادة «المستنصر بالله الفاطمي» من الموسوعة الإسلامية بقلم عبد الكريم أوزايدين، ٣٢/١١٩-١٢١.

Bir kısmı onun oğlu Nizâr'ın, bir kısmı da diğer oğlu Müsta'î'nin imâmlığını benimsedi. Nizâr'dan sonra Nizârîlerin imâmları saklandı. El-Âdid [li-Dînillâh]'da kesilene kadar Müsta'îlerin imâmlığı devam etti.

Alamut kalesini istila eden Hasan b. Ali b. Muhammed es-Sabbâh², Nizârîlerin davetçilerindendi. Ondan sonra Alâzikrihisselâm lakaplı Hasan'ın³ Nizâr'ın evladından görünür bir imâm olduğunu iddia ettiler. Evladının imâmlığı, bu zamanımızda ortadan kalkıncaya dek devam etti.

İmâmiyye dedi ki: İmâm tayini lütuftur ve Allah Teâlâ'ya vâciptir. Halkın sapmaması için imâmın ma'sûm olması gerekir. Allah Teâlâ'nın "Benim ahdim zalimlere erişmez."⁴ buyruğu da bu hususu destekler.

Peygamber'den (sav) sonra Hz. Ali'nin imâmetinde ittifak ettiler; çünkü ondan başkası ma'sûm değildi. Sonra kendisinin ardından imâmeti oğlu Hasan-ı Müctebâ'ya sonra onun kardeşi Kerbelâ şehidi Hüseyin'e, sonra onun oğlu Ali Zeynelâbidîn'e, sonra onun oğlu Muhammed el-Bâkır'a, sonra onun oğlu Ca'fer es-Sâdık'a, sonra onun oğlu Musa el-Kâzım'a, sonra onun oğlu Ali er-Rızâ'ya, sonra onun oğlu Muhammed et-Takî'ye, sonra onun oğlu Ali en-Nakî'ye, sonra onun oğlu Hasan ez-Zekî el-Askerî'ye, sonra onun oğlu ortaya çıkışı beklenen Muhammed el-Mehdî'ye ileterek dediler ki: Muhammed el-Mehdî, bâkidir ve [günün birinde] zuhûr ederek daha önce nasıl zulümle doldurulmuşsa dünyayı adaletle dolduracaktır. O, imâmlarının on ikincisidir. Bu yüzden onlar, *İsnâaşeriyye* lakabıyla anılmışlardır.

1 el-Âdid (ö. 567/1171): Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, Fâtımîlerin son halifesidir. Hilafetini Salâhüddîn Eyyûbî sonlandırmıştır. Onun ölümünden sonra, Fâtımîlerin hilafeti ve Mısır'daki hâkimiyeti resmen sona ermiştir. Bk. Ramazan Şeşen, "Âdid-Lidînillâh", *DİA*, 1/374-375.

2 Hasan b. Ali b. Muhammed es-Sabbâh (ö. 518/1124): İran'daki Nizârî-İsmâîlî Devleti'nin kurucusudur. İlk olarak Şii İmâmiyye mezhebinde yetişmiş, daha sonra İsmâîliyye'ye geçmiş ve Nizâr'ı desteklemiştir. Ulaşımı zor olan Alamut Kalesi'ne yerleşmiş ve burada "Cebel Şeyhi" olarak anılmıştır. Ta'limiyye grubunun liderlerinden biri olmuş ve muhafızları aracılığıyla birçok suikaste adı karışmıştır. Bk. Abdülkerim Özyayın, "Hasan Sabbâh", *DİA*, 16/347-350.

3 Alâzikrihisselâm lakaplı Hasan (ö. 561/1166): Alamut Kalesi'nde doğan Hasan Ali b. Hasan el-Kâhir, Nizârî İsmâîlîlerin imamlarındandır. İmamlığı babasının ölümünün ardından üstlenmiştir. Bk. Mustafa Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâîliyye*, 261-262

4 Bakara, 2/124.

فقال بعضهم بإمامة نزار^١ ابنه، وبعضهم بإمامة المستعلي ابنه الآخر. وبعد نزار استتر أئمة الزارئين، واتصلت إمامة المستعلويين^٢ إلى أن انقطع في العاقد^٣.

وكان الحسن بن علي بن محمد الصباح^٤ المستولي على قلعة الموت من دُعاة الزارئين، ثم ادعوا بعده أن الحسن الملقب بـ: علي ذكره السلام^٥ كان إمامًا ظاهرًا من أولاد نزار، واتصل أولاده إلى أن انقرضوا في زماننا هذا.

وأما الإمامية فقالوا: إنَّ نصب الإمام لطف، وهو واجب على الله تعالى،^٦ ويجب أن يكون الإمام معصومًا لئلا يضلَّ الخلق، ويؤكد ذلك قوله [١٧و] تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (سورة البقرة، ١٢٤/٢).

واتفقوا على إمامة علي^٧ بعد النبي^٨، إذ لم يكن غيره معصومًا، ثم ساقوا الإمامة بعده إلى ابنه الحسن المجتبي، ثم إلى أخيه الحسين الشهيد بكر بلاء، ثم إلى ابنه علي زين العابدين، ثم إلى ابنه محمد الباقر، ثم إلى ابنه جعفر الصادق، ثم إلى ابنه موسى الكاظم، ثم إلى ابنه علي الرضا، ثم إلى ابنه محمد التقي، ثم إلى ابنه علي النقي، ثم إلى ابنه الحسن الزكي العسكري، ثم إلى ابنه محمد المهدي المنتظر خروجه، وقالوا: إنه باقٍ وسيظهر ويملاً الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً، وهو الثاني عشر من أئمتهم ولأجل ذلك لقبوا بالاثني عشرية.^٩

١ أ: الزرار، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلي ص ٣٠٤ وشرح الأسترابادي ص ٩٩ظ.

٢ ف: المستعليين.

٣ ش: المعاضد. | العاقد: هو أبو محمد عبد الله بن يوسف، وهو آخر خلفاء الفاطميين. وقد أنهى خلافته صلاح الدين الأيوبي. بعد وفاته سنة سبع وستين وخمسمائة انتهت خلافة الفاطميين وحكمهم بمصر رسميًا. مادة «العاقد لدين الله» من الموسوعة الإسلامية بقلم عبد الكريم أوزايدن، ٣٧٤/١-٣٧٥.

٤ ر + بن.

٥ الحسن بن علي بن محمد الصباح: هو مؤسس الدولة الإسماعيلية الزارية بإيران. نشأ على مذهب الشيعة الاثنا عشرية، ثم انتقل إلى الإسماعيلية، وأيد نزار واستقر في قلعة الموت المنيع، وكان يسمى بشيخ الجبل، وقد كان من رؤساء التعليميين، وقد تورط بعدة اغتالات بواسطة حراسه. ومات سنة ثمانية عشر وخمسمائة. مادة «الحسن الصباح» من الموسوعة الإسلامية بقلم عبد الكريم أوزايدن، ٣٤٧/١٦-٣٥٠.

٦ ف: العلم. | الحسن الملقب بعلي ذكره السلام: هو الحسن علي بن حسن القاهرة، وهو من أئمة الإسماعيلية الزارية. وُلد بقلعة الموت، وتولَّى الإمامة بعد وفاة أبيه. ومات سنة إحدى وستين وخمسمائة. تاريخ الدعوة الإسماعيلية لمصطفى غالب ص ٢٦١-٢٦٢.

٧ ش ف - تعالى.

٨ ف + رضي الله عنه؛ وأما في شرح الحلي ص ٣٠٥: عليه السلام؛ ولا يوجد في شرح الأسترابادي ص ٩٩ظ شيء في هذا المحل.

٩ ر ف + عليه السلام.

١٠ كذا في أ ش، وعليه شرح الحلي ص ٣٠٥ وشرح الأسترابادي ١٠٠و؛ ر ف: بالاثنا عشرية.

Onlar, mezheplerinin temellerinin çoğunda Mu‘tezile’ye mutabıktırlar ve onların fîrûda Ehl-i Beyt’e nisbet edilen bir fıkhı vardır. İmâmet bağlamında onların zikredilmesinde fayda olmayan pek çok ihtilafları olmuştur. Onların çoğunluğu bu zamana kadar açıkladığımız bu mezhep üzere oldular.

Keysâniyye; Ali’nin, sonra Hasan, sonra Hüseyin, sonra da Muhammed b. Hanefiyye’nin imâmetini benimseyerek onun beklenilen imâm (*imâm-ı muntazar*), yani yeryüzünü adaletle dolduracak olan Mehdî olduğunu söylediler. O, şu an Medine yakınındaki Radvâ Dağı’nda¹ saklanmaktadır. Kimileri onu, Hasan ve Hüseyin’e öncelemişlerdir. Bazıları, imâmeti Muhammed b. Hanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim’e sonra diğerlerine iletmişlerdir. Onların çok sayıda fırkası vardır. Keysâniyye kesintiye uğramış, günümüzde onlardan hiç kimse kalmamıştır.

Zeydiyye; Ali, Hasan ve Hüseyin’in imâmetini benimseyerek onların imâmetini açık nas; diğer imâmlarını ise gizli nas ile ispat ettiler. Bunun böyle olmasının sebebi, onlara göre imâmetin şartlarının şu şekilde olmasıdır: İmâm, i) insanların kendisiyle hidayet bulup onları saptırmamak için İslâm şeriatını bilmelidir; ii) Müslümanların hazinelerine tamah etmemesi için zâhit olmalıdır; iii) karşı çıkanlarla mücadele etmekten kaçarak onların Ehl-i hakk’ı bastırmalarına yol açmaması için cesur olmalıdır; iv) Fâtıma’nın evladından, yani “Mehdî Fâtıma evladındandır.”² hadisinden dolayı Hasan ve Hüseyin’in soyundan olmalıdır; v) Allah Teâlâ’ya ve hak dine açıkça davet ederek dininin nusreti için kılıcını kuşanmalıdır. Yine dediler ki; Hz. Peygamber ve kendisinden sonraki imâmlar (as), bu beş şartın tamamını sağlayan her bir kişinin uyulması zorunlu bir imâm olduğunu belirtmiştir. Bu ise gizli nas anlamına gelmektedir.

1 Cebel Radvâ: Medine’de bir dağdır. Keysâniler, imamları Muhammed b. el-Hanefiyye’nin burada yaşadığına ve hâlâ hayatta olduğuna inanır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Büldân*, 3/51.

2 İbn Mâce, “Kitâbü’l-Fiten”, 34; Ebû Dâvûd ise “Mehdî benim soyumdan, Fâtıma’nın evladındandır” lafızlarıyla bir rivayet nakletmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, “Kitâbü’l-Mehdî”, 7.

وهم في أكثر أصول مذهبهم موافقون للمعتزلة،^١ ولهم في الفروع فقه منسوب إلى أهل البيت. وكان لهم في سياقة الإمامة اختلافات كثيرة لا فائدة في إيرادها، وجمهورهم الباقون إلى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه.

وأما^٢ الكيسانية فقالوا بإمامة علي، وبعده بالحسن، وبعده بالحسين، ثم محمد^٣ ابن الحنفية، وقالوا: إنه الإمام المنتظر - أعني المهدي - الذي يملأ الدنيا عدلاً، وهو الآن مُسْتَرْتَبٌ في جبل رَضْوَى^٤ بقرب المدينة، وبعضهم قدّموه على الحسن والحسين، وبعضهم ساقوا الإمامة إلى ابنه أبي هاشم ثم إلى غيره، ولهم فرق^٥ [١٧ ظ] متعددة. وقد انقطعت الكيسانية، ولم يبقَ منهم أحد.

وأما الزيدية فقالوا بإمامة عليّ والحسن والحسين، وأثبتوها بالنصّ الجليّ، وأثبتوا باقي أئمتهم بعدهم^٦ بالنصّ الخفيّ، وذلك أن شرائط الإمامة عندهم: كون الإمام عالمًا بشريعة الإسلام ليهدي الناس إليها ولا يضلّهم، وزاهدًا لكي لا يطمع في بيوت^٧ أموال المسلمين، وشجاعًا لئلا يهرب في الجهاد مع المخالفين فيظفروا^٨ على أهل الحق، وكونه من ولد فاطمة، أعني: من أولاد الحسن والحسين، لقوله عليه السلام: «المهدي من ولد فاطمة»^٩، وكونه داعيًا إلى الله وإلى دين الحق ظاهرًا ويُسْهِر^{١٠} سيفه في نصرة دينه. قالوا: «وقد نصّ النبي^{١١} والأئمة بعده عليه وعليهم السلام»^{١٢} [على] أن كل من استجمع هذه الشرائط الخمسة^{١٣} فهو إمام مفترض الطاعة، وذلك هو^{١٤} النصّ الخفيّ.

- ١ وقد مثّل الحلبي في شرحه ص ٣٠٩ لهذه الأصول: القول بالعدل وانتفاء الرؤية.
- ٢ ف: فأما.
- ٣ ر ف: ثم، وعليه شرح الحلبي ص ٣٠٩ وشرح الأسترابادي ١٠٠.
- ٤ ر ف: بمحمد.
- ٥ ر: فقالوا.
- ٦ أ: يستتر، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٣٠٩ وشرح الأسترابادي ١٠٠.
- ٧ جبل رَضْوَى: هو جبل بالمدينة، وهو الذي يزعم الكيسانية أن إمامهم محمد بن الحنفية به مقيم حيّ يرزق. معجم البلدان للحموي ٥١٣.
- ٨ ف: بعدهم.
- ٩ ف: ثبوت؛ ولا يوجد في هذا المحل كلمة في شرح الحلبي ص ٣١٠ وشرح الأسترابادي ١٠٠.
- ١٠ ف: فيظفروا.
- ١١ هنا ينتهي الخرم من ط.
- ١٢ سنن ابن ماجه، كتاب الفتن ٣٤، وأخرجه أبو داود بلفظ «المهدي من عترتي، من ولد فاطمة»، وانظر: سنن أبي داود، كتاب المهدي ٧.
- ١٣ أ ش: أو يشهر، والمثبت من ش ط ف.
- ١٤ ف: وقالوا.
- ١٥ ف: عليه السلام.
- ١٦ ر ش ط ف - عليه وعليهم السلام.
- ١٧ ف: الخمس.
- ١٨ ف - هو.

Onlar, “Kıyam etseler de etmeseler de onlar iki imâmdır.”¹ hadisinden dolayı Hasan ve Hüseyin’de kılıçla davet şartını gerekli görmediler. Zamanın imâmdan yoksun olmasını ve bu şartları hâiz olması durumunda iki uzak bölgede iki imâmın kıyamını câiz görmektedirler. Bu yüzden Zeynelabidin’in imâmetini kabul etmediler. Zira o, Allah Teâlâ’ya davet için kılıç kuşanmamıştır. Şartları sağlamasından dolayı onun oğlu Zeyd’in imâmetini kabul ettiler ve ona nisbet edildiler. Nitekim onun imâmeti ile diğer Şîa fırkalarından ayrıldılar. Diğer Şiîlere ise Zeyd’in imâmetini reddetmelerinden dolayı *Râfıza* lakabını taktılar.

Zeydiyye birçok fırkaya ayrılır. Onlardan Sâlihiyye², Ali’den (as) önceki halifelerin hilafetini –Ali’nin onların hilafetine razı olmasından dolayı– inkâr etmezler. Cârûdiyye³ ile Süleymâniyye⁴ de onlardandır. Bunlardan başka fırkalarının olduğu da söylenmiştir. Onların çoğunluğu fûrûda –imâmlarının muhâlefet ettikleri az bir mesele dışında– Ebû Hanîfe’yi takip etmektedirler.

İmâm tayininin halk üzerine aklen vâcip olduğu görüşünde olanlara gelince onlar şöyle demişlerdir: İmâmın yokluğundaki zarar, zayıflara zulüm yapılması noktasında beklenen bir şeydir. Muhtemel zararın def edilmesi ise aklen vâciptir. Bu da şerâatin hükümlerini yerine getiren imâmın tayin edilmesi ile ortadan kalkar. Onlar imâmların tayin edilmesi noktasında Ehl-i sünnet ile mutabıktırlar.

1 Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummi, *İlelû’-Şerâi’*, 1/208.

2 Sâlihiyye veya Ebteriyeye: Bunlar, Hasan b. Sâlih b. Hayy ve “el-Ebter” lakaplı Kesîr en-Nevvâ’ olmak üzere iki kişiyi takip edenlerdir. Görüşleri Süleymâniyye ile aynıdır, ancak Hz. Osman konusunda çekimser kalarak onu ne övmüş ne de yermişlerdir. Bk. Kahtân Abdurrahmân ed-Dûrî, *el-Akîdetü’l-İslâmiyye ve Mezâhibuhâ*, 84-85.

3 Cârûdiyye: Ebû Cârûd Ziyâd b. el-Münzir el-Kûfî’nin takipçileridir. O, hicri ikinci asrın ortalarında vefat etmiştir. Peygamber’in (s.a.v.), Hz. Ali’nin imamlığını açıkça değil, vasıflarıyla belirttiğini ve sahabenin ona biat etmemekle kâfir olduklarını iddia etmişlerdir. Bk. Dûrî, *el-Akîdetü’l-İslâmiyye*, 83-84.

4 Süleymâniyye veya Cerîriyye: Süleyman b. Cerîr el-Zeydî’nin takipçileridir. Ona göre imamet, şûra ile olur ve Müslümanların en seçkin iki kişinin akdiyle gerçekleşir. En faziletli olan varken, daha düşük seviyede olanın imametini kabul etmiştir ve Ebû Bekir ile Ömer’in imametini tanımış, ancak Osman’ı, ona karşı çıkanların suçladığı olaylar nedeniyle tekfir etmiştir. Bk. Dûrî, *el-Akîdetü’l-İslâmiyye*, 84.

ولم يوجبوا في الحسن والحسين عليهما السلام^١ الدعوة بالسيف، لقوله صلى الله عليه وسلم: «هما إمامان قاما أو قعدا»،^٢ ويجوزون^٣، خلّو الزمان عن الإمام وقيام إمامين^٤ في بُقْعَتَيْنِ متباعدتين إذا استجمعا هذه الشرائط، ولذلك لم^٥ يقولوا بإمامة زين العابدين عليه السلام^٦؛ لأنه لم يُشهر سيقه في الدعوة إلى الله، وقالوا بإمامة ابنه زيد^٥ لاجتماع الشرائط فيه، وإليه نُسبوا؛ إذ^٨ فارقوا سائر الشيعة بقولهم^٩ بإمامته. ولقّبوا^{١٠} باقي الشيعة بالرافضية؛^{١١} [١٨ و] إذ رفضوا زيّداً.

