

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**EBÛ İSHAK İBRAHİM ES-SAFFÂR: HAYATI,
GÖRÜŞLERİ**

ve

**“RİSÂLE Fİ'L- KELÂM” ADLI ESERİ
(İNCELEME, TAHKİK)**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Rasim ÇELİDZE

Danışman

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

Bursa 2007

ÖZET

Yazar	: Rasim ÇELİDZE
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: x+77
Mezuniyet Tarihi	: / /2007
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

EBU İSHAK İBRAHİM ES-SAFFÂR: HAYATI, GÖRÜŞLERİ ve “RİSALE Fİ'L- KELÂM” ADLI ESERİ (TAHKİK, İNCELEME)

“Ebu İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve “Risâle fi'l-Kelâm” Adlı Eseri (İnceleme, Tahkik)” isimli çalışma, XII. yüzyılın başlarına kadar Mâverâünnehir bölgesinde tartışılan kelâmî ve fikhî meseleleri söz konusu müellif risalesi çerçevesinde ele almaktadır. Mâturîdî çizgisinde yürüyen Saffâr'ın telif ettiği eser, Mutezile ve Rafizîliğin görüşlerini tenkit eden bir çalışmadır.

Çalışmada ilâhiyyât ve sem'iyât konuları başta olmak üzere hilâfet ve buna benzer mevzular dört ana başlık altında işlenmektedir. Bu arada Saffâr'ın Mâturîdîye kelâmı çerçevesinde iman, sıfat gibi itikâdî görüşleri incelenip ayrıntılı bir şekilde aktarılmaktadır. Çalışmanın son bölümünde “*Risâle fi'l-Kelâm*” adlı eserin müellife aidiyeti üzerinde durulmakta ve tahkik edilmiş neşri yer almaktadır.

İbrahim es-Saffâr ve “*Risâle fi'l-Kelâm*” adlı eser, İslam düşünce tarihinde gelişen Hanefî-Mâturîdî kelâm ekolüne mensup âlimler ve onların kaleme aldığı eserler arasında önemli bir yer tutmaktadır.

Anahtar Sözcükler

İbrahim es-Saffâr, Mâturîdî kelâmı, Risâle fi'l-Kelâm

ABSTRACT

Writer	: Rassim CHELİDZE
University	: Uludag University
Department	: Basic İslamic Sciences
Sort of Thesis	: Master
Page	: x+77
Date of graduation	: / /2007
Supervisor:	: PhD., Prof. A. Saim KILAVUZ

EBŪ İSHĀK İBRĀHĪM AS-SAFFĀR, HİS LIFE, OPINIONS AND RİSĀLAH Fİ'L-KALĀM (EDITION)

This study deals with theological and juridical issues which had been under discussion around Transoxiana up to the beginnings of XII AD. Century in terms of Ebu İshak İbrāhīm as-Saffār's *Risālah fī'l-Kalām*. This work of Saffār who follows Maturidīte school, criticizes Mutazilite and Rafidite opinions.

At the beginning Saffār's life and works are introduced, then his opinions about the several matters are examined under four fundamental titles, finally edited text of his epistle is given.

Key Words

İbrāhīm as-Saffār, Māturīdiyyah, Risālah fī'l-Kalām

ÖNSÖZ

Asırlar boyunca Kelâm ilmi alanında Ehl-i Sünnet âlimleri, Kur'ân'ı ve Hz Peygamberin (s.a.v.) Sünnet'ini esas alarak akıl çerçevesinde diğer dinlere karşı İslam dininin temel prensiplerini savunmuşlardır. Müteahhirin döneminden itibaren, Eş'ârî kelâmcıları gibi, İmam Mâturîdî'nin tesis ettiği ekolün mensupları da bu alanda doyurucu eserler kaleme almışlardır. Ama ne yazık ki Mâturîdî kelâmcıları şöhret konusunda Eş'ârî kelâmcıları gibi şöhret kazanmamışlardır ve kendileri ihmale uğradıkları gibi onların kaleme alındığı eserlerin çoğunluğu da bazı nedenlerden dolayı günümüze ulaşmamıştır.

İncelememize konu olan “*Risâle fi'l-Kelâm*” adlı eser, Mâturîdî kelâmcılarından ve XI. asrın sonunda ve XII. yüzyılın başında Buhara'nın parlak âlimlerinden olan Ebû İshak İbrahim es-Saffâr el-Hanefî'nin eseridir. Farklı kütüphanelerde farklı isimler altında bulunan “*Risâle fi'l-Kelâm*” itikâdî konuların yanında bazı fikhî konular ihtiva etmekle birlikte, Hanefî-Mâturîdî Kelâm ekolünün özelliğini yansıtmaktadır. Bu çalışmadaki amacımız, İslam âleminin meçhul kalmış ve ihmale uğramış Mâturîdî kelâmının ve müntesibi olan Saffâr'ın İslam camiası ve ilim dünyası tarafından tanınmasıdır. Biz de İslam ilim dünyasına küçük bir katkı olması bakımından, Mâturîdîlik mensubu olan Saffâr'ın hayatı, fikirleri ve etkilerini ele aldık.

Tezimiz bir giriş üç bölümden oluşur. Giriş kısmında, Kelâm ilminin ortaya çıkış sebepleri, Saffâr'a kadar kelâmın, özellikle Mâturîdîliğin gelişmesi ve kısaca Mâturîdîliğin görüşleri aktarılmıştır. Birinci Bölüm'de Saffâr'ın hayatı, şahsiyeti, eserleri, hocaları ve öğrencileri incelenmiştir. İkinci Bölüm'de, Saffâr'ın görüşlerini ele aldık. Saffâr'ın itikâd, sem'iyât, siyaset ve çeşitli konular hakkında bazen kelâma, bazen fıkıh ilmine temas eden görüşlerini kelâmcıların görüşleri ile karşılaştırmalı olarak incelemeye gayret ettik. Üçüncü Bölüm'de ise “*Risâle fi'l-Kelâm*” adlı eserin Saffâr'a aidiyeti tartışılmış, ayrıca tahkikte takip edilen metot ve eserin tahkik edilmiş metnine yer verilmiştir. Ayrıca yazma nüshaların ilk ve son sayfalarının fotokopileri çalışmanın sonuna eklenmiştir. Çalışma, elde edilen verilerin değerlendirmesini içeren kısa bir sonuç ile bitirilmiştir.

Tahkik esnasında Saffâr'ın “*Risâle fi'l-Kelâm*” nüshasından başka daha iki nüshaya ulaştık. “*Risâle fi'l-Akâid*” ve “*Risâle fi Mesâil Suile anhâ eş-Şeyh*” nüshalar arasında tercihli yöntem kullanarak eserleri incelenmiştir. Nüshada bulunan notlar ve rastlanan eksik yerleri diğer nüshalardan faydalanarak hangi nüshaya ait olduğu ve müellif tarafından kullanılan ayetler ve hadisler dipnotlarda belirtilmiştir. Nüshada geçen âlimlerin isimlerini tespit etmek için tabakat kitaplarına müracaat edilmiştir. Yazmalarda kapalı noktalar kelâm anabilim dalının hocalarım ile istişare yapılarak imkân ölçüsünde tamamlanmaya çalışılmıştır.

Yapmış olduğumuz bu çalışmada emeği geçen herkese teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Bana danışmanlık yaparak her türlü katkıyı sağlayan ve rehberlik eden kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet Sâim Kılavuz'a, maddî ve manevî yardımlarını esirgemeyen hocalarım Doç. Dr. Cağfer Karadaş, Doç. Dr. Tefvik Yücedoğru ve Doç. Dr. Mehmet Yalar'a teşekkür etmek istiyorum. Bu çalışmada bana yardımcı olan kelâm anabilim dalı araştırma görevlilerine şükranlarımı arz ederim. Ayrıca Yüksek Lisans yapmam için bana burs desteği sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı'na son derecede minnettarım. Özellikle belirtilmesi gereken bir husus, bu çalışmada manevi destek olan aileme ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Rasim ÇELİDZE

Bursa 2007

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR.....	ix

GİRİŞ

SAFFÂR' A KADAR MÂTURÎDİLİK	1
-----------------------------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

SAFFÂR'IN HAYATI VE ŞAHSİYETİ

I.A. HAYATI VE ŞAHSİYETİ	7
I.B. HOCALARI	9
I.C. ÖĞRENCİLERİ	10
I.D. ESERLERİ.....	11

İKİNCİ BÖLÜM

SAFFÂR'IN GÖRÜŞLERİ

II.A. İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ.....	13
II.A.1. İMAN	13
II.A.1.1. Mîsâk	14
II.A.1.2. Fıtrat	15
II.A.2. ALLAH' IN SIFATLARI.....	16
II.A.2.1. Sübûtî Sıfatlar	16
II.A.2.1.1. İlim	17
II.A.2.1.2. Kelâm	18

II.A.2.2. Haberî Sıfatlar.....	21
II.B. SEMİYYAT GÖRÜŞLERİ	23
II.B.1. MELEK VE CİN	23
II.B.2. RUH, AKIL VE İLİM	25
II.B.2.1. Akıl ve Ruh.....	25
II.B.2.2. Akılın Yeri	26
II.B.2.3. Akıl ve İlim Farklılığı	26
II.B.2.4. Akıl ve İlim Fazileti.....	26
II.B.3. KABİR AZABI.....	27
II.B.3.1. Münker ve Nekir Soruları	28
II.B.4. RÜ'YETULLAH	28
II.B.4.1. Allah'ın Rüyada Görülmesi	30
II.C. SİYASİ KONULAR.....	32
II.C.1. HİLÂFET	32
II.C.2. LANET ETMEK.....	34
II.C.3. AŞURE	36
II.D. ÇEŞİTLİ KONULAR.....	36
II.D.1. RIZIK	36
II.D.2. ALLAH'IN KENDİ BENZERİNİ YARATMASI.....	37
II.D.3. ALLAH'IN ZULME KADİR OLUP OLMADIĞI.....	37
II.D.4. ZÂLİMİN İSLAM YURDUNDA ÖLDÜRÜLMESİ.....	37
II.D.5. EŞYADA YASAK ve MÜBAHLIK	38
II.D.6. NAMAZDA SELAMDAN ÖNCE YAPILACAK DUA	38
II.D.7. HAYIR MESELESİ	39
II.D.8. AMELİN FAZİLETLİSİ	39
II.D.9. DİNU'L-ACÂİZ.....	40

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
RİSÂLE Fİ'L-KELÂM

III.A. RİSÂLE'NİN SAFFÂR'A AİDIYETİ.....	42
III.B. TAHKİKTE TAKİP EDİLEN METOT	43
III.C. RİSÂLENİN METNİ	45
SONUÇ.....	69
BİBLİYOĞRAFYA.....	72
EKLER.....	75
ÖZGEÇMİŞ	77

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.s.	Aleyhi's-Selâm
a.y.	Aynı yer
b.	İbn
bk.	Bakınız
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB.	Diyanet İşler Başkanlığı
h.	Hicri
H.z.	Hazreti
vrk.	Varak
v.	Vefat
vd.	Ve devamı
İSAM	İslam Araştırma Merkezi
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane
m.	Milâdi
Matb.	Matbaası
md.	Madde
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nu.	Numara
nşr.	Neşir
s.	Sayfa
thk.	Tahkik
trc.	Tercüme
ts.	Tarihsiz

r.a.	Radiyallahu anhu
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve's-Sellâm
yay.	Yayınları

GİRİŞ

SAFFÂR'A KADAR MÂTURÎDÎLİK

Kelâm ilminin, II./VIII. asrın birinci çeyreğinde ortaya çıktığı kabul edilirse, bu tarihten zamanımıza kadar, çeşitli ilmi ve kültürel aşamalardan geçmiş on iki asırlık bir birikim karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç içerisinde Kelâm ilmi, İslam düşüncesi tarihinde itikâdî konularda beliren problemlere çözüm üreterek fikri düzlemde normlar ve kurallar geliştirmiş ve bir disiplin halini almıştır.

Kelâm ilmi, başlangıçta akli ön plana çıkartarak, onu esas alan Mutezile, akılcılık bünyesinde belirli bir süreçten geçerek İslam düşünce tarihinde hak ettiği yeri almaya başlamış, bu sürecin sonunda kelâm da açık bir disiplin formu kazanmıştır. Sözü ettiğimiz akılcılık sahasının ilk temsilciliğini, Mutezile kelâmının kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (v. 143/760) üstlenmiştir.

Tarihe bakarsak kelâm ilminin doğuşuna etki eden pek çok faktör vardır. Fakat onların arasında en fazla öne çıkanlardan biri, hiç kuşkusuz, beliren itikâdî problemlere makul ve kalıcı çözüm bulma arayışı içerisinde gerçekleştiren akli çabadır. Sosyal hayatta beliren bu türden sorunlara yönelik ilk çözüm arayışları, Mutezilî kelâm okulunda yetişen ve araştırmacı ruha yeterince sahip olan akılcı nesil tarafından gerçekleştirilmiştir. Aklın ilkelerine daha fazla önem vererek İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde giderek hâkim konuma gelen Mutezile ile birlikte İslamî düşünce sahasında fevkalade değerli ve çok önemli bilgileri ihtiva eden kelâmî eserler birikmeye başlamıştı. Ancak Mutezile kelâmını temsil eden ilk kelâm âlimlerinin herhangi bir eser meydana getirip getirmediği ve getirdiyse günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığı kesin bilinmemektedir. Mutezilî kelâmına dair kelâm kitapları daha çok hicrî III. asrın başlarında yaşamış olan kelâmcılar tarafından kaleme alınmıştır.

Nassı anlamada aklın değerini merkeze yerleştiren Mutezile tezine karşı, nassın prensipleri çerçevesinde aklın ilkelerinin kullanılması gerektiği antitezi ile hicrî IV. asrın başlarında Sünnîliğin savunucusu ve Eş'ârîyye ekolün kurucusu olarak bilinen

Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî (v. 324/936) Ehl-i Sünnet kelâm ilmini kurmuştur. Ömrünün kırk yılını Mutezile mezhebine bağlı olarak geçiren ve hatta bu mezhepte imam derecesine ulaşan Eş'ârî bilahare Mutezilî düşüncüyü terk etmiş Selef ve Mutezile ifrat ve tefritten uzak orta bir yol takip ederek tutarlı bir yol izlemeye çalışmıştır.¹

Eş'ârî, kelâmını Basra ve Bağdat'ta yayarken ona paralel olarak, Mâverâünnehir bölgesinde Semerkand'a bağlı bir köy olan Mâturîd'te doğan ve İslam'ın Sünnî anlayışına katkıda bulunan Ebû Mansûr el-Mâturîdî (v. 333/944) yeni bir ekolün kurulmasına öncülük etmiştir. Ebû Hanife'nin din yorumunu benimseyerek Sünnî gelenek içerisinde çok sayıda hacimli, nitelikli ve doyurucu eserleriyle büyük bir kelâmcı, müfessir ve fıkıhçı olduğunu ispat eden Mâturîdî, yöntem açısından tıpkı Eş'ârî gibi Mutezile ve Selef mezhebi arasında yer almış ama Eş'ârîliğe göre Selefe daha yakın bir yol takip etmiştir. Mâturîdî kelâmcılar Eş'ârî kelâmcılar gibi çok sayıda değerli ve kıymetli kitaplar kaleme almışlardır ve onların büyük bir bölümü önemini ve kıymetini hiçbir şekilde eksiltmeden günümüze kadar ulaşmıştır.²

Mâturîdî'nin fikir ve düşüncelerinin bugüne kadar neden ihmal edildiğini ve ilim dünyasında hak ettiği ilgiyi neden bulamadığını kesin bir cevabı verilebilmiş değildir. Hâlbuki itikâdî konularda ondan daha az eser vermiş olmasına rağmen çağdaşı İmam Eş'ârî'nin fikir ve düşünceleri daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Eş'ârîlik, Şâfiî ve Mâlikî mezhebi mensupları tarafından benimsendiği halde, Mâturîdîliğin etkisi Hanefîlerle sınırlı kalmıştır. Bu hususu Mâturîdîliğin veya Eş'ârîliğin savundukları düşüncelerin mahiyetiyle ilgili olarak izah etmeye çalışmak problemi çözmektedir. Çünkü her iki ekol arasında sınırları kesin çizgilerle birbirinden ayrılan usûlî bir fark yoktur. Farklılık tamamen ayrıntılardadır ve bu da iki ayrı ekol olmalarının doğal sonucudur.

Bu farklılara örnek olarak şunları getirebiliriz: Mâturîdîlere göre kendisine dini bilgi ulaşmamış bir insan aklıyla Allah'ı bilir. Eş'ârîlere göre ise bilemez. Mâturîdîlik'te insanda bağımsız bir cüzi irade vardır, bu iradeye göre seçimini yapar, Allah da insanın bu seçimine göre fiili yaratır. Eş'ârîlere göre insanda böyle bağımsız bir cüzi irade

¹ Kılavuz, A. Sâim, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar nşr. İstanbul 2004, s. 406.

² Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi, Giriş*, Damla Yay. İstanbul 1981, s. 22.

yoktur, onu da Allah yaratır. İyi-güzel (hüsün) veya kötü-çirkin (kubuh) akıl yoluyla bilinir; dolayısıyla bir şey iyi-güzel olduğu için Allah tarafından emredilmiş, kötü-çirkin olduğu için de yasaklamıştır. Eş'ârlere göre hüsün ve kubuh akılla bilinemediğinden dolayı Allah, bir şeyi emrettiği için güzeldir, nefyettiği için de kötüdür.³ Kezâ Mâturîdîlere göre peygamberlikte erkek olmak şarttır. Buna mukabil Eş'ârlere göre ise peygamberlerin hepsi erkek olması şart değildir, kadınlardan da peygamber olabilir.

Herhangi bir dini yorumun siyasal iktidarlar tarafından kabul edilmesinin en vazgeçilmez şartı, bu yorumun din-siyaset ilişkileri hakkında sahip olduğu perspektifin kabul edilebilir olmasıdır. Bu anlamda Hanefilik ile Mâturîdîlik çizgisi ilk müessislerinin siyasi tutum ve düşüncelerinden farklı olarak gelişmiştir. Hanefi ekolün önderi Ebû Hanife, hem Emevî hem de Abbâsî iktidarına karşı mesafeli olduğu gibi birçok ısrara rağmen hiçbir resmi görev üstlenmemiş ve hatta Emevî iktidarına karşı ayaklanan bazı hareketlere de destek vermiştir. Aynı şekilde Mâturîdî ekolün imamı Ebû Mansûr'un da siyasilerle arasının pekiyi olmadığı ve resmi bir görev üstlenmediği belirtilir. Tüm Kelâm kitaplarında hilafet-imamet bahisleri yer alırken Mâturîdî, kelâm ve akâide dair kaleme aldığı "*Kitâbü't-Tevhid*" isimli eserinde bu konulara yer vermemiştir. Onun siyaset felsefesini ancak ona nispet edilen görüşlerden öğrenebiliyoruz.⁴ Bu bilgilere göre; İmam Mâturîdî, dönemin yöneticileri tarafından kullanılan "şehinşah, yeryüzünün sultanı" gibi unvanlara karşı çıkmış ve yöneticilerin bu unvanlarla Cuma hutbelerinde zikredilmelerini eleştirmiştir.

Saffâr'ın yaşadığı dönem İslam dünyasında, milâdi olarak XI. asrın sonu ve XII. asır, Müteahhirin kelâm dönemidir. Bu dönemde, özellikle XII. asırda, Orta Asya'da bir din ve kültür merkezi olan Mâverâünnehir bölgesinde çok sayıda ilim adamı ve kelâm ile ilgilenen kişiler yetişmiştir. Bu bağlamda söz konusu dönemde gelişimini sürdüren Mâturîdîyye ekolünün gelişmesinde büyük rolü olan bazı temsilcilerinin ve onların eserlerinden bahsetmekte fayda vardır.

³ İmam Mâturîdî'nin itikâdî konuları hakkında bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (thk. ve nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Arûci), Ankara 2003; Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akidâti Ebî Mansûr*, (thk. M. Sâim Yeprem), İstanbul 2000.

⁴ Kutlu, Sönmez, *Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Avrasya Yay. Ankara 2003, s. 64.

O dönemin âlimlerinden olan Muhammed el-Pezdevî (v. 493/1100), yazdığı “*Usûlu’-d-Din*” adlı eseri, Mâturîdîyyenin eski kaynaklardan birini teşkil eder. Klâsik kelâm kitaplarının hemen bütün bahislerini ihtiva eden bu eser, cinler, akıl, ruh gibi değişik bazı konular hakkında da kısa bilgiler verir. Kitabın sonunda yer alan müstakil bir bölümde de İslam mezhepleri kısaca ele alınır.⁵

Ayrıca miladî XI. asrın sonunda Mâverâünnehir bölgenin âlimi Ebû’l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1114) hanefî fâkihi olarak şöhret yapan ve Mâturîdî Kelâm mektebinin mümtaz bir simasıdır. Fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm sahasında kıymetli eserler arasında Nesefî’nin tarafından yazılan “*Tebşiratu’l-Edille*” adlı eseri yer almaktadır.⁶

Mâturîdî ekolünün düşüncelerin yayılmasına katkıda bulunan ve Nesefî ailesinden olan Necmeddin Ömer en-Nesefî’dir (v. 537/1142). Onun tarafından Hanefî-Mâturîdî çizgisinde kaleme aldığı “*Metnü’l-Akâid*” risalesi İslam dünyasında büyük şöhret kazanmıştır.⁷

Nureddin es-Sâbûnî (v. 580/1164), Mâturîdîyye mezhebine büyük bir sadakat gösteren ve bu mezhebe büyük hizmette bulunan âlimdir. Onun tarafından yazılan eserler önemli kaynaklar arasında yer alır. Sabûnî ilm-i kelâmı önce “*el-Kifâye fi’l-Hidâye*” eserini yazmış, sonra bunu fazla mufassal görerek ihtisar etmiştir ve “*el-Bidâye fi Usûli’-d-Din*” adlı eserini meydana getirmiştir. Her iki eserde muhteviyat bakımından büyük bir değere sahiptir. Bunların dışında Sâbûnî’ye ait daha başka bir eser vardır. Bu ise Peygamberlerin günahsızlığı hakkında yazdığı “*el-Müntekâ min ‘İsmeti’l-Enbiyâ*” adlı eseridir.⁸

Bunlardan başka Ferganalı Sirâcuddin Alî b. Osman el-Ûşî (v. 575/1179), Muhammed b. Ahmed es-Serâhsî (v. 490/1097), Ali b. Ebî-Bekr el-Marginânî (v. 593/1197), gibi isimleri de Mâverâinehir bölgesinde Hanefî ve Mâturîdîyye

⁵ Pezdevî’nin “*Usûlu’-d-Din*” adlı eseri Şerafeddin Gölcük tarafından türkçeye tercüme edilmiştir.