والزيدية فرقة كثيرة، منهم: الصالحية،^{١٢} وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل علي عليه السلام^{١٣} لرضاء علي^{١٤} بخلافتهم، ومنهم: الجارودية،^{١٥} ومنهم: السليمانية،^{١٦} وقيل: لهم فرقة غيرها، وأكثرهم في الفروع متابعون^{١٧} لأبي حنيفة^{١٨} إلّا في مسائل قليلة خالفه أئمتهم فيها.^{١٩}

وأما القائلون بوجوب نصب الإمام على الخلق عقلاً فقالوا: الضرر مع عدم الإمام متوقع من الظلمة على الضعفاء، ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً، وذلك إنما يندفع بنصب إمام يقوم بأحكام الشرع. وهم موافقون لأهل السنة في تعيين الأئمة.

١ ر ش ط ف - عليهما السلام.

٢ ش ط: عليه السلام؛ ف - صلى الله عليه وسلم.

٣ علل الشرائع للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي ٢٠٨/١.

٤ ر: ويجوز.

٥ ر: الإمامين.

٦ ط - لم.

٧ ر ش ط ف - عليه السلام، وعليه شرح الحلبي ص ٣١٠ وشرح الأسترابادي ١٠٠ ظ.

٨ ش ف: إذا.

٩ ف - لقولهم.

١٠ في جميع النسخ: ولقّب، والتصحيح من شرح الحلبي ص ٣١٠ وشرح الأسترابادي ١٠٠ ظ.

١١ ر: بالرافضة، وعليه شرح الحلبي ص ٣١٠ وشرح الأسترابادي ١٠٠ ظ.

١٢ الصالحية أو الأثرية وهو أتباع رجلين: أحدهما الحسن بن صالح بن حي، والآخر كثير التواء الملقّب بالأبتر. وقولهم كقول السليمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان، فلم يقدموا على ذمه ولا على مدحه. العقيدة الإسلامية ومذاهبها لقحطان عبد الرحمن الدوري ص ٨٤-٨٥.

١٣ ر ش ط - عليه السلام، وعليه شرح الأسترابادي ١٠٠ ظ؛ ف: رضي الله عنه.

١٤ أ - علي، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٣١١ وشرح الأسترابادي ١٠٠ ظ؛ ف + رضي الله عنه.

١٥ الجارودية وهم أتباع أبي الجارود زياد بن المنذر الكوفي، الذي مات في وسط القرن الثاني الهجري. وهم زعموا أن النبي عليه السلام نصّ على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية، فكان هو الإمام من بعده وأن الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي وبتنصيبهم أبا بكر. العقيدة الإسلامية للدوري ص ٨٣-٨٤.

١٦ السليمانية أو الجريزية وهم أتباع سليمان بن جرير الزيدي، الذي قال: إن الإمامة شورى، وإنما تصلح بعقد رجلين من خيار المسلمين. وأجاز إمامة المفضل مع وجود الأفضل، وأثبت إمامة أبي بكر وعمر إلا أنه كفر عثمان بالأحداث التي نقمها الناقمون منه. العقيدة الإسلامية للدوري ص ٨٤.

١٧ ش ف: متابعين.

١٨ ف + رحمه الله.

١٩ قارنه بما في الملل والنحل للشهرستاني ص ١٥٩.

Ehl-i sünnet ise selefin icmâından ötürü imâm tayin etmenin, buna güç yetirenler için vâcip olduğunu söyledi. Onlar, imâmın peygamber veya [kendisinden önceki] imâm gibi sözünün kabul edilmesi gereken birinin tayini ile ya da Müslümanların üzerine icmâ etmesiyle bilindiği/belirlendiği görüşüne vardılar. [Onlara göre] Resûlullah'tan sonraki imâm, icmâ ile Ebûbekr-i Siddîk; sonra Ebûbekir'in ataması ile Ömer-i Fârûk; ardından Ömer'in atadığı cemaatin imâmeti üzerinde icmâ ettiği Osman-ı Zinnû-reyn; akabinde sahabeden muteber olanlarının icmâsı ile Ali el-Murtezâdır (as). Bunlar râşid halifelerdir (*hulefâ-yi râşidîn*).

10 Sonrasında Hasan ve Muaviye arasında ihtilaf olmuş, Hasan onunla sulh yapmıştır. Dolayısıyla hilafet Muaviye'de, sonrasında da Ümeyyeoğulları ile Mervanoğulları'nda karar kılmıştır. Sonunda Abbasoğullarına geçmiş, halife seçimindeki yetkili heyetin (*ehlü'l-hall ve'l-akd*) çoğunluğu onların [hilafetle-ri] üzerinde uzlaşmışlardır. Hilafet, içerisinde bazı hadiselerin cereyan ettiği
15 günümüze kadar onlardan süregelmiştir.

İmâm tayin etmenin vücûbunu benimsemeyenler; Ali ve Muaviye gün-lerinde ve sonrasında pek çok kere olduğu gibi çoğunlukla imâmların tayininde fitneler ve insanların birbirini öldürmeleri meydana gelir; fitne ve savaşmaktan sakınmak ittifakla daha evlâdır; şerîat ise hak üzere olmak ve
20 tâatiyle Allah'a yaklaşmak isteyen için yeterlidir, demişlerdir.

İşte bunlar, insanların imâmet hususundaki yaklaşımlarıdır.

وأما أهل السنة فيقولون بوجوب نصب الإمام على من يقدر على ذلك، لإجماع^١ السلف عليه. وذهبوا إلى أن الإمام يُعرف إما بنص من يجب أن يُقبل قوله كنبّي أو إمام، أو بإجماع المسلمين عليه. وكان الإمام بعد رسول الله^٢ بالإجماع أبا بكر الصديق،^٣ ثم عمر الفاروق،^٤ بنص أبي بكر عليه،^٥ ثم عثمان^٦ ذا النورين^٧ بنص عمر على جماعة أجمعوا على إمامته، ثم عليًا المرتضى^٨ عليه السلام^٩ بإجماع المعبرين من الصحابة، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون.

ثم وقعت المخالفة بين الحسن^{١٠} ومعاوية، وصالحه الحسن، فاستقرت الخلافة عليه، ثم على من بعده من بني أمية وبني/[٨١ظ] مروان، حتى انتقلت الخلافة إلى بني العباس، وأجمع أكثر أهل الحل والعقد عليهم، وانسأقت الخلافة فيهم^{١١} إلى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى. ١٠

وأما الذين لا يقولون بوجوب نصب الإمام فقالوا: يقع في نصب الأئمة فتنٌ وقتل^{١٢} بعض الناس بعضًا، كما جرى في أيام علي^{١٣} ومعاوية ومن بعدهما في أكثر الأوقات، والاحتراز عما يُوقع في الفتنة والمحاربة أولى بالاتفاق، والشرعة كافية لمن^{١٤} أراد أن يكون على الحق ويتقرب إلى الله بطاعته.

فهذه هي مذاهب^{١٥} الناس في الإمامة. ١٥

١ ر ش ط ف: لاجتماع.

٢ ر + صلى الله عليه وسلم.

٣ ف: أبا بكر رضي الله عنه.

٤ ف: عمر رضي الله عنه.

٥ ف - عليه.

٦ أ ش ط ف: ذي، والمثبت من ر، وعليه شرح الأسترابادي ١٠٠ ظ.

٧ ف - عثمان ذي النورين. وأما العبارة في شرح الحلي ص ٣١٢: أبا بكر، ثم عمر بنص أبي بكر، ثم عثمان.

٨ ف - المرتضى.

٩ ر - عليه السلام، ؛ ف: رضي الله عنه.

١٠ ف: الحسين رضي الله عنه.

١١ ر ش ط ف: منهم.

١٢ ش ط: وقتيل.

١٣ ف: إمامة علي رضي الله عنه.

١٤ ف: ممن.

١٥ ف: مذهب.

BEŞİNCİ BÂB VA'D VE VAİD İLE ONLARA TÂBİ OLAN DİĞER HUSUSLAR

Husün, kubuh ve vücûbun aklîliğini benimseyenlerin mükelleflere
5 mükâfât verme va'dini lütuf olmasından dolayı vâcip saydıkları daha önce
zikredilmişti. Onlar, va'din husnünü aslah olmasından ya da vücûbunu
lütuf olmasından dolayı kabul etmişler; sonra va'dini yerine getirmesini
de [Allah'a] vâcip görmüşlerdi. [Onlar, Allah'ın] va'idini uygulamasında
ise ihtilaf etmişlerdir. Tafdîliyye¹, bunun Allah Teâlâ'nın hakkı olmasından
10 dolayı vâcip olmadığını söylerken; Va'idîyye ise va'idin yalana dönüşmeme-
si için vücûbunu benimsemiştir.

Husün, kubuh ve vücûbun aklîliğini benimsemeyenlere gelince; onlar,
mükâfât ve cezanın sadece Allah Teâlâ'nın dilemesine (*meşîet*) bağlı oldu-
ğunu, O'ndan [ortaya çıkan fiillerin] husün-kubuhla nitelenemeyeceğini
15 ve temelde O'na hiçbir şeyin vâcip olmadığını söylemişlerdir.

Söz konusu olguların nazarî akılda değil de amelî akılda sâbit olduğunu
söyleyen filozoflarsa, mizacın itidali için sağlık, mizaç bozukluğu için has-
talık gibi mutluluk ve bedbahtlığın uygun ve uygunsuz eylemlerin gereği
olduğunu söylemişlerdir.

20 Bil ki bu görüşler insanın ölümünden sonra da algılayıcı (*müdrîk*) ol-
ması üzerine bina edilmiştir. Bu bâbdaki en önemli husus bunların ince-
lenmesidir. Bu da şu altı mesele üzerine kuruludur:

Birinci Mesele: Ma'dûm'un İadesi

O, Mu'tezile'nin [hâlleri] kabul edenlerine göre câizdir. Çünkü zat,
25 varlık ve yokluğun (*vücûd ve adem*) birbirini takip etmesi durumunda
bâkidir. Aynı şekilde Ehl-i sünnet'in bir kısmına göre böyledir. On-
lar, mümkünin yok olmasıyla imkânsıza dönüşmeyeceğini söylerler.

1 Tafdîliyye veya Mufaddıla: Bunlar, Hz. Ali'yi Ebû Bekir ve Ömer'e tercih eden, ancak onların imame-
tini ve adaletini kabul eden ve onları sevenlerdir. Bu fikir, Şii'ler ve Zeydîler arasında yaygındır, ancak
müellif bu görüşü bu eserinde Ehl-i Sünnet ile de ilişkilendirmiştir. Va'idîyye ise büyük günah işleyeni
tekrîf eden ve ebedî cehennemde kalacaklarını savunan bir gruptur. Şehristânî, onları Şii'ler ve Hâricîler
ile ilişkilendirmiştir. Müellif ise onları bu eserin beşinci babının altıncı meselesinde Mu'tezile ile iliş-
kilendirmiştir. Bk. Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 113, 163, 171; İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 1/264.

الباب الخامس

في الوعد والوعد وما يتبعهما

قد مرَّ أنَّ القائلين بالحُسن والقُبْح والوجوب في العقل أوجبوا الوعدَ بالثواب للمكلفين لكونه لطفًا، وقالوا بحسن الوعد^١ لكونه أصلح أو بوجوبه^٢ لكونه لطفًا أيضًا، ثم أوجبوا الوفاء بالوعد^٣ واختلفوا في الوفاء بالوعد: فقالت التفضيلية: «ليس ذلك بواجب لأنه حق الله تعالى»^٤ وقالت الوعيدية بوجوبه، لئلا يصير الوعد كذبًا^٥.

وأما الذين لا يقولون بالحُسن والقُبْح والوجوب عقلاً قالوا: إن الثواب والعقاب يتعلّقان^٦ بمشيئة الله تعالى^٧ فقط، ولا يحسن ولا يقبح منه شيء^٨، ولا يجب عليه شيء أصلاً. والحكماء القائلون بشبوتها^٩ في العقل العمليّ دون النظريّ قالوا بكون^{١٠} [٩١و] السعادة والشقاوة لازمتين^{١١} للأفعال الملائمة وغير الملائمة، كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه.

واعلم أنَّ هذه الأقوال مبنية على كون الإنسان مُدركًا بعد موته، فالأهم في هذا الباب النظر في ذلك، وهو مبني على ست مسائل:

المسألة الأولى: في إعادة المعدوم

وهي جائزة عند مُشبي المعزلة،^{١٢} لأنَّ الذات باقية عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها، وكذلك عند بعض أهل السنة، فإنهم قالوا: الممكن لا يصير بانعدامه ممتنعًا،

١ ف: الوعد.

٢ ف: لوجوبه.

٣ مر في الفصل المتعلق بالتحسين والتقبيح من الباب الثالث ١١ ط-١٢ و.

٤ ر ط: التفضيلية.

٥ ش ط - تعالى.

٦ التفضيلية أو المفضلة وهم الذين يفضلون علًا على أبي بكر وعمر، ولكن يعتقدون إمامتهما وعدالتهما ويتولونهما، وهذه الفكرة معروفة بالشيعة والزيدية إلا أن المصنف قد قرنها مرة بأهل السنة في هذه الرسالة. أما الوعيدية فهم الذين يقولون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليدهم في النار، نسبهم الشهرستاني إلى الشيعة والخوارج، والمصنف قرنها مرة بالمعزلة في المسألة السادسة من الباب الخامس في هذه الرسالة. وانظر أيضًا: الملل والنحل للشهرستاني ص ١١٣، ٣١٦، ١٧١؛ التسعينية لابن تيمية ٢٦٤/١.

٧ ف: متعلّقان.

٨ ش - تعالى.

٩ ف: بشبوتهما.

١٠ ر: تكون.

١١ ش ط: لازمتين.

١٢ أي: عند مُشبي الحال في المعزلة، كما في شرح الحلي ص ٣٢٢.

Diğerlerine göre ise bu yokluğun, bir şeyin [varlığının] ta kendisinin arasına girmesinin imkânsızlığından dolayı muhâldir. Öyleyse [öldükten sonra] tekrardan yaratılan (*mu'âd*) ilk defa yaratılan (*mübted'e*) gibi değildir. Bilakis, öyle olsa onun bir misli olmuş olur. İmâm Sedîdüddîn Mahmûd el-Hîmsî,¹ bunun hatırlama ile nakz edildiğini söyledi. Unuttuktan sonra hatıra gelen şey, kişinin ilk kez idrak ettiğinin ta kendisidir ve unuttuğu şeyin geri dönmesidir. Bu itiraz geçersizdir. Zira çokluk birliğe aykırıdır ve tekrardan yaratılan ile ilk kez yaratılanın benzeşmesi onların bir olmasını gerektirmez.

İkinci Mesele: İnsanın Hakikati ve Onun Ne Olduğuna İlişkin Görüşler

İnsanın hakikati hakkında ihtilaf ettiler.

Kimisi, “İnsan, duyumsanan bedeninden ibarettir (*heykel-i mahsûs*)” dedi; kimisi, “O, insanın bileşiminde bulunan temel parçalardır (*eczâ-yı asliyye*), gelişmekle artmaz, buruşmakla eksilmez.” dedi. Nazzam,² “O, organlara sirayet etmiş, beden içerisindeki latif bir cisimdir, ondan bir organ kesilse ondaki [öz], bedeninin geri kalanına çekilir; bu kesilme bedeninin [hayatî noktalarının] kopması şeklinde gerçekleşirse insan ölür.” dedi. İbnü'r-Râvendî,³ “O, kalpteki bölünmeyen bir parçadır (*cüzⁱⁿ la yetecezze*)” dedi. Kimisi, “O, kandır”; kimisi “O, dört karışımdır (*ahlât-ı erbaa*).”; kimisi, “O, ruhtur ve buharlaşabilen ince karışımlardan bileşik bir cevherdir. Onun meskeni kalp, beyin ve karaciğer gibi ana organlar olup bunlardan diğer organlara damar ve sinirler ile nüfuz eder.” dedi. Bu anlatılanların tamamı cismânî cevherlerdir.

1 Sedîdüddîn Mahmûd el-Hîmsî: Sedîdüddîn Mahmûd b. Ali el-Hîmsî, hicrî altıncı yüzyılda yaşamış bir Şii İmâmîye âlimidir. Eserleri arasında *el-Munkız mine't-Taklîd*, *Bidâyetü'l-Hidâye* ve *el-Mesâdir fi'l-Fıkıh* bulunmaktadır. Bk. Seyyid Muhsin el-Emin el-Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, 7/185; Seyyid Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *Mu'cemü Ricalî'l-Hadis*, 19/97-98.

2 Nazzâm (ö. 231/845): Ebü İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, Mu'tezile'nin altıncı tabakasındandır ve Basralıdır. Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf'tan ders almış, Câhız gibi kimseler ondan ders almıştır. Kümün, tafta ve sarfe gibi meşhur teorileri vardır ve günümüze ulaşmayan birçok kitabı bulunmaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 241-243; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 49-52.

3 İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913): Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasındandır. Sonradan ilhad ve irtidad içerikli görüşleriyle meşhur olmuştur. Eserleri arasında *Kitâbü'r-Tâc*, *Kitâbü'd-Dâmiğ* ve *Kitâbü'z-Zümürriid* bulunmaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 293-294; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 92.

ومحالٌ عند غيرهم، لاستحالة تخلُّل العدم بين شيءٍ واحد بعينه، فإذا لا يكون المُعادُ عينَ المبتدأ^١، بل إن كان ولا بدَّ فهو مثله. وقال الإمام^٢ سديدُ الدين محمود^٣ الحِمَصِيُّ: 'إنَّ ذلك ينتقض بالتذكُّر، فإن الحاصل في الذكر بعد النسيان هو ما أدركه أو لا بعينه وهو عَوْدُهُ. وليس ذلك^٤ بصحيح، لأن التعدّد ينافي الوحدة، وتماثل المُعاد والمبتدأ^٥ لا يقتضي اتحادهما.

المسألة الثانية: في أقوال الناس في حقيقة الإنسان وأنها أي شيء^٦

اختلفوا في حقيقة الإنسان:

فبعضهم قالوا: إن^٧ الإنسان هو هيكله^٨ المحسوس. وبعضهم قالوا: هو أجزاء أصليّة داخله في تركيب الإنسان لا تريد^٩ بالثُمُوم^{١٠}/[١٩ ظ] ولا تنقص^{١١} بالذبول^{١٢}. وقال النّظام^{١٣}: هو جسمٌ لطيفٌ في داخلِ الإنسان سارٍ في أعضائه^{١٤}، فإذا^{١٥} قُطِعَ منه عُضْوٌ^{١٦} تقلّصَ ما فيه إلى باقي ذلك الجسم، وإذا قُطِعَ بحيث انقطع ذلك الجسم مات الإنسان. وقال ابن الرّاوندي^{١٧}: هو جزءٌ لا يتجزأ في القلب، وبعضهم قالوا: هو الأخلاط الأربعة. وبعضهم قالوا: هو الدّم. وبعضهم قالوا: هو الروح، وهو جوهرٌ متركّبٌ من بخاريّة الأخلاط ولطيفها، مسكّنه الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدِّماغ والكبد، ومنها ينفذ في العروق والأعصاب إلى سائر الأعضاء. وجميع ذلك جواهر جسمانيّة.

١ ش ف: المبتدأ.

٢ ر ش ط ف - الإمام.

٣ ف - محمود.

٤ سديد الدين محمود الحِمَصِيُّ: هو سديد الدين محمود بن علي الحمصي، هو من علماء الشيعة الإمامية في القرن السادس الهجري. من كتبه: المُنْتَزَعُ من التقليد، وبداية الهداية، والمصادر في الفقه. أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين العاملي ١٨٥/٧؛ معجم رجال الحديث للسيد أبي القاسم الخوئي ٩٨-٩٧/١٩.

٥ ف - ذلك.

٦ أ ش ف: والمبتدأ، والمثبت من ر ط، وعليه شرح الحلي ص ٣٢٢ وشرح الأسترابادي ١٠٢؛ ط + مع اتحاد ما هما صورتان له.

٧ ر ش ط + هي، وعليه شرح الحلي ص ٣٢٥؛ ف + هو، وعليه شرح الأسترابادي ١٠٣ ظ.

٨ ف - إن.

٩ زاد في شرح الحلي ص ٣٢٥ وشرح الأسترابادي ١٠٣ ظ: المشاهد.

١٠ ر ش ط: لا يزيد، وعليه شرح الأسترابادي ١٠٣ ظ.

١١ ط ف: ولا تنقص، وعليه شرح الأسترابادي ١٠٣ ظ.

١٢ الذبول: هو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعية. التعريفات للجرجاني ص ١٠٧. النّظام: هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النّظام، من الطبقة السادسة للمعتزلة، وكان من أهل البصرة، تلمذ على أبي الهذيل العلاف، وأخذ عنه الجاحظ وغيره. وكان له نظريات مشهورة مثل الكمون والطفرة والصرقة، وكان له عدة كتب لم تصل إلينا. وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٤١-٢٤٣؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٤٩-٥٢.

١٤ ف: أعصابه.

١٥ ر ش ط ف: وإذا، وعليه شرح الحلي ص ٣٢٥ وشرح الأسترابادي ١٠٣ ظ.

١٦ ف - عُضْوٌ.

١٧ ابن الرّاوندي: هو أبو الحسين أحمد بن يحيى، وكان من الطبقة الثامنة للمعتزلة، وقد اشتهر عنه الإلحاد والارتداد فيما بعد، من كتبه: كتاب التاج، وكتاب الدامغ، والزّمرد. ومات سنة إحدى وثلاثمائة. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٩٣-٢٩٤؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٢.

Bazıları, “O, insanın mutedil olan mizacıdır.”; bazıları, “O, organların ana hatlarıdır (*tehâtî*) ve insanın ömrünün başından sonuna kadar değişmeyen şeklidir.”; bazıları, “O, hayat diye isimlendirilen bir arazdır.” dediler. Bunların tamamı ise arazdır.

- 5 Filozoflar ve diğer muhakiklerden bir topluluk, “O, duyuşsal bir işaretle gösterilmesi mümkün olmayan gayr-i cismânî bir cevherdir.” demişlerdir.

İşte bunlar bu konudaki yaklaşımlardır, bazısının yanlışlığı açıktır.

Üçüncü Mesele: Meâd

İnsanlar diriliş (*meâd*) konusunda ihtilaf etti.

- 10 Dehriyye onu “İnsan, ölümüyle yok olur ve varlığa tekrar dönmesi mümkün değildir.” diyerek inkâr etti.

Ma’dûmun “şey” olduğunu düşünenler, insanın ölümüyle yok olduğunu, sonra yeniden varlığa döndüğünü, ardından mükâfât verileceğini ya da cezalandırılacağını söylediler. Yok olması ise “Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak.”¹ ve “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır.”² ayetlerinden dolaydır. Varlığa geri döndürülmeleri ise ahirette mükâfât ya da ceza ile karşılaşacak olmalarının zorunluluğundan dolaydır.

[Ma’dûmun şeyliğini] reddedip insanın cisimden ibaret olduğunu iddia edenler, onun fenâ bulması ve helâk olmasının, bedeninin parçalarının yok
20 olması ve terkipteki organlarının bozulmasından ibaret olduğunu söylemişlerdir. İnsanın îadesi, parçalarının toplanması ve ölümünden önce olduğu gibi onda arazların ihdas edilmesidir. İnsanın araz olması ise birçoğuna göre müstahîldir. Zira yok olan şey varlığa tekrardan döndürülmez/ma’dûm îade edilmez.

- 25 Filozoflar, bölünmeye konu olmaması ve kendisine duyuşsal olarak işaret edilememesi nedeniyle [nefsin] ilmin mahalli olduğunu söylemişlerdir. Bölünmeyen ya da işaret edilmeyi kabul etmeyen mahallinin cisim olması müstahîldir. [Zira mahallin cisim olması,] onda bulunanın da bölünmesi

1 Rahmân, 55/26.

2 Kasas, 28/88.

وبعضهم قالوا: هو المزاج المعتدل الإنساني. وبعضهم^١ قالوا: هو تخاطيط الأعضاء وشكل الإنسان الذي لا يتغير من أول عمره إلى آخره. وبعضهم قالوا: هو العرض المسمى بالحياة. وجميع ذلك أعراض.

والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا: إنه جوهر غير جسماني لا يمكن أن يُشار إليه إشارة حسية.^٥

فهذه هي المذاهب، وبعضها ظاهر الفساد.

المسألة الثالثة: في المعداد

اختلف الناس فيه:

فالدهرية^٢ أنكره وقالوا: الإنسان ينعدم بموته، ولا يكون له عود إلى الوجود. والقائلون بأن المعدوم شيء قالوا بأنه ينعدم ثم يعود إلى الوجود، وحينئذ يثاب أو يعاقب.^٦ أما انعدامه فلقوله تعالى: ﴿كُلُّ [٢٠] وَمَنْ عَلَيْهَا فَاِنَّ﴾ (سورة الرحمن، ٢٦/٥٥)،^٧ و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (سورة القصص، ٢٨/٨٨)، وأما عوده فلوجوب كونه مثاباً أو معاقباً في الآخرة.

والثمة القائلون بكونه جسماً قالوا: فناؤه^٨ وهلاكه عبارة عن تلاشي أجزائه واضمحلال أعضائه^٩ كالتركيب وغيره، وإعادته جمع أجزائه وإحداث أعراض فيه مثل ما كانت قبل موته، وهي^{١٠} عند أكثرهم يستحيل^{١١} أن تكون^{١٢} عرضاً، لأن المعدوم لا يُعاد.

والحكماء قالوا: إنه محل للعلم^{١٣} بما لا ينقسم، وبما لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، ويستحيل أن يكون محل ما لا ينقسم أو لا يقبل الإشارة جسماً، لوجوب انقسامه

١ ر ط - هو المزاج المعتدل الإنساني. وبعضهم.

٢ ر - قالوا.

٣ ف: والدهرية.

٤ أ: وقال، والمثبت من سائر النسخ.

٥ زاد في شرح الحلبي ص ٣٣١ وشرح الأسترابادي ١٠٦ و: بموته.

٦ ف: ويعاقب.

٧ ر - ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَاِنَّ﴾.

٨ ر: إفناؤه.

٩ ر ط ف: أعراضه.

١٠ ف: وهو.

١١ ر - يستحيل.

١٢ أ: يكون، والمثبت من ر ش ف.

١٣ أ: العلم، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٣٣٣ وشرح الأسترابادي ١٠٧ ظ.

ve işareti kabul etmesini gerektirir. Mahallin kendisinde bulunan şeyin bölünmesi ve mahalde olanın işareti kabul etmesinin gerekliliği tâbi olma yoluyla. Öyleyse o, [yani nefis,] cisimlerden ayırık bir cevherdir.

Sonrasında ihtilaf ettiler; antik filozoflar bu cevherin kadîm olduğunu ve bedenle taallukunun ancak muhdes olduğunu söyledi. Aristoteles¹ ve takipçileri ise onun bedenle beraber hâdis olduğunu söyledi. Onlar, elementler (*anâsır*) ya da karışımlardan oluşan insan mizacının hudûsünün, nefsin varlığını feyiz ettirenden (*müfîz*) meydana gelen feyiz ettirmenin şartı olduğunu söylediler; ancak nefsin bekâsında bunu [yani bedeni] şart koşmadılar. Bu yüzden ruh göçünün (*tenâsüh*) müstahîl olduğunu görüşüne vardılar. Çünkü onlara göre tek beden; biri, mizacın hudûsüyle hâdis, ikincisi ise ruh göçü yoluyla taalluk eden kadîm olmak üzere iki nefsin bulunması muhâldir.²

Nefsin yok olmasının (*fenâ*) imkânsızlığında ittifak ettiler ve dediler ki; nefsin yok olmasının imkânı, yok olmakla birlikte kalacağı bir mahalli gerektirir. Hâlbuki “nefis”le bu kalan [mahalden] başka bir şeyi kastetmiyoruz. Öyleyse bu takdirde “yok olan”, ancak mahallinden ayrılan bir araz olmuş olur, nefis ise araz değildir.

Dördüncü Mesele: Mükâfât ve Ceza

Mükâfât ve cezanın her ikisi ya duyusal hazlar ve duyusal acılar gibi bedenî; ya da tâzim ve iclâl ile rezillik ve aşağılık gibi nefsânîdir. Her ikisinin de ayrıntısı ancak vahiy (*sem*) yoluyla bilinir. Haz, [tabiatça] uygun olanı uygun olması yönüyle idrak etmektir. Acı ise [tabiata] aykırı olanı aykırı olması yönünde idrak etmektir. Her ikisinin idraki duyular ile olursa

1 Aristoteles (m.ö. 384-322): İlk öğretmen (muallim-i evvel) Aristoteles, Nikomakhos'un oğlu olup, bir Yunan filozofudur. Makedonya Kralı Büyük İskender'in hocasıdır. Eserleri arasında *Metafizik*, *De Anima* ve *Erik* bulunmaktadır. Bk. İbnü'l-Kıfî, *İhbârü'l-Ulemâ bi-Abbâri'l-Hukemâ*, 28-48.

2 Fahreddin er-Râzî, beşerî nefisler hakkında şöyle demiştir: Aristoteles ve takipçileri, ruhların yaratılmış olduğunu iddia ederken, Platon ve öncekiler bu görüşe karşı çıkmıştır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Telhi-su'l-Muhassal*, 383-384.

وقبوله للإشارة^١ ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما فيه للإشارة بالتبعية، فإذا هو جوهرٌ مفارقٌ للأجسام.

ثم اختلفوا: فقال القدماء منهم: إن ذلك الجوهر قديمٌ، وإنما يكون تعلقه بالبدن محدثاً. وقال أرسطاطاليس^٢ وأتباعه: إنه حادثٌ مع^٣ البدن، وحدوث المزاج الإنساني^٥ الحاصل من اختلاط العناصر أو الأخلاط^٤ شرطٌ في^٥ إفاضته الحادثة من مُفيض وجوده، وليس بشرطٍ في بقاءه. ولذلك^٦ قالوا باستحالة التناسخ، فإنه عندهم يقتضي أن يكون لبدنٍ واحد نفسان: إحداهما حادثةٌ مع حدوث المزاج، والثانية^٧ قديمةٌ تتعلّق^٨ به على سبيل التناسخ وذلك محالٌ^٩.

واتفقوا على امتناع فنائه، قالوا: [٥٠٢ ط] لأن إمكان الفناء يستدعي محلاً يبقى مع الفناء،^{١٠} ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي، فإذا الفاني على ذلك التقدير إنما كان عرضاً زال عن محلّه، والنفس ليس بعرض.

المسألة الرابعة: في الثواب والعقاب

هما إما^{١١} بدنيان كالذات الحسيّة أو الآلام^{١٢} الحسيّة، وإما نفسيّان كالتعظيم والإجلال وكالخزي والهوان، وتفصيلُهُما^{١٣} لا يُعلم إلا بالسمع. واللذة: إدراكٌ ملائم من حيث هو ملائم، والالَم: إدراكٌ منافي^{١٤} من حيث هو منافي^{١٥}. فإن كان إدراكُهُما بالحواس

١ ر: الإشارة، وعليه شرح الحلبي ص ٣٢٣ وشرح الأسترابادي ١٠٧ ط.

٢ أرسطاطاليس: هو المعلم الأول أرسطوطاليس بن نيقوماخس، من فلاسفة الإغريق قبل الميلاد. وكان الإسكندر بن فيليبس ملك مقدونية تلميذه. من كتبه: ما بعد الطبيعة، وكتاب النفس، والأخلاق. ومات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة قبل الميلاد. إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطي ص ٢٨-٤٨.

٣ ر: في.
٤ أ: أو الاختلاط، والمثبت من ش ط؛ ف: والاختلاط. والعبارة في شرح الحلبي ص ٣٣٣: الحاصل من العناصر والأخلاط؛ وفي شرح الأسترابادي ١٠٧ ط: الحاصل من الأخلاط والعناصر أو الأخلاط.

٥ ف - في.

٦ ف: وكذلك.

٧ ط: وثانيه.

٨ أ: يتعلّق، والمثبت من ش ط ف.

٩ قال فخر الدين الرازي في النفوس البشرية: «زعم أرسطاطاليس وأتباعه أنها حادثةٌ خلافاً لأفلاطون ومن قبله». انظر: تلخيص المحصل ص ٣٨٣-٣٨٤.

١٠ ف: الفساد.

١١ ف: إما هما.

١٢ ف: والآلام، وعليه شرح الحلبي ص ٣٣٧ وشرح الأسترابادي ١٠٨ ط.

١٣ ف: وبعضها.

١٤ أ: منافر، والمثبت من سائر النسخ ونسخة على هامش أ.

١٥ أ: منافر، والمثبت من سائر النسخ ونسخة على هامش أ.

onlar duyusal olurlar. Her ikisini duyumsamanın şartı onların devamlı olmamalarıdır. Devamlı etkilenim (*infiâl*), duyumsamayı ortadan kaldırır. Bunların idraki akılla oluyorsa aklîdirler. Aklî olan [idrâk,] daha kuvvetlidir. Çünkü ortadan kalkmaya yol açan etkilenimden uzaktır, bir aletin
5 aracılığına ihtiyaç duymaması noktasında yeterlidir ve kendisindeki engeller daha az olduğu için daha kâmindir.

Beşinci Mesele: Kendisiyle Mükâfât ve Cezanın Hak Edildiği Şeyler

Dediler ki; her ikisi de hakikatte bir olmakla birlikte İslâm, hüküm
10 yönünden imandan daha kapsamlıdır. Onun daha kapsamlı olması, iki şehadeti ikrar eden kişinin hükmü, Müslümanların hükmü olmasından dolayıdır. Zira ayet-i kerîmede “Bedevîler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz, fakat boyun eğdik.’ deyin.”¹ buyurulmaktadır. İslâm’ın hakikatte iman [ile bir] oluşu ise “Allah nezdinde hak din İslâm’dır.”² aye-
15 tinden dolayıdır.

İmanın manasında ihtilaf ettiler. Selefin bazısı, “İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve organlar ile ameldir.” dedi. Mu‘tezile, “İmanın temelleri beştir: Tevhid; adalet; nübüvveti, va’d ve vaîdi ikrar; marufu emretmek, münkerden sakındırmaktır.” dedi. Şîa, “İmanın temelleri üçtür: Allah
20 Teâlâ’nın zatındaki birliği (*vahdâniyet*) ve fiillerindeki adaletini tasdik; peygamberleri tasdik; peygamberlerden sonraki ma’sum imâmları tasdik-
tır.” dedi. Ehl-i sünnet ise “İman, Allah’ı ve peygamberin doğru sözlü olduğunu tasdik ve Hz. Peygamber’in verdiği hükümlerden –üzerinde ihtilaf ve şüphe bulunmayan– kesin olanları tasdik-
tır.” dedi.

25 Küfür, imanın karşıtıdır. Günah ise sâlih amelin karşısında olup büyük ve küçük günahlar olmak üzere ikiye ayrılır. Mü’minin cennette, kâfir de cehennemde ebedî olarak kalmayı hak etmesi icma ile sabittir.

1 Hucurât, 49/14.

2 Âl-i İmrân, 3/19.

فهما حَسَيَّان، ويشترط في الإحساس^١ بهما أن لا يكونا مستمرَّين، فإن الانفعال^٢ المستمر مما يبطل الإحساس، وإن كان إدراكهما بالعقل^٣ فهما عقليَّان، والعقليُّ أثبتُّ لكونه أبعد عن الانفعال المؤدِّي إلى الزوال، وأوفرُّ لاستغنائه عن توسط الآلة، وأكملُّ لكون الموانع فيه أقلَّ.

المسألة الخامسة: فيما به يحصل استحقاقُ الثواب والعقاب

قالوا: الإسلام أعمُّ في الحكم من الإيمان، وهما في الحقيقة واحدٌ. أما كونه أعم فلا من أقرَّ بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (سورة الحجرات، ١٤/٤٩). وأما كون الإسلام في الحقيقة هو الإيمان فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (سورة آل عمران، ١٩/٣).