⁶ Nesefî’nin “*Tebşiratu’l-Edille*” adlı eseri Claude Salamé ve Huseyn Atay tarafından tahkik edilmiştir.

⁷ Nesefî akaidine ait çok şerh vardır ama risâlenin Sa’duddin Teftazânî (v. 793/1390) tarafından yapılan şerhi ilim dünyasında çok şöhret kazanmıştır. Bu eser mantıkî ve felsefî izahları ihtiva etmektedir. Bk. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi, Giriş*, s. 131.

⁸ Sâbûnî’nin “*el-Bidâye fi Usûl-i-Din*” adlı eseri “*Mâturîdîyye Akâidi*” adı altında Bekir Topaloğlu tarafından tahkik ve tercüme edilerek Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanmıştır.

mezhebinde, kelâm ve diğer aklî ilimlerin gelişmesinde etkin olan kişiler olarak görmek mümkündür.

BİRİNCİ BÖLÜM

SAFFÂR'IN HAYATI VE ŞAHSİYETİ

I.A. HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Araştırmalarımıza göre Ebû İshak İbrahim es-Saffâr tıpkı İmam Mâturîdî ve diğer Mâturîdî-Hanefî âlimleri gibi, zamanla ihmale uğramış kelâmcı-fıkıhçılardan biridir. Tabakat kitaplarında Saffâr'ın tam adı, Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmed es-Saffâr el-Vâ'ilî el-Buhârî el-Hanefî olarak geçmektedir. Saffâr'ın hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtelif kaynaklardaki bilgiler de neredeyse birbirinin tekrarı mâhiyetindedir. Bu kısıtlı bilgilerden hareketle Ebû İshâk İbrahim es-Saffâr'ın hayatı hakkında şunları söyleyebiliriz:

Ebû İshak İbrahim es-Saffâr hicri 460 yılında Buhâra şehrinde doğmuştur. Saffâr, Buhâra'da yetiştiği ve vefat ettiği için “*el-Buhârî*” olarak anılmaktadır. “*Saffâr*”⁹ ismin altında pek çok âlim bilinmektedir; bunların arasında onun dedesi imam, şâir Ebû Nasr Ahmed b. İshak es-Saffâr (v. ?) gelir. Bu zat, Buhâra âlimlerinden olup hem fıkıh, hem edebiyat, hem de hadis alanlarında yer almaktadır. Tabakat kitaplarına göre Saffâr'ın dedesi Buhâra'da doğmuş, Mekke'de yaşamış ve Tâif'te vefat etmiştir.¹⁰ Saffâr'ın ilmî silsilesinde babası da yer almaktadır. “*Eş-Şehîd*” olarak anılan babası Ebû İbrahim İsmail b. Ahmed es-Saffâr'dır. Fıkıh, kelâm ve edebiyat alanlarında derin bilgili olarak bilinmektedir. Hanefî tabakat kitaplarında İsmail es-Saffâr, imam, hakikati takip eden, yalanları kınayan ve herhangi bir iktidara boyun bükmeyen olarak vasıflanmıştır. Yaşadığı dönemdeki hâkânın iktidarını eleştirmesinden dolayı hicri 461 yılında öldürülmüştür.¹¹ Sem'ânî ve diğer tabakat kitapları, İbrahim es-Saffâr'ın ilköğrenimi babasından aldığını belirtmiştir. Bunun yanında İsmail es-Saffâr'ın vefat

⁹ Saffâr nispesinin menşei hakkında Sem'ânî (v. 562) bunu Sâlim b. Senne b. el-Eşîm es-Saffâr'dan geldiğini söyler. Kelime anlamı olan “*Saffâr*” kelimesi bakırla meşgul olmayı, ya da bakırdan yapılmış kap kaçakları satmayı ifade eder. (Bk. Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî, *el-Ensâb*, III, Daru'l-Cinân, Beyrut 1980, s. 546; Tünki, Mahmûd Hasan, *Mu'cemu'l-Musannifin*, III/42, (haz. Sıddîk Kemal Mekkî), Matba'atu Zengu Garâf Tabbâre, 1926. Beyrut ts, s. 84). Tabakat kitaplarında Saffâr'ın, ya da ataların bakırla meşgul olduğuna dair kesin bir bilgi yoktur.

¹⁰ Kuraşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, I, (thk. Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Halvi), nşr. İsa el-Bâbî el-Câlî Matb. Beyrut 1978, s. 295, 365; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, *el-Fevâidu'l-Bahiyye*, Saâde Matb. Kahire 1906, s. 25.

¹¹ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihu'l-İslam ve vafayâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, (thk. Ömer Abdu's-Selâm Tedmurî), nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts, s. 175, 345; Leknevî, *el-Favâid*, a,y; Tünki, *Mu'cemu'l-Musannifin*, III/42, s. 84.

tarihini göz önünde bulunduran “*Mu‘cemu’l-Musannifîn*” müellifi İsmail es-Saffâr’ın vefat tarihinin doğru ve mantıklı olmadığını tespit etmiştir. Sem‘ânî, İsmail es-Saffâr’ın ölüm tarihini hicri 461 yılı olduğunu söylerken ilk dinî öğrenimini babasından hicri 460 yılında almış olmasını dikkate almamıştır. Bu noktadan İbrahim es-Saffâr bir yaşında olarak babasından dinî eğitimini görmesi imkânsızdır, çünkü onun bir ilmi öğrenmesi için en az on yaşında olması gerekir.¹²

Bu ilim silsilesinde İbrahim es-Saffâr’ın oğlu da dâhildir. Tabakat kitaplarında Buhâra câmisinin imamı olarak bilinen Ebû Mahâmîd Hammâd b. İbrahim es-Saffâr (v. 576/1179): fıkıh, kelâm, edebiyat, hadis gibi ilim alanlarında yetişmiş bir kişidir.¹³

Dedesinin ve babasının ilmî mirâsını devam ettiren ve sonra bunu kendi oğluna aktaran Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr tabakat kitaplarında “*ez-Zâhid es-Saffâr*” olarak geçmektedir.¹⁴ Tespitlerimize göre, tabakat kitaplarında Saffâr’ın hayatı hakkında verilen bilgiler muhtemelen Sem‘ânî’den nakledilmiştir, çünkü Sem‘ânî ondan icâzet aldığını ve onunla ilmî temasta bulunduğunu söylemektedir.¹⁵ Saffâr’ın doğum ve vefat tarihi hakkında cumhur tabakat kitapları arasında genel olarak hiçbir farklılık yoktur, ancak bu konuda farklı bir görüş Zehebî’de görünür. Zehebî’ye (v. 748/1374) göre Saffâr’ın doğum tarihi hicri 461, vefatı ise hicri 532 yılıdır,¹⁶ hâlbuki Sem‘ânî’ye ve diğer tabakât kitaplarına göre Saffâr’ın doğum tarihi hicri 460, vefatı ise 534 yılı olarak geçer ki isabetli olan budur.¹⁷ Sem‘ânî, Saffâr’ın imam, zahit ve büyük bir âlim olarak bilinmesinden dolayı bu vasıflarla havas ve avam arasında büyük şöhret kazandığını söyler ve her zaman hak ve doğru olan şeylerin taraftarı, yanlış olan şeylerin karşısında olduğunu bildirir.¹⁸

Saffâr’ın yaşadığı dönem Selçuklular dönemidir. Bu dönemde iktidarda Melikşâh’ın oğlu Sultan Sencer (v. 544/1157) bulunmaktaydı. Sultan Sencer

¹² Tünki, *a.g.e.*, a.y.

¹³ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, III, Daru’l-Cinân, Beyrut 1980, s. 547.

¹⁴ Sem‘ânî, *a.g.e.*, a.y; Kuraşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, I, s. 11, 73; Leknevî, *a.g.e.*, s. 24; Zehebî, *Tarihu’l-İslâm*, s. 344.

¹⁵ Sem‘ânî, *et-Tehbîr fî Mu‘cemu’l-Kebîr* I, (thk. Munira Nâcî Sâlim), nşr. Matba‘atu’l-İrşad, Beyrut 1975, s. 71; Zehebî, *Tarihu’l-İslâm ve Vefayât’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*, s. 185, 345.

¹⁶ Zehebî, *Siyarun A’lâmu’n-Nübelâ*, XXI, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut ts, s.39, 92.

¹⁷ Sem‘ânî, *et-Tehbîr*, I, s. 71; Tünki, *a.g.e.*, a.y; Leknevî, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁸ Sem‘ânî, *a.g.e.*, a.y.

zamanında, Selçuklu devlet teşkilâtı en sağlam hâline gelmişti. Ancak Sultan Sencer'in dönemi uzun zaman saltanat mücadelelerine sahne oldu. Zamanla Sencer, Semerkant'a, Gazne ve Gurlular üzerine sefer yaparak, bölgede hâkimiyetini kurdu. Saffâr'ın yaşadığı Buhâra bölgesi, din ve ilim adamı yetiştiren bir merkez konumundaydı. Saffâr büyük ve meşhur bir âlim olarak halk tarafından sevilmiştir ama bazı devlet meselelerinde iktidârını eleştirmesi yöneticiler tarafından baskı ve tehditlere yol açmıştır. Tabakat kitaplarının verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Sultan Sencer'in buyruğu ile Saffâr Merv'e sürülmüş ve orada iskâna zorlanmıştır.¹⁹ Sem'ânî'nin "*el-Ensâb*" adlı kitabında Saffâr ile Merv'de birden çok kere görüştüğünü²⁰ ve ondan icâzet alması zikretmesi, Saffâr'ın söz konusu bölgede ilmî çalışmalarından vazgeçmemesine, aksine buna daha ısrarla devam ettiğine işaret etmektedir. Merv'de iskânından sonra Saffâr, Buhâra'ya dönmüş ve hayatının son günlerini orada yaşamıştır. Hicri 534 yılının Rabî'u'l-Evvel ayın 26 tarihinde Buhâra'da vefat etmiş "*Bitülli*" adlı kabristana defnedilmiştir.²¹

Saffâr'ın "*Risâle fi'l-Kelâm*" adlı eserinden hareketle onun Horasan'da Ebû Fadl el-Kirmânî ve Belh'te Hamîdu'-Din es-Saffâr el-Belhî âlimler ile görüştüğünü, dolayısıyla bu bölgelerde ilmi yolculuklar yaptığını söyleyebiliriz.

I.B. HOCALARI

İbrahim es-Saffâr'ın doğduğu ve ilk eğitim aldığı yer Buhâra'dır, daha sonra ki yıllarda hangi ilmi nerede aldığı hakkında tabakat kitaplarında kesin bilgi yoktur. Bununla birlikte onun ders aldığı birtakım hocalarından bazıları şunlardır:

1. İsmail b. Ahmed'den (v. 461) ilk fıkıh öğrenimini almıştır.²² Tehâvî'nin "*Kitâbu'l-Keşf fi Menâkibi Ebû Hanîfe*" adlı eserini ondan okumuştur.²³

2. Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Habib. Ondan "*er-Reddi alâ ehli'l-Ehvâ*" adlı eseri okumuştur.²⁴

¹⁹ Tünki, *Mucemu'l-Musannifin* a.y.

²⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, a.y.

²¹ Sem'ânî, *a.g.e.*, a.y.; Tünki, *a.g.e.*, a.y.

²² Zehebî, *Siyarun A'lâmu'n-Nübelâ*, a.y.; Tünki, *a.g.e.*, a.y.; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, a.y.

²³ Sem'ânî, *a.g.e.*, a.y., *et-Tehbîr*, a.y.; Leknevî, *a.g.e.*, a.y.; Tünki, *a.g.e.*, a.y.; Kuraşî, *a.g.e.*, a.y.

3. Alî b. Ömer b. Cenb el-Bezzaz (v. 485). İmam Muhammed'in "*es-Siyeru'l-Kebîr*" adlı eseri tahsil etmiştir.²⁵

4. Abdül'aziz b. el-Mustakkari el-Kermînî.

5. Ebû Muhammed Abdulmelik b. Abdurahman el-Esberî.²⁶

6. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Muttav'î el-Marûzî.

7. Ebû Ya'kub Yusuf b. Mansûr es-Seyyerî.²⁷ Ondan Ebû Hanife'nin "*el-Âlim ve'l- Mütallim*" adlı eserini tahsil etmiştir.

I.C. ÖĞRENCİLERİ

Döneminin meşhur hocalarından ders alan İbrahim es-Saffâr'ın, yetiştirdiği talebelerinin birçoğu da, kendi dönemlerinde meşhur olmuş kişilerdir. Tabakat kitaplarında çok sayıda zikredilen ve kendisinden usûl, fıkıh, kelâm dersleri alan öğrencilerinden bir kısmı kelâm, bir kısmı tabakat yazarlığı ve bir kısmı da fıkıh ile ilgilenmişlerdir. Onun bütün öğrencilerini saymak yerine, sadece meşhur olan bir kaçının adını zikretmekle yetineceğiz.

1. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Temîmî (v. 562),

2. Ebû Mahâmid Hammâd b. İbrahim es-Saffâr (v. 579),

3. Ebû'l-Feth Muhammed b. Mahmûd en-Neseî (v. ?),

4. Şeyhu'l-İslam olarak bilinen Ahmed b. Osman el-Âsımî el-Belhî (v. ?),

5. Fahrudin Kâdıhan el-Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Evzacandî (v. 592/1195).

²⁴ Sem'ânî, *a.g.e.*, a.y; Kuraşî, *a.g.e.*, a.y.

²⁵ Zehebî, *a.g.e.*, a.y; Tünki, *a.g.e.*, a.y.

²⁶ *Mu'cemu'l-Musannifîn*'de Ebû Muhammed Abdulmelik b. Abdurahman menşei nispesi "*el-Esterî*" olarak geçmektedir. Bk. *a.g.e.*, a.y; Sem'ânî, *el-Ensâb*, a.y.

²⁷ Sem'ânî, *et-Tehbîr*, a.y.

Çok yönlü bir ilim adamı olan Saffâr, öğrencilerine de farklı ilim dallarında hocalık etmiştir. Öğrettiği ilim dalları arasında kelâmın de yer alması ve bazı öğrencilerinin kendisinden kelâmı okuması, Saffâr'ın sadece kelâm bilen değil, aynı zamanda kelâm ilminde icazet vermeye ehil bir âlim olduğunu da göstermektedir.

I.D. ESERLERİ

Saffâr'ın eserlerinin fıkıh ve kelâm gibi değişik disiplinlere ait olduğunu görmekteyiz. Sayısı hakkında değişik görüşler bulunmasına rağmen, bizim tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1. “*Telhîsu’z-Zâhid*”

2. “*Kitâbu’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*”

3. “*Telhîsu’l-Edille li Kavâidi’t-Tevhîd*” (*fî Usûli’d-Dîn*), Atıf efendi Kütüphanesi., Nu: 1220, ist. tar: 1128, 170 vrk.; Biritish Museum, Nu: 1577, Escorial Ktp., Nu: 1472; Bağdad, Mektebetu’l-Evkâf el-Amme, Nu: 5233, ist. tar: 884, 192 v.; Hasan Onat’ın Özel Kütüphanesi (Şahıs elinde bulunan yazmadan fotokopi), ist. tar.; 881, 222 vrk.,

4. “*Sakku’l-Cenne fârisî*”.²⁸

²⁸ Saffâr'ın eserleri hakkında bilgi için bk. Tünki, *Mu’cemu’l-Musannifin*, a.y.; Bağdâdî, İsmail Paşa Babanzâde, *Hadîyetü’l-Ârifîn Esmâu’l-Müellifîn ve Esârü’l-Musannifîn*, I, İstanbul 1951, s. 9.

İKİNCİ BÖLÜM

SAFFÂR'IN GÖRÜŞLERİ

II.A. İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

II.A.1. İMAN

Sözlükte *e-m-n* fiilinden türemiş olan *iman* kelimesi, sözü doğrulamak, tasdik etmek, söylediğini kabullenmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olarak, içten ve yürekten inanmak anlamına gelmektedir.²⁹ Terim olarak iman kelimesi, Allah Teâlâ'dan getirdiği kesin olarak bilinen hükümler hususunda Hz. Peygamber'i (s.a.v) tasdik etmek, O'nun haber verdiği şeyleri hiç şüphe etmeden kabul edip, bunların hak ve doğru olduğuna inanmak demektir.

Mâturîdîye ekolü, imanın kalb ile tasdik yanında dil ile ikrarı da³⁰ gerektirdiğini iddia etmişlerdir. Çünkü insanda dilsizlik gibi mazeret olmadığında, imanın söz ile açığa vurulması gerekir ki, aksi takdirde kişi hakkında toplumda belirsizlik ve şüphe hissi uyandırır. Nitekim imam Ebû Hanife'de (v. 155) ve onun görüşlerini benimseyen imam Mâturîdî (v. 333) geleneğinde, kalple tasdik gizli bir iş olması sebebiyle, dünyevi hükümlerin uygulanabilmesi için, dil ile ikrar gerekli olur. Eş'ârî (v. 326) kelâmcılarına göre iman kalbin tasdiki ile birlikte söz ve amelden ibarettir.³¹ Selef âlimleri kalb ile tasdik ve dil ile ikrar etmesi ile birlikte İslam'ın esaslarının yerine getirilmesi gerekliliğini söylemişlerdir. Sünnî mezheplerin dışında olan Cehmiye, Kerrâmiye gibi fırkalar iman kalbin marifeti olarak açıklamışlardır. Mürcie ekolü imanı yaklaşık on farklı şekilde tarif etmişlerdir. Mutezile fırkası imanı, kalb ile

²⁹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Alî el-Ensârî, *Lisânü'l-arab "e-m-n"* md, XIII, Daru Sâdır, Beyrut ts, s. 21.

³⁰ İkrar kelimesi, imanın dil ile söylenmesi demektir. Kulun dil ile ikrar etmesi, kalpte olan inancını açığa vurmasıdır. O kişinin söz ve ikrara göre işleme tabi tutulması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlere göre imanın iki unsuru kalb ile tasdik ve dil ile ikrardır, bunlarda birisi eksik olduğu takdirde iman olamaz. Mâturîdî kelâmcıları ile Eş'ârî kelâmcıları ikrarı dünya hükümlerinin uygulanabilmesi için bir şart telakki ederler. Mürcie ve Kerrâmiye mezhepleri imanı, "inanılması gereken hususları kalbin tasdiki olmaksızın, dil ile ikrar etmektir" diye tarif etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'ten İmam Azam Ebû Hanife ve Ebû Yusr Muhammed Pezdevi (v. 482 h.), gibi âlimlere göre iman, inanılması gereken hususları kalbin tasdik etmesi ve bunları dilin ikrarıdır. Beyazizade, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan, *İşâretü'l-Merâm min İbâretü'l-İmân*, (thk. Abdurezzak, Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Kahire 1949, s. 69vd.

³¹ Eş'ârî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975, s. 10. Eş'ârî kelâmcıları imanın artma ve eksilme kabul etmesinden dolayı ameli de imanın bir parçası olarak kabul etmişlerdir.

tasdik ve dil ile ikrar etmekle birlikte büyük günahlardan sakınılmasını ekleyerek açıklamışlardır.³²

Saffâr, öncelikle Ehl-i Sünnet âlimi olması, sonra Mâturîdî–Hanefî mezhebinde ait olması nedeniyle bu mevzuda diğer Sünnî âlimler gibi, insanın mümin olması hususunda, kişinin kalb ile tasdik ve dil ile ikrar etmesi gerektiğini ifade etmiştir.³³

II.A.1.1. Mîsâk

V-s-k kökünden müştak olan “mîsâk” kelimesinin çoğulu “mevâsîk” olup sözlükte, anlaşma, ahd, akd ve and anlamlarına gelmektedir.³⁴ Terim bakımından Misak kelimesi bir takım farklılıklar içerir, çünkü Kur’ân’da mîsâk kelimesi, bazen genel, bazen de özel bir sözleşmeyi ifade eder.³⁵

Saffâr, Misak gününde Âdemoğulların “belâ/evet” cevaplarından önce iman durumları hususunda, insanların ne imandan, ne küfürden, ne de bunların hepsinden ayrı yaratılmış olmalarını kabul etmez, çünkü ona göre böyle yaratılış insanın başıboş yaratılmasına işaret eder. Nitekim Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah insanı boş boşuna bırakılacağını mı sanıyor”³⁶ buyurmuştur. Saffâr, Allah’ın insanları akıllı, bilgili ve kendi seçimlerinde özgür olarak yarattığını ifade eder. Dolayısıyla insanlar Rablerini bilirler ve seçimlerinde O’na itaati tercih ederler. Nitekim Allah Teâlâ “Sizin Rabbiniz ben değil miyim? ‘Evet, (belâ)’ dediler”³⁷ buyurmaktadır. Saffâr, ayette geçen “belâ” ifadesini istifham değil, bunun kulların tarafından Allah’a iman ettiklerini ortaya koymak amacıyla sorulduğunu ifade eder. Bunu ispatlamak için Hz. İbrahim’in (a.s) hikâyesini delil olarak getirir. Nitekim Allah Teâlâ Hz. İbrahim’e (a.s.) “Sen inanmadın mı? ‘Evet, (belâ)’ dedi”³⁸ ve bu ayette geçen “belâ” sözü, İbrahim (a.s.) imanını takrir amacıyla sorulduğunu gösterir, çünkü Hz. İbrahim (a.s.) tarafından Allah’a iman ettiği

³² Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlu'd-Din)*, (trc. Şerefeddin Gölçük), Kayıhan Yay. İstanbul 1980, s. 210vd.

³³ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 48; *Risâle*'de Saffâr bu konuda “babamın görüşü” diyerek İsmail es-Saffâr’ın görüşünü aktarmaktadır.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* “v-s-k” md, X, s. 371.

³⁵ El-Araf, 7/172.

³⁶ El-Kıyame, 75/36.

³⁷ El-Araf, 7/172.

³⁸ El-Bakara, 2/260.

apaçiktır. Şayet Mîsâk gününde insanların “belâ” cevabı, Allah’a o zaman iman etmiş bulduklarının bir göstergesiye, Saffâr’a göre böyle bir imanın taklidî olması gerekir ki bu iman etme hususunda yeterli değildir. Nitekim Allah Teâlâ Kur’ân’da “Kıyâmette onlar ‘Gerçekten biz bundan gafil idik!’ derler”³⁹ buyurmuştur. “İnsanlar imanı bilmediği takdirde nasıl buna ihtiyaçları olur?” sorusuna Saffâr, Mîsâk gününde insanların unutkan olduklarını belirtir. Nitekim Allah Teâlâ: “O gün Allah hepsini diriltecek ve onların yaptıkları kendilerine haber verilecektir. Allah onları saymıştır, onlar ise unutmuşlardır, Allah her şeye şahittir”⁴⁰ buyurmuştur.

II.A.1.2. Fıtrat

F-t-r kökünden isim olan fıtrat kelimesi, yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, icat etmek manalarına gelmektedir.⁴¹ Bazen bu kelime Kur’ân’da “*Fâtır*” şeklinde Allah’ın isimlerinden biri olarak zikredilmektedir.⁴²

Selef başta olmak üzere, Ehl-i Sünnet’in fıtrat kelimesi hakkında ki genel anlayışı, fıtratın İslam demek olduğudur. “Dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar”⁴³ hadisi Sünnî bilginler tarafından, insanların asli dinlerinin İslamiyet olduğu, daha sonra çevresel faktörlerin etkisiyle farklı dinlere yöneldikleri ve bunun da “fıtrattan sapmak” anlamına geldiği şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁴

Bazı âlimler Hz. Peygamberin (s.a.v.): “Dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar” hadisindeki fıtratı Misak gününde iman olduğunu söylemişlerdir. Saffâr ise, fıtratın iman olmadığına hem naklî hem de aklî deliller getirir. Hadiste geçen “Dünyaya gelen her insan fıtrat üzerine doğar” sözünü yorumlarken, fıtratın bazen yaratılış, bazen

³⁹ El-Araf, 7/172.

⁴⁰ El-Mücadele, 58/6; Bk. *Risâle fi’l-Kelâm Metni*, s. 48.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab “f-t-r”* md, V, s. 55.

⁴² El-Enâm, 6/14; el-Fâtır, 35/1; ez-Zümer, 39/46.

⁴³ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi’u’s-Sahîh (Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi)*, “*Cenâiz*” III, 1279/113(thk. Muhibbud’-Din el-Hâtib), Selefiyye Matb, Kahire ts; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Serve es-Sülemî, *es-Sünenü’t-Tirmizî*, IV/2138, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts, s. 447; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’âs b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî *Sünen*, IV/4714, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Dâru’l-Fikr Matb, Beyrut ts, s. 230; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, II, Dâru Sadr, Beyrut ts, s. 233, 435.

⁴⁴ Fıtrat konusunda geniş bilgi almak için bk. Hökelekli, Hayati, “*Fıtrat*” md, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, s. 47.

din anlamına geldiğini ifade eder. Fıtratın din anlamına geldiğini kabul eden Saffâr, bunu ispatlamak için: “Allah’ın fıtratı ki, O insanları onun üzerine yaratmıştır”⁴⁵ ayetine yer verir ve her doğan çocuğun buluş yaşına kadar yetiştiği ortamın tesirleri altında kalıp ebeveyninin dinî hükümlerine uyduğunu söyler. Saffâr şöyle der: “Eğer fıtrattan maksat Misâk gününde ki iman olsaydı, çocuğun buluşdan sonra tecdidi imana ihtiyaç duymaması gerekirdi ki, buluşdan sonra onlar imanla muhatap kılınmazdı.”⁴⁶ Şayet imandan sonra küfrü seçselerdi, onların hükmü mürtetlerin hükmü ile aynı olurdu. Öyle ki diğer mürtetler gibi öldürülmelerine hükmolunurdu. Hâlbuki onlar dinden çıkmış olmazlar ve (Misâk günündeki fıtrat iman olsaydı) onlar cizye vermekle yükümlü tutulmazlardı”. Saffâr, mürtetlere verilen hükmün, kâfirlere verilen hükmünden farklı olduğunu düşünür ve fıtratın, ebeveynine tâbi olmak olduğunu ve Misâk’tan sonra iman olmadığını görüşünü kabul eder. Ona göre çok kelâmcı ve fıkıhçılar tarafından savunulan fıtratın iman-küfür çerçevesinde değerlendirmesi mümkün değildir, zira çocuk doğduğunda ne imanı ne de küfrü kavrayabilir. Nitekim Kur’ân’da insanların hiç bir şey bilmez durumunda dünyaya geldikleri ifade edilmiştir.⁴⁷

II.A.2. ALLAH’IN SIFATLARI

II.A.2.1. Sübûtî Sıfatlar

Allah Teâlâ’nın kendisiyle nitelenmesi vacip ve varlığı zorunlu olan sıfatlarına sübûtî sıfatlar denilir. Eş’ârî ve Mâturîdî kelâm ekolleri Allah’a hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar, kelâm gibi ayrılmaz sübûtî sıfatları isnat etmenin zorunluluğu üzerinde ittifak ederler, çünkü anılan sıfatlar olmaksızın Allah’ın zâtının tasavvur edilip algılanmasının zora gireceği hususunda hemfikirdiler. Sübûtî sıfatlar ile Allah’ın nitelenmesi zorunlu olup bunlarda herhangi birinden yokluğu Allah hakkında tasavvur edilemez. Genel Sünnî kelâm anlayışında sübûtî sıfatlar diğer sıfatlar gibi, Allah’ın zâtına zâit sıfatlar olup O’nun zâtının ne aynısı ne de gayrisi olarak kabul edilmiştir.

⁴⁵ Rûm, 30/30.

⁴⁶ Bu cümleden kasıt, eğer onlar daha başlangıçta iman veya küfür üzerine doğmuş olsalardı hiç bir zaman inançlarının değişteremezlerdi ve buna da muhtaç olmazlardı.

⁴⁷ En-Nahl, 16/78. Bk. *Risâle fi’l-Kelâm Metni*, s. 49.

Ayrıca sübutî sıfatlar ne olmaması gerektiğini ifade eden menfi sıfatların tersine, Allah'ın ne olduğunu ifade ederler.⁴⁸ Bu sıfatlar ligayrihi (zâttan dolayı mevcut bulunan) niteliğinde olmakla beraber ezeli (öncesizdir) ebedidir (sonsuzdur). Ezelde Allah'ın zâtı ile kâim olup kadim olduklarından bunlar Allah'ın ne olduklarını ve O'nun kemalini anlatırlar. Allah'a nispet edilen ilim, irade, kudret ve kelâm gibi ma'ânî sıfatlar olarak Sünnî kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. Sünnî kelâmın geleneğine muhalif olan Mutezile kelâmcıları ise bu şekilde bir değerlendirmesini Allah'ın tekliğine aykırı düşeceğini iddia etmişlerdir. Mutezile kelâmcılarına göre Allah ilim ile âlimdir veya kudret ile kâirdir denmez; bunun yerine Allah hayy, âlim veya kadir müştak kelimelerle nitelemek gerekir.

II.A.2.1.1. İlim

İlim kelimesi “bilme” anlamını ifade etmekle birlikte Sünnî geleneğinin içerisinde Allah'ın zâtına zait ve ayrılmaz bir sıfatı olarak nitelendirilmiştir. İlimin zıddı olan cehâlet, Allah hakkında kesinlikle düşünülemez. O'nun ilmi eksilme ve artmaya mahal teşkil etmemekle birlikte ezeli ve ebedîdir, zâta zâit olarak ve hiçbir değişmeye tabi olmadan vardır.⁴⁹ Dolayısıyla Allah'ın ilmi zaman üstü ve zaman dışı bir özelliği haiz olup mevcut ve maluma her yönü ile taalluk eder.⁵⁰ Allah, geçmiş, şimdiyi ve geleceği şimdi olarak bilir ve zaman ve mekân kavramlarından etkilenmez. Allah küllî ve cüzî olan her şeyi mutlak ve kesin ilmi ile bilir. Allah'ın âlim olduğuna dair hem nakli hem de akli deliller vardır. Beşer ilmin sınırlı ve değişken olmasına karşın Allah'ın ilmi mutlaklık ve değişmezliği ifade etmektedir. Birçok ayette, Allah'ın her şeyden haberdar olduğu ve hiçbir şeyin O'nun bilgisi haricinde olmayacağı haber verilmektedir.⁵¹

Saffâr, Sünnî kelâmını izleyerek, Allah'ın ilim sıfatının zât ile kâim olması görüşünü ileri sürer. Nitekim Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de: “En güzel isimler

⁴⁸ Topaloğlu, Bekir, “Allah” md, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 471.

⁴⁹ Beyâzîzâde, Ahmet Efendi, *İmam A'zâm Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, (trc. İlyas Çelebi), MÜİF Vakfı Yay, İstanbul 1996, s. 84.

⁵⁰ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir Abdülkâhir, *Usûli'd-Din*, Devlet Matb, İstanbul 1928, s. 95.

⁵¹ El-Bakara, 2/29-32.

Allah'ındır, O'na bu isimlerle dua edin"⁵² buyurur. Saffâr, ayette zikrolunan 'Allah'ın güzel isimleri' ibâresinin müfessirler tarafından "*Allah'ın sıfatları*" olarak tefsir edildiğini belirleyerek, Allah'ın kendisi için sıfat ispatladığını kabul eder ve sıfatlarını inkâr edenler muhalifleri tekfirle itham eder.⁵³ Saffâr'a göre, Allah'ın ispat ettiğini nefyeden ya da O'nun nefyettiğini ispat eden kişi Allah'ın kitabını inkâr etmiştir, dolayısıyla ona göre böyle kişi kâfirdir. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in görüşünde olan ve Allah'ın ilminin zâtın ne aynı ne de gayri anlayışı kabul eden Saffâr, bu konuda Hz. Ali'nin⁵⁴ ve İmam Mâtürîdî'nin görüşünü esas alır ve böyle bir yaklaşımın Allah'ın her sıfatı hakkında düşünülmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁵

II.A.2.1.2. Kelâm

Kelâm kelimesi sözlükte konuşmak, söz söylemek ve diyalog kurmak gibi manalara gelmekte olup, Allah'a nispet edildiğinde zâtından ayrılmayan kadîm, ezeli ve ebedî bir sıfatı anlatır. Bu sıfat bir kemal sıfatı olduğu için Allah Teâlâ'nın onunla nitelenmesi vacip ve zorunludur. Buna mukabil kelâmın zıddı olan sükût, dilsizlik ve konuşamama gibi noksanlık vasıflarıyla vasıflanmaktan Allah Teâlâ münezzehtir, çünkü diri olan varlık konuşma niteliğine sahip değilse, konuşmama ve dilsizlik gibi afetlerle nitelenmesi gerekir.

Müslümanların ittifakla benimsediği kelâm sıfatının izâhi konusunda Saffâr, Allah'ın kelâmını diğer sübutî sıfatlar gibi zâtı ile kâim, zâttan ayrılmaz bir ezeli sıfat

⁵² El-Araf, 7/180.

⁵³ Saffâr, bu konuda zımnen Mutezile, Rafize ve diğer muattıla mezheplerini vurgular. Mutezile kelâmcıları Ehl-i Sünnet'in Allah'a nispet ettiği sübutî sıfatlarını iki gruba ayırmışlardır. Birinci grup sıya bakımından türetilmiş kelimelerdir, bunları Mutezile kelâmcılar tarafından manevî sıfatlar olarak nitelenmiştir. Diğerleri ise manevî sıfatların köklerini teşkil eden hayat, ilim, kelâm gibi master sıygasında ki kelimelerdir. Bunları da maani sıfatlar olarak kabul etmişlerdir. Sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki tartışma işte bu maanî sıfatlar üzerindedir. Mutezile fırkası Ehl-i Sünnet'in aksine Allah hakkında "Allah ilim sahibidir" denilemeyeceğini buna mukabil sadece "Allah âlimdir" denilebileceğini ileri sürer. Çünkü "Allah âlimdir" ifadesi Allah'ın, zâtı ve sıfatının ayna anda tasavvurunu ifade eder. Hâlbuki "Allah ilim sahibidir" ifadesi, Allah'ın zâtından başka bir de "ilim" diye bağımsız mananın varlığını vurgulamaktadır. Allah'ın sıfatı kabul edilirse bu mananın da zâtı gibi kadim olarak kabul edilmesi gerekecektir. Böyle bir durumda Allah'ın zâtından başka bir varlık ispat edilecektir ki, böyle bir şey muhaldir, çünkü kadîm varlıkların çoğaltılması (taaddüdü kudemâ) İslam dinin temel prensibine aykırıdır.

⁵⁴ *Risâle*'de Hz. Ali'nin sözü şu şekilde geçmektedir: "(Allah) ilim ile âlimdir, (O'nun) ilmi vardır."

⁵⁵ Saffâr, *risâle*'sinde imam Mâtürîdî'nin görüşünü bu şekilde aktarmaktadır: "Allah ilim ile âlimdir, kudret ile adildir (kadirdir) böylece biz Allah'ın her sıfatı hakkında düşünürüz." Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 45.

olarak kabul eder. Ayrıca kelâmın insanlar tarafından anlaşılabilen⁵⁶ ve sistemli olduğunu ifade eder.⁵⁷ Saffâr, diğer Sünnî âlimler gibi Allah'ın kelâmını zaman üstü görür, çünkü zaman kavramı ancak mahlûkat hakkında düşünülen bir kavramdır, Allah Teâlâ ise Ehl-i Sünnet'e göre zaman ve mekândan münezzehtir.⁵⁸

II.A.2.1.2.1. Kur'ân

Saffâr'a göre Allah'ın kelâmının delili Kur'ân-i Kerîm'dir. *Risâle*'de Saffâr, Allah'ın kitabı hakkında kendi görüşünü aktarmadan önce selef âlimlerinin görüşlerine yer verir. Onlara göre Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır, mahlûk değildir, O'nun zâtı ile kâim ve O'ndan ayrı değildir. Kur'ân yalnız manadan ibaret değildir. Hem harflerden hem de manadan ibarettir, dolayısıyla harfleri ve lafızları yaratılmış değildir. Saffâr, Selefin Kur'ân'a dair sözlerini kabul eder ve Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olarak yaratılmadığını ileri sürer. Ona göre Kur'ân'da geçen elif, lam ve mim gibi harfler mahlûktur, çünkü bunlar müşaflarda yazılmış, kalplerde saklanmış, dillerle okunmuş, kulaklarla işitilmiştir. Saffâr, Kur'ân'daki yazılmış harflerin mahlûk olduklarını söyler; ama harflerin manasını Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli sıfat olduğunu teyid eder ve Allah'ın kelâmını mana ile birlikte, Hz. Peygambere indirilmiş, dil ile okunmuş, kalplerde saklanmış ve kulaklarla işitilmiş şeklindeki selef görüşünü benimser. Saffâr'ın mana ve harfler hakkında ki bu yaklaşımı, harflerin manadan ayrı düşünülmemesinden ibarettir.⁵⁹ Ayrıca Saffâr, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın konuşmasını zamana taalluk ettiğini iddia edenleri tekfir eder. Çünkü böyle yaklaşım Allah'ın sıfatlarını nefyedilmesine ve

⁵⁶ Selef âlimleri başta olmak üzere Ehl-i Sünnet âlimleri Kur'ân'da ve sahih naslarda Allah'a nispet edilmiş kelâm sıfatının, O'nun zâtı ile kâim olduğunu savunurlar. Ama bildiğimiz gibi Selef âlimleri Allah'ın sıfatlar konusunda zât ile kâim olmalarını kabul etmekle birlikte mahiyet konusunda tevakkuf etmişlerdir. İbrahim es-Saffâr bir Mâtürîdî kelâmcısı olarak naslarda geçen müteşabihleri insanlar tarafından anlaşılabilir tarzında iddia etmiştir.

⁵⁷ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 60.

⁵⁸ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 56.

⁵⁹ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni* s. 55; Bu konuda İmam Mâtürîdî: Allah'ın kelâmı sesler ve harfler cinsinden olmayıp sadece manalardan ibaret ezeli ve zâtî bir sıfattır. Harf ve seslerden oluşan kelâma gelince, bu hadistir ve Allah'ın sıfatı değildir. Harf ve seslerden oluşan kelâma Allah'ın kelâmı denilmesi mecâzîdir. Zira bu harf ve sesler Allah'ın kelâmına delalet etmektedir. Bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, (thk. ve nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Arûci), İSAM yay, Ankara 2003, s. 86.

bunların hâdis olması düşüncesine yöneliktir. Saffâr'a göre ise Kur'ân'da Allah'ın kelâm etmesi ezeldir.⁶⁰

II.A.2.1.2.2. “Allah Musa ile konuştu” ayeti

Nisa süresinde ki “Allah Musa ile konuştu”⁶¹ ayeti, aslında Allah'ın kelâmının işitilebilmesi ile ilgili bir ayettir. Ehl-i Sünnet başta olmak üzere Allah'ın zâtı ezelde kelâm sıfatı ile muttasıf olduğuna göre bütün ekoller O'nun mütekellim olmasına ittifâk etmişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimleri, Mutezile ve Selef arasında orta yol tutarak Allah'ın kelâm sıfatını ikiye ayırmışlardır. Birisi zât ile kâim olan ezeli nefsi kelâmı ki, Allah onunla mütekellimdir. Diğeri ise lafzî kelâmıdır, bu kelâm nefsi kelâmın belirtisidir. Allah'ın lâfzî kelâmı harf ve seslerden oluşmuş hâdis özelliklere sahiptir, dolayısıyla lâfzî kelâm mahlûktur, ezeli değildir. Eş'arî kelâmcılar ile Mâturîdîler, nefsi kelâmın işitilip işitilmemesi konusunda ayrılmışlardır. Eş'arî kelâmcılarına göre Allah'ın nefsi kelâmı işitilebilir, çünkü mevcûd olan şeyin işitilmesi mümkündür. Mâturîdî kelâmcılarına göre ise Allah'ın nefsi kelâmının işitilmesi mümkün değildir.⁶²

Saffâr'a göre bizim ses ve harflerden oluşan kelâmı duyduğumuz gibi, Allah'ın Hz. Musa (a.s.) duysun diye ezeli kelâmını yaratması mümkündür.⁶³ Ayrıca Saffâr, Allah'ın lâfzî kelâmı yaratması hakkında bir kaç ihtimal öngörmüştür. Birincisi Allah'ın kelâmının lafızlar şeklinde yaratılması, diğeri ise Hz. Musa'nın (as) kulağının buna mahal kılınmasıdır.⁶⁴

II.A.2.1.2.3. Allah'ın “Ol” Emri ile Hitabı

Saffâr'a göre Kur'ân-ı Kerîm'de “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söylenecek) sözümüz sadece ‘Ol’ dememizdir, o da hemen oluverir”⁶⁵ ayeti, Allah Teâlâ'nın ne madûma ne de mevcûda hitap etmesidir. Çünkü O'nun madûma⁶⁶ hitap

⁶⁰ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 56.

⁶¹ En-Nisa, 4/164.

⁶² Kılavuz, A. Sâim, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, s. 136.

⁶³ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 56.

⁶⁴ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 56.

⁶⁵ En-Nahl, 16/40.