[٢١و] واختلَفوا في معناه: فقال بعض السلف: الإيمان إقرارٌ باللسان، وتصديقٌ بالقلب، وعملٌ صالحٌ بالجوارح. وقالت المعتزلة: أصول الإيمان خمسة: التوحيد والعدل والإقرار بالنبوة وبالوعد والوعيد^٤ والقيام بأمر المعروف ونهي المنكر^٥. وقالت الشيعة: أصول الإيمان ثلاثة: التصديق بوحداية الله^٦ في ذاته، والعدل في أفعاله، والتصديق بنبوة الأنبياء والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين^٧ بعد الأنبياء. وقال أهل السنة: هو التصديق بالله وبكون النبي^٨ صادقاً، والتصديق بالأحكام التي يُعلم يقيناً أنه عليه السلام^٩ حكم بها، دون ما فيه خلاف واشتباة^{١٠}.

والكفر يقابل الإيمان، والذنْب يقابل العمل الصالح وينقسم إلى كبائر وصغائر، ويستحقُّ المؤمن بالإجماع الخلود في الجنة، ويستحقُّ الكافر الخلود في العذاب^{١١}.

١ أ ش ط ف: بالإحساس، والمثبت من ر.

٢ أ: الأفعال، والمثبت من سائر النسخ.

٣ ف: بالفعل.

٤ انتهى القسم المحفوظ في آياصوفيا من ف، وعاد الأمر إلى القسم المحفوظ في متحف الآثار إلى نهاية الكتاب.

٥ ف: وأوفق.

٦ ر ف: وقوله.

٧ ف: فقوله.

٨ ف: وبالوعد.

٩ ر ف: بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعليه شرح الحلبي ص ٣٤٢؛ وأما في شرح الأسترابادي ١٠٩ ظ: بأمر المعروف والنهي عن المنكر.

١٠ ر + تعالى.

١١ ف + من.

١٢ أ - النبي، والمثبت من سائر النسخ؛ ر + صلى الله عليه وسلم.

١٣ ر: صلى الله عليه وسلم؛ ط - السلام.

١٤ ر ش ط ف: أو اشتباة، وعليه شرح الحلبي ص ٣٤٢ وشرح الأسترابادي ١٠٩ ظ.

١٥ ف: العقاب.

Büyük günah sahibi, sâlih ameli imanın bir parçası olarak kabul ettikleri için Hâricîlere göre kâfirdir; diğerlerine göre ise fâsıktır. Mu'tezile ve Va'idiye'ye göre mü'min, fâsık olmaz. Onlar, kâfir olmayan fâsık için iman ve küfür menzileleri arasında o kimsenin cehennemde ebedî olarak kalacağı bir menzile tayin ettiler. Diğerlerine göre ise mü'min, fâsık olabilir de olmayabilir de. Onun işinin akıbeti her iki durumda da ebedî olarak cennet olur.

Altıncı Mesele: Va'd ve Vaîd'e Dair Görüşlerin Tamamlanması

[Müslümanlar,] sâlih amel işleyen mü'minin cennete girip orada ebedî olarak kalacağı ile kâfirin cehenneme girip orada ebedî kalacağına ittifak ettiler. Sâlih ameli, kötü amel ile karıştıranlar hakkında ihtilaf ettiler: Ehl-i sünnet'ten olan Tafdîliye ve diğerleri, Allah'ın, onu [özel] rahmeti ya da Peygamberi'nin (sav) şefaati ile affetmesinin umulduğunu; yoksa cehenneme sokup, sona erecek (*munkatı'*) bir şekilde azap ettikten sonra, mü'min olmasından dolayı cennete iâde ederek onu orada ebedî kılacağını söylediler.

Mu'tezile'den olan Va'idiye ve diğerleri, büyük günah sahibi eğer tevbe etmezse ebediyen cehennemde kalacağını söyledikten sonra ihtilaf ettiler. Ebû Ali el-Cübbâî,¹ amellerin boşa çıkarılması (*ihbât*) görüşünü benimsedi. İhbât, mü'minin bir büyük günaha yöneldiğinde bunun önceki sâlih amellerini boşa çıkarmak suretiyle bu günahı ötürü ebediyen cezalandırılmasına denir. Oğlu Ebû Hâşim, tartma (*muvâzene*) görüşünü benimsedi. Muvâzene ise, büyük günahların kişinin sâlih amelleri ile tartılarak hükmün, ağır basan tarafa göre verilmesidir.

Onlara denildi ki; ikisinden birisi ağır basarsa, ağır basmadığı kısımda onun bir etkisi olmaz.

1 Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915): Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasındandır ve Basra Mu'tezilesi'nin önde gelenlerinden biridir. Ebû Ya'kûb eş-Şehhâm'dan ders almış, oğlu Ebû Hâşim ile Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ondan ders almıştır. Eserleri arasında *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Muteşâbihu'l-Kur'ân* ve *Nakzu'l-Ma'rife* bulunmaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 277-288; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 80-85.

وصاحب الكبيرة عند الخوارج كافراً لأنهم جعلوا العمل الصالح جزءاً من الإيمان، وعند غيرهم فاسق. والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية لا يكون فاسقاً، وجعلوا للفاسق الذي لا يكون كافراً منزلةً بين منزلتي الإيمان والكفر، وهو يكون في النار خالداً. وعند غيرهم: المؤمن قد يكون فاسقاً وقد لا يكون،^٣ وتكون عاقبة أمره على التقديرين الخلود في الجنة.

هـ / [٢١ظ] المسألة السادسة: في تمام القول في الوعد والوعد

اتفقوا على أن المؤمن الذي عمل عملاً صالحاً يدخل الجنة ويكون خالداً فيها، وعلى أن الكافر يدخل جهنم ويكون خالداً فيها. وأما الذي خلط عملاً صالحاً بعمل غير صالح فاختلّفوا فيه: قالت التفضيلية^٦ من أهل السنة وغيرهم: عسى الله أن يعفو عنه^٧ برحمته أو بشفاعته^٨ نبيه عليه السلام،^٩ وإلا فيدخله جهنم ويعذبه عذاباً منقطعاً ويردّه إلى الجنة ويخلّده فيها لكونه مؤمناً.

وقالت الوعيدية من المعتزلة وغيرهم: إن صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النار خالداً.^{١٠} ثم اختلفوا: فقال أبو علي الجبائي^{١١} بالإحباط، وهو أنه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله الصالحة المتقدمة، ويكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً. وقال ابنه أبو هاشم بالموازنة، وهو أن يوازن^{١٢} أعماله الصالحة ذنوبه^{١٣} الكبائر ويكون الحكم للأغلب.

قيل لهم: إن غلب أحدهما لم يمكن أن يكون^{١٤} له تأثير فيما غلب عليه.

- ١ ف + من.
- ٢ ر ش ف: منزلتين.
- ٣ أ + وقد، وهو غير موجود في سائر النسخ وشرح الحلي ص ٣٤٣ وشرح الأسترابادي ١٠٩ ظ.
- ٤ أ: وقد يكون، والمثبت من ر ف؛ ش ط: ويكون، وعليه شرح الحلي ص ٣٤٣ وشرح الأسترابادي ١٠٩ ظ.
- ٥ أ: والوعد، والمثبت من سائر النسخ.
- ٦ ر ش: التفضيلية.
- ٧ أ ف: عنهم، والمثبت من ر ش ط.
- ٨ ف: شفاعته.
- ٩ ر: نبيه محمد صلى الله عليه وسلم.
- ١٠ ر: خالداً في النار.
- ١١ أبو علي الجبائي: هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من الطبقة الثامنة للمعتزلة، وكان من رؤساء معتزلة البصرة، تلمذ على أبي يعقوب الشحام، وأخذ عنه أبو هاشم ابنه وأبو الحسن الأشعري. من كتبه: تفسير القرآن، ومشايه القرآن، ونقض المعرفة. وتوفي سنة ثلاث وثلاثمائة. طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٧٧-٢٨٨؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٨٠-٨٥.
- ١٢ ر: توازن.
- ١٣ أ: وذنوبها، والمثبت من سائر النسخ.
- ١٤ ط - أن يكون.

Onlar buna cevap olarak şöyle dediler; sâlih amelden gereken mükâfâtı, büyük günahtan ise gereken cezayı hak etmek (*istihkâk*) söz konusudur. İki amelden her biri, diğerinin hak edilmesinde etkilidir. Bu, iki amelden birisinin eksilmesi ve ağır basması yönüyle diğerinde iki hak ediştten birisinden olan artanın kalması sayesinde olur ki biz de hükmü buna göre veririz. Bu, filozofların mizaç görüşünden alınmıştır. Onlar, her elementin keskinliği, karşısındaki elementin niteliğinin keskinliğini kırarak onunla karışır ve sonuçta her iki unsur da iki unsur olmaları yönünden birbirine benzer tek bir nitelikte karar kılarlar ki bu mizaçtır,¹ demektedirler.

Küçük günah sahibi, bunun sâlih amele etkisi olmamasından dolayı onlara göre affedilmiştir.

Kâfirlerin çocukları, Ehl-i sünnet'e göre onlara katılırlar, diğerlerine göre ise hayvanlar gibi cennette mükâfât görmeksizin haşrolunurlar.

Bu, onların bu bâbda söyledikleridir.

Nefsânî mükâfât ve cezaya gelince, dediler ki; nefisler, ebedî olarak bâkîdir. Eğer nefisler, kendi zatlarını ve bâkî olan zatları inanmaları gerekene inanarak, erdemli huylar ve sâlih amellerle süslenerek, fânî olan şeylerden ilgilerini keserek idrak ederlerse; zatları da bâkîdir. Bunların tamamı nefiste yerleşik bir meleke olursa, o nefis mükâfâtı dâimî olanlardan olur.

¹ Fahreddin er-Râzî, filozofların bileşikler anlayışı hakkında şöyle demiştir: Bu dört unsurun [ateş, su, hava ve toprak] birbirine karıştığında, her birinin kendi vasfı, diğerinin vasfı karşısında zayıflar ve böylece ortaya ortalama bir karışım çıkar; işte bu, mizaçtır. Bk. Râzî, *Telbîsu'l-Muhassal*, 228-229.

وقالوا^١ في جوابه: للعمل الصالح استحقاقُ ثوابٍ يلزمه، وللكبيرة استحقاقُ عقابٍ يلزمه،^٢ فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الآخر بأن ينقصه حتى يبقى في الآخر بقيةً من^٣ أحد الاستحقاقين بحسب رجحانه، فنحكم^٤ بذلك. وهذا مأخوذ من [٢٢و] قول الحكماء في المزاج، فإنهم قالوا: يكسر^٥ سورة^٦ كل عنصر سورة^٧ كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه، حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة^٨ في العنصرين،^٩ وهو المزاج.^{١٠}

وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه، إذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح. وأطفال الكفار ملحقه بهم عند أهل السنة، وتُحشر في النعيم^{١١} بلا ثواب، كالحيوانات عند غيرهم. فهذا ما قالوه^{١٢} في هذا الباب.

وأما القائلون بالثواب والعقاب النفسائين قالوا: النفوس باقيةً أبداً، فإن كانت مدركةً لذواتها^{١٣} وللذوات^{١٤} الباقية، معتقدةً لما يجب عليه^{١٥} أن يعتقدها، متحليةً بالأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة، منقطعةً العلاقة^{١٦} عن الأشياء الفانية، وكان جميع ذلك ملكةً راسخةً فيها؛ كانت من أهل الثواب الدائم.

١ ر ش: قالوا.
٢ ط - وللكبيرة استحقاقُ عقابٍ يلزمه.
٣ ف: عن.
٤ ر: فيحكم، وعليه شرح الحلبي ص ٣٤٨ وشرح الأسترابادي ١١٣ ظ.
٥ أ: أقوال، والمثبت من ر ش ط ف.
٦ ر: تكسر، وعليه شرح الحلبي ص ٣٤٨ وشرح الأسترابادي ١١٣ ظ.
٧ ش: صورة؛ ر + كيفية، صح هامش. | السورة هي تعني الأثر. وقد عوّف الجرجاني المزاج بأنه كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر منفرة لأجزاء مماسة، بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر. التعريفات للجرجاني ص ٢١١.
٨ ف: مشابهة.
٩ ف: العنصر.
١٠ قال فخر الدين الرازي في المركبات عند الفلاسفة: «فزعوا أن هذه العناصر [الأربعة] إذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الآخر، فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج». انظر: تلخيص المحصل ص ٢٢٨-٢٢٩.
١١ ر ش ط ف: نعيم، وعليه شرح الأسترابادي ١١٣ ظ.
١٢ ف: قالوا.
١٣ ر: لذاتها؛ ش: لقارنها؛ ط: لبارئها؛ ف: لمعارفها.
١٤ وللذات.
١٥ ف: عليها، وعليه شرح الحلبي ص ٣٥٢.
١٦ ف: العلائق.

Bâkî zatları nefsülemre uygun olmayacak şekilde inanarak, bedenî hazlara meylederek, fânî dünya işlerine batarak, bozuk huylarla gerilemek suretiyle idrak edemezse ve bu da nefiste yerleşik bir melekeye dönüşürse; kendisi için gerekli olanı kaybetmesi, gerekmeyen şeyin ise dâima yanında bulunması dolayısıyla dâimî azap ehlinden olur. Her iki mertebe arasında bir kısmı mutluluğa, bir diğer kısmı da bedbahtlığa kayan sonsuz sayıda mertebe vardır.

Şayet hayırlar ve şerler, nefiste melekelerin yerleşikliği gibi yerleşik olmaz da aksine yok olma ve ortadan kalkmaya yüz tutarsa, bunların yok olmasıyla birlikte mutluluk ve bedbahtlık da yok olur. Çocukların ve ahmakların nefisleri gibi her iki taraftan da uzak olan nefisler, acı duymaksızın kalırlar ve onlar için zatlarını ve gerekli olan şeyleri idrak etmelerine göre zayıf hazlar vardır.

Allah Teâlâ, işlerin hakikatini ve zamanların akıbetini en iyi bilendir.

وإن كانت عديمة الإدراك للذوات^١ الباقية، معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الأمر، مائلة إلى الذات^٢ البدنية، منغمسة في الأمور الدنيوية الفانية، متخلقة بالأخلاق الفاسدة، وكان ذلك ملكة^٣ راسخة فيها؛ كانت من أهل العقاب الدائم، لفقدان^٤ ما ينبغي لها، ووجود ما^٥ لا ينبغي معها دائماً. وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها، بعضها أميل/[٢٢ظ] إلى السعادة، وبعضها إلى الشقاوة.

وإن كانت الخيرات أو الشرور غير متمكنة منها تمكن الملكات^٦، بل كانت معرضة للزوال والفوات، زالت سعادتها وشقاؤها بزوالها. والنفوس الخالية عن الطرفين كنفس الصبيان والبله تبقى غير متألمة^٧، ويكون^٨ لها لذات^٩ ضعيفة بحسب إدراكها لذاتها، ولما لا بد لها منه.

والله أعلم بحقائق الأمور^{١٠}، وعواقب الدهور^{١١}.

-
- ١ ف: للذات.
 - ٢ أ: الذات، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٣٥٢ وشرح الأسترابادي ١١٥.
 - ٣ ف: مكة.
 - ٤ ط - لفقدان؛ ف: لفقد.
 - ٥ ط: ولوجودها.
 - ٦ ر: الممكنات.
 - ٧ ط: متألم.
 - ٨ ر: وتكون.
 - ٩ أ: الذات، والمثبت من سائر النسخ وعليه شرح الحلبي ص ٣٥٢ وشرح الأسترابادي ١١٥.
 - ١٠ ف: الأشياء.
 - ١١ ر ش ط ف - وعواقب الدهور، وعليه شرح الأسترابادي ١١٥؛ وفي شرح الحلبي ص ٣٥٢ - والله أعلم بحقائق الأمور وعواقب الدهور.
- أ + تم المختصر الموسوم بقواعد العقائد مما أملاه الشيخ الإمام العلامة نصير الحق والدين محمد الطوسي قدس الله روحه العزيز في يوم الاثنين التاسع عشر من محرم سنة سبع وثمانين وستمائة.
- ر + وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً.
- ش + تمت الرسالة في الكلام.
- ط + تم. كتبه ياقوت المستعصمي في سنة ست وعشرين وستمائة.
- ف + تمت كتابة هذه النسخة الشريفة المباركة. الحمد لوليه والصلاة على نبيه

المصادر والمراجع

- إخبار العلماء بأخبار الحكماء؛

جمال الدين أبو الحسن علي، ابن القفطي (ت. ٥٦٤٦/١٢٤٨ م).

تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦/٥١٠٥ م.

- أعيان الشيعة؛

السيد محسن الأمين العاملي (ت. ١٩٥٢ م).

تحقيق: محسن الأمين، دار التعارف، ٢١ مجلدًا، بيروت ١٩٨٣-١٩٩٣ م.

- تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري؛

أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي، ابن عساكر (ت. ٥٧١/١١٧٦ م).

تحقيق: حسام الدين القدسي، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق ١٣٩٩ هـ.

- تاريخ الدعوة الإسماعيلية؛

مصطفى غالب (ت. ١٤٠٢/١٩٨١ م).

دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٦٥ م.

- تخجيل من حُرِّف التوراة والإنجيل؛

صالح بن الحسين الجعفري، أبو البقاء الهاشمي (ت. ٦٦٨/١٢٧٠ م).

تحقيق: محمود عبد الرحمن قدح، مكتبة العبيكان، مجلدان، الرياض ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م.

- التسعينية؛

تقي الدين أبو العباس أحمد، ابن تيمية الحراني (ت. ٧٢٨/١٣٢٨ م).

تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، ٣ مجلدات، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض

١٤٢٠/١٩٩٩ م.

- التعريفات؛

السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦/١٤١٣ م).

تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م.

- تلخيص المحصل = نقد المحصل؛

أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت. ٦٧٢/١٢٧٤ م).

تحقيق: عبد الله نوراني، دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م.

- سنن ابن ماجة؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجة القزويني (ت. ٢٧٣/٨٨٧ م).