⁶⁶ Madûm, yok, gayri mevcûd demektir. Terim bakımından bu kelime zihnin dışında (hariçte) ne bizzat, ne de başkasına bağlı olarak bulunmayan “*malûm-i ilâhî*”, diye tarif olunur. Bk. Sabûnî, Ebû

etmesi doğru değildir. Mevcuda hitap etmesi halinde, tekvinin ve mükevvenin aynı olduğunun kabul edilmesi gerekir ki, bu muhaldir. Saffâr bu meselede İmam Mâturîdî'nin görüşüne yer vermektedir. İmam Mâturîdî'ye göre Allah'ın takdir ettiği şey vakti gelince “Ol” emrine mebnî olup hemen oluverir, madûma taalluk etmez, çünkü madûm zâten madûmdur.⁶⁷

II.A.2.2. Haberî Sıfatlar

Nakil ile sabit olan sıfatlara haberî sıfatlar denir. Haberî sıfatlar, sübûtî ve fiili sıfatlarda olduğu gibi Kur'ân ve sahih hadislerde geçmektedir. Haberî sıfatların bir kısmı ayetlere, diğerleri ise sahih hadislerle sabit olmuştur. Fakat haberî sıfatların zahiri manaları nefsi ve sübûtî sıfatların anlamları kadar anlaşılır olmaktan uzaktır. Bunlar zâhiri üzerine alındığı takdirde teccîm, teşbîh ve temsîl gibi yaratık ve hâdis varlıklara hamledilen nitelikleri çağrıştırmaktadır. Nitekim Sünni kelâmından önce ortaya çıkan Müşebbehe ve Haşeviyye gibi ekoller, ayet ve hadislerde geçen müteşâbih lafızları zâhiri manalarıyla anlayarak teşbih ve teccîme girmişlerdir. Selef âlimleri bu konuda tedirginlik içerisinde olmuş, nasslarda geçen Allah'ın haberî sıfatlarına keyfiyet vermeden iman etmişlerdir ve tevil ile uğraşmamışlardır. Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri ise bunları Allah'ın yüce zât ve sıfatlarına uygun bir şekilde yorumlayıp değerlendirmişlerdir.

Risâle'de haberî sıfatlar terimi kullanmayan Saffâr, Mâturîdî'nin terimleştirdiği şekliyle müteşâbihat ifadesini kullanır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nispet edilen vech, yed, cenb, istivâ gibi haberî sıfatlar konusunda Selefin tavrından bahseden Saffâr, onların bu mevzu hakkında konuşmaktan kaçındıklarını belirterek konuya dair Mâlik b. Enes'in⁶⁸ (r.a.) meşhûr sözünü nakleder. Bir kişi Melik b. Enes'e (r.a) Kurân'da ki: ““Rahmân Arşa istivâ etti”⁶⁹ ne manaya gelir” diye sorar. Buna cevaben: “İstivâ⁷⁰

Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekr, *Mâturîdîyye Akâidi (el-Bidayye fi Usûli'd-Dîn)*, (thk ve trc. Bekir Topaloğlu), DİB Yay. Ankara 2005, s. 147.

⁶⁷ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 60.

⁶⁸ Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Malik b. Ebî Amr b. el-Haris el-Asbahî: Tabiuna uyanların (Etbâ'u-Tâbi'in) önde geleni ve dört büyük imamdan biridir. Meşhur “*Muvatta*” adlı hadis kitabı sahibidir. 93/711–2 yılında doğmuş, 179/795 yılında vefat etmiştir. Bk. Ziriklî, *A'lâm, Kâmûsu't-Terâcim li-Eşhari'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, VI, Beyrut 1957, s. 128.

⁶⁹ Tâ-hâ, 20/5.

meçhûl değildir, keyfiyeti akıl ile bilinmez, buna olduğu şekilde inanmak vaciptir ve bu konuda soru sormak bidattir” der. Saffâr, Kur’ân-ı Kerîm’de: “Allah’ın dışında tevilini kimse bilmiyor”⁷¹ ayetinin selevin genel kriteri olduğunu söyler ve nasslarda geçen müteşâbihatta tevakkufu tercih ettiklerini dile getirir. Saffâr, teşbihe ve sıfatların inkârına sebep olacak şekilde müteşâbihatın tevil edilmemesi gerektiğini ifade eder.⁷² Kur’ân’da Allah Teâlâ’ya nispet edilen “yed”in (el) kudret olarak tevil edilmesini, Âdem’in (a.s.) yaratılma faziletini nefyettiği nedeniyle caiz görmez. Teşbih korkusu ve ta’tîl endişesiyle cenb, istiva, vech gibi müteşâbihatın tevil edilmesini caiz görmez. Saffâr’a göre bunlar Allah Teâlâ’nın mâhiyeti ve keyfiyeti bilinmeyen sıfatlarıdır. Haberi sıfatlar sübûtî sıfatlar gibi ne zâtın kendisi ne de gayrisidir. O, Allah’ın “yed”

⁷⁰ İstivâ kelimesi sözlükte bir yere oturmak, kurulmak, yerleşmek ve yönelmek gibi manalara gelmekte olup ayetlerde sıkça yer alan haberî sıfatların başında gelmektedir. Ne var ki kelâmcılar Allah’ın Arş üzerine istiva etmesinin keyfiyeti üzerine pek hararetle tartışmalara girmişler ve çeşitli manalara gelecek şekilde yoruma tâbi tutmuşlardır. Kimi kelâmcı istivayı zâta zait bir sıfat olarak görürken, kimi ise bir sıfat olmasından ziyade kudret sıfatına dâhil bir mana olduğunu söylemiştir. Eşâirlerin çoğunluğu “istila” manasını ifade eder diyerek “kudret” sıfatına raci olduğunu dile getirmişler, kudret sıfatının dışında herhangi bir manaya hamletmenin doğru olmayacağını ileri sürerek, onu Allah’ın zâtına zait bir sıfat olarak kabul etmenin doğru ve isabetli olmadığını vurgulamışlardır. Onların temel aldığı ayetlerden “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arşa istiva eden Allah’tır”(el-Araf, 7/54) ayetinden yola çıkarak istivanın kudret anlamına geleceğini öne sürmüşlerdir. Mamafih zikredilen ayette Allah’ın altı günde yeri ve gökleri yarattığı sonra arşa istiva ettiği anlaşılacak şekilde birlikte istivanın mahiyeti konusunda belirli ve kesin bir hüküm verilmemektedir. Buna rağmen istivayı kudret olarak yorumlayanlar zikredilen ayetlerden hareket ederek, değişmeceli olarak bir şeye muktedir olmayı anlatmak için “*istevâ alâ*” tarzında bir kullanımın varlığını öne sürmektedirler. Buna benzer ayetlerin sayısı pek çok olmakla birlikte (örneğin: el-Furkan, 25/59; es-Secde, 32/4; el-Hadid, 57/4), istivanın Allah’a atfedilmesi kelâmî bir konuyu teşkil etmektedir. Zikrettiğimiz ayetlerde varit olan istiva kelimesi yalnız Allah hakkında kullanılmış olup “Arş” kavramı ile birlikte getirilmiş ve “*alâ*” harf-i cerri ile bir arada zikredilmiştir. Ancak istiva kelimesi “oturmak, bir yere kurulmak” gibi aslî anlamında Allah hakkında kullanılmayacağı hususunda Eş’ârî ve Mâturîdî kelâmcıları arasında bir görüş birliği bulunmaktadır. Fakat söz konusu ayet ve hadislerin tevil edilmesi gerektiği görüşüne sahip olan Nesevî, müteşâbih ayetlerin Allah’ın zât ve kemal sıfatları ile çatışmayacak şekilde yorumlaması taraftarıdır. Nesevî ayette geçen istivaya yorumlarken, Allah’ın gerçek anlamda Arş üzerine kurulmuş bir varlık olduğu anlamının çıkarılamayacağını, zira Allah’ın mekân ve zaman üstü bir varlık olması hasebiyle, belirli bir mekân veya mahalde bulunmasının aklen mümkün olmadığını dile getirmektedir. Üstelik Allah için bir yerden başka bir yere hareket etme olgusundan bahsetmek de muhaldir, bk. Nesevî, Ebû’l-Mu’în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Tebsıratu’l-Edille*, I, (thk. Claude Salamé), Damesşk 1990, s. 239.

⁷¹ Ali İmran, 2/7.

⁷² Zamanla Eş’ârî ve Mâturîdî kelâmcıları haberi sıfatların anlaşılması konusunda Mutezilenin metodunu izlemişlerdir. Cumhuriyet kelâmcıların bu konuda arka planı şudur: Allah, insanlara, doğru ve gerçeği bulabilmeleri, önlerini aydınatabilmeleri ve gereğince davranıp kurtuluşa erebilmeleri için Kur’ân’ı indirmiş ve onlara peygamberi aracılığıyla mesajını ulaştırmıştır. Bu hedefle Kur’ân’ın bazı yerlerini insan tarafından hiç anlaşılacak olması, peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek noktasında ilâhî hikmetin gerçekleşmemesi, dolayısıyla boşuna ve hikmetsiz bir şeyin tercih edilmesi demektir. Allah böyle olmaktan münezzehtir. O halde Kur’ân’ın her tarafı anlaşılabilir. Kılavuz, A. Sâim, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, s. 147.

gibi sıfatının nimet, kudret, saltanat olarak anlaşılmasını ya da uzuv kabul edilmesini doğru görmez, çünkü böyle bir anlayışın Allah'ın sıfatlarını nefyetmeye veya teşbihe götüreceği ikazında bulunur. Saffâr, Kur'ân-i Kerîm'de: "Ona hiç bir şey benzemez"⁷³ ayetinden hareket ederek sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın genel görüşünün bu olduğunu ifade eder.⁷⁴

II.B. SEMİYYAT GÖRÜŞLERİ

II.B.1. MELEK VE CİN

II.B.1.1. Melek

Melek konusu İslam'da iman esasları arasında önemli bir yer tutar. Sözlükte melek kelimesi haber verici, elçi, güç ve kuvvet anlamlarına gelir, ayrıca Allah'ın emriyle çeşitli görevleri yerine getiren, gözle görülmeyen varlıktır. Melek kelimesinin çoğulu melâikedir.⁷⁵

II.B.1.1.1. Melekler ve İnsanlar Arasında Üstünlük

Bu meselede İslam felsefecileri Mutezile ve bazı Eş'ârî kelâmcıları, peygamberlerin meleklerden vahiy aracılığıyla bilgi öğrenmelerini, ayrıca ayet ve hadislerde sürekli meleklerin peygamberlerden önce zikredilmelerini dikkate alarak, meleklerin insanlardan daha üstün olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu, insanlar içinden seçilen peygamberlerin, meleklerin peygamberlerinden daha üstün olduğunu iddia etmişlerdir, çünkü Allah Kur'ân-i Kerîm'de insan için halife tabirini kullanarak, onu melekler karşısında yüceltmıştır ve meleklerle Âdem'e (a.s.) secde etmelerini emretmiştir.⁷⁶

Saffâr ise âdemoğullarının faziletliyelerinin üst derecedeki meleklerden daha üstün olduğunu, üst derecedeki meleklerin ise âdemoğullarının avâmından üstün olduğunu, âdemoğulların avâmının meleklerin avâmından daha üstün olduğunu kabul

⁷³ Eş-Şûrâ, 42/11.

⁷⁴ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 53.

⁷⁵ Erbaş, Ali, "Melek" md. *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 37.

⁷⁶ El-Bakara, 2/30-34.

eder. Saffâr, muttaki olan insanları, şehitleri, salih amel işleyenleri, dinde dosdoğru hareket edenleri, âlim olup da ilminin gereklerini yerine getirenleri peygamber olmayan meleklerden daha üstün kabul eder.⁷⁷

II.B.1.1.2. Meleklerin Cennette Olması Meselesi

Saffâr, Kur’ân-ı Kerîm’deki: “Melekler [her cennet kapısından] onlara girerler”⁷⁸ ve “Selâm üzerinize olsun, tevbe ettiklerinizden dolayı burada ebedî kalacaksınız”⁷⁹ şeklindeki ayetlerden hareket ederek, meleklerin tevhit inancında olmalarından, bazılarının Arş’ı tavaf ettiklerinden ve cennet ehline Allah’ın selamını iletmelerinden dolayı meleklerin cennete gireceklerini ve onun ehlinde olacaklarını iddia eder.⁸⁰

II.B.1.1.3. Meleklerin Allah’ı Görmesi

Saffâr, rü’yetin Allah’ın bir lütfü olduğunu ve bunun Allah tarafından dilediğine verildiğini söyleyerek, meleklerin tevhit inancına sahip ve cennette olmalarına rağmen Allah Teâlâ’yı göremeyeceklerini ifade etmiştir. Saffâr, babasının⁸¹ görüşü çerçevesinde meleklerden sadece Cebrâil’in (a.s.) Allah’ı bir defa göreceğini ve sonra O’nu görmekten ebedî mahrum kalacağını belirtmiştir.⁸²

II.B.1.2. Cin

C-n-n fiilinden türetilmiş olan cin kelimesi, duyu organlarıyla algılanmayan, çeşitli şekillere girebilen, gizli ve ruhani olan bir varlık manasına gelmektedir. Cinler, insanlara iyi şeyleri ilham eden ve Allah’ın emrinden çıkmayan melekler ile insanı aldatan ve kötülüğe yönelten şeytanlar arasındadır.⁸³ Ku’rân-i Kerîm’de cinler hakkında bahseden “*Cin*” süresi vardır. Bu süreden anlaşılıyor ki cinlerin insanlar gibi, kâfiri ve Müslümanı, iyisi ve kötüsü vardır. Bütün cinler Allah karşısına âcizdir ve

⁷⁷ Bk. *Risâle fi’l-Kelâm Metni*, s. 50.

⁷⁸ Er-R’ad, 13/23.

⁷⁹ Ez-Zumer, 39/73.

⁸⁰ Bk. *Risâle fi’l-Kelâm Metni*, s. 50.

⁸¹ Saffâr’ın babası İsmail b. Ahmed es-Saffâr’dır (v. 461), onun hayatı hakkında bilgiler tezin birinci bölümünde verilmiştir.

⁸² Bk. *Risâle fi’l-Kelâm Metni*, s. 50.

⁸³ Şahin, M. Süreyya, “*Cin*” md, *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 5.

davranışlarından sorumludur. Kur'ân-ı Kerîm'de cinler hakkında verdiği habere göre, onlar tıpkı insanlar gibi Allah'a kulluk etmek için yaratılmışlardır.⁸⁴

Saffâr, kâfir olan cinlerin insanların kâfirleri ile beraber cehennemde olduklarını iddia eder ve mümin cinlerin cennete girip girmeyeceği konusunda mezhep içerisinde iki görüş olduğunu belirtir. Birincisi İmam Ebû Hanife'nin (r.a.), diğeri ise onun öğrencileri, İmam Ebû Yusuf⁸⁵(r.a.) ve Muhammed'in⁸⁶ (r.a.) görüşleridir. Ebû Hanife'ye göre mümin olan cinlerin A'râf ehlinden olarak ne cennette ne de cehenneme gireceklerdir. Talebelerinin görüşüne gelince onlar cinlerin cennete gireceklerini savunmuşlardır. Bu iki görüşten talebelerin görüşlerini daha isabetli gören Saffâr, mümin cinlerin cennete girdikleri görüşünü savunur.⁸⁷ Cinlerin Allah Teâlâ'yı görüp görmeyecekler konusunda Saffâr, cinlerin tıpkı melekler gibi Allah'ı görmeyeceklerini ifade eder.⁸⁸

II.B.2. RUH, AKIL VE İLİM

II.B.2.1. Akıl ve Ruh

Saffâr'a göre akıl; hafıza, fikir, unutkanlık, şüphelilik ve kesin bilgi gibi arazlarla kâim olması nedeniyle bir cevherdir ve bu konuda tartışmaya yer yoktur. Vasıflara mahal teşkil etmesi nedeniyle de cisim olarak kabul edilemez. Mühdes olan bir şeyin ya cism, ya cevher ya da araz olması gerektiğine ve aklın cisim veya araz kategorisine girmediği açık olduğuna göre, aklın bir cevher olduğu kabul edilmelidir. Saffâr'a göre cevherlerde bakilik özelliği bulunması da aklın cevher olduğuna bir delildir.⁸⁹ Öte yandan ruhun latif bir cisim olduğunu kabul eden Saffâr, ruhun mahiyetinin ise tartışılmaya müsait olduğunu söylemektedir. Nitekim Allah Teâlâ

⁸⁴ Ez-Zâriyyât, 51/56.

⁸⁵ Ebû Yusuf Yakup b. İbrahim el-Kûfî. Kendisine ilk önce "*Kâdi'l-Kudât*" denen kimsedir. İmam Ebû Hanife'nin talebesidir. 182/798 yılında vefat etmiştir. Bk. Zirikî, *A'lâm*, IX, 252.

⁸⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî el-Hanefî. Devrinin büyük fakihidir. Vasıt'ta doğmuş, Küfe'de yaşamıştır. Ebû Hanife'den dersler almış ve 189/805 yılında Rey şehrinde vefat etmiştir. Bk. Zirikî, *a.g.e.*, VI, s. 309.

⁸⁷ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 51.

⁸⁸ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 51.

⁸⁹ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 51.

Kur'ân-ı Kerîm'de ruhun cisim olması bağlamında “[Ruhları bedenlerinden] söküp çıkaranlara”⁹⁰ buyurmuştur.

II.B.2.2. Aklın Yeri

Saffâr, bu konuda farklı görüşler bulunduğunu ifade ederek tabiilerin ve Hz. Ali'nin (r.a.) görüşlerini nakleder. Tabiilerin yaklaşımını naklederken, aklın insanın beyinde olduğunu söyler. Hz. Ali'nin (r.a.) ise “*aklın kalbide olduğu*” ifadesini dile getirir. Bu iki görüş çerçevesinde Hz. Ali'nin (r.a.) görüşünü daha isabetli olduğunu gören Saffâr, aklın kalbte olduğunu benimser ve bunu tabiilerin tezine antitez olarak getirir. Bu konu çerçevesinde Saffâr akı, ma'rifet olarak değerlendirir.⁹¹

II.B.2.3. Akıl ve İlim Farklılığı

Saffâr, bu konunun tıpkı aklın nerde olduğu/bulunduğu konusu gibi farklı ihtimalleri taşıyan bir konu olduğunu söyler. Bazı âlimlerin akla ve ilme aynı anlam verdiğini, bazılarının ise bunları birbirinde farklı kabul ettiklerini belirtir. Akıl ve ilmin birbirinden farklı olduklarını kabul eden Saffâr, bu görüşün Ehl-i Sünnet'in genel kanaati olduğunu vurgular ve buna dair bir kaç delil getirir. Bu delillerin birincisi aklın ilme götüren bir yol olması, diğeri ise ilmin araz ve sonlu, aklın cevher ve baki olmasıdır.⁹²

II.B.2.4. Akıl ve İlim Fazileti

Saffâr'a göre ilim akıldan daha faziletlidir. Zira Allah Teâlâ akil değil âlimdir. Buna delil olarak Saffâr şunu gösterir, Allah Teâlâ'nın kullarına akı ihسان etmesini, onların hitapta bulunmak veya onları mükellef kılma konusunda Allah'ın adil oluşunun sonucudur, çünkü kuldaki hitab makamı akıldır. Aynı zamanda kulun buluşa ermiş olması da akıl sahibi olması gibi mükellef kılınmasının şartlarındandır. Nitekim Saffâr, Allah'ın âkıl olarak değil ancak âlim olarak vasıflandırılmasını ve Allah'ın akı hem sevdiğine hem de sevmediğine verirken, ilmi ancak sevdiğine vermesini dile getirir.⁹³

⁹⁰ En-Nâziât, 79/1; Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 51.

⁹¹ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 52.

⁹² Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 52.

⁹³ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 52.

Aklın ilme götüren bir yol olduğunu belirten Saffâr, ilmin aklın neticesi olmasını kabul etmez. Buna delil olarak Saffâr, Allah'ı yazının yazara delalet etmesi ve yazının yazardan daha faziletli olmadığı şeklinde ifade ederek akli delil, ilmi ise medlul olarak değerlendirir. Saffâr, muhaliflerin bu konuda akli ilimden faziletli kabul etmelerini Allah Teâlâ'nın âlim olduğundan dolayı, O'nun şanını zedeleyici bir iddia olduğunu ifade eder.⁹⁴

II.B.3. KABİR AZABI

Saffâr'a göre kabir azabı haktır. Kabir azabı, Allah tarafından kâfirler için hazırlanmış olup, bu konuda kabrin var olup olmaması önem taşımamaktadır.⁹⁵ Saffâr, kabir azabının hak olduğuna dair bir takım naklî deliller öne sürer. Nitekim Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de: “Bunlar günahları yüzünden suda boğuldular, ardından ateşe sokuldular”,⁹⁶ “En büyük azaptan önce, onlara mutlaka en yakın azaptan tattıracağız”,⁹⁷ “Şüphesiz zulmedenlere, ondan başka da azap vardır”⁹⁸ buyurmuştur. Saffâr'a göre zikrolunan ayetler kabir azabını göstergesidir. Saffâr, Ebû'l-Leys'in⁹⁹ (r.a.) “*Tembih*” adlı eserine başvurarak kabir azabın idrar (temizliğe önem vermeme), hıyanet, namazın terk edilmesi, gıybet ve iftira gibi beş şeyden kaynaklandığını söyler.¹⁰⁰

⁹⁴ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 53.

⁹⁵ Gerçek mükâfat ve ceza görme yerinin ahiret hayatı olduğunu, kişinin yaptıklarının karşılığını ahirette zaten göreceğini, bu sebeple de kabirde, ayrıca bir cezalandırmanın ilahi adaletle bağdaşmayacağını ileri süren bazı Mutezile kelâmcıları, Ehl-i Sünnet'in kabir hayatının varlığı konusunda delil olarak ileri sürdüğü ayetleri yoruma tabi tutmuşlardır. Kabir azabını inkâr etmişlerdir. Bir kısım Mutezile kelâmcısı ise kabirde sürekli değil, özel ve geçici olarak azabın olabileceğini ileri sürer (Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebâr*, Rağbet Yay. İstanbul 2002, s. 335-336). Kabirde nimet ve azabın varlığını kabul eden Ehl-i Sünnet bilginleri bu konuda bir takım ayet ve hadisler delil olarak getirmişlerdir. Örneğin: “Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyâmetin kopacağı gün de: ‘Firavun ailesini azabın en çetinine sokun’ denilecek” (el-Mümin, 40/46), ayetinde Kıyâmetin kopmasında önce Firavun'un adamlarının sabah akşam ateşe atılmalarından söz edilmektedir. Buradaki azap kıyâmetin kopmasından önce olduğuna göre kabirde gerçekleşmektedir.

⁹⁶ Nuh, 71/25.

⁹⁷ Es-Secde, 32/21.

⁹⁸ Et-Tur, 52/47

⁹⁹ Ebû'l-Leys Nâsır b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî. Doğum tarihi kat'ı olarak bilinmemektedir, ama kayıtlarda Türkistan'da yaşadığı geçmektedir, kendisi Hanefî mezhebine bağlı ve tefsir, kelâm, fıkıh, tasavvuf ve ahlak sahaslarında değerli eserler vermiştir. Ölüm tarihi ihtilâflıdır (373 (983-4), 375, 383, 393 (1002-4)). Bk. Kuraşî, *Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/544, s. 354.

¹⁰⁰ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 65.

II.B.3.1. Münker ve Nekir Soruları

Ölümden sonra kabirde sorgu ile görevli iki melek olan ve isimleri: mahiyeti bilinmeyen, tanınmayan, değişik kılıkta olan anlamlarına gelen Münker ve Nekir, ölüye hiç görmediği bir şekilde görünecekleri için bu isimlerle anılmaktadır. Bunlar ölülere, “Rabbin kim, Peygamberin kim?” diye sorular soracaklar, gerektiğinde ölüye iyi veya kötü davranacaklar.¹⁰¹

Saffâr, Ehl-i Sünnet’in kabir azabının hak olduğu görüşünü benimseyerek bu meselede de Sünnî gelenekten ayrılmamaktadır. Ona göre Münker ve Nekir haklıdır. Bu iki melek kula, Allah, nebî, din hakkında soruları soracaklar.¹⁰² Saffâr, meleklerin kulun cesedine mi, ruhuna mı soru sordukları hakkında Ehl-i Sünnet içerisinde farklı görüşler olduğunu belirtir. Saffâr bu görüşlerin arasında orta yol tutarak meleklerin ruha veya cesede sormaları son ihtimallerinin tamamını kabul eder, fakat meselenin mahiyeti ve meleklerin sorma keyfiyetiyle meşgul olunmamasını tercih eder. Saffâr, Münker ve Nekir ve onların soracaklarına iman etmenin yeterli olduğunu belirtir.¹⁰³

II.B.4. RÜ’YETULLAH

Sözlükte rü’yet kelimesi Arapça (*r-a-ye*) kökünden gelen bir mastardır. Görmek, bakmak, inanmak, bilmek, sanmak, sonunu düşünmek, tefekkür etmek, planlamak ve rüya görmek anlamlarına gelir. Terim bakımından rü’yet kelimesi, Allah Teâlâ’nın müminler tarafından ahirette görülmesini ifade eder. Rü’yet konusu Kelâm ilmi tarihinde en çok tartışılan konulardan birisidir. Bu konuda Mutezile, Neccâriye,

¹⁰¹ Tirmîzî, *Cenâiz*, s. 70; Ahmet b. Hanbelî, *el-Müsned*, III, s. 126; IV, s. 140.

¹⁰² Ebû Leys, Nasır b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, “*Tenbîhu’l-Gâfilin ve Bustânu’l-Arifin*”, (trc. Abdulkadir Akççek), Bedir yay. İstanbul 1974, s. 35.

¹⁰³ Bk. *Risâle fi’l-Kelâm Metni*, s. 66; Mühtelif görüşlerin ortaya çıktığı bu meselede cumhur âlimler azabı hem ruha, hem de cesede yapıldığını görüşüne meyletmişlerdir, ancak azabın niteliği hakkında fazla bilgi vermemişlerdir. Ruhun hakikatı üzerinde de görüş ayrılıkları vardır. Bir görüşe göre ruh lâtif (ince, şeffaf, nüfuz kabiliyeti olan) bir cisimdir. Yaş ağaca suyun nüfuzu gibi bedene nüfuz etmiştir. Allah, ruh cesette kaldığı sürece hayatı devam ettirmeyi âdet kılmıştır. Ruh cesetten çıkınca ölüm hayatı ortadan kaldırır. Başka bir görüşe göre de, ruh ceset için güneşin ışıkları gibidir. Mutasavvıflar bu görüşü benimsemişlerdir. Ehl-i Sünnete mensup bir topluluk, gülsuyunun güle sirayet ettiği gibi, ruhun da bedene sirayet eden bir cevher olduğunu söylemişlerdir (Aliyyu’l-Kârî, Ebû’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Fıkhü’l-Ekber Şerhi*, (trc. Y. Vehbi Yavuz), İstanbul 1979, s. 259). Ayette şöyle buyrulur "De ki ruh, Rabbimin bildiği bir iştir. Size bu konuda pek az bilgi verilmiştir" *el-İsrâ*, 17/85

Haricîler ve Zeydîler gibi fırkalar Allah'ın görülmesini kabul etmemişlerdir. Mutezile âlimleri ayrıca Allah'ın kendi zâtını görüp görmediği meselesinde de kendi aralarında farklı görüşler ileri sürmüşler, çoğunluğu Allah'ın kendi zâtını gördüğünü kabul ederken bir kısmı da Allah'ın hem kendi zâtını görmesini hem de başkalar tarafından O'nun görülmesini inkâr etmiştir.¹⁰⁴

Ehl-i Sünnet'e göre ahirette, müminlerin Allah Teâlâ'yı görmeleri aklen mümkün, naklen vaciptir. Allah'ın ahirette görüleceği mahiyeti bilinmez, akılla idrak edilemez. Bu sebeple Sünni kelâmcılar Allah'ın bir mekânda, bir yönde olmadan, karşı karşıya olma bulunmadan, ışınlar göze gelmeden ve görenle Allah Teâlâ arasında bir mesafe olmaksızın görülmesini ifade etmişlerdir. Allah'ın ahirette görülmesine dair Ehl-i Sünnet âlimleri bir takım deliller getirmişlerdir, örneğin: “Yüzler vardır ki, o gün parlayacaktır, Rablerine bakacaklar”,¹⁰⁵ “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzüne ne bir toz konur ne de horluk”¹⁰⁶ ayetler bunlar arasındadır.

Saffâr'a göre Allah Teâlâ'nın gözle görülmesi mümkündür, çünkü Allah mevcuttur. Bununla birlikte Allah'ın görülmesi hususunda nakli delil de vardır, nitekim Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de: “O gün yüzler rabbine bakarak sevinecektir”¹⁰⁷ buyurmuştur. Saffâr' göre, her mevcudun gözle görülmesi, varlığın var oluşundan kaynaklanmaktadır, madûma gelince o ise görülmez. Saffâr, var olan şeyin görülmemesinin kabul edilmesi madûmun ve mevcûdun aynı sonucuna götüreceğini söyler ki, ona göre bu yanlıştır.¹⁰⁸ Öte yandan muhaliflerin, “*her mevcut ancak cihet ile görülür*” iddialarına karşı çıkan Saffâr, her mevcudun görülmesinin cihetten değil, cihetin görülmesinin ancak var olmasından kaynaklandığını söyler. Hâlbuki Allah Teâlâ cihet kavramından münezzehtir. Herhangi bir mevcudun cihetle ya da cihet olmadan görülmesi mümkün olduğunu belirten Saffâr, Allah'ın cihet olmaksızın görüleceğini

¹⁰⁴ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 155-156.

¹⁰⁵ El-Kıyâmet, 75/22-23.

¹⁰⁶ Yunus, 10/26.

¹⁰⁷ *Risale*'de müellif, el-Kıyâmet süresinin 22-23 geçen ayetlerin müfessirler tarafından Allah'ın rü'yetine delalet olduğunu dile getirdiklerini söylemektedir.

¹⁰⁸ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 57.

söyleyen diğer Sünnî âlimler gibi düşünür ve bunu muhaliflere karşın Ehl-i Sünnet'in temel görüşü olarak savunur.¹⁰⁹

II.B.4.1. Allah'ın Rüyada Görülmesi

Selef âlimleri Allah'ın niteliksiz, cihetsiz ve karşıda bulunma olmaksızın rüyada görülmesini caiz görmüşlerdir. İmam Mâturîdî ise, Allah'ı rüyada görmenin mümkün olmayacağını söylemiştir. Çünkü insanın rüyada gördüğü şeyler hayal ve gölgedir, Allah Teâlâ ise hayal ve gölge olmadan münezzehtir.¹¹⁰

Saffâr, Allah Teâlâ'nın rüyada görülmesi meselesinin Belh'te¹¹¹ tartışma konusu olduğunu ifade eder ve bu konuda görüşlerin ikiye ayrıldığını söyler.¹¹² Allah'ın rüyada görülmesini kabul eden birinci grup, Hz. Peygamberin (s.a.v.) hadisindeki: “Kim rüyasında Allah'ı görürse zenginleşir ve cennete girer, kim beni rüyada görürse yoksullaşır ve cennete girer”¹¹³ sözüne istinat ederler. Saffâr, Allah'ın rüyada görülmesine dair birinci grubun delillerini dile getirir. Onlar Allah'ın rüyada görülmesine dair âlimlerin kitaplarda ruhun melekûtu veya ahirette dolaşması, insanın rüyada hem cenneti, hem cehennemi, yaşadığı dünyayı, melekleri, nebîleri ve peygamberleri görmesi hakkında zikrettiklerine dayanırlar. Allah'ın rüyada cihetsiz ve keyfiyetsiz görülmesinin mantıklı ve mümkün olduğunu kabul eden birinci grup, Allah'ın rüyada görülmesi hususunda getirilen delillerden başka Hz. Musa'nın (a.s.) Allah Teâlâ'dan görülmesini istemesini dile getirmişlerdir,¹¹⁴ çünkü onlara göre Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'nın görülmesini istemesi, Allah'ın görüleceğinin göstergesidir.

¹⁰⁹ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 57.

¹¹⁰ Aliyyülkârî, *Fıkhu'l-Akber Şerhi*, s. 203.

¹¹¹ İslam dünyasına çok sayıda büyük âlimlerin doğum yeri olan Belh şehri, Afganistan kuzeyinde ve Amuderya'nın güneyindeki Dehâs ırmağı üzerinde ve Kûhibâbâ dağının eteğinde kurulmuştur. Farsça eski adı olan Bahriş, Avesta'da Bahdi ve Grekçe'de Baktra şeklinde geçmektedir. Daha çok bilgi almak için bk. Yazıcı, Tahsin, “*Belh*” md, *DİA*, V, İstanbul 1992, s. 411

¹¹² Saffâr, söz konusu iki görüşün kastettiği yukarıda zikrettiğimiz üzere Selefin ve Kelâmcıların görüşleridir.

¹¹³ Kaynaklarda böyle bir hadîse rastlanmamaktadır, ama lafız bakımından değil mana bakımından İbn Sirîn'den rivayet edilen benzeri hadis “*Sünenu ed-Dârimî*” de geçmektedir. Bk. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurahman b. Fazl, *a.g.e.*, XII, (thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî), nşr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966, s. 126.

¹¹⁴ El-Kıyame, 75/ 22–23.

Birinci grubun muhalifi olan ikinci grubun görüşlerini nakleden Saffâr, onların Kur'ân-ı Kerîm'de: "Beni asla göremezsin"¹¹⁵ ayetine dayandıklarını söyler. Bu ayetten hareketle onlar Allah'ın rüyada görülmesini muhal görürler. Zikrolunan ayetin ve "O gün yüzler rabbine bakarak sevinecektir"¹¹⁶ ayetinin birbirleriyle çelişkili olmalarından dolayı ikinci grup Allah'ın sadece ahirette görüleceğini ifade eder, çünkü onlara göre Allah'ın rüyada görülmesi mümkün olsaydı dünyada da görünmesi vacip olurdu, bu ise muhaldir. Ayrıca Hz. Musa (a.s.) Allah'ı görmeyi istemiş ama görememiştir. Saffâr, bu konuda birinci grubun böyle bir yaklaşımda imandan hâli olmadıklarını ifade ederek, meselede onların ahad derecesinde olan hadislerle isnat etmelerini eleştirir. Çünkü itikâdî kaideye göre böyle konularda bu tip hadislerle sahih olsa bile dayanılmaz, hadisin mütevâtir derecesinde olması gerekir. Saffâr, âlimlerin Allah'ın rüyada görülmesine dair kaleme aldığı konularda çok çelişkili olduklarını ve meselede çoğu yerde hatalar yaptıklarını söyler. Saffâr'a göre birinci grubun getirdiği "ruhun her yeri dolaşması" kanaati Allah'ın rüyada görülmesine delil teşkil edemez, nitekim cennet ehli cennette, melekût ehli ise bu gün meleküttadır. Saffâr, Hz. Peygamber'in (s.a.v) uyanık halde cenneti ve cehennemi görmesinden dolayı ruhun, melekleri, cenneti, cehennemi, melekûtu görmesini mümkün olduğunu söyler, ama Hz. Peygamber'in (s.a.v) uykusunda Allah Teâlâ'nın görmemiştir başka birisinin nasıl görebileceğini de dile getirir. Saffâr, bu konuda meselenin ortaya çıktığı dönem âlimlerinin görüşlerini nakleder. O dönemin meşhûr âlimi olan Ebû Fadl el-Kirmânî,¹¹⁷ Allah'ın rüyada görülmesi mümkün olmadığını söyler, Hamîdu'd-Din es-Saffâr el-Belhî¹¹⁸ ise Allah'ın

¹¹⁵ El-Arâf, 7/143; Zikrettiğimiz gibi Cehmiyye ve Mutezile mezhebi Allah'ın ahirette görülmesini kabul etmez. Bu konuda "Gözler O'nu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder" (el-En'âm, 6/103) ayeti ile Hz Musa'nın isteğine karşılık Allah'ın "Beni asla görmeyeceksin" (el-Araf, 7/143) cevabını delil olarak sürerler. Hâlbuki Ehl-i Sünnete göre, birinci ayet Allah'ın görülmeyeceğini değil, idrak edilemeyeceğini, kulların ve diğer varlıkların tarafından hiçbir şekilde O'nu tam anlamıyla kavrayamadıklarını ve kuşatamadıklarını bildirmektedir. İkinci ayette yer alan "len terânî - Sen beni asla görmeyeceksin" ibaresinde "len" âdatı ebedîlik değil tekit ifade etmektedir. Hz. Musa'nın bu dünyada iken Allah'ın görmesinin mümkün olmadığını pekiştirmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın ahirette görülmesinin imkânsızlığını ortaya koymamaktadır. Bk. Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 105; Sabûnî, *Mâturîdîyye Akâidi*, s. 98.

¹¹⁶ El-Kıyâme, 75/22-23.

¹¹⁷ Tam adı Abdurahman b. Muhammed b. Emîriveyh b. İbrahim el-Kirmânî, künyesi Ebû Fadl. Hanefî âlimi, Horasan bölgesinde yaşamıştır. "*el-Câmi'u'l-Kebir*" ve "*Tecrîd*" isimli eserler ona aittir. Hicrî 457 yılında doğmuş ve hicrî 543 yılında Merv'de vefat etmiştir. Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, s. 388

¹¹⁸ Ulaşılan kaynaklarda böyle bir isme rastlanmamaktadır.

rüyada görülmesini kabul eder. Saffâr bunları göz önünde bulundurarak bu meselenin uzatılmasının gereği olmadığını söyleyerek tevakkuf eder.¹¹⁹

II.C. SİYASİ KONULAR

II.C.1. HİLÂFET

Hilâfet kelimesi sözlükte *h-l-f* sülâsi fiilinden mastar olarak, birinin yerine geçmek, birine vekâlet etmek, birine varis olmak, hâkim ve imam olmak anlamlarına gelir. Terim bakımından hilâfet kelimesi, İslamî topluluğun dini ve siyasî liderliği demektir.¹²⁰ Ehl-i Sünnet'e göre hilâfet konusu itikadî ilgilendiren bir konu değildir. Daha çok hilâfet fıkıh alanına giren bir bahistir ve bu mevzu sadece kulların fiillerine ait muamelatla ilgili meselelerdendir. Sünnî kelâmın hilâfet konusunu kendi alanına alma sebebi, muhalif olan ekollerin bu bahisi itikadî meselede olarak ele almalarındandır.

Saffâr, bir zamanda birden çok halifenin mevcut olmasının hilâfetin iptaline neden olduğunu ifade eder ve halifelerin tıpkı Hulefâ-i Raşidin gibi zamanla değişmesi ve namazda imam gibi tek olduğu gerektiğini belirtir. Ona göre halife olan kimse, üzerinde kimse bulunmayan ve mutlak anlamda devlette tek olarak saltanat sahibi olandır.

Halifenin azledilmesi meselesinde Saffâr, İmam Azam Ebû Hanife'nin "*el-Câmi'u's-Sağir*" isimli eser de onun görüşünü naklederek, azledilmenin nedeni olarak halifenin mürted olmasını ya da aklını kaybetmesini ileri sürer. Aksi takdirde halife vefatına kadar hilafetten ayrılmaz. Halifenin zina yapmak ya da şarap içmek gibi Allah hakkı olan hususlardan dolayı hiç kimsenin ceza vermesinin hakkı olmadığını söyler, çünkü bu hususta halife en üst makamı işgal etmektedir. Bu durumda olan halifenin cezası Allah'a kalmıştır.¹²¹ Nitekim Saffâr, Allah'tan başka kimsenin halifeye haddini bildirme yetki ve gücünün olmadığını ifade eder, ancak tazminat, kısas, mal itlafı gibi

¹¹⁹ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 58.

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "*h-l-f*" md, IX, s. 85.

¹²¹ Beyazızâde'nin "*İmâmî A'zâm Ebû Hanife'nin İtikadî Görüşleri*" adlı eserinde, Ebû Hanife herkesin kendi yaptıklarından dolayı ceza ve mukafat göreceğini ifade ettiğini aktarır. Her imamın arkasından namaz kılmasını caiz gören Ebû Hanife "*Senin mükâfatın sana, onun günahı kendisinedir*" buyurmuştur, Beyazızâde, Ahmed Efendi *a.g.e.*, s. 146.

kullarının hakları olan hususların halife tarafından yerine getirilmesinin vacip olduğunu söyler.

Halife olmanın şartlarına gelince Saffâr, Ehl-i Sünnetin genel görüşünü savunur. Saffâr, hilâfet için adayın Müslüman, açıkça şahadet getiren ve erkek olması gerektiğini ifade eder, aksi takdirde halifeliği kabul edilmez. Saffâr, halifenin küfre girmeden müptedi‘ olması durumunda, halifelik ve imamlık konumundan ayrılmayacağını ifade eder.¹²²

II.C.1.1. Sultanın Medhedilmesi

Saffâr, cuma günü hutbelerde sultana şehinşah, ümmetlerin koruyucusu (meliki), yeryüzünün sultanı, ülkelerin meliki, kulların yardımcısı gibi unvanların verilmesini caiz görmez. Saffâr halifenin methedilme meselesinde İmam Mâturîdî'nin görüşüne yer verir.¹²³ İmam Mâturîdî'ye göre zalim bir devlet başkanının hutbelerde adil olarak nitelendirmesi küfürdür, çünkü zulüm ve haksızlık yapan sultana adil sıfatını ıtlak etmek adaletsizliğe adalet adını vermek ve buna razı olmak demektir, bu ise dinden çıkmaktır. Saffâr'a göre devlet başkanının, mutlak anlamda adil olduğu ve hiç bir şekilde zulüm etmediği takdirde adil olarak vasıflandırılması caizdir. Saffâr, sultana şehinşah unvan verilmesinin İmam Mâturîdî tarafından caiz görülmediğini naklederek, bunun ancak Allah için kullanılabileceğini söyler. Diğer unvanlara gelince, örneğin ümmetlerin koruyucusu gibi, bunların yalandan ibaret olduğunu belirtir, çünkü "ümmetler" kelimesi, ins, cin, melâike ve diğer hayvanlar âlemlerini kapsamaktadır ki, böyle unvan sadece Allah'a verilir. Saffâr'a göre, eğer hatib kalpte hakikate tarafgir olduğu halde diliyle aksini söylüyorsa, o kimsenin Allah tarafından affedileceği ümit edilir.¹²⁴

¹²² Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 64.

¹²³ *Risâle*'de Saffâr, Mâturîdînin görüşünü aktarmadan bunu ondan duyduğunu nakleder. Hâlbuki 534 yılında vefat eden Saffâr Mâturîdîden iki yüz yıl sonra yaşamıştır. Ondan doğrudan rivayette bulunması, bu görüşün ona aidiyeti hususunda ciddi şüpheler uyandırmaktadır.

¹²⁴ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 67.

II.C.1.2. Abbâsoğullarının Halifeliği

Saffâr, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnat edilen hadisinde ki: "Abbâsoğullarının halifeliği kıyâmete kadardır"¹²⁵ sözünden ve âlimlerin Abbâsoğullarının halifeliğinin kıyâmete kadar olduğu görüşündeki icmâsından hareketle Abbâsoğullarının halifeliğini kıyâmete kadar devam edeceğini söyler ve söz konusu hususları buna delil olarak getirir.¹²⁶

II.C.2. LANET ETMEK

Sözlükte lanet kelimesi, beddua etmek anlamlarına gelirken, terim bakımından, hakaret, sövüp sayma, azap, Allah'ın rahmetinden uzaklaşma, beddua etme, buğz etme, uzak durma, muhalefet etme manalarına gelmektedir.¹²⁷

İslâm bilginleri arasında kimlere lânet edilip kimlere edilmeyeceği konusunda görüş ayrılığı vardır. Bilginlerin bir bölümü Müslümanlara hiç bir şekilde lânet edilemeyeceği görüşündedir. Bilginlerin diğer bir bölümü ise fasık olan Müslümanlara lânet edilebileceğini kabul ederler. Kâfirlere lânet edilip edilmeyeceği de tartışma konusu olmuştur. Bazı bilginler, kâfirlere kayıtsız şartsız lânet edilebileceğini kabul ederken bazıları da bunun vacib olmadığını, onlara lânet etmemenin daha güzel ve yararlı olacağını savunmuşlardır.¹²⁸

II.C.2.1. Zâlime Lanet Etmek

Saffâr, zâlime lanet etme hususunda İmam Ebû Hanife'nin görüşüne yer verir. Ebû Hanife fasıka lanet edilmesinde bir beis olmadığını ifade eder ve onun için daha uygun olanın, Allah'tan mağfiret dilemek olduğunu belirtir.¹²⁹

¹²⁵ Hadis kaynaklarda rastlanmamaktadır.