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي،

مجلدان، بدون تاريخ.

- سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. ٢٧٥/٨٨٩ م).

تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ٧ مجلدات،

بيروت ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م.

- شرح الأسترابادي = الرسالة العزّيّة في شرح المقالة النصيرية؛

السيد ركن الدين حسن بن شرفشاه (ت. ٧١٥/١٣١٥ م؟).

المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي ١٢٣٨.

- شرح الحلبي = كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد؛

الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (ت. ٧٢٦/١٣٢٥ م).

تحقيق: حسن المكي العاملي، دار الصفوة، بيروت ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م.

- طبقات المعتزلة؛

المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى (ت. ١٤٣٧/٥٨٤٠ م).

تحقيق: سُوسَنَة دِيْقَلْد - فِلَزْر، دار فرانز شتايز، بيروت ١٣٨٠ هـ/١٩٦١ م.

- طبقات المعتزلة = فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة؛

أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت. ١٠٢٥/٥٤١٥ م).

تحقيق: فؤاد سيد، إعداد للنشر: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت ٢٠١٧/٥١٤٣٩ م.

- العقيدة الإسلامية ومذاهبها؛

قحطان عبد الرحمن الدوري.

كتاب - ناشرون، الطبعة السادسة، بيروت ٢٠١٦/٥١٤٣٧ م.

- علل الشرائع؛

الشيخ الصدوق ابن بابويه القمي (ت. ٩٩١/٥٣٨١ م).

دار المرتضى، مجلدان، بيروت ٢٠٠٧/٥١٤٢٧ م.

- معجم البلدان؛

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت. ١٢٢٩/٥٦٢٦ م).

دار صادر، ٧ مجلدات، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٥ م.

- معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة؛

أبو القاسم بن علي أكبر الخوئي (ت. ١٩٩٢ م).

مكتبة الإمام الخوئي، ٤٢ مجلد، الطبعة الخامسة، النجف، بدون تاريخ.

- الملل والنحل؛

أبو الفتح تاج الدين الشهرستاني (ت. ٥٤٨/١١٥٣ م).

مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت ١٤٢٧/٥١٠٦ م.

- مواد الموسوعة الإسلامية الصادرة من رئاسة الشؤون الدينية التركية (باللغة التركية)،

٢٠١٦-١٩٨٨، إستانبول ٢٠١٦؛

«ابن الملاحمي» من الموسوعة الإسلامية بقلم اورخان شن أر قول اوغلو، المجلد الملحق

الأول (الطبعة الثانية) ص ١٥٦-٦١٨.

«الحسن الصباح» من الموسوعة الإسلامية بقلم عبد الكريم أوز آيدين، ١٦/٣٤٧-٣٥٠.

«إسفرايني، أبو إسحاق» من الموسوعة الإسلامية بقلم صالح صبري ياووز،

٥١٦-٥١٥/٢٢.

«العاضد لدين الله» من الموسوعة الإسلامية بقلم رمضان ششَن، ١/٣٧٤-٣٧٥.

«عبيد الله المهدي» من الموسوعة الإسلامية بقلم مصطفى أوز، ٤٢/٢٣-٢٥.

«المستنصر بالله الفاطمي» من الموسوعة الإسلامية بقلم عبد الكريم أوز آيدين، ٣٢/١١٩-

١٢١.

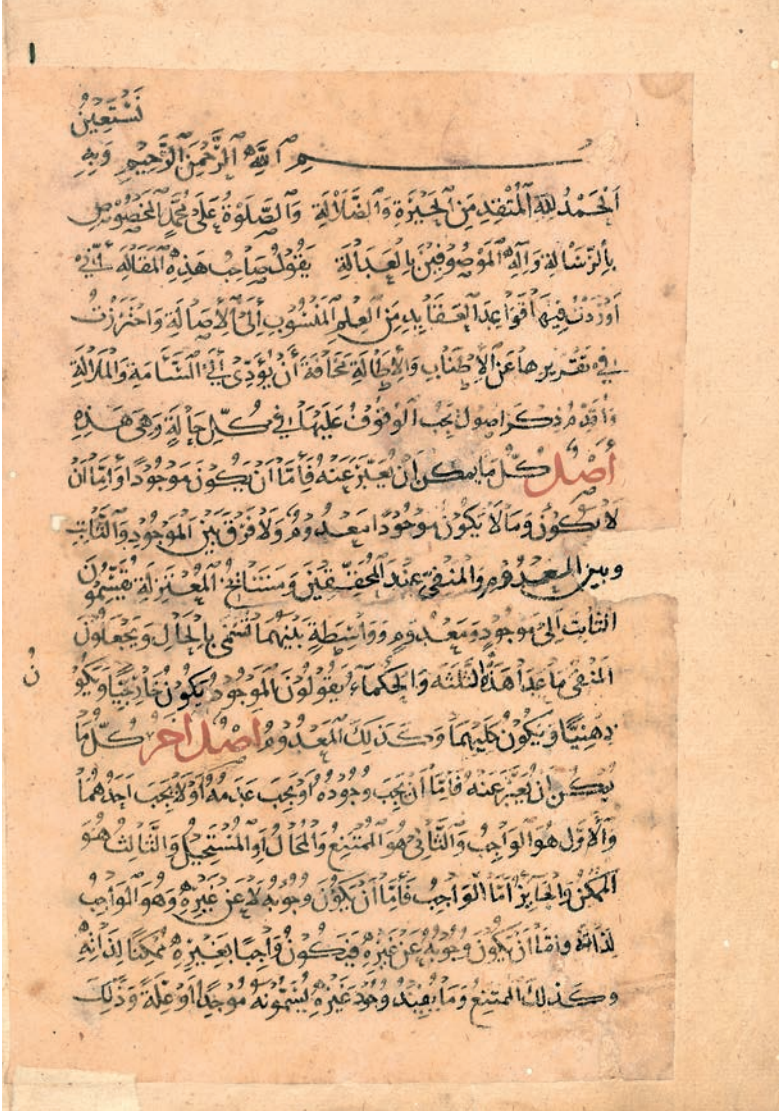
- وفيات الأعيان؛

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، ابن خلكان الإربلي (ت. ٦٨١/١٢٨٢ م).

تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، ٨ مجلدات، بيروت ١٩٦٨-١٩٧٢ م.

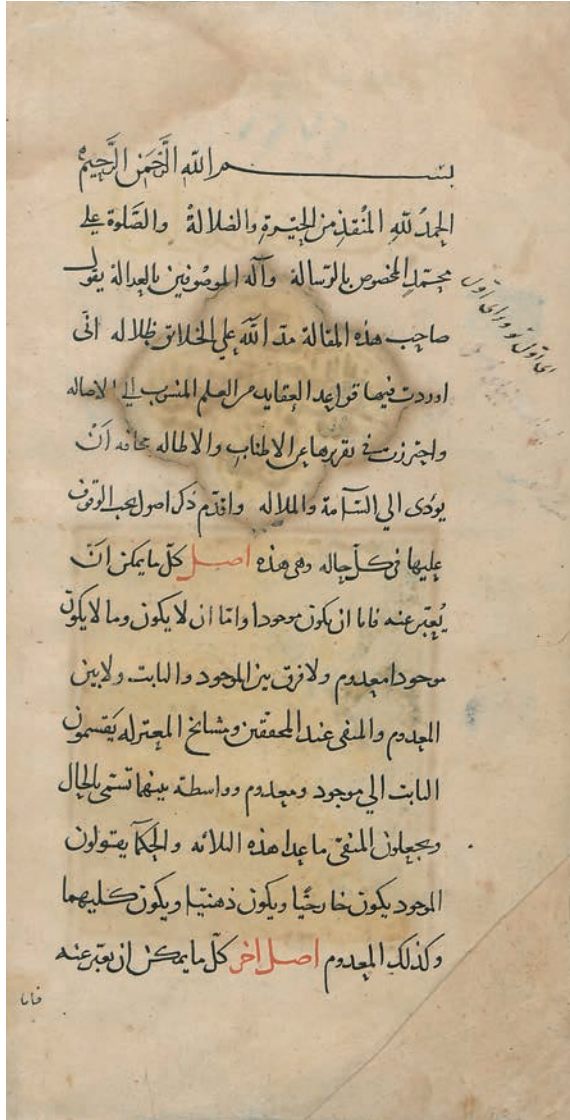
EKLER

1. *Kavâ'idü'l-Akâid*'in Süleymaniye YEK, Ragıp Paşa, nr. 803/2'de kayıtlı nüshasının baş ve sonundan görüntüler.



إِلَهٌ مُسْتَعَاذٌ وَبَعْضُهَا إِلَهٌ شَقِيقٌ وَإِنْ كَانَتْ الْخَيْرُ أَنْ أَوْ الشَّرُّ
 غَيْرُ مُمْكِنَةٍ مِنْهَا فَكَيْفَ تَكُنُ الْمُمْكِنَاتُ بَلْ كَانَتْ مُعَرَّضَةً
 لِلزَّوَالِ وَالْفَوَاتِ ذَاتِ شَعَادَتِهَا وَشَقَاؤُهَا بِزَوَالِهَا وَالْفَوَاتِ
 الْخَالِيَةِ عَنِ الظَّرْفِ كَيْفَ يُفْنَى الصَّبِيحَانِ وَالْبَلَاءُ فِي غَيْرِ مُتَالِمَةٍ وَتَكُونُ
 لَهَا لَكَ أَنْ ضَعِيفَةٌ بِحَسَبِ إِدْرَاكِهَا لَهَا أَوْ مَا لَا يُدْرِكُهَا
 مِنْهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقَائِقِ الْأُمُورِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا
 مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَسَلَامٌ تَسْلِيمًا كَثِيرًا ٥

2. *Kavâ'idü'l-Akâid*'in Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, nr. 2721/1'de kayıtlı nüshasının baş ve sonundan görüntüler.



والاعمال الصالحة منقطه العلاقة عن الأشياء الفانية
وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت مراحل النواتج
الدائم وإن كانت بعيدة الادراك للذوات الباقية
معتد لما لا يكون مطابقا لنفس المراد لا الذات
البدنية مغمضة في الامور الدنيوية الثانية محالقة الاصل
الفانية وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت مراحل العبادات
الدائم لفقدان ما ينبغي لها وجود ما لا ينبغي معها ابقاء
وبين المرتبتين مراتب لاهية لها بعضها اميل الى السعادة
وبعضها الى السقاة وإن كانت الخيرات او الشرور
غير متمكنة منها مكن الملكات بل كانت معرضة للذوال النواتج
زاللت سعادتها وشعورها بنزولها والنور الخالية عن الطين
كغفر الصبيان والبله بتغير متالم ويكون لها ذات مغمضة
بحسب ادراكها لذاتها ولما لا يتد لها
منه والله اعلم بحقائق الامور
تمت الرسالة في الكلام

3. *Kavâ'idü'l-Akâid*'in Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine, nr. 385'te kayıtlı nüshasının baş ve sonundan görüntüler.





TIPKIBASIM

14

اميل الى السعادة وبعضها الى الشقاوة وانك
 الخيرات او الشرور غير ممكنة فيها يمكن الملكات بكل
 معرضه للزوال والعوات زالت سعادتها وسعها
 بزوالها والنفس الى البنية عن الطرفين كنفس
 الصبيان والبله تبقى غرمتا لم تكون لها لذات
 حقيقة كسب اوراقها لذاتها ولما لا بد لها منه
 والله اعلم بحقايق الاشياء تمت
 كتابه هذه النسخة الزرقاء المباركة
 الحمد لله والصلاة
 على نبينا
 م

قالوا انفسنا قية ابراهان كانت درك لمعا
 وللذات الباقية معقودة لما يحب عليها ان ^{يعقدها}
 متخلية بالخلق الفاضله والاعمال الصالحة
 منقطع العلایق عن الاستیاء الغائنه وكان جميع ذلك
 منك راسخه فيها كانت من اسل الثواب الدائم وانك
 عديمه الادراك للذات الباقية معقودة بما لا يكون
 مطابقا لنفس الامر ما ليه الذات البدنيه منفصلة
 في الامور الدنيوية الغائنه مخلقة بالخلق
 الفاسده وكان ذلك منك راسخه فيها كانت
 اسل العقاب الدائم لفقد نبغى لها وجود ^{شغ}
 معنوا اياها ومن المتيقين مراتب لانها تميز بعضها

13

في جوابه لعل الصالح الاستحقاق بواب يلزمه ولكن
 استحقاق عقاب يلزمه فهو ترك كل واحد من العباد في
 استحقاق الآخر بان ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية
 عن احد الاستحقاقين بحسب رجاءه فحكم بذلك
 وهذا ما هو من قول الحكماء في المنج فانهم قالوا
 يكسر سون كل غصه سوت كيف الغصه الذي تغايل
 حتى سقوا العنبر على كنفه واحده متباعدة في الغصه هو
 المنج وصاحب العنبر عند معقوده اذ لا تاتر لذلك
 العمل الصالح والطالح الكفاية لهم عند مثل السنه
 في نعيم بلا ثواب كما هي نوات عند غيرهم فاما قالوا
 من البواب القابلون بالثواب والعقاب النفس

من اصل السنة وغيرهم عسى الله ان يعفو عنهم جزئته
 او شفاعته بنبيه وهم والا فخذ خطه جهنم وبعد نه غدا
 منقطعاً ويرود الى الجنة ويخلده فيها لكونه مؤمناً
 وقالت الوعيد من المعذرة وغيرهم ان صاحب الكبر
 ان لم يتب كان في النار خالداً ثم اخلفوا فقال
 ابو علي الجبائي بالانحباط وموانة اذا اقدم على
 كسرة اجبت الكسرة جميع اعمال الصالح المتعمدة
 ويكون معاقباً على ذلك الذنب بدأ وقال ابنه
 ابو هاشم بالموازنة وموازن لوازن اعمال الصالح
 ودوره الكمار ويكون الحكم لا غلب قبل لهم ان غلبت
 لم يمكن ان يكون له تأثير فما غلب عليه وقالوا

12

جزء من مفهوم الايمان وعند غيرهم فاسق و
 عند المعتزلة والوعدي لا يكون فاسقا وجعلوا اللعاق
 الذي لا يكون كافرا منه لمن منتهى الى الايمان
 والكفر وهو يكون في النار خالدا وعند غيرهم
 المؤمن قد يكون فاسقا وقد لا يكون ويكون
 عاقبه امره على التعديين المخلود في الجنة ^{المسئلة}
 السابعة في تمام القول في الوعد والوعيد
 اتفقوا على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا دخل
 الجنة ويكون خالدا فيها وعلى ان الكافر دخل جحيم
 ويكون خالدا فيها واما الذي خلط عملا صالحا
 بعمل غير صالح فاخلعوا فيه قالت النصفية

التوحيد والعدل والاقرار بالنبوة وبالوعد وبالوعيد
 والقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ^{والتقوى}
 الشريعة ^{اصول} الايمان لله الصديق ^{بعد} الانبياء ^{في} دأ
 والعدل في افعاله والتصديق بنسوة الانبياء ^{سلفه}
 بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء ^{وقال}
^{اعل} الله هو الصديق بالله ويكون النبي صادقا
 والصديق بالاسكام التي تعلم يقينا انه علم حكمها
 دون ما فيه الاشتباه والكفر تقابل الايمان والكره
 تقابل العمل الصالح وينقسم اليه كبار وصغار يستحق
 المؤمن بالاجل عخلود في الجنة وسحق الكافر في العقاب
 وصاحب البكسة عند الخوارج كافر لانهم جعلوا العمل ^{الصالح}

11

والإيمان في اللغة بالتصديق
قال الله تعالى حكاه عن نوح
وما أنت بمؤمن بها
أي فيما جئتكم

لكن بعد عن الاتصال المودى لى الزوال ووافق
لاستغناء عن توسط الآلة واكل لكون الموانع فيه
اقول **السبيل الحاشية** فما يحصل التوابع
قالوا الاكسلاام اعم في الحكم من الايمان وسما في
واحدا ما كونه اعم فلان من قربا شهادتين كان
حكمه حكم المسلمين ولقوله تعالى وقال الاعراب
آمننا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا **واما كونه اسلام**
في الحقيقة هو الايمان فقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام واخلفوا في معناه فقال بعض السلف
الايمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعل
صالح بالجوارح وقال **المعنى** اصول الايمان حسة

لان امكان الفناء يستدعي محلا بقى مع الفساد ولا
 بالنفس غير ذلك الباقي فاذا نال الفناء على ذلك التقدير انما
 كان عرضا زال عن محله والنفس بعرض **المسألة**
الاولى في الثواب والعقاب اما ما يدعى بالثواب
 الحقيقى والآل الحقيقى واما نفسانيان كالعظيم
 والجليل والخالق والمهيمن وبعضها لا يعلم الا بالاسمع
 واللذة ادراك طائفة من حجب مولايم والآل ادراك
 منافع من حجب مولايم فان كان ادراكهما
 بالحواس فهما حسيتان ويشترط بالاحساس بهما ان يكونا
 مستمرين فان الانفعال المستمر بما يبطل الاحساس
 وان كان ادراكهما بالفعل فهما عقليتان والعقل ثابت

محل لا ينقسم ولا يقبل الانشاق جسمه لوجوب انقسامه
 وقبوله للانشاره ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما
 للانشاق بالتبعية فاذا ن موجوده مفارق للباسام
 ثم اختلفوا فقال القائلون منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما يكون
 تعلقه بالبدن محدثا وقال وسطا ليس له ابتداء ^{محدث}
 مع البدن وحادث المراتج الانساني اصل من اجسام
 الغناعم والاحكام شرط افاضته الحادث من منفذ وجود
 وليس شرط في بقائه **وكذلك** قالوا باستحالة السناخ فانه
 عندهم تقضي ان يكون لبدن واحد نفسان احدهما ^{حادث}
 مع حادث المراتج والثانية قديمة تتعلق به على سبيل
 السناخ وذلك مع اتفقوا على امتناع فناءه قالوا