¹²⁶ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 65.

¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* "l-'a-n" md, XIII, s. 387.

¹²⁸ Yaşaroğlu, Kamil, "Lanet" md, *DİA*, XXVII, Ankara 2003, s. 101.

¹²⁹ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 46.

II.C.2.2. Muâviye'ye Lanet Etmek

Muâviye'ye¹³⁰ Hz. Ali'ye (r.a.) isyân ettiği için bazı fırkalar lanet etmeyi caiz görmüşlerdir. Bu konuda Saffâr, Muâviye'nin sahabelerden birisi olduğunu ifade eder ve ona lanet edilmesini kabul etmez.¹³¹

II.C.2.3. Yezid b. Muâviye'ye Lanet Etmek

Saffâr, Yezid b. Muâviye'nin¹³² lanetlenmesinde bir beis olmadığını ifade ederek kendi görüşlerini ispatlamak için Hz. Peygamberin (s.a.v.) hadisine başvurur. Nitekim hadiste: “Altı kişiye Allah lanet etmiştir: Allah'ın kitabına ilâvede bulunana, Allah'ın kaderini yalanlayana, Allah'ın haram kıldığını helal kılana, Allah'ın zelil kıldığı kimseyi aziz kılana ve aziz kıldığı kimseyi zelil kıldığı için zorbalık yapana ve ailemden haram kılındığı şeyi helal görene ve sünnetimi terk edene”¹³³ buyrulmuştur. Bu hadis çerçevesinde Saffâr'a göre fasık, Allah'ın haram kıldığı şeyi helal gören bir kimse ise, ona lanet edilmesi caizdir. Aksi takdirde Saffâr'ın bu konuda Ebû Hanife'nin ihtiyatını göz önünde bulundurarak fasıka tıpkı İblis'e, Allah'ın emrinden çıkması nedeninden lanet edildiği gibi¹³⁴ lanet edilmesini kabul eder. Şayet kulda fısık, sadece Allah'ın emrettiklerini eda etmemesi nedeniyle oluyorsa, fasıka kâfir denilmesini ve ona lanet edilmesini caiz görmez.¹³⁵

¹³⁰ Muâviye b. Ebî Sufyân b Harb b. Umeyye b. Abdişemş b. Abdilmenâf, babası ile birlikte Mekke'nin fethinde Müslüman olmuştur. Emevî devletin kurucusu idi. Hz. Osman halifelik zamanında bütün Şam bölgesinin yönetimini Muâviye'ye verilmiştir. Hz. Osman'nın suikastından sonra Hz. Ali (r.a.) Muâviye'ye mektup yazmış ve onun valiliğinden istifasını istemiştir, Muâviye ise Hz. Osman'ın katliamını Hz. Ali'yi suçlamıştır, dolayısıyla Hz. Ali ve Muâviye'nin arasında savaş başlamıştır. Muâviye 60/679 yılında Mekkede doğmuş ve hicri 80 yılında Şam'da vefat etmiştir. Bk. Ziriklî, *A'lâm*, VIII, s. 172.

¹³¹ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 46.

¹³² Yezid b. Muâviye b. Ebi Sufyân. Zamanında Kâbe'nin taşa tutulması ve Hz. Huseyin'in şehit edilmesi gibi, birçok feci olayın cereyan ettiği ve Müslümanların nefretini hak etmiş ikinci Emevî halifesi. Kâbe'nin taşa tutulmasından sonra yetmiş küsur gün sonra 64/683 yılında ölmüştür. Bk. Ziriklî, *A'lâm*, IX, s. 244.

¹³³ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyub el-Lehmî, *Mu'cemu'l-Evsat*, II/1667, (thk. Târik b. Uvadullah b. Muhammed ve Ebû'l-Muhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru'l-Harameyn, Mekke ts, s. 186; Heysamî, Ebû Hasan Alî b. Abi Bekr, *Mevâridü'z-Zimân ilâ Zavâidi İbn Habbân*, I, (thk. Muhammed Abdurazzak Hamza), nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts, s. 42; Kazvînî, Abdülkerim b. Muhammed er-Râfi'î, *Tedvîn fi'l-Ahbâri'l-Kazvîn*, IV,(thk. Azizullah el-Atârdî), nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s.75.

¹³⁴ El-Kehf, 18/50.

¹³⁵ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 47.

II.C.3. AŞURE

Saffâr, Aşûre gününün Râfizelerin adetlerine ait olduğunu belirtir. Ona göre bu günde sadece Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'nin adlarının zikredilmesi caiz değildir; çünkü onları zikretmeden önce o gün öldürülen sahabelerin tamamını zikredilmesi zarureti vardır. Saffâr sahabelerin zikredilmesinden sonra Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in (r.a.) başına gelenlerin maksûd sahabeleri takiben zikredilmesinin caiz olduğunu ifade eder.¹³⁶

II.D. ÇEŞİTLİ KONULAR

II.D.1. RIZIK

Sözlükte rızık kelimesi, azık, yenilen, içilen, faydalanılan şey anlamına gelmektedir. Terim bakımından rızık kelimesi, Allah Teâlâ'nın canlılara, yiyip içmek ve yararlanmak üzere sağladığı her türlü imkân demektir.¹³⁷

Mutezile âlimleri, fakirlik, zenginlik, kazanç, kayıp tamamen insanın elinde olduğunu iddia etmişlerdir. Aksi takdirde Allah'ın adaletinde çelişki oluşturacak bir görüş meydana gelmiş olurdu. Eş'ârîye'ye göre, insanın dünyada ki rızıkları Allah tarafından ezelde belirlenmiştir. Rızık genişletecek ve daraltacak olan Allah'tır. Mâtürîdîlere göre, kul servetini geliştirmesi ve rızık elde etmeyi irâde eder, gerekli tavırlarda bulunur, çalışır, çabalar ve buna göre Allah Teâlâ onun rızıkını genişletmeyi irâde ve takdîr eder.¹³⁸ Haram olan bir şeyi onu kazanan kul için haramın rızık sayılıp sayılmaması hususunda da farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mutezile âlimleri haram olan şeyin rızık olmasını kabul etmemişlerdir, onla göre sadece helâl şeyler rızık sayılır.¹³⁹

Saffâr, rızık insanın hayatta baki kalma sebebi olduğunu, tıpkı devânın şifaya sebep olmasına benzediğini ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'deki: “Yeryüzünde yürüyen her

¹³⁶ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 65.

¹³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* “r-z-k” md, X, s. 115.

¹³⁸ Kılavuz, A. Sâim, *Ananhatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, s. 219.

¹³⁹ Teftazânî, Sa'duddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah, *Kelâm İlmi ve İslam akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, (trc. Suleyman Uludağ), Dergâh Yay, İstanbul 1980, s. 226-227.

canlının rızıkı, yalnızca Allah'ın üzerindedir"¹⁴⁰ ayetinde Saffâr, Allah Teâlâ'nın her canlıyı hakikatte rızıklandırıldığını ve rızıkın kapsamına haramın da girmesi gerektiğini iddia eder. Saffâr'a göre rızık, Allah tarafından kullara takdir ve vaat edilen şeydir. Çünkü rızık insanın geçimini sağlar. Saffâr, rızıkın haram-helâl olarak değerlendirilmesini caiz görmez, çünkü haram-helal ancak insanların fiilleri nitelendirilir. Saffâr, insanlar tarafından rızıklarını genişletmek için yapılan helal ya da haram tavırlarından hareketle Allah'ın buna göre ceza veya mukafât vereceğini belirtir.¹⁴¹

II.D.2. ALLAH'IN KENDİ BENZERİNİ YARATMASI

Saffâr bunun hurafe ve saçma olduğunu belirtir. Ona göre Allah'ın kendi benzerini yaratmaya kâdir olması demek, hâlik ve mahlûk arasında bir benzerlik çıkarmaktır ki, bu yanlıştır. Saffâr böyle bir durumda mahlûku yaratıcısı gibi yaratma yeteneğine sahip olması gerekliliğini ve bu durumda da hâlik ile mahlûk arasında teşbihin doğmasına yol açacağını söyler ki, ona göre bu muhaldir. Saffâr, mahlûkta bu yeteneğin olmaması nedeniyle bu meselenin kendi kendini iptal ettiğini ifade eder.¹⁴²

II.D.3. ALLAH'IN ZULME KADİR OLUP OLMADIĞI

Saffâr'a göre Allah'ın zulme kadir olduğunu kabul etmek, Allah ve zülüm arasında ilişki kurmaktır. Allah'ın zulme kadir olmaması demek, O'nun aciz olduğunu kabul etmektir ki, bu yanlıştır. Çünkü Allah Teâlâ her hangi bir acziyetten münezzehtir ve yücedir. Saffâr bu meselenin reddedilmesi için zulmün bize ne ifade ettiğini dile getirir. Ona göre zulüm: başka birisinin malını tasarruf etmek, cahillik, devlet görevlisinin haddini aşması demektir. Hâlbuki Allah Teâlâ ne cahil, ne memur, ne de muhtaçtır.¹⁴³

II.D.4. ZÂLİMİN İSLAM YURDUNDA ÖLDÜRÜLMESİ

Saffâr'a göre İslam yurdunda oturanın yaptığı fiillerinden dolayı kâfir hükmünü alması gerekir ki öldürülmesi mübah olsun. Saffâr, Ebû Bekr Muhammed el-

¹⁴⁰ Hûd, 11/6.

¹⁴¹ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 61.

¹⁴² Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 63.

¹⁴³ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 63.

Muttav'î'nin¹⁴⁴ bunu Buhâra âlimlerinden duyduğunu aktarır. Onlara göre zalimin öldürülmesi onun şerrinden korunmak içindir, çünkü dinimizde zalimin şerrinden korunmak vaciptir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.): “Beş zararlı hayvan vardır ki öldürmenin helal olduğu yerde de, haram olduğu yerde de öldürülebilir”¹⁴⁵ buyurmuştur. Saffâr'ın ifadesiyle, hadisteki hayvanların öldürülmesinden gaye onların zararından korunmak olduğuna göre, bu hayvanların öldürülmesine kıyasla her ne kadar küfre düştüklerine hükmedilmese de zararlarından korunmak için âsi ve eşkıyaların öldürülmesi caizdir. Böylece Saffâr, Ehl-i Sünnet'in cumhur âlimlerinin görüşünü dile getirir. Ehl-i Sünnete göre katlin sebebi küfür değil, savaştır. Savaşla hiç bir alakası olmayan mürtedin, aslî kâfirin, küçük çocukların, müzmin ve mahzurların, yaşlıların, rahiplerin ve İslam yurdunda yaşayan ve yurda tehlike göstermeyen zimmîlerin öldürülmesi yasaktır. Bundan hareket ederek Saffâr, zalimin İslam yurdunda öldürülmesinin mübah olmasının sebebini, onun sadece zulmünden ve şerrinden korunmak olduğunu ifade eder.¹⁴⁶

II.D.5. EŞYADA YASAK ve MÜBAHLIK

Bu meselenin hiçbir mana taşımadığını söyleyen Saffâr, Allah Teâlâ'nın âlimi şâriden hâli kılmadığı için şârinin şeriatın açıklamasında hem yasak, hem de mübah arasında olduğunu belirtir, dolayısıyla ona göre eşyaların aslı, hem yasak, hem de mübahdır.¹⁴⁷

II.D.6. NAMAZDA SELAMDAN ÖNCE YAPILACAK DUA

Saffâr bu hususta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cebrail'e (a.s.) namazda neler okunacağına dair bir soru sorduğunu söyler ve Cebrail'in (a.s.) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) şu şekilde cevap verdiğini aktarır: “De ki, Allah'ım her şey Seni tespih eder, her şeyin

¹⁴⁴ Araştırdığımız kaynaklarda böyle isme rastlanmamaktadır.

¹⁴⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh, "as-Sayd"*, II/1829; Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekir el-Havâribî, *Sahih Muslim bi şerhi en-Nevevî "Kitâbu'l-Hâc"*, VIII, Azhariyye Matb, Kahire 1347, s. 116.

¹⁴⁶ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 62.

¹⁴⁷ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 61.

yaratıcısı Sensin, herkesin yaptıkları Sana dönecektir, Senden her şeyinin hayrını isterim ve her şeyinin şerrinden Sana sığınırım.”¹⁴⁸

Ayrıca *Risâle*'de İstiftâh¹⁴⁹ duası da tartışılır. Saffâr bu duanın ne Hz. Peygamber'den, ne de sahabelerden rivayet edilmediğini dolayısıyla bidat olduğunu ileri sürer. Öte yandan Saffâr, dua içerisinde Allah Teâlâ'dan bir yere hâkim olmanın talep edilmesi ve “Allah yüce bir nazargâhtadır” denilmesini caiz görmemiştir, çünkü böyle yaklaşımda Allah'a mekân ve zaman nispet etmektir. Hâlbuki Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Konuya ilişkin olarak Saffâr, Ehl-i Sünnet'in görüşünü savunarak Allah'a rey ve kıyas ile isimlerin verilmesini caiz görmemiştir, çünkü ona göre nasslarda bulunduğu Allah'ın isimleri tevkifidir.¹⁵⁰

II.D.7. HAYIR MESELESİ

Senâ kelimesinin ancak hayır olduğunu belirten Saffâr, bu meselede İmam Muhammed Destecerdî'nin¹⁵¹ görüşüne yer verir. İmam Destecerdî ise, Celle Senâük sözü namazı bozmamasından dolayı bu kelimenin sadece hayır olduğuna delalet ettiğini söyler.¹⁵²

II.D.8. AMELİN FAZİLETLİSİ

Saffâr, Hz. Peygamberin (s.a.v.) bir hadisine dayanarak Kur'ân okumanın amellerin en faziletli olduğunu ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.): “Size Kur'ân'ın okunması emredilmiştir, muhakkak Kur'ân kalbinizden nifakı nefyeder tıpkı demirden (körükten) pası sildiği gibi”, ve “Kur'ânı okuyunuz, muhakkak Kur'ân, Allah ve kul arasında emniyet ve rahatlığı sağlar” buyurmuştur. Kur'ân okuma amellerin en

¹⁴⁸ Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali, *Sünenü'l-Beyhakî'l-Kubrâ*, IV, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Mektebetu Dâru'l-Bâz, Mekke 1994, s. 97; Dariktanî, Alî b. Ömer Ebû'l-Hasan el-Bağdâdî, *Sünenü'd-Dâriktanî*, IV, thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, nşr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966, s. 322; Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 61.

¹⁴⁹ “İstiftâh” kelimesi “fe-te-ha” kökünden türetilmiş mastar olup teminat, açmak, fethetmek manalara gelmektedir. *Risâle*'de geçtiği “istiftâh” duası muhtemelen Müslümanların yaptığı savaşlarda savaşı kazanma için yapılan duadır.

¹⁵⁰ Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 66.

¹⁵¹ Araştırdığımız kaynaklarda böyle isme rastlanmamaktadır.

¹⁵² Bk. *Risâle fi'l-Kelâm Metni*, s. 61.

faziletli olduğuna dair Saffâr, Hz. Ali'nin (r.a.) şu görüşünü aktarır: “Kur’ân’ı okuyunuz, onu tanıyın, onunla amel edin ki onun ehlerinden olasınız”.¹⁵³

II.D.9. DÎNU’L-ACÂİZ

Saffâr, “Sizler yaşlı kadınların dini üzerine olmalısınız” sözünü Sufyân es-Sevrî’ye¹⁵⁴ atfetmektedir. Sufyân es-Sevrî bir yaşlı kadının bir adamla münazara ettiğini görünce adama: “Sizler yaşlı kadınların dini üzerine olmalısınız” demiştir.¹⁵⁵

¹⁵³ Bk. *Risâle fi’l-Kelâm Metni*, s. 61; Metinde geçen hadisler kaynaklarda rastlanmamaktadır.

¹⁵⁴ Ebû Abdullah Sufyân b. Said b. Mesruk b. Hamza b. Habib es-Sevrî. Temim kabilesinin Sevr kolundadır. Büyük fıkıh ve hadis âlimidir. 97/716 doğmuş, 161/777-8’de Basrad’da vefat etmiştir. Bk. Zirikî, *A’lâm*, III,58.

¹⁵⁵ Bk. *Risâle fi’l-Kelâm Metni*, s. 66; Keşfü’l-Hafa adlı eserde bunun bir aslı olmadığı söylenmiştir. Ancak Dilmî’de: “إذا كان آخر الزمان و اختلفت الالهوا فعليكم بدين اهل البادية والنساء” “Ahir zamanı insanların arasında bozgunluk yaygın olacaktır, o anda Müslümanların bedevilerin ve yaşlı kadınların dini üzerine olmaları emir edilecektir” hadiste geçmektedir. Bu rivayetin isnadı da çok zayıf olduğu hatta mevzû olduğu söylenmektedir. Geniş bilgi almak için bk. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafa ve Muzilü’l-Elbâs amma İştahara mine’l-Ehâdisi ala Sünneti’n-Nas*, II, Dâru İhyayi’t-Türâsu’l-Arabî Matb, Beyrut 1352, s. 70.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİSÂLE Fİ'L-KELÂM

III.A. RİSÂLE’NİN SAFFÂR’A AİDİYETİ

İbrahim es-Saffâr’ın bilinen çok sayıda eseri vardır. Bizim zamanımıza kadar ulaşmış eserleri farklı ülkelerde, farklı kütüphanelerde bulunmaktadır ama ne yazık ki diğer Mâturîdî kelâmcılar ihmale uğradığı gibi müellifimizin eserleri de ihmale uğramış ve eserlerinden hâla hiç birisi tahkik edilip yayınlanmamıştır.¹⁵⁶

Bu tezde tahkik edilen “*Risâle fi’l-Kelâm*” adlı eser Süleymaniye kütüphanesinde Şehit Ali Paşa bölümü 1706 numarada kayıtlıdır. 19 varak hacminde olan eser talîk hattında yazılmış olup Arapçadır. 250×180 mm. ebadındaki eserin her sayfası 13 satırdan oluşmaktadır.

Bu eser müstakil bir eserdir. Nüshanın kapak sayfasının ortasında Arapça olarak sülüs hattında mühür içinde yazılmış olan kelimelerde bu eserin Şehit Ali Paşa Kütüphanesine ait olduğunu göstermektedir. Bu eserin kapağında “مجموعة رسائل عقائد” geçmektedir. Kapağın sol yanından yukarıda “من كتب الفقير علي”, bu sözün karşısında “ع ٧” işaretler vardır. Bu nüshanın kimin kütüphanesine ait olduğunda başka nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi verilmemektedir. Nüshanın ikinci varakasına gelince “بسم الله الرحمن الرحيم” başlığı altında temel metine girmeden müstensih takdim eder. Takdimin altında hemen sonra müstensihînin “رسالة في الكلام” başlığı altında قال الشيخ الإمام العالم العلامة الأجل الزاهد حجة الحق علي الخلق أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصفاري الأنصاري الوائلي ifadeleri yer alır.

Tahkikte bu nüsha asıl olarak alınmış ve (ش) harfi ile işaretlenmiştir.

Tahkik ettiğimiz eserin daha iki nüshasına ulaştık, bunlar;

1. “*Risâle fi Mesâil Suile anhâ eş-Şeyh*” adlı eseri Fransa’da Bibliothèque Nationale de France kütüphanesinde Arabe bölümü 4808 numarada kayıtlıdır. Elimize bu eser fotokopisi ulaştığı için bunun realitede kaç varak ve hangi boyutlarda olduğunu söylemek zordur. Bu eser 29 sayfadan ve her sayfa 15 satırdan oluşmaktadır. Bu eser nesih hattı ile yazılmış olup Arapçadır.

¹⁵⁶ Sönmez Kutlu “*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*” adlı kitabında Saffâr’ın eserlerinden “*Telhisu’l-Edille fi’l-Kavâidi’t-Tevhid*” adlı eserini Ulrich Rudolf tarafından neşredilmek üzerinde olduğunu söylemektedir. Bk. Kutlu, Sönmez, a.g.e., s. 14.

2. Beyazıt kütüphanesinde bulunan “*Risâle fi’l-Akâid*” 7886 numarada kayıtlıdır. 6 varak hacminde olan eser nesih hattı ile yazılmış olup Arapçadır. 240×200 mm. ebadındaki eserin her sayfası 23 satırdan oluşmaktadır. Diğer nüshaların içerdiği hilâfet konusu “*Risâle fi’l-Akâid*” nüshasında bulunmamaktadır.

III.B. TAHKİKTE TAKİP EDİLEN METOT

Eserin, ulaşılabilen uç nüshası incelenmeye tabi tutularak tercihli bir metot takip edilmiştir. Yani nüshalardan birini asıl kabul ederek diğerindeki farkların ya da noksanlıkların belirtilmesiyle bir çalışma yürütülmüştür. Üslup, risaleye hâkim olan mantık ve diğer hususlar göz önünde bulundurularak her üç nüshadan tercihler yapılmıştır. Nüsha arasında fazla farklar bulunmamaktadır. Sadece Beyazıt kütüphanesinde bulunan “*Risâle fi’l-Akâid*” nüshasının sonunda birkaç yaprak eksiktir. Manaya tesiri olmayan, eşit alternatifli durumlarda Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan “*Risâle fi’l-Kelâm*” nüshası temel alınmıştır.