بموته ولا يكون له عود إلى الوجود والقيامون
 بأن المعدوم شيء قالوا بانه يعدم ثم يعود إلى الوجود
 وحشاش وبيعقب ما انعدمه فلقوله تكل من عليها
 فان وكل شيء سالك لا وجه واما عوده فلو جوب
 كونه متبأ او معاقب في الآخر والبقاء القابل
 بكونه جسما قالوا فناءه وسلكه عباق عن ملكه
 وانهم لما اعراضه كالركب وغيره واعادته جمع
 واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته وهو
 عند اكثرهم مستحيل ان يكون عرضا لان المعدوم
 لا يبعد والحكاية قالوا انه محل للعلم فالانقسام بها
 لا يمكن لان شئ راى به اشارة حسيه مستحيل ان يكون

من بخارية الاطلاط ولطفها ومسكنة الاعضاء الرسة
 التي تسمى القلب والدماغ والكبد ومنها ينفذ في
 والاعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك هو
 جسمانية وبعضهم قالوا هو المزيج المعتدل للنسبة
 وبعضهم قالوا هو تحايط الاعضاء وشكلها
 الذي لا يتغير من اول عمر الى آخره وبعضهم قالوا
 هو العرض المسمى بالحقيق وجميع ذلك اعراض للحكاية
 وجميع المجتفين من غيرهم قالوا انه جوهر غير جسماني
 لا يمكن ان يشاهد بالاشارة فيه فمنه سبب في المذايب وبعضها
 ط الفساد للمسئلة الثالثة في المعاد اخلف الناس
 فيه والديمية اكثره وقالوا الانسان بنعدم

والمبدأ لا يقض اتحادهما المسئلة الثانية في قول
 الناس في حقيقة الانبياء وانما هي شي شرفوا
 في حقيقة الانسان فبعضهم قالوا الانسان ^{مسكوكه} مسكوكه
 المحسوس وبعضهم قالوا مواجداً اصلية داخلية
 تركيب الانسان لا يزيد بالهوى ولا ينقص بالهوى
 وقال النظام سو جسم لطيف في داخل الانسان
 سار في اعصابه واذا قطع منه تقلص ما فيه الى قبا
 ذلك الجسم واذا قطع بحيث تنقطع ذلك الجسم ^{انسان} انسان
 وقال ابن الراوندي سو جز لا تجزى في القلب
 وبعضهم قالوا سو الاخطا لا تعبته وبعضهم قالوا
 سو الدم وبعضهم قالوا سو الروح وهو ^{مركبة} مركبة

هذا الباب النظر في ذلك وسو بيني على ست
 مسائل المسئلة الاولى في اعادة المعدوم
 وهي حايظه عند مشتى المعقل لان الذات بقية
 عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها ^{كذلك}
 عند بعض مثل السنة فانهم قالوا الممكن ^{بالفعله} بالضرورة
 متمنا ومحال عند غيرهم لاستحالة تحليل العدم
 شئ واحد بعينه فاذا لم يكون المعاد عن المبداء
 بل ان كان ولا بد فهو مثله وقال ^{سديد الدين}
 الحمصى ان ذلك ينقض الذكر فان الحاصل في الذكر
 بعد النسيان هو ما اذكره اول بعينه وسو عود
 وليس يصحح لان التجدد ينال الوطء وما مل

بالوعد واخلفوا في الوفاء بالوعد فقالت
 المصطفى ليس في لك بواجب لانه حق الله تعالى
 وقالت الوعيد به بوجوبه لعل يصيب الوعيد كذباً وما
 لا يقولون بالحسن والقيح والوجوب عقلاً قالوا
 ان الثواب والعقاب متعلمان بمشيئة الله تعالى
 فقط ولا يحسن ولا يقع منه شيء ولا يجب عليه شيء
 والحكام القائلون بشيئهما في العقل العلي دون
 النظرى قالوا يكون السعادة والشقاوة وهما لا
 للافعال الملبية وغير الملبية كالصحة لا اعتدال المرح
 والمرض لاخرافه واعلم ان هذه الاقوال مبنية
 على كون الانسان مدركاً بعد موته فالامر في

الذي جرى فيه ما جرى واما الذين لا يقولون
 بوجوب نصب الامام فها لواقع في نسبة
 فتن وقيل بعض الناس بعضا كما جرى في امام علي
 ومعاوية ومن بعدهما في اكر الاوقات والاحراز
 عما يوقع في الفتنه والمخاربه اويل بالانفاق والسر
 كما فيه من اراد يكون على الحق وسقرب الى الله طاعة
 في هذه مذنب الناس في الامامة الباب الحاس
 في الوعد والوعيد وما يتبعهما قد مر ان القائلين
 بالحسن والقبح والوجوب في العقل اوجبوا الوعد
 بالثواب للمكلفين لكونه لطفًا وقالوا الحسن اوجبوا
 لكونه اصلًا او لوجوبه لكونه لطفًا ايضا ثم اوجبوا الوعد

بوجوب نصب الامام علي من بعد علي ذلك اجماع
 السلف عليه وذنبوا الى ان الامام يعرف انفس
 من يحب ان يقبل قوله كنبي او امام
 او باجماع المسلمين عليه وكان الامام بعد رسول الله
 بالاجماع ابا بكر ثم عمر ثم ^{اجمعوا}نصف اليه بكر ثم نصف علي ثم
 علي امامته ثم عليا رضي باجماع المعقبين الصحابة
 ومولاهم الخلفاء الراشدون ثم وقعت الخلافة
 بين الحسين رضي ومعاوية وصالح الحسن فاستقرت
 الخلافة عليه ثم علي من بعد من سواهم وسوا
 حتى انسلت الخلافة الى بني عباس واجمع اكره
 الحل والعقد عليهم وانما ساقطت الخلافة منهم لا عهدنا

اذ رفضوا زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم الصلحية
 وسم لا يكرهون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل
 علي رضي الله عنه، على رضي الله عنه، ومنهم الجارودية
 ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غير ما ذكرتم
 في الغرض متابعين لانه خيفه روح الان في مسال
 قليلة حاله اليتم فيها واما القائلون بوجوب
 نصب الامام على الخلق عقلا فقلوا ان الضرر مع
 الامام متوقع من الظلمة على الضعفا ودرع الضرر
 المظنون واجب عقلا وذلك انما ندفع نصب
 الامام يقوم باحكام الشريعة ومنه ما نقول لا يصل
 السند في تعيين الائمة واما اصل السند فيقولون

فاطمه وكونه داعياً الى الله والى دين الحق طاهراً
 ويشتهر سيفه في نصره ودينه وحقه والواقد نص النعم
 والائمة بعده ان كل من استجمع هذه الشرائط
 فهو امام مفضل الطاعة وذلك النص الحفي ولم يجز
 في السن واليسين الدعوة بالسيف لقوله اما ان
 او قعدا ويجوزون خلوا الزمان عن الامام وقتما
 اما من في تعقبين متباعدين اذا استجمع الشرائط
 ولدك لم يقولوا بامامة زين العابدين لانه لم
 سنفه في الدعوى الى الله وحقه والواقد ما به بنه زيد
 لا يستجمع الشرائط فيه واليه سبوا اذا فارقتوا
 الشيعة تقولون بامامة ولقب باقي الشيعة بالرافضة

۷۲

عرب المدینه وبعضهم قدموه علی الحسن والحسین
 وبعضهم ساءوا الامامه الی ابنه لیک ما شتمتم الی غیر
 ولهم فرق متعدده وقد انقطعت الکیسانیه ولم
 یبق منهم احد واما الذی یدعی فقا لوالامام علی وبن
 والحسین وانتبوا بالنقض الحلی وانتبوا بان فی التتبع
 بالنقض الخفی وذلک ان شرایط الامامه عندهم
 کون الامام عالما بشریعه الاسلام لهدی الناس
 الیه ولا یصلهم وزا ید الکی لا یطعن فی ثبوت اموال
 المسلمین وشیخا علیا لایجرب فی الجهاد مع المخالفین
 فیظهروا علی اصل الحق وکونه من ولد فاطمه علیها
 من اولاد الحسن والحسین لقوله عدم المهدی من ولد

ثم الى ابنه محمد المندى المنظر خرج وقالوا له باقى
وسينظروا علماء الدنيا عدلا كما ملئت جورا وسوالنا
عشر من الملتهم ولا جاز لك لقبوسم بالثنا عشر
وسم في اكثر اصول مذمومهم موافقون للمعزلة ولهم
في الفروع فقه منسوب الى اهل البيت وكان
لهم في سياقات الامامة اخلافا كثيرة لا فائدة
في ايرادها وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان
على هذا المذهب الذي ذكرناه فاما الكسبية
فقالوا بما عهد علي وبعده باحسن ثم بالحسين ثم
بمحمد بن الحنفية وقالوا انه الامام المنظر اعني للمندى
الذي علماء الدنيا عدلا وسوالنا سنستفي في جمل

اما ما طامس من اولاد بنار و اتصل اولاده الى ان
 انقضوا في زماننا سدا و اما الامية فقالوا
 ان نصب الامام لطف و هو واجب على الله و
 ان يكون الامام معصوما لئلا يضل الخلق و يولد
 ذلك قولهم لا ينال عهدنا لمين و انفقوا
 على امامه على رضى بعد النبي عم اذا لم يكن غيره معصوما
 ثم ساءوا الامامة بعدت الى ابنه الحسن المجتبي ثم الى
 الحسين الشهيد بكرة ثم الى ابنه علي بن العباس
 ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه جعفر الصادق ثم
 ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه علي الرضا ثم الى ابنه
 التقي ثم الى ابنه علي النقي ثم الى ابنه الحسين الزكي

وقتا لما كان الائمة في عهد ابن اسمعيل قد صاروا
 مستترين ولذلك سميتم ايضا بالسبعية لوقوعهم
 على السبعة الطاهرة ودخل في عهد محمد زمان ستا
 الائمة فظهور دعائهم ثم ظهر المديني ببلا والمغرب
 وادعي انه من اولاد اسمعيل والاصل اولاده ابن
 بعد ابن اليه المستنصر واخلفوا بعد فقال بعضهم
 امامه رارانه وبعضهم بامه المستعلي انه لاخر و
 راراسته ابيه الرار من واتصلت امامه المستعليين
 الى ان انقطع في العاصد وكان الحسن بن علي بن محمد
 الصباح المستولي على قلعة الموت من دعاه الرار من
 ثم اوعوا بعد ان الحسن الملقب بعلي ذكره العلم

امام و يجوز ان يكون للامام انهاء ليعو بانه و لا يخ
 زمان عن امام اما طاهر و اما مستور كما لا يخ من قوله
 نهار و طلمه ليل لم يزل العالم مكندا و لا يزال
 و طريقتهم التاليف بين احوال الحكماء و اتقوا
 اسل الشرايع فيما يمكن ان يولف بينهما اما تعيين ائمة
 الاسلام قالوا الامام في عهد رسول الله كان عليا
 رضى و بعده كان ابنه الحسن رضى اما ما منود عا
 و انه الحسين رضى كان اماما مستقرا و لذلك لم يصب
 الامامة في ذرية الحسن رضى ثم تولى الامامة في ذرية
 الحسين فانتهت بعده الى علي ابنه ثم الى محمد ابنه
 ثم الى جعفر ابنه ثم الى اسمعيل ابنه و هو السابع

ولا يصير غيره عالماً بالله الاتبعليه اياه ولذلك
 يسمونه بالتعليمين والنبى هو الخاتم في عالم الانبياء
 ولا يتم الشيعة التي تحتاج الناس اليها الا به ولحقته
 نزيل وما ويل ظاهره السبيل وباطنه التاويل
 والزمان لا يخفى اما عن نبى واما عن شريعته وايضا
 لا يخلو عن امام ودعوته ووجهى ربما يكون حقيقته
 مع ظهوره لانها تكون ظاهره مع خفائه البه
 لئلا يكون للناس على الله حجة وكما عرف النبي بالمتخفى
 القوى او العقلى كذلك الامام بعرف بدعوتيه
 الى الله ودعوته ان المعرفة بالله لا يحصل الا به
 والايمه فريده بعضنا من بعض ولا يكون امام الا هو

إلى الله هو العقل الأول ثم ما بعده على الترتيب علم
 الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشمل
 على الأجزاء العلوية والسفلية والأجسام الفلكية
 والخصرية وأعظمها العرش ثم الكرسي ثم سائر الأجزاء
 على الترتيب والعالمان نزلاً من الكمال إلى النقصان
 ويعودان من النقصان إلى الكمال حتى ينتهي إلى
 الامر وهو المعنى المعبر عنه بكن ونسظم بذلك سلسلة
 الوجود الذي مبداه من الله ومعاودة اليه ثم
 الامام هو منظر الامر ووجه منظر العقل الذي يقال
 العقل الأول وعقل الكل والبنی المنطق النفس التي
 يقال لها نفس الكل والامام هو الحاكم في عالم

ويسمونهم بالباطنية وربما يقبون بالملاحت
 وانما سموها بالاسما عياله لانسابهم اليه اسمعيل بن
 جعفر الصادق وبالباطنية لقولهم لكل ظاهر له
 باطن يكون ذلك الباطن مصدرا وذاك الظاهر
 منظره ولا يكون في حيز لا باطن له الا مؤول له
 ولا باطن لا محسوس له الا جنبا لا اصل له ولقبوا
 بالملاحت لعدولهم من طوامر الشريعة الى طوامر
 في بعض الاحوال ومنه صيغهم **لأن الله تعالى يحب**
 بغيره بكلمة كن او غيره لما عاين عالم الباطن
 وهو عالم الامر وعالم الغيب وشمل على القول
 والنفس والارواح والحقايق كلها واقرّبها

٦٩

فهم اسل السنة ومندان الفریقان اجمعوا على الله
بعد رسول الله هم الخلفاء، واما القائلون بلا
فهم الخوارج والاصم من المغتله فهدى من الداسب
في الامامة واما العلماء فبعضهم قالوا ان الله يظيه
في بعض الاوقات في صوت انسان يسمى نبيا
واما ما ويدعون الناس اليه الدين القويم والعلم المستقيم
ولولا ذلك فضل الخلق ومعضهم قالوا بالكلول او
بالابجاد كما يقول به بعض الصوفية فمن القائلين
بالهبة على رضى السبابة ومنهم اصحاب عبد الله بن
فهم النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم فرق اخرى
وليس في تفصيل ما بينهم زيادة فائدة واما الله

فقال بعضهم بوجوبه من الله وبعضهم بوجوبه على الله وبعضهم
 على الخلق **أما القائلون** بوجوبه من الله فهم الغلاة
 والاسماعيلية وأما القائلون بوجوبه على الله
 فهم الشيعة القائلون بآمامه على رضى بعد النبى وادخلوا
 فى طريق معرفه الامام بعد ان اتفقوا على انه منصوص
 من الله او ممن هو مخصص من قبل الله لا غير فقلت
 الامامية والاثنا عشرية والكيسانية انما يحصل
 بالنص الحلى **وقالت الزيدية** انه انما يحصل بالنص
 الحلقى ايضا **وأما القائلون** بوجوبه على الخلق
 فهم اصحاب الجناح والى القسم الحلقى والحسين الرضى
 من المعتره **وأما القائلون** بوجوبه على الخلق سمعا

ليس يصح فإن البدء لا يحق إلا يكون المحكوم
 أو الوقت غير متغيرين وتمسكوا بقول موسى عليه السلام
 تمسكوا بالستة أبدأ وهو ليس بدليل قطعي فإن
 قد يستغل في المدة الطويلة والليل على جواره
 النسخ بثبوت جميع الشرائع التي جاءت بعده موسى
 القسم الثاني من الباب الرابع في الإمامة ما
 تبعها الإمامة رياسة وينه مشتملة على غيب عوم
 الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية ووزم
 عما يضرهم بحسبها وأخلف الناس في نصب الإمام
 فقال بعضهم بوجوب عقلا وبعضهم بوجوب سمع
 وبعضهم لما بوجوب والذين بوجوب عقلا وأخلفوا

العاد على كل ما يتنزه المطلاع على الضمائر المعنى عن
 لكن لا ينسوه ويقبلوا شريعة طاهره وباطنه ^{فوق}
تقصيف الفصل في الامور المتعلقة بالاشخاص وبال^{لنوع}
 والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها
 يستمر الناس على ما ينفعهم في دنياهم وادبارهم فان
 من المتعجب من كمال في كل نبه حيوان ما ذكر في على
 الشرح ومنافع الاعضاء ان يميل ما يقتضي مصلحتهم
 في معاشتهم ومعادتهم هذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب
فصل النسخ جازر ومبني على الاحكام الشرعية
 في الاوقات المختلفة من عند الله تعالى واليهود واليهود
 ويقولون النسخ براء وهو لا يجوز على الله تعالى ذلك

وغضب فمن الممكن ان يستغنى من ابناء وبنين غلام
 يعصمهم فلا يستقيم امرهم الا بعدل ولا يجوز ان
 مقرر ذلك العدل احد منهم من غير ربه اذ لو كان
 كذلك لما استقام امرهم والمجرب هو الذي يتنازل
 مقرر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله
 لتعالم كل من يقبل لا عند الجمهور ولو لم يعرفوا الله لما
 كون ذلك من عند فادون لا يمكن استقامه امور
 نوع الانسان الا بشيئ من خيره ثم عن بارهم بما
 تمتع في عقولهم ويطهر العدل ويدعوهم الى الخير ثم
 بما يرغبون فيه اذ استقاموا او نودعهم ما كانوا
 ان لم يستقيموا ومهد لهم قوانين في عبادته بارهم

عقلا لأن المعجز لا يكون من غير الله وطهرون دعاه
 يدل على صدق الله آياته ومن ادعى النبوة صدقة الله
 فهو نبى بالضرورة وكل من أخبر محمد صلى الله عليه وسلم
 بالنبوة قبله فممن أنبياء معصومون
 صدقة لازم لنبوته **فصل** للحكام في أمارة
 النبوة طريق آخر وموانع الإنسان مدني بالطبع
 أي لا يمكن بعينه إلا باجتماعه مع أنبياء نوعه ليقوم
 كل واحد في محتاجون اليه في معاشهم والأغذية
 والملبوسات والابنية وغير ذلك فمعاونون في كل
 إذ يستعاضون له واحد على جميع ما يحتاج اليه من
 معاونه غير فمه وإذا كان كل إنسان مجبولا على شدة