Saffâr’a nispet edilen “*Risâle fi’l-Kelâm*” eserinde bulunan noksanlıkları diğer eserlerden faydalanıp metinde köşeli parantez “[]” içerisinde yazılmıştır. Nüshaların farklılarına gelince, bunları dipnotlara indirerek hangi nüshaya ait olduğu yazılmıştır. Asıl aldığımız “*Risâle fi’l-Kelâm*” nüshasının haşiyelerinde bazen notlar ve açıklamalar rastlanmaktadır, bunları ve risalenin satırlar arasında bulunan kelimelerin açıklamaları dipnotlara indirerek “ﺍ” harfi ile belirtilmiştir. Eserde konulan konu başlıkları tarafımızdan konulmuş olup bu başlıklar “{ }” şeklindeki parantez içerisine alınmıştır.

“*Risâle fi’l-Kelâm*” asıl olarak tercih edildikten sonra, bunun diğer iki nüsha ile kıyaslayıp her nüsha için belirtilmiş özel harfle az önce zikir ettiğimiz gibi farklılıkları ve noksanlıkları dipnotlarda yazılmıştır. Örneğin: Beyazıt kütüphanesinden “*Risâle fi’l-Akâid*” adlı eser için tahkikte (ﺏ) , Fransa Devlet Kütüphanesinden “*Risâle fi Mesâil Suile anhâ eş-Şeyh*” adlı eser için (ﻑ) harfi kullanılmıştır.

Tespitlerimize göre Saffâr’ın “*Risâle fi’l-Kelâm*” eserine muhteviyatı bakımından hiç farklı olmayan daha üç eser vardır:

1. *Ecvibetu'l-İmam es-Saffâr el-Buhârî*, Dâru'l-Kutub el-Mısıryye, Mecmûa Nu: 272, Mikrofilm Nu: 48652, vrk. 67a.-70a.

2. *Es'ile fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutub el-Mısıryye, Mecmûa Nu: 169, Mikrofilm Nu: 5160, vrk. 183b.-187b.

3. *Risâle fi ma'na'l-Hayati ve İhtilâfi'l-Vâki' fihâ*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya kısmı, Nu: 1683, vrk. 171-184.

III.C. RİSÂLENİN METNİ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المحتجب بسرادات النور والبهاء فلا يحجبه حجاب العظيم الذي غرس غرس محبته في قلوب أولي الألباب القديم الذي جعل أول مبتدأ كلامه القديم فضل¹⁵⁷ بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة الكتاب.¹⁵⁸ الحمد لله رب العالمين مسبب الأسباب ، الرحمن الرحيم رحمان الدنيا ورحيم الآخرة يوم الحساب ، ملك يوم الدين ممسك السحاب¹⁵⁹ ، إياك نعبد عبادة عبد مؤمن متوكل¹⁶⁰ علي رب الأرباب ، وإياك نستعين ، إهدنا الصراط المستقيم هداية النبيين والصدّيقين والشهداء والأحباب ،¹⁶¹ صراط الذي أنعمت عليهم بنعيم الدنيا مقرونا بنعيم الآخرة وحسن المآب ، غير المغضوب عليهم من¹⁶² الكفرة الجاحدين لنطق الصواب ولا الضالّين الذين أضللتهم عن الطريق حتي لا يعرفون الباب آمين يغفر الله لنا ولكم ولمن كان من أهل السنة والكتاب.

رسالة في الكلام

{القول في علم الله}

قال¹⁶³ الشيخ الإمام العالم العلامة الأجل الزاهد [حجة الحق علي الخلق]¹⁶⁴ أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصفاري الأنصاري الوائلي رحمه¹⁶⁵ الله [عمن قال]¹⁶⁶ فإن الله تعالي¹⁶⁷ عالم بذاته ولا نقول عالم له العلم ولا عالم بالعلم وكذا في سائر الصفات [و]¹⁶⁸ من قال ذلك¹⁶⁹ هل يحكم بكفره؟

¹⁵⁷ ش ه: منصوب علي أنه مفعول ثاني لجعل بمعنى مفضل وهو مضاف الي بسم الله

¹⁵⁸ ش ه: اي ابتداء الكتاب

¹⁵⁹ ش ه: اي قابل الشفاعة في يوم القيامة

¹⁶⁰ ش ه: صفة المؤمن

¹⁶¹ ش ه: من الحب

¹⁶² ش ه: بيانية

¹⁶³ ف: سئل رحمه الله تعالي

¹⁶⁴ ب ، ف ، ش: حجة الخالق علي الخلق

قال: نعم ، لأنه ينفي الصفات ومن قال ذلك فهو كافر ، لأن الله [سبحانه و] ¹⁷⁰ تعالي أثبت جميع صفاته لنفسه لقوله تعالي: ولله الأسماء الحسني فادعوه بها ، ¹⁷¹ قيل في التفسير أي الصفات العليا فالله تعالي أثبت الصفات لنفسه ¹⁷² ومن قال: لا نقول له العلم فقد نفى ما أثبت ¹⁷³ الله تعالي ومن نفى ما أثبت الله تعالي أو اثبت ما نفى الله تعالي فهو كافر ، لأنه أنكر التنزيل. ¹⁷⁴ قال علي رضي الله عنه: ¹⁷⁵ عالم بالعلم عالم له العلم يعني قولنا عالم [بالعلم] ¹⁷⁶ يعني غير معلّم. قال رضي الله عنه ، قال أبو منصور الماتريدي رحمه الله: ¹⁷⁷ عالم له العلم ، عادل له القدرة وكذا نقول في سائر الصفات.

سئل عن اللعن علي الظالم فقال أبو حنيفة رحمه الله: ¹⁷⁸ لا بأس بلعن الفاسق وأحب إلي أن تستغفر ¹⁷⁹ الله تعالي.

سئل عن لعن [معاوية] ¹⁸⁰ [رضي الله عنه] ¹⁸¹ ، لأنه خرج علي [أمير المؤمنين] ¹⁸² علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، هل يجوز؟ قال ¹⁸³ : لا ، لأنه ¹⁸⁴ من جملة ¹⁸⁵ الصحابة [رضي الله عنهم أجمعين]. ¹⁸⁶

165 ش: رحمة
166 ب واما في ف: عن قول بعضهم
167 ش: إن الله تعالي
168 ف
169 ف: قال بخلاف ذلك
170 ف
171 سورة الأعراف: 180/7
172 ش ه: أي لذاته؛ ف: فأثبت الله عز وجل الصفات لنفسه
173 ش ه: أثبت الضمير المحذوف
174 ش ه: أي القرآن
175 ف: اسم عليّ (رضي الله عنه) غير موجود.
176 ب ، ف
177 محمد بن محمد ، أبو منصور الماتريدي فهو من أئمة علماء الكلام ، نسبته الي ماتريد (محلة بسمرقند) ، وله من كتب الكلام ، الفقه و التفسير مات بسمرقند في سنة 333 هـ انظر : الأعلام ، ج VII ، ص 242
178 فهو النعمان بن ثابت ، التميمي بالولاء ، الكوفي المعروف بالإمام الأعظم و أبو الحنيفة ، وهو الفقيه المجتهد المحقق احد من ائمة الأربعة عند أهل السنة قيل بعضهم ان اصله من لأترك و بعضهم ان اصله من أبناء الفارس ولد في سنة 80 هـ بالكوفة ونشأ بها وكان يبع الخز ويطلب العلم في صباه ، ثم انقطع للتدريس والإفتاء وهو كان اماما ورعا وفاضلا لا يخاف لومة لائم واراده عمر بن هبيرة (أمير العرقين) علي قضاء فامتنع ورعا ، واراده المنصور العباسي بعد ذلك علي القضاء ببغداد فحلف أبو الحنيفة انه لا يفعل فحبسه المنصور العباسي حتى مات وهو مات في سنة 150 هـ انظر : الأعلام ، ج IX ، ص 4
179 ب: يستغفر

سئل عن لعن يزيد بن معاوية¹⁸⁷. قال: لا بأس [به]¹⁸⁸ ، لأنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم

انه قال : ستة لعنهم¹⁸⁹ الله تعالي: زائد في كتاب الله والمكذب بقدر الله ، المستحل لحرام الله¹⁹⁰ والمتسلط¹⁹¹

بالجبروت ليعز من أذل الله ويذل من أعز الله والمستحل¹⁹² من عترتي ما حرم الله¹⁹³ والتارك لسنتي¹⁹⁴ ، قال

رضي الله عنه: [وانا أزيد عليه]¹⁹⁵ إن كان الفاسق مستحلا لا بأس بلعنه كما جاء في الحديث وإن لم

يكن¹⁹⁶ مستحلا¹⁹⁷ لا يجوز لعنه¹⁹⁸ لاحتمال¹⁹⁹ ان الذي قال أبو حنيفة رحمه الله: أراد الفاسق الذي خرج

180 ب ، ف ؛ ش: معاوية وهذا خطأ ؛ فهو معاوية بن"إبي سفيان" صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي ، هو مؤسس لدولة الأموية في الشام ، كان فصيحا حلما وقورا ، ولد بمكة في سنة 603 م وأسلم يوم فتحها وتعلم الكتابة والحساب وجعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في كتابه ولما ولي أبو بكر رضي الله عنه وولاه قيادة جيش تحت إمرة أخيه يزيد بن أبي سفيان فكان علي مقدمته في فتح مدينة صيدا وعرفة وجبيل و بيروت و لما ولي عمر رضي الله عنه جعله واليا علي الأردن و بعد موت أخيه يزيد فهو كان أميرا علي دمشق فولا عمر معاوية علي دمشق وجاء عثمان رضي الله عنه فجمع له ديار الشامية كلها وجعل ولاة أمصارها تابعين له وقتل عثمان فولي عي بن أبي طالب رضي الله عنه فوجه بعزل معاوية وعلم معاوية قبل وصول البريد فنادي بأثر عثمان واتهم عليا بدمه ونسبت الحروب الطاحنة بينه وبين عليّ وانتهى الأمر بالإمامة معاوية في الشام وامامة علي في العراق ثم قتل علي وبويع ثم ابنه الحسن فسلم خلافته الي معاوية ودامت لخلافة لمعاوية إلي ان بلغ سن الشيخوخة فعهد بما ابنه يزيد ومات في سنة 60 هـ بدمشق . أنظر : الأعلام ، VIII ، ص 172 ؛ وفات الوفايا ، ج IV ، ص 327

181 ف

182 ف

183 ش هـ: ابو حنيفة

184 ش هـ: معاوية

185 ش هـ: زمرة

186 ف

187 ب ، ف ؛ ش: معاوية ، فهو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي ، ثاني ملوك الدولة الأموية في الشام ، ولد في سنة 25 هـ بالماطرون ونشاء بدمشق وولي الخلافة بعد وفاة أبيه ، وفي أيام يزيد هذا كانت فاجعة المسلمين بالبسط الشهيد الحسن بن عليّ في سنة 61 هـ ويقال إن يزيد أول من خدم الكعبة وكساها الديباج الخسراي ومدته في الخلافة ثلاث سنين وتسعة أشهر إلا اياما توفي في سنة 64 هـ بجوارين من أرض حمص . أنظر: الأعلام ، ج IX ، ص 244 .

188 ف

189 ش هـ: التتوين عرض عن مضاف اليه تقديره ستة رجال

190 ف: لما حرم الله

191 ش هـ: أي المقهر بالعظمة والكبر كما في القرآن الكريم : أم هم المصيطرون (الطور : 37/52) ، يأتي الكلمة المصيطرون في القرآن باصاا اما في النسخة بالسين ، اصلا كما في لسان العرب: المصيطرون الأرباب المسلطون يقال قد تسيطر علينا وتصيطر بالسين والصاد والأصل السين وكل سين بعدها طاء يجوز أن تقلب صادوا يقال سطر واطر وسطا عليه وسطا سطره أي صرعه والسطر السكة من النخل السطر العتود من المعز وفي التهذيب من الغنم والصاد لغة المصيطر الرقيب الحفيظ وقيل المتسلط ، اي المتسلطون ، لسان العرب ، ج IV ، ص 364

192 ش هـ: اي المستحل ما حرم الله احوال وانه اعلمت الحديث

193 ش هـ: أي جوز لنفسه

194 رواه الطبراني في المعجم الكبير ، رقم الحديث 1667 ، ج II ، ص 186 و قال هذا حديث الصحيح ؛ الهيثمي ، موارد الظمآن الي زوائد ابن حبان ، ج I ، ص 42 ؛ القزويني ، تدوين في الأخبار القزوين ، ج IV ، ص 75

195 ب ، ف

196 ش هـ: أزد الفاسق

197 ش هـ: اذا لم ير الفاسق علي ما حرم الله بنظر الحلال

من أمر الله تعالى [لما]²⁰⁰ قال في حق²⁰¹ إبليس عليه اللعنة: ففسق عن أمر ربه²⁰² واما اذا كان الفسق بخروجه عن أداء ما أمر الله تعالى لا يكون كافرا فلا يجوز لعنه.

{القول في الإيمان بالله}

سئل عن من عرف الله تعالى علي شاهق الجبل²⁰³ ولم يفسر بلسانه أهو مؤمن؟ قال: لا ، قال والدي²⁰⁴ رحمه الله: لو اعتقد بقلبه تصديقا ويُجري على لسانه تحقيقا²⁰⁵ يكون مؤمنا.

سئل عن إيمان الزراري²⁰⁶ يوم الميثاق: ²⁰⁷أ كانوا مؤمنين قبل قولهم بلى أم خلقهم سليما²⁰⁸ من الكفر والإيمان فاختاروا الكفر؟²⁰⁹ قال: لا يجوز ان يقال خلقهم سليما من الكفر والإيمان فاختاروا الكفر لأن في ذلك خلق الخلق سُدى ، قال الله تعالى: أيجسب الإنسان أن يترك سُدى ،²¹⁰ بل خلقهم عقلاء ، علماء مختارين فاختاروا طاعة الله²¹¹ تعالي بعقلهم وعلمهم فصاروا عالمين برهم بإختيارهم قبل قولهم بلى ولا خلقهم معطلا [و]²¹² الدليل قوله تعالي: ألسْتُ بربكم قالوا بلى²¹³ ، ليس سؤال الاستفهام²¹⁴ بل هو سؤال علي سبيل التقرير لإيمانهم برهم قبل قولهم بلى وهو كما قال عز وجل في قصة إبراهيم عليه السلام: أو لم تؤمن قال

198 ف: اللعن عليه

199 ف: واحتمال

200 ب

201 ف: لانه قال قاتلا في حق

202 سورة الكهف: 18/50

203 ش ه: أي في المكان المرتفع

204 وهو والد الصفار ، اسمه إسماعيل بن اسحاق كان اماما فاضلا فهو كان لا يخاف لومة لائم مات ببخارى في سنة 460 هـ

205 ش ه: أي بصدق

206 زراري جمع من زرية أي بني آدم

207 ش ه: أي في يوم العهد

208 ش ه: أي خاليا من الكفر

209 ف: "فاختاروا الكفر" غير موجودة

210 سورة القيامة: 36/75

211 ف: فاختاروا معرفة الله تعالي

212 ب

213 سورة الأعراف: 172\7

214 ف: ليس سوال وليس بالاستفهام

بلى²¹⁵ ومعلوم انه مؤمن بربه قبل قوله: بلى فكان هذا علي سبيل التقرير لا علي سبيل الاستفهام كذلك ههنا ثم وان كان الإيمان صحيحا لكن هذا ليس إيمانا بكفاية بل هو إيمان لإلزام الحجة²¹⁶ لكن يحتج به عليهم يوم القيامة ولهذا قال الله تعالي: [شهدنا]²¹⁷ ان تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين²¹⁸ فإن قيل اذا لم يعرفوا ذلك اليوم²¹⁹ كيف يحتج به عليهم يوم القيامة قيل له: ان الله تعالي يخبر يوم القيامة²²⁰ كما قال الله تعالي: يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا احصاه²²¹ الله ونسوه والله علي كل شئ شهيد.²²²

{القول في الفطرة}

سئل عن قول النبي عليه السلام [انه قال]:²²³ كل مولود يولد علي الفطرة²²⁴، هل المراد من الفطرة الإيمان يوم الميثاق أم غيره؟ قال رضي الله عنه:²²⁵ الصحيح ان الفطرة²²⁶ تُذكر ويُراد بها الحلقة وتذكر ويراد بها الملة كما قال الله تعالي: فطرة الله التي فطر الناس عليها²²⁷ [جميعا، أي ملة الله ودين الله فطر الناس عليها]²²⁸ أي خلق الناس عليها وأراد بها²²⁹ الاستتباع بأبويه في الدين في أحكام الدنيا لا ان يولد مهملا

²¹⁵ سورة البقرة: 260\2

²¹⁶ ف: الإلتزام الحجة

²¹⁷ ب ، ف

²¹⁸ سورة الأعراف: 172\7

²¹⁹ ش ه: اي في الدنيا

²²⁰ ش ه: أي يخبر الغافلين

²²¹ ش ه: يقال نحن أكثرهم حصا أي عددا

²²² سورة المجادلة: 6/58؛ ولعني شهيد اي طائق وحاضر من باب الرابع

²²³ ف

²²⁴ ش ه: اي علي حلقة اهل الاسلام والايان ، رواه الترمذي في سننه باب ما جاء كل مولود يولد علي الفطرة ، رقم الحديث 2138 ، ج IV ، ص 447 ؛

ورواه البحاري في صحيحه، باب ما قيل في اولاد المشركين ، رقم الحديث 1359 ، ج I ، ص 465 ؛ ورواه ابي داود في سننه ، باب في ذراري المشركين

رقم الحديث 4714 ، ج IV ، ص 229

²²⁵ ابو إسحاق إبراهيم الصفار

²²⁶ ش ه: فطرة اي خليفة؛ فطر بالفتح يقال فطرته فانفطر وفي القران : هل ترى من فطور (الملك 3/67) اي شقوق تفطر ، فطر بالفتح ايضا ابتداء واحتراع قال

اعرابي إنا فطرت البشر أي ابتدأها وفي القران : الحمد لله فاطر السموات والأرض (فاطر 1/35) ، اي خالقهما علي ابتداء . فطرة الله أي حلقة الله التي خلق

عليها البشر وقول النبي كل مولود يولد علي الفطرة معناه أن الله فطر الخلق على الإيمان به علي ما جاء في الحديث إن الله أخرج من صلب آدم ذريته كالذر

وأشهدهم علي أنفسهم بأنه خالقهم وهو قوله تعالي وإذ أخذ ربك من بني آدم ليقول لهم اقربوا لوجهي قالوا بلى شهدنا قال وكل مولود هو من تلك الذرية التي

شهدت بأن الله خالقها فمعنى فطرة الله أي دين الله التي فطر الناس عليها ، أنظر ابن منظور ، لسان العرب ، ج V ، ص 58

²²⁷ سورة الروم: 30\30

²²⁸ ب ، ف

كولد البهائم بل يتعلق به أحكام دين أبويه والدليل عليه: لو كان المراد بها الإيمان يوم الميثاق ينبغي أن لا يحتاج الي تحديد الإيمان بعد البلوغ ولا يخاطب بالإيمان بعد البلوغ فلو اختاروا الكفر بعد الإيمان لكان حكمهم حكم المرتدين سواء²³⁰ حتي يحكم بالقتل في الإسلام كسائر المرتدين ولا يُسْتَرْقُونَ²³¹ ولا تُوضَعُ عليهم الجزية، فمن حيث خالف حكمهم حكم المرتدين²³²، ثبت ان المراد بالفطرة المذكورة في الحديث إنما هو الاستتباع لأبويه في أحكام الدنيا لا إيمان بعد الميثاق.

{القول في الجن والملائكة}

سئل عن فضل الملائكة والبشر ، أيهما أفضل؟ قال خواص بني آدم أفضل من خواص الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم وعوام بني آدم أفضل من عوام الملائكة.

سئل أ تكون الملائكة في الآخرة في الجنة؟ قال: نعم ، لأنهم موحدون وبعضهم يطوفون حول العرش يسبحون بحمد²³³ ربهم ويبلغون²³⁴ السلام من الله [تعالى]²³⁵ ، قال الله تعالى: والملائكة يدخلون عليهم من كل باب²³⁶ ويقولون: سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين.²³⁷ الآية

سئل هل تري الملائكة ربهم؟ قال رضي الله عنه²³⁸ اعتماد والدي الشهيد نور الله مضجعه علي اهم لا يرون الله سوى جبرآئل عليه السلام فإنه يرى ربه مرة واحدة لا يراه بعدها أبدا.

²²⁹ ش ه: اي اراد النبي ادم بالفطرة

²³⁰ ش ه: تقول مكان سيويّ وسواء اي عدل وسط فيما بين الفريقين و منه قوله تعالى : مكانا سيويّ [وحكى الأصمعي عن عيسى بن عمر انقطع سوائي أي وسطي قال سوي سوي بمعنى غير كقولك سواء قال الأخفش سوي سوي إذا كان بمعنى غير أو بمعنى العدل يكون فيه ثلاث لغات إن ضمنت السين أو كسرت فصرت فيهما جميعا وإن فتحت مددت تقول مكان سوي سوي سواء أي عدل ووسط] ، أنظر إبن منظور ، لسان العرب ، ج XIV ، ص 413

²³¹ ش ه: مجهول

²³² ف: من الكلمة "سواء" حتي الكلمة "المرتدين" الكلمات غير موجودة

²³³ ش ه: مفعول مصدر محذوف ، تقدم "حمدا بحمد"

²³⁴ ش ه: من باب الاول بمعنى الايصال

²³⁵ ب ، ف

²³⁶ سورة الرعد: 23/13

²³⁷ سورة الزمر: 73/39

²³⁸ ش: رضي الله عنهم

سئل إذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم؟ قال: لأن الرؤية فضلُ الله تعالى والله [تعالى]²³⁹ يوتي فضله من يشاء. كما قال: هل يُحشر ملك [الموت]؟²⁴⁰ قال: نعم.