لانه ادعى النبوه وظهر عليه المعجز وكل من يكون كذلك
 كان رسولاً من الله تعالى ولا يمكن لغير الله اظهار
 للمعجزه عقب دعوى انسان مطابقاً لقوله اما
 دعواه معلوم بالتواتر واما ظهور المعجز عليه
 وان كان رواياته مختلفه لكنها اكثر مما يمكن ان
 ينكرها القرآن فما لا يمكن ان ينكر والتحدى منه
 واخلفوا في وجه اعجاز فقال قوم انهم حاشا
 اعجاز وقال قوم ان صرف عقول القادرين
 على ايراد معارضة عنه وظهر عجزهم عند الحدى
 مع القدره عليه مع اعجاز واما كون كل مدعى
 للنبوه مدعى بمطابق لدعواه ومنهجه معلوم

من أول عمره إلى آخره وقال بعضهم السهل لا يشق
 العصية وقال بعضهم المغير لا يخل بالعصية وقال
 بعضهم الشط في عصية الأنبياء اختصا صهاربان
 دعوتهم لا قبل ذلك وقال بعضهم باختصاصها
 في أداء الرسالة فقط اعني انه يؤدى ذلك وصدق
 فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان
 طامنا في سائر الأحوال فنجور عليه مع ذلك البس
 من المنداكروا النبوة وقالوا كل ما يعرف بالعقل
 فلا يحتاج فيه إلى نبى وكل ما لا يكون للعقل إليه
 طريق وموغير معتول عند العقلاء فاذن عونا
 النبوة غير مقبول أصلا **فصل** محمد رسول الله

والثاني ان يكون دعوتهم للخلق الى طاعة الله
 والاحذر من معاصيه والثالث ان يظهر منه
 عقيب دعوى النبوة معجز مقرون بالتحدى
 مطابق لدعواه والمعجز هو فعل خارق للعادة
 يعجز عن امثاله البشر والتحدى هو ان يقول لامة
 لم تفعلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل في الفعل
 الذي يظهر على احد من غير تحدى يسمى بالكرامة ويخص بالاولاد
 عند من يعرف به واخلفوا في عصية الانبياء والعصية
 هو كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه
 من غير اجبار على ذلك فقال بعضهم هو من لا يصيد
 عن معصية لا كبيرة ولا صغيرة لا بالجمد ولا بالسهم

بان لا موثر الا الله والله تعالى اذا فعل شيئا كان
 مقارنا شئى كانا على سبيل العادة طين الخلق
 ان النار علمه والاحراق اثرها ومعلومها وذلك
 بطريق ما مر به انه **الباب السابع في النبوة وما**
من الامامة وغيرها وشمل علي قسمن القسم الاول
 في النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث
 من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ^{حين}
 اليه في طاعته وفي الاحراز عن معصيته ونقض نبوته
 عليهم ثم يحرضهم على طاعته وعلى الامتناع عن معصيته
 ويعرف نبوته بثلثة اشياء اولها ان لا يعرف ^{الف}
 طاهر العقل كالقول فان الباري تعالى اكرم من وجد

فاول ما يصدر عنه لا يكون الا واحدا ثم ان ذلك
 الواحد يلزمه شيئا، اذ لا اعتبار من حيث ذاته
 واعتبار بقضائه الى مبدئه واعتبار بالمبدء بالقياس
 اليه واذا ركبت الاعتبار حصلت اعتبارات
 كثره. وح يمكن ان يصدر عن المبدء الاول بكل اعتبار
 شئ وعلى هذا الوجه كثرة الموجودات الصادرة عنه
تعالى اما المكملون فبعضهم يقولون ان هذا انما
 يصح ان يقال في العلل والمعلولات اما القادر ^{عليه}
 الفاعل المختار فهو ان يفعل شيئا، من غير كثره
 الاعتبار ومن غير ترجع بعضها على بعض ^{بعضهم}
 فيكون وجود العلل والمعلولات اصلا فيقولون

مستكمل بالعرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال
 والمصلحة قالوا انما يفعل ليعرض لسبب بغيره
 لا هو والالكان فعليه عينا والعيش منه تنقيح
 وقالت الحكماء ان علمه بما فيه المصلحة سبب
 لصدور ذلك عنه وهو بوجه قدرته وبوجه علمه
 وبوجه ارادته من غير تقدير فيه الا باعتبار العباد
 العقلي ويسمون ملك الارادة بالعنايه
 وقالت الحكماء الواحد لا يصدر عنه من حيث هو احد
 الاسمي واحد وذلك لان صدره شيان من حيث
 صدر عنه عالم بصدور عنه الآخر وبالكس فاذن
 صدر عنه من حيثين والمبدأ الاول واحد من كل الوجوه

منها البدو انفعوا على ان الكليف منزع حسن
 اذ فيه تعريض العباد للاستحقاق العظيم والجلال
 الذي لا يصلح لهم بدونه والالطف واجب
 ومعو ما تغرب العبد من الطاعة وبعده عن المعصية
 والثواب على الطاعة واجب وهو يستعمل على
 عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة
 مع العظيم والجلال والعوض واجب عن اللام
 التي تصل الى غير المكلفين كالاحمال والبهائم
 فلهذا جملة ما قالوه في هذا الباب **عند**
 الله انه لا واجب على الله تعالى ولا يقع منه
 شيء ولا يعقل شيئا لغرض الله فان الفاعل **الغرض**

على الله تعالى وكذلك العقاب لمن استحقه وذلك
 لأن الله تعالى وعدهم وأوعدهم والوفاء بما وعدوه
 واجب عقلاً وقول غير المقر له من القائلين بالحق
 واليقين والوجوب العقلي الوفاء بالوعد واجب
 وأما بالوعيد فغير واجب لأن حق الله تعالى أن
 عليه أن يخذل نفسه فما ذكركم إليه يعفون عنه
 وعاقب من شاء والبعض لا يرون من المقر له
 قالوا الأصح واجب عليه تيق لأن الأصح وغيره
 متساويان بالقياس إلى قدرته والقادر
 المحسن إلى غيره إذا تساوى شيان بالقياس إليه
 وكان في أحدهما زيادة إحسان إلى غيره اختاره

اعظم من جزئه لا يمكن ان يزول بسبب اصلاها
 الحكماء فقالوا العقل النطري الذي يحكم بالبداهة
 ككون الكل اعظم من جزؤه لا يحكم حسن شئ من
 الافعال ولا يقتضيه انما يحكم بذلك العقل العملي الذي
 يدبر مصالح النوع والاشخاص لذلك لم يحكم
 فعل وقبحه بحسب مصلحتين ويسمون ما يقتضيه العقل
 العملي ولا يكون مذكورا في شريعة من الشرائع
 باحكام الشرائع غير المكتوبة ويسمون ما يتفق عليه
 من الشرائع باحكام الشرائع المكتوبة والتعالى
 بالحسن واليقين والوجوب العقلي اختلفوا فقال
 اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللفظ

الأفعال كالعدل والصدق ويقع بعضها كالظلم
 والكذب والشرع أيضا يحكم بها في بعض الأفعال
 والحسن العقلي لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به
 الذم والقبح العقلي يستحق به والحسن الشرعي لا يستحق
 العقاب والقبح يستحق به وبإزاء القبح الواجب
 وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب
 ويقولون بأن لا نخلط الواجب العقلي والفعل القبح
 العقلي البتة وإنما نخلط الواجب ويركب القبح أخيراً
 جاهلاً ومحتاجاً وخرج عليهم أصل المسألة بأن
 الفعل القبح كالكذب مثلاً قد يزول كذا بعد
 على مصلته كلية عامه والأحكام البديعية تكون الكل

معينته ومذه الاراده غير الاراده الاولى في
 المعنى **فصل** الافعال تنقسم الى حسن و
 الحسن والقبح معان مختلفه منها ان يوصف الفعل
 الملائم او الشئ الملائم بالحسن و غير الملائم بالقبح
 ومنها ان يوصف **الفعل** او الشئ الكامل بالحسن
 والناقص بالقبح وليس المراد منها هذين
 المعنيين بل المراد بالحسن في الافعال لا سحق
 فاعله بسببه ذما او عقابا وبالقبح ما يستحقه بسببه
 وعند اصل الشئ ليس شئ من الافعال عند العقل
 بحسن ولا قبح وانما يكون حسنا وقبحا بحكم الشرع
 فقط وعند المعقل ان يدعه العقل بحكم الحسن

بصيرة واجبا وقال محمود الملاح وغيره من المعترلة
 ان الفعل عند وجود القدر والارادة يصير
 اولى بالوجود حذر من ان يلزمهم القول بالجبر
 لوقا لو بالوجوب ليس ذلك حتى لان مع
 حصول الاولوية ان با حصول الآخر لما كانت
 الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الوجوب وانما
 غير واللفظ دون المعنى والحكماء ايضا قالوا ^{بشأن}
 ذلك اعني بوجوب حصول الفعل مع القدر والارادة
 والذين قالوا بموثرية الله وحده صوابا نفعنا
 يريد لكل الكائنات والمعتزلة قالوا انه يريد
 ما يفعل ما يفعل البعد فهو يريد طاعته ولا

الباقين روح من اسل السنان ذات الفعل
 من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة
 او معصية وهذا قريب في المعنى من قول النبي
وذهب ابو اسحق روح الى ان القدرتين مؤثران
 فيه وهذا ليس بحق لما مر بيانه **وذهب المصنف**
 وابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة
 الى ان العبد له قدرة قبل الفعل واراده بما يتم
 مؤثره فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختاراً
 اذ كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والركن
 له اعيه الذي مؤثراته **والفعل يكون** بالقياس
 الى القدرين وحدهم كمننا وبالحس الباطن الارادة

فكل واحد منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثرا لو
 كان مجموعهما لم يكن كل واحد منهما قادرا وقو
 قادرا منفيا وان لم يكن يرح او كل واحد منهما
 المط وقال ابو الحسن الاشعري رحمه الله تعالى
 عند تقدير كونها مؤثرين ولذلك يجوز ان
 للبعد قدرته ولله قدرة لكن قدرة الله قديمة
 وقوة العبد تكون مع الفعل ولا يكون قبل
 ولا تأثر له في الفعل لا ان العبد الذي يخلق
 قدرته مع فعله لا يكون كما خلق فعله من غير قدرة
 والفعل يسمى سببا للاول ولا يسمى بذلك للثاني
 ونذنبه ان لا مؤثرا الا الله تعالى وقال القاضي

فقدرته اعظم الذات ولا يجوز عليه الاتحاد
 والاتحاد سوء مجير وتنشئين شتا واحدا لابلان
 ينفعني احدهما ويتقى الآخر وينفضان معا وحده
 شئ ثالث فان ذلك مع عقلا وقوم **القياس**
 قالوا كل من يعقل شتا عقلا تاما اتحد بمقتوله
 ذلك واليه فيسب جمع من الصوفية وذلك
 بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول فذنا ما ذكر
 مثبتوا الصفات ونفاتها **الباب الثالث**
 فيما ينسب اليه توهم من الافعال قال بعض
 السند لا يمكن اجتماع قادين على مقدور واحد
 لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المقتور

مخ وذلك مخالف لما ذهب اليه القائلون
 بالكون والخالقية ولا يجوز ان يكون قابلاً
 لشي من الاعراض والصور اولنا تيرغيره فيه
 لان اجتماع القابلية والخالقية في يقضي الترتيب
 ولا يجوز ان يكون له الم لان الم هو ما يشد
 من ادراك المنافي ولا منافي له فان ما عداه
 انما يصدر عنه وعند المتكلمين ايضا الجوز
 ان يكون له لذو ولا ان الذئذ ادراك انفعال
 وتاثر من اعيان الملائك او للطبيعة والحكماء
 قالوا الذئذ موادك الملائم وموتوع عالم
 بذاته واشند الملائمات بالقاس له مع ذاته

ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في خيرا حجة
 او محل لاحتياج ما يكون كذلك الى الخير والمحل في
 وجوده ولذلك لا يمكن ان يشار اليه اشارية
 وخالف المشبه والمجتمعة في ذلك اذ قالوا انه في جملة
 اوجسام لا كغيره من الاجسام **وذهب بعض**
 اليه جواز حلوله في قلوب اوليائه ولعل مرادهم
 غير ما يعني به من حلول الاعراض في محالها **والاجابة**
 ان يكون فاعليته زائدة على ذاته لانه تعالى
 فاعل لما سواه ولو كانت فاعليته زائدة على ذاته
 لكانت مغايرة لذاته وحيث يكون الذات فاعله
 لذلك الفاعلية فيكون فاعليته قبل فاعليته وهذا

انه تارة وغيره من المفارقات كالعقول النعوس
 لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك مفارقة للجسام
 والاجسام المشعة لا ترى مع كونها في جهة واحدة
 الاعراض لا ترى **والمرئي عندهم** ليس غير الالوان
 والاضواء وانما ترى محالها بتوسطها وغير ذلك ^{لا يمكن}
 ان يرى وهذا سوال الكلام في الصفات الثبوتية
 والما غير الثبوتية من الصفات **فهي انه تعالى**
 لا يمكن ان يكون فيه تركيب وانثنية واحتمال مستم
 بوجه من الوجوه وذلك لاحتمال ما يكون كذلك
 الكل واحد من اجزائه واقسامه وذلك بان بعض
 كونه واجبا لذاته كونه مبدءا اول فكل ما عداه

معاينة لهذا المعنى وفقهاء ما وراء النهر يقولون
 الكوئين او الخالقية صفة غير القدر في القدر
 متساوية النسبة الى جميع الممكنات والكوئين مختص
 بالملوقات وعندما مل السنة ان الله تعالى
 صح ان يرى امساع كونه في جحيم السمات واختلجوا
 بالقياس على الموجودات المربية وبصوص القرآن
 والحديث والمشيئة قالوا ان الله تعالى في جهة
 الغوق ويمكن ان يرى كما يرى الاجسام وبعضهم
 قالوا ان الله تعالى جسم لا كما لاجسام الاخر وقالوا ان الله تعالى
 خلق آدم على صورته والمعملة قالوا ان الله تعالى
 ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى ولا يمكن ان

لايجاد الموجودات والكلام راجع الى القدر والوجود
 غير زائد على الذات وليس وجوده شبه كونه ومن غير
 وانما يكون العلم اضافي الى المعلومات فيغير تلك الاضافه
 فيغير المعلومات ولا يغير الذات بغيرها **والصلوة**
 تقولون ان الله تعالى قادر بقدره قديم وكذا علم
 بعلم قديم ومريد بارادة وحى بحيوه وسميع بسمع وبصير
 بصير ومكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك قديم
وتقولون بالحسن الاشعري بغير ذلك من الصفات
 وتقول ان الصفات ليست مهي ذاته ولا غير ذاته
 فان الغير من مهاداته ان ليست احدهما هي الاخرى
 والصفات ان كانت زائدة على الذات فلا يكون

٥٦
 يتنازع الصانع عما يشاء في مفهوم الذات وهذه
 الصفات ويسمها صفة اللاهية وتقول هو وحي
 ان هذه الصفات جميعاً احوال لا موجودة ولا معدومة
 بل وسائط بين الوجود والعدم الا الارادة فانها
 موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل محدثها الله و
 محدث الموجودات ومما خروهم كان الحسين البصري
 ومن تبعه يقولون ان صفاته تعليست زائدة على
 ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات
 وباقى الصفات راجع اليها فان لا دارك
 هو علمه بالمدركات والسمع والبصر عليه بالمسموعات
 والبصرات والارادة عليه بالمصالح المقضية ٥

عندم ليست بزايد على ذات الواجب لذاته
 بهذه الحجة بعينها بل حقيقة هو الوجود وحده لا الوجود
 المشترك بينه وبين غيره وقدره وعلمه وإرادته
 ليس غير اعتبار ذلك الوجود بالنسبة إلى المقدور
 ومعلوماته وإرادته فقدرته موعين صدور الكل
 وعلمه موصول الكل وإرادته غائية بالكل فمطلق
 غير أن يتوهم كثرة في ذاته أصلاً **وبعض شراح الحجة**
 يقومون بالحجج بعد اثبات هذه الصفات على أنه تعالى
 موجود وذلك لأن المعدادات عندم ثابتة ولا
 الصافي وأما الصفات لا تعتبر فيها الوجود **هنا**
 من المقرر نقول بصفة زايد على هذه الصفات بها

سخیل کونم کثیرن فنده الحجة تعرف بالتعارف
 وانما احسننا ذکر من الحجج عن ذکر سایر الصفات
 لكون حجة الوحده مبنيہ على اثبات الصفات اللہیة
 واما الحجة فقالوا ان الواجب لذاته متمنع ان
 يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى ليس
 بخلف لو كان المتصف بكثر من واحد وجب ان يكون
 امتیاز كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشرك
 فيه ولجميع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته
 مطلقا ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد من المتصفين
 غیر مصنف به وذلك محال ومنه الحجج غير متناهية
 اعتبار شي خارج عن مفهوم الواجب والصفات

نقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك
 صفة له غير العلم والسمع والبصر والحيوة ومنها
 انه تعالى واحد اما دليل المسككين عليه ان الاله
 عباد عن ذات موصوفه بهذه الصفات وذلك
 لا يمكن ان يكون الا واحدا فان على تقدير كون الاله
 كثرة من اختلفوا في اعيانهم في ايجادهم مقدور واحد
 بعينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاد
 او ايجاد في غير ذلك الوقت او على غير تلك الصفة
 ممكن وعند وقوع ذلك لا اختلاف يستحيل ان يحصل
 مرادهم جميعا لاستحالة الامور المتقابلة المتناقضة
 معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم فاذن

انه تعالى سمع بصيبر ويدل عليه احاطة بما يصح
 السمع وبصر فلهذا المعنى والاذن الشرعى باطلا على
 تن الصفتين عليه يوصف بهما وكذلك يطلق عليه
 انه متكلم والكلام عند اهل السنة معنى في ذات
 المتكلم به بخر باجاء الحروف والاصوات التي يلفظ
 منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له
 ذلك المعنى وسمع منه الحروف والاصوات الملوقة
 بالتأليف الكلام لا يسمى مكلفا كالبغاوة والمفسدة
 تقولون كل من يوجد فينا واصواتا منطوقة
 والى على معنى يريد الاخبار بها عنه فهو متكلم
 ولا العتبه وان المعنى الذي في نفس المتكلم والمقصود

بعض صدور ما يصدر عنه في وقت دون وقت
 يحتاج اليه المخلص والمخلص هو الارادة وهو الذي
 الذي مر ذكره وبعض المعترلة يقولون حدوث الارادة
 المتعلقة بالمتجددات لو توقعها عند اجتماع المقدس
 والارادة ويقولون انها عرض للشيء محلي وبذلك
 بعض جد الجواهر والعرض للذين مر ذكرهما والارادة
 المتعلق ببعض الممكنات دون بعضها يقضي
 وجوب كون المرید عالماً مميّزاً او كونه تعالى اجواب
 الوجود لذاته بحسب ان يكون دائماً الوجود دائماً
 فيما لم يزل لا يزال والاشهرية يقولون بان
 البقا صفة متغيرة لغزها من الصفات ومنها

معلومان ولا يقدر عليهما ويكون مقدور
 عند الحكماء بلا توسط شيئا واحدا وابتدأ بتوسط
 ومعلومه كل ما لا يتغير وأما المتغيرات فلا يكون من حيث
 النية معلومه له لوجب بغير العلم بغير المعلوم واستماع
 بغير علمه وسمى القول في هذا البحث **والثاني** عند
 بعض المتقدمين انه لا يقدر على القبائح لا منساع
 وقوعها عن العالم بها الغنى عنها **والثالث**
 هي لا منساع كون من يمكن ان يوصف بأنه قادر
 عالم غير حي ويفسرون الحيوة بما مرشده ان يوصف
 الموصوف به بالقدر والعلم ومنها انه تعالى
 مرید وذكرك لان صدور بعض الممكنات عنه

ومنها انه تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى نفسه
 والدليل عليه ان افعاله محكمة منفعة بتبني ذلك
 لمن يعرف حكمته ثم تخلق السموات والارض فخلقها
 الليل والنهار وخلق الحيوان ومنافع اعضائها و
 الموجودات وكون كل من يبيد عنه افعال منسظمة
 محكمة عالما ومذاخر ورى وكونه تعالى واجبا لذاته
 وغيره ممكنا لذاته كان ما سواه متساويا بالنسبة اليه
 لم يكن بعضه اصيل بان يكون مقدورا له دون بعض
 او معلوما له دون بعض فهو قادر على جميع ما يصلح ان
 يكون مقدورا وعالم بجميع ان يعلم كل ما كان او
 ويكون المعلوم اكثر من المعلوم لان الواجب المتبع

وجود الفعل اولى من لا وجوده. وقيل لهم
 مع هذا الاولوية هل يمكن لا وقوع الفعل أم لا
 فان امكن فلا يكون للاولوية اثر وان لم يمكن كما
 الاولوية من الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ
 وقال الآخرون للقادر ان يختار احد طريقي الفعل
 والك من غير جحان لذلك الطرف وتساوي
 بالحارب الواصل الى طريقين متساويين بصطريه
 المستحق احدهما والعطشان اذا اخضره وعان
 من الماء متساويان فانها مختاران احد الطريقين
 والوعائين من غير ترجيح لاح على الآخر ومع التزم
 هذا لزم محالان ويتعذر اثبات الارادة له تعالى

في زمانه او تاخر عنه وموضع الخلاف في الداعي
 فان المسكين يقولون انه لا يدعوا الاله لمعدوم
 ويصدر عن الفعل وجوده بعد وجود الداعي
 بالزمان او تقدير الزمان ويقولون ان هذا الحكم
 ضروري والحكم لا يتغير وادخل الداعي
 للقادر فملحجب وجود الفعل ام لا فيه خلاف
 بين المسكين والمحققون منهم يقولون بوجوده
 ويقولون ان هذا الوجوب لا يقتضي الجواب
 فاعله اذا كان فعلة تبع الداعية وليس للاختيار
 معني غير ذلك وبعض القدماء انكروه بخافه
 التزام الاجاب وقال بعضهم عند الداعي لمبه

في ذكر صفات الصانع ومع تنقسم الي ثبوتيه وغير
 ثبوتيه اما الثبوتيه فمنها انه تم قادر والقادر هو
 الذي يصح منه ان يفعل واذا فعل فعل باختيار
 واراذه لراع مدعوه الى ان يفعل وتفا بله المحب
 ومو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل يجب ان
 يتاخر فعله لانه لو تاخر الفعل عنه لما كان صدور
 الفعل عنه واجبا اذ لم يصدر في الحال المتقدم على
والمتكلمون يقولون ان الباري تعالى قادر
 اذ كان فعله حادثا غير صاد عنه في الازل ولم
 انقاس بالعدم كون فاعله موجبا **والمتكلمون**
 كل فاعل فعل بارادته تحتار سوا قاره الفعل

كل ما سوى الواجب بهذا المعنى مح ومذاقهم
 بقدم بعض الممكنات قالوا **لأنما يكون** هذا التقدم
 من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه **واجب**
المستكملون بان التقدم الذي لا يمكن اجتماع ^{المتقدم}
 والمتأخر معا لا يجب ان يكون بحسب زمان
 ميان لهما فان تقدم بعض أجزاء الزمان على ^{بعض}
 لا يكون بزمان آخر وهذا التقدم مثله ^{كان}
 ولا بد فيكفي بتقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجوه
 المعايير للممكنات المحددة فهذا موضع معظم الخلاف
 بين الفريقين في هذه المسئلة مع اتفاقهما على
 احتياج جميع الممكنات الى وجودها **الباب الثاني**

واجبا فاذن وجود واجب وجود لذاته
 ضروري وموالموثر الوجود للممكنات كلها وهو
 المطلوب وهذا ما قاله المتكلمون والحكام في
 هذا المقام وقد يورد على كل موضع من اعتراضات
 وجاب عنها باجوبة لم نذكرها لانها بالكتب المطبوعة
 البقية ولكننا نورد ما هو موضع معظم المتكلمين
 والحكام في هذا الموضع وسواء المتكلمين قالوا انما يتقدم
 الممكن على وجوده تقدما لا يمكن ان يكون المتقدم مع
 دفعه والحكام قالوا ان مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه الا في
 الواقعة في الزمان لكن النافع المتقدم في زمان والمماثل في
 غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم العدم على

تقسم الى واجب وممكن والممكن محتاج في وجوده
الى موثر موجود فان كان موجوده واجبا فثبت
ان في الوجود واجبا لذاته وان كان ممكنا محتجا
الى موثر آخر والكلام فيه كالكلام في الاول
والدورح والتسريح كانه **وعلى تقدير ثبوته**
جميع الممكنات الموجوده فيكون يحصل بدون
افراده وافراده غيره ثم للموثر فيه لاجوز ان
يكون نفسه ولا يجوز ان يكون دخلا فيه لان
الدخل لا يكون موثرا في نفسه لانه علته فلا يكون
موثرا في الجميع فلم يبق الا ان يكون للجميع موثرا
والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا فيكون

تقصير

٤٩

او عرضاً او غير ذلك اما المقدمة الاولى فخطا
 واما المقدمة الثانية فلان الممكن محتاج في وجوده
 الى الموجود والموجود لا يمكن ان يوجد حال وجوده
 فان ايجاد الموجود يحصل الى اصل محال لان
 ويلزم منه ان يوجد حال لا وجوده فكيف يكون
 مسبوقا بلا وجوده وذلك حذوثة واذن
 كون ما سوى الواجب محدثا وكان احتياج
 كل محدث الى محدث يوجد ضرورة يثبت ان
 جميع العالم من الاجسام والاعراض ما سوىها
 من الممكنات محدثا وسوال المطر فمذه طرق المتكلمين
 في اثبات الصانع واما الحكماء فقالوا الموجودات

والاعراض طريق **أخسر** لا يجوز أن يكون جسم
من الاجسام اذ لا يلازم في الازل اما ان يكون محكي
او ساكنًا وكلاهما مع **اما كونه متحركًا** فلان الازل
عبارة عن نفى المسبوقية بالغير والمركبة عبارة
عن كون الشيء مسبوقًا بالغير وهما لا يجتمعان
و**اما كونه ساكنًا** فمحال لان السكون مع انفيه
المسبوقية يكون مثله ليس بواجب الوجود
واذا كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم على ما
يجي بيانه طريق **أخسر** وسواء علم من الاولين ذلك
ان يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محتمل
فكل ما سوى الواجب محتمل سواء كان جسما او جزءا

9
 ما لانهاية لمرح ويلزم منه ان يكون وجود كل حادث
 يسبقه لانهاية له من الحوادث محال ولكن الحوادث
 موجودة فاذن كونها مسبوقه بالانهاية لبط
طاشان فلان كل حادث مسبوق بعدم
 ولو كان في الازل حادث موجود لا يمتنع وجوده
 مع عدمه وذلك في فاذن في الازل يكون جميع
 الحوادث معدومه **والا** بيان ان كل ما لا يرخ
 من الحوادث حادث فط وذلك لان جميع الحوادث
 معدومه في الازل فالفلسفي الذي لا يخ منها لو كان
 موجودا في الازل لكان خاليا عنها وموع
 فاذن ثبت ان الاجسام حادثه وكذلك الجوهر

والزيادة والنقصان وذلك لأن النقص
 منها بعدد منها يستحيل أن يكون مساوياً لها
 وإذا فرض الناقص وغير الناقص تطابقاً من
 واحد وجب أن ينهي الناقص ويتبدل بعداً
 غير الناقص فيكون الناقص منها مائياً وغير
 الناقص لا يزيد إلا بعدد منها فيكون الكل
 مائياً وبطل كونه غير منها فاذن جميع
 الماضيّة مسبوق بالعدم وإنما ثبوتها
 كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقاً
 بما لا نهاية له يستحيل أن يوجد لا بعد نقصاً
 لا نهاية له من الحوادث حتى يصل النوب إلى القضا

غير الاجسام لا يمكن وجودها الا في الاجسام
 واما بيان ان الاجسام لا تخلف عنها فلان كل
 جسم يستحيل ان يكون لشيء فيه وكونه في غيره
 في الحركة والسكون واذا كان جسمان في جهة
 انحصرت كونهما في الاجتماع والافراق واما
 حادثه فلانها يزول وتبدل بعضها ببعض وادنى
 محتاجه في وجودها الى غيره ما فهي ممكنة وتنفيم
 على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون
 قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما اولاً
 فلان الحوادث الماضية تنطرق اليها الزيادة
 والنقصان ويستحيل ان تنطرق اليها غير المتساوية

ان كل جسم لا يخلف منها والثالثة بيان حدودها
 جميعا والرابعة بيان ان كل لا يخلف الجسم
 حادث اما الاول فلفظ فان الاكوان اعني السما
 والسكنونات والاجتماعات والافراق
 امور ثبوتية هي غير الاجسام وذلك لان الحركة
 هي كون الجسم في غير بعد كونه في غير آخر **والسكنون**
 هو كونه في غير بعد كونه في ذلك الجيرة والاحتلاع
 هو كون الجسمين في غير ن على وجه لا يمكن ان تتحلل
 بينهما جوهر والافراق هو كونهما في غير ن على
 وجه يمكن ان تتحلل بينهما جوهر **والاكوان** تنغير
 وتبدل مع ثبوت الاجسام فهي امور موجد

7

وما سوى الله تعالى أما جواهر وأما أعراض
 وإذا ثبت احتياج الجواهر إلى موجد ثبت احتياج
 الأعراض إليه لا احتياجها إليه ما يحتاج إليه
 والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية
 كما سيجي فيثبتون أولا حدوث الأجسام و
 الجواهر ويستدلون بذلك على ثبات محدثها
 القديم ولهم في اثبات حدوث الأجسام
 طرق أقول لم يكن جسم لا من الحوادث وكل
 ما لا من الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث
 وهذه الحجة مبنية على ثبات الأربع دعواي
 اثبات وجود الحوادث الثانية بيان

وبالجملة كل عدد يفيض غير منناه مح لا أن كل عدد
 يفيض فهو قابل للتقليل بأن ينقص منه شيء ولكنة
 بأن يزد عليه شيء وكل قابل للتعد والكثر فهو منناه
واما عند الحكماء فكل عدد يكون احاده موجوده
 وله ترتيب فهو منناه ومستحيل ان يكون غير منناه
 اما ما لا يكون احاده موجوده دفعة او لا يكون
 ترتيب فجزان يكون غير منناه فمذهبي
 الاول التي اردنا تقديمها وبها ان ما يحتاج اليه
 البسان فيها نجى في مواضعها وقد اردنا ما
 ايراد في خمسة ابواب **الباب الاول** في اثبات
 موجود العالم العالم عبارة عما سوى الله تعالى

واذن يجوز ان يكون لبعض واحد اصداد كثيرة
 على الرأى الاول ولا يجوز ان يكون له الاصد
 واحد على الرأى الثاني **واما الثالث** والمضاد
 فمختلفه **واعلم** ان المقابل الذى يشمل التضاد وغيره
 على ربعة اوجه **الضاد** والثاني المقابل بين
 الاثبات والنفي والثالث المقابل بالملكه والعدم
 كالبحر والعمر والرابع المقابل بالاضايف
 كالابوة والبنوة **اصل** آخر الدورح
 وسوان يكون المعلول علته لعلته بواسطه او غير
 واسطه او المناظر من حيث هو متاخر تقدم
 على متقدمه من تلك الحثية والنس عند المكملين

او الثلثة التي زاد بعضهم فيها الفناء والموت والبقاء
والحكمة في اجناس الاعراض تسع انكم وكيف
 والمضاف والوضع والايان ومنى والملك والفعل
 والنافع واليسى مع الجوسر بالمعول القسمة
 الشاملة لجميع الممكنات **مسألة** في الموجودات
 اما متماثلة واما مضادة واما مخالفة **المتماثل**
 كالساكنين والمتساويين في البنية واما **المضادة**
 فهي الاعراض التي تكون تحت جنس واحد لا يمكن ان
 يجتمع في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولها
 فدر على العاقب وحلوه عنها جميعا كالالوان
والحكمة زاد وان في قودها ان يكون منها عايد البعد

جوامع فصاعداً لكون الجسم عندهم ما هو الطويل
 العرض العيق والجواهر الغر عند الحكيم متمتع الوجود
 والاعراض عند الكثرة المسكين واحد وعشرون نوعاً
 وعند بعضهم ثمانية وعشرون واربعه وعشرون نوعاً
 عشرة منها يخص بالاجابة عن الحيوة والشهوة والنزوة
 والقدرة والارادة والكرامة والاعتقاد والظن
 والنظر والالم واحد عشر يكون للاحياء ونعمها
 وهي الكون وسوشمل على اربعة اشياء الحركة والسكن
 والاجتماع والافراق والتأليف والاعتماد
 كالنقل والحفة والحراقة والبرودة والبوسة ^{الرطوبة}
 واللون والصوت والرائحة والطعم والاشنان ^{الذوق}

كالانسان وهو الحيوان يوجد قايماً بغيره كالحركة
 وهو العوض ويسمى العوض حالاً وذلك الغير محله **والحكمة**
يقولون الحال ان كان سبباً لقوام محله كالانسان
 لبدن الانسان كان صوت ومحله ما دمه وان لم يكن
 كذلك كالبياض في الجسم كان عرضاً ومحله موضوعه
والجواهر عندهم كل ما لا يكون في موضوع
 سواء كان صوت او مادة او مركباً منها وموضوعه
 عندهم او غير ذلك **واما عند المتكلمين** فالجسم
 مؤلف من اجزاء لا تجزى ويسمى كل جزء منها **جوهراً**
 الفرد وتالیفه عند الاشعرية من جوهرين فصاعداً
 وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر واما من ثمانية

4
 صفه فالتى موالذات وقولنا له صفه صفته
 اصل آخر كل موجود فاما ان يكون موجود
 اول ولا محاله يكون لا وجوده مقدما على وجوده
 ويستى محدثا واما ان لا يكون بوجوده اول لى
 قديما وازليا والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجد
 على ما يوجد او بالطح كتقدم الواحد على الاثنين
 او بالزمان كتقدم الماضى على الحاضر او بالشراف
 كتقدم المعلم على تلميذه وبالوضع كتقدم الاقرب
 على الباعد والمستكملون زبديون على ذلك التقدم
 بالرتبه كتقدم الامس على اليوم اصل آخر
 كل ما يوجد من الكمالات فاما ان يوجد فاما ندرته

أو المستحيل الثالث هو الممكن أو الجازم أو الزمان
 فاما ان يكون وجوبه لا عن غيره وهو الواجب
 لذاته واما ان يكون وجوبه عن غيره فيكون
 واجبا بغيره ممكنا بذاته وكذلك المنع وما يفيده
 وجوده غير يستلزم موجدا او علة وذلك الغير يكون
 موجدا ومعلولا والممكن يكون متساوي النسبة
 الى طرفي وجوده وعدمه فان كان له موجد كان
 موجودا وان لم يكن له موجد بقي على حاله العدم
 ويكون عدمه موجده كالعلة لعدمه **مسألة**
 كل ما يتصور فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذاتي
 والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف غنيا بـ **شماله**

هذه اصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما
 ان يكون موجودا واما ان لا يكون وما لا يكون
 موجودا معدوم ولا فرق من الموجود والنا
 والباين المعدوم والمنفي عند المحققين ومثل
 للمفارقة يثبت الى موجود ومعدوم
 واسطة بينهما تسمى بالمال ويجعلون المنف على
 هذه الثلاثة والمكان يقولون الموجود يكون
 خارجيا ويكون ذهنيا ومكون كليهما والمعدوم
 اصل اخر كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان
 وجوده او يجب عدمه او لا يجب اعطاء الاول
 هو الواجب والثاني هو المستحيل والمحال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المقتدر المجير والصلوة
 على محمد المخصوص بالرسالة وآله الموصوفين بالعلم
 يقول صاحب هذه المقالة اني اوردت فيها
 قواعد العقائد من العلم المنسوب الى الصلوة
 واحتررت في تقريرها عن الاطباء والاطالقة
 مخافة ان يؤدى اليها السائمة والمملالة واقدم
 ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي





1547

148

كتاب قواعد العقائد
في الكلام ورسالة الفارابي في الحكمة
جعي ياشا متروكاته الذوق

السيد محمد توفيق
بن عبد اللطيف
سيد الغاني

1547