سئل هل تدخل الجن الجنة؟ قال: اما كفار الجن فإنهم يكونون مع كفار الإنس في النار أبدا ، اما مؤمنو²⁴¹ الجن قال أبو الحنيفة رحمه الله: لا يكونون في الجنة ولا في النار ولكن في معلوم الله²⁴² تعالى، وقال أبو يوسف²⁴³ ومحمد²⁴⁴ رحمهما الله تعال انهم²⁴⁵ في الجنة.

سئل عن مؤمني الجن علي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله إذا كانوا يدخلون الجنة، هل يرون الله تعالي ام لا ؟ قال: لا ، لما ذكرنا في فضل²⁴⁶ الملائكة .

{القول في العقل والروح والعلم}

سئل عن الروح والعقل ، أنهما²⁴⁷ جسم أو جوهر أو عرض ؟ قال: العقل جوهر بدليل أنه قام به الأعراض من الذكر والفكر والسهو والغلط والشك واليقين ولا يجوز التزع عليه²⁴⁸ فلما قام به²⁴⁹ الأوصاف²⁵⁰ ولا يجوز التزع عليه دل [ذلك]²⁵¹ علي أنه ليس بجسم ، لأن إسم المحدث إنما وقع علي الجسم

239 ب ، ف

240 ب ، ف

241 ش: مؤمنوا

242 ف: في محل يعلمه الله ؛ أي في الاعراف

243 فهو يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الانصاري الكوفي البغدادي ، أبو يسوف ، صاحب الإمام أبي الحنيفة وتلميذه وهو أول من نشر مذهبه و اول من دعي له "القاضي القضاة" ، كان فقيها علامة من حفاظ الحديث ، ولد بالكوفة في سنة 113 هـ وتفقّه بالحديث والرواية ثم لزم ابي الحنيفة فغلب عليه "الرأي" وولي القضاء ببغداد أتم المهدي والمهدي والرشيدي ومات في خلافته في سنة 182هـ ببغداد : أنظر ، الزركلي ، الأعلام ، ج IX ، ص 252

244 فهو محمد بن الحسن بن فرقد من موالي بني شيبان ، ابو عبد الله : إمام بالفقه والاصول ، وهو الذي نشر علم بي حنيفة ، اصله ن قرية حرسنة في غوطة دمشق وولد بواسط في سنة 131هـ ونشأ بالكوفة فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به . وانتقل الي بغداد فولاه الرشيد القضاء بالرقعة ثم عزله ولما خرج الرشيد الي خراسان صحبه فهو مات في سنة 189هـ أنظر : الاعلام ، ج VI ، ص 309

245 ش ه: اي الجن المؤمنين

246 ش ه: أي والله يوتي فضله من يشاء

247 ش: انه

248 ش ه: چكشمك أي علي بحث العقل

249 ش ه: اي بالعقل

250 ش ه: وهي الاعراض المذكورة فيما سبق

251 ف

والجوهر والعرض ولما إنتفي إسم الجسم والعرض [تيقنا]²⁵² انه جوهر. واما الروح فهي جسم لطيف بدليل انه جاز النزاع عليه ، قال الله تعالي: والنازعات غرقا²⁵³ ، فلما جاز النزاع عليه دل [ذلك]²⁵⁴ علي أنه جسم لطيف.

سئل عن معدن العقل [فقال]²⁵⁵ اختلفوا فيه أين هو ، قال بعضهم الدماغ وهو قول الأطباء وقال بعضهم القلب وهو قول علي بن أبي الطالب رضي الله عنه ، وهو الأصح [وهكذا ذكر في البستان].²⁵⁶

سئل عن العقل ، ما هو؟ قال: [التي]²⁵⁷ المعرفة.

سئل عن العقل ، هو العلم أم غيره؟ قال رضي الله عنه: قال بعضهم العقل هو العلم أو العقل والعلم واحدة وقال أهل السنة والجماعة رضوان الله تعالي عليهم أجمعين: العقل غير والعلم غير فإن العقل طريق يوصل إلي العلم لما ذكرنا ان العقل جوهر والجوهر له البقاء²⁵⁸ والعلم عرض إنه صفة وليس له بقاء.

وسئل العقل أفضل أم العلم؟ قال: العلم أفضل من العقل ، لأن الله تعالي عالم وليس بعاقل والدليل عليه أن العقل من الله تعالي عدل في حق عباده لتوجه الخطاب إليهم ، لأن [موجه]²⁵⁹ الخطاب إليهم إنما هو العقل ، لأن البلوغ معه من شرايط ولأن الله تعالي يعطي العقل لمن يجب ولمن لا يجب ولا يعطي العلم إلا لمن يجب دل علي [ذلك]²⁶⁰ ان العلم أفضل.

252 ب ، ف ؛ ش: تيقن

253 سورة النازعات: 1/79

254 ف

255 ف

256 ب؛ ومحملا هذا اسم يدل علي الكتاب "بستان العارفين" لأبي الليث السمرقندي

257 ب ، ف

258 ش ه: ولا نزاع عليه كما نرى

259 ب ، ف ؛ ش: توجه

260 ف

سئل العلم ، هل هو نتيجة العقل؟²⁶¹ فإن غير العاقل من العباد لا يسمى عالما فيدل علي أفضلية

العقل علي العلم فأجاب رحمه الله: إنا لا نقول أن العلم نتيجة العقل ، بل العلم هو مدلول والعقل دليل يوصل

الي العلم كالكتابة دليل علي الكاتب ، ثم هذا الا يدل علي أن الكتابة أفضل من الكاتب ، كذلك ههنا²⁶²

وقوله: غير العاقل لا يسمى عالما ، قلنا هذا باطل بالصانع جل جلاله فإنه عالم وليس بعاقل .

{القول في يد الله}

سئل من قال اليد المذكورة في القرآن مضافة إلي الله تعالي عبارة عن القدرة ، هل يجوز؟ قال: لا يجوز

، لأن في ذلك نفْيُ فضيلة آدم عليه السلام²⁶³ فإن الله تعالي قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي²⁶⁴ ،

فقال²⁶⁵ الأصل في جميع المشابهات لأهل السنة والجماعة طريقان: {الأول}: الإيمان بالله تعالي وبما قاله علي

ما أراد الله تعالي ولا نشتغل بالتأويل كما روي عن مالك بن أنس²⁶⁶ رضي الله [تعالي]²⁶⁷ عنه ، ان سئل عن

قوله تعالي: الرحمن علي العرش استوى²⁶⁸ ، قال: الاستوى غير مجهول والكيفية غير [صحيحة]²⁶⁹ معقولة²⁷⁰

والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، قال الله تعالي: وما يعلم تأويله إلا الله.²⁷¹

²⁶¹ ف: "سئل هل يكون العقل افضل من العلم فأجاب رحمه الله انا لا نقول ان العلم نتيجة العقل"

²⁶² ش ه: أي المدلول أفضل من الدليل

²⁶³ ش ه: فضيلة آدم عليه السلام أي: الله تعالي خلق آدم بيده

²⁶⁴ سورة ص: 75\38

²⁶⁵ ف: فنقول

²⁶⁶ في "ش" و"ب" ب "بجري اسم قاتل كأتس بن مالك وهذا خطأ لان هذا سؤال كان يتجه الي مالك بن أنس وليس لصاحي الرسول عليه السلام واما في

"ف" اطلاق اسم بأنس فقط وهذا صحيح وهو مالك بن انس بن مالك الاصبحي الحميدي ، كنيته أبو عبد الله ، أحد من الائمة الأربعة عند أهل السنة فهو

مؤسس لمذهب المالكية ، مات في سنة 189 هـ بالمدينة المنورة . انظر، الزركلي ، الاعلام ، ج VI ، ص 128

²⁶⁷ ف

²⁶⁸ سورة طه: 5\20

²⁶⁹ ب ، ف؛ ش: صحيح

²⁷⁰ ش: المعقول

²⁷¹ سورة آل عمران: 7\ 2

وثاني: يجوز التأويل الصحيح الذي لا يؤدي إلى التعطيل ولا إلى التشبيه وههنا ، لو جعل اليد عبارة عن القدرة أو عن القوة أو عن النعمة أو عن السلطانية يؤدي²⁷² [ذلك]²⁷³ إلى التعطيل ولو قال: انما عبارة عن الجارحة ، يؤدي إلى التشبيه ولو قلنا: بأنها صفة من صفات الله تعالى ليست بجارحة ولا بكيفية²⁷⁴ ، لا يؤدي إلى التشبيه ولا يؤدي إلى التعطيل ويكون إيماننا بما قال الله تعالى علي ما أراد الله تعالى وهذا أولي. فنقول اليد صفة من صفات الله تعالى ليست بجارحة²⁷⁵ ولا بكيفية²⁷⁶ [وهو القول في الوجه والجنب المذكورة في القرآن المضاف إلى الله تعالى ، كل واحد صفة من صفات الله تعالى ليست بجارحة ولا بكيفية]²⁷⁷ وأما الدليل عليه فان المذهب عند أهل السنة والجماعة في جميع صفات الله تعالى أن نقول صفات الله تعالى لا هو ولا غيره²⁷⁸ ، لأن لو قلنا بأنها هو يكون [في]²⁷⁹ ذلك تشبيها بصفات المخلوقين فيؤدي إلى [مذهب]²⁸⁰ المشبهة فلهذا قلنا صفاته لا هو ولا غيره ردا علي المذهبين²⁸¹ جميعا. فكذلك ههنا لو قلنا اليد عبارة عن القدرة يؤدي [ذلك]²⁸² إلى مذهب المعطلة ولو قلنا بأنها²⁸³ غير القدرة يؤدي إلى مذهب المشبهة فلهذا لا نقول أن اليد عبارة عن القدرة ولا غير القدرة ردا علي المذهبين بل نقول اليد صفة من صفات الله تعالى ليست بجارحة ولا

²⁷² ف: لأدي

²⁷³ ف

²⁷⁴ ش: مكيفة

²⁷⁵ ش ه: وتلك العبارة تستعمل في المخلوق

²⁷⁶ ش: مكيفة

²⁷⁷ ب ، ف

²⁷⁸ ش ه: كما يقال ان صفات الله ليست عين ذات ولا غيره

²⁷⁹ ب ، ف

²⁸⁰ ف

²⁸¹ ش ه: ردا علي مذهب المشبهة ومذهب المعطلة (المعتزلة)

²⁸² ف

²⁸³ ش ه: اي اليد

مكيفة فإن قيل: كيف تقول مثل هذا²⁸⁴ في صفات المخلوقات؟ قيل له: القياس مسند في باب التوحيد قوله تعالى: ليس كمثل شييء.²⁸⁵

{القول في القرآن وكلام الله}

سئل عن قول السلف: القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وبالآذان مسموع وعلي الألسن متلو²⁸⁶ وعلي النبي عليه سلم مُتْرَل ، كيف يكون هذا ؟ قال: هذا صحيح ، لأن إسم القرآن ينتظم الحروف والمعني والحروف مخلوقة والمعني كلام الله ليس بمخلوق.²⁸⁷ ولا شك بين العلماء أن الحروف المكتوبة في المصاحف محفوظة في القلوب مسموعة بالآذان متلوة بالألسن وعلي النبي صلي الله عليه وسلم منزلة فكذلك المعني ، لأن الحروف لا تنقل عن المعني يدل عليه ان قولنا الله ينتظم الحروف والمعني ، والحرف وهي الألف واللام والهَاء مخلوقة والمعني وهو ذات الباري غير مخلوق. فلما صارت هذه الحروف في المصاحف مكتوبة وفي القلوب محفوظة وبالألسن متلوة فكذلك المعني وهو ذات الباري جل جلاله ، صارت هذه الحروف [محافظة]²⁸⁸ في القلب [مكتوبة]²⁸⁹ في المصاحف [مسموعة]²⁹⁰ بالآذان [متلوة]²⁹¹ بالألسن فكذلك القرآن والله الموفق²⁹² صح ما ادّعينا أن قول السلف صحيح علي الوجه الذي بينا.

284 ش ه: اي اليد

285 سورة الشورى: 11\42

286 ب: وعلي الأذن متلو

287 ش ه: أي معني كلام الله صفة له أزلية قائمة بذاته وليس من جنس الحروف والأصوات فهو في نفسه واحد غير متجز ، أنظر : السبكي ، أبو نصر، السيف

المشهور في شرح عقيدة ابي منصور ، ص 25

288 ب ، ف؛ ش: محفوظا

289 ب ، ف؛ ش: مكتوبا

290 ب ، ف؛ ش: مسموعا

291 ش: متلوا

292 ش ه: إلي الصواب وأعلم من كل عالم

سئل عن من قال القرآن كلام الله وصفته ولم يزل ولا يزال إلا بالمواقيت وأما التكليم بالمواقيت [وكذلك قال في سائر الصفات: هل يجوز]؟²⁹³ [قال: لا ، لأن التكليم صفة الله تعالي ومن قال بأن التكليم بالمواقيت]²⁹⁴ فقد قال بحدوث صفة الله تعالي ومن قال بحدوث صفة الله تعالي فهو كافر.²⁹⁵

سئل عن قوله عز وجل: وكلم الله موسى تكليماً ،²⁹⁶ الله تعالي تكلم في الأزل ولم يكن موسى عليه السلام²⁹⁷ فلما كلمه الله تكليماً الذي هو له صفة في الأزل وسمع موسى عليه السلام تكليم الله إياه²⁹⁸ بحرف بعد حرف وصوت أم يسمع بلا حرف ولا صوت؟ قال: يجوز أن يخلق الله تعالي حرفاً وصوتاً حتى يسمع موسى عليه السلام كلامه الذي هو له صفة في الأزل لم يزل ولا يزال بذلك الحرف والصوت كما نحن نسمع اليوم بصوت وحرف.²⁹⁹

سئل في أي محل خلقه³⁰⁰ [الله تعالي]؟³⁰¹ قال: يجوز خلقه في الهواء ، [والهواء]³⁰² جسم لطيف ، فجاز أن يكون محله الهواء قال في غير ذلك اليوم³⁰³ وجاز أن يكون محله أذن موسى³⁰⁴ عليه السلام [فجاز ان يسمع]³⁰⁵ كلامه³⁰⁶ بلا كيف [ولا صوت ولا حرف وهو المقول عليه]³⁰⁷ كما هو.³⁰⁸

293 ب ، ف

294 ب ، ف

295 ش ه: لأن الله تعالي مزه عن المواقيت والمواقيت يستعمل في المخلوقات ، نقول ان صفات الله تعالي وأسمائه كلها أزلية لا بداية لها وابدية لا نهاية لها ، لم يحدث تعالي وأي صفة من صفاته وأي إسم من أسمائه

296 سورة النساء: 164/4

297 ش ه: لم تكلم في الأزل لأنه حادث وكلامه حادث

298 ش ه: بلا واسطة ولا حجاب ، كلامه الذي هو التورة ، الا ترى ان الله تعالي قال وكلام الله موسى تكليماً وقال تعالي : اقد كان من فريق منهم يسمعون كلام الله تعالي الآية ولا كلم الله عبده إلا وحيًا اي الهاما

299 ش ه: أو نسمع الحرف والصوت في ذلك اليوم

300 ش ه : راجع علي سبيل البديل إلي حرف والصوت

301 ب

302 ب

303 ف: في غير ذلك الموطن

304 مضاف الي الأذن

305 ب ، ف

306 ش ه: أي كلام الله

307 ف

سئل عن الشريعة والحقيقة؟ قال: هما واحد.

{القول في رؤية الله}

سئل عن من قال بأن الله تعالى لا يُرى وليس بمرئي ، هل يكون كافرا؟ قال: نعم ، لأنه أنكر التزييل وهو قوله تعالى: ³⁰⁹ وجوه يومئذ ³¹⁰ ناضرة إلي ربها ناظرة ³¹¹ ، ولأنه [تعالى] ³¹² موجود ³¹³ ولا يستحيل رؤية الموجود ، لأننا تيقنا [علي] ³¹⁴ أن المعدوم لا يُرى وإنما لا يُرى المعدوم لكونه معدوما وإن قلنا بأن الموجود لا يُرى كالمعدوم فقد الحقنا الموجود بالمعدوم [وهو باطل] ³¹⁵ فلما ثبت ان المعدوم لا يُرى لعدمه فالموجود يُرى لوجوده .

مسألة: ³¹⁶ ولو قال قائل: إن الموجود لا يُرى إلا إذا كان ذا جهة فيُرى مع الجهة ، والله تعالى موجود ولا يُرى في جهة [والله تعالى متزه عن الجهات] ³¹⁷ ، فكيف يُرى؟ قال: الجهة إنما لا تُرى لا لكونها جهة بل إنما ترى لكونها موجودة ، والله تعالى يُرى ، لأنه موجود ونقول إذا كان الموجود ذا جهة يُرى مع الجهة [وان لم يكن ذا جهة يري بغير الجهة] ³¹⁸ والله تعالى موجود [بلا جهة فيري] ³¹⁹ كما هو.

³⁰⁸ ش ه: أي كما كان الله بلا كيف

³⁰⁹ ش ه: هذه الآية نص عن رؤية الله بالأبصار

³¹⁰ ش ه: أي يوم القيامة

³¹¹ سورة القيامة: 23-22/75

³¹² ف

³¹³ ش ه: بصفات الكمال وإن يكون مرئيا لنفسه ولغيره وهذا من صفاته الكمال

³¹⁴ ب

³¹⁵ ف

³¹⁶ ب ، ف: سئل

³¹⁷ ف

³¹⁸ ب ، ف

³¹⁹ ب ، ف

سئل هل يجوز رؤية الله تعالى في النوم³²⁰ كما [في اليقظة]³²¹ ومن قال رؤية الله تعالى في النوم لا تجوز ، هل يكون خللا في إيمانه إذا رآه جائر الرؤية ؟ قال: لا ، لأنه لا ينكر رؤية الله تعالى³²² وإذا لم ينكر³²³ رؤيته لا يكون [ذلك]³²⁴ خللا في إيمانه.

وهذه المسئلة وقعت ببلخ³²⁵ فمنهم من جوز رؤية الله تعالى في المنام وقال من كان جائر الرؤية كانت الرؤية في المنام جائزة [له]³²⁶ ولو قلنا بأنها غير جائزة لقلنا غير مرئي وهذا مذهب الخصم. واکدوا أيضا³²⁷ بحديث عن رسول الله صلي الله عليه وسلم أنه قال: من راي الله تعالى في المنام استغنى ودخل الجنة ومن راي في المنام افتقر ودخل الجنة³²⁸ ، واکدوا أيضا بذكر هذه مسئلة في بعض كتب المعبرين في باب رؤية الله تعالى في المنام ، فلو لا ان رؤية الله تعالى في المنام جائزة ما ذكرها المعبرون ، واکدوا أيضا انما يرى في المنام الروح والروح يرى في الملكوت أو في الآخرة وهذا ليس بمستحيل فإن الإنسان يرى في المنام الجنة والنار والملكوت والملائكة والأنبياء والرسل عليهم السلام فكذلك ههنا جاز أن يراه في المنام بلا جهة ولا كيفية كما يعرفه في الدنيا وهذا لا يبعد عن العقل³²⁹ ، ومنهم من يقول أنه جائر الرؤية ولم يزل في النوم واليقظة لسؤال موسى عليه السلام: رب أرني أنظر إليك³³⁰ ، فلو لم يره جائر الرؤية لم يقل: رب أرني.³³¹ ولكن من قال

³²⁰ ف: سئل هل الحق جل جلاله جائر الرؤية في النوم

³²¹ ب ، ف؛ ش: واليقظة

³²² ش ه: اى في الجنة

³²³ ب: أي تعقد

³²⁴ ف

³²⁵ ش ه: اى في بلخ: وهذه مدينة تقع في شمال أفغانستان بجنوب نهر آموردريا علي نهر الدخااص تحت جبل القوح بابا ، وقد خرج منها كثير من فحول علماء الإسلام . انظر ، تحسين يازجي ، بلخ ، *DIA* ، ج V ، استانبول ، ص 411

³²⁶ ب ، ف

³²⁷ ش ه: قال أي كما اكد بجواز الرؤية

³²⁸ لم أجد التخريج لهذا الحديث ولكن شبه الحديث موجود في سنن الدارمي: عن بن سرين رضي الله عنه عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال: من راي ربه في المنام دخل الجنة؛ أنظر: الدارمي ، سننه ، ج XII ، ص 126

³²⁹ ب: يبعد عن العقل وهذا خطأ لان في النسختين الأخرى المؤلف يقول علي العكس

³³⁰ سورة الأعراف: 143\7

³³¹ قارن وأنظر : ولو كان الله لم تجوز الرؤية لكان هذا السؤال منه جهلا بربه ، ماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص 120

رؤية الله تعالى في المنام لم تُجز لقوله تعالى: لن تراني³³² ، لو جاز لصار واجب الرؤية ، ومعنى قولنا واجب الرؤية³³³ تحقيق وعد الله تعالى حيث أخبر عن تحقيق وعده في الآخرة بقوله: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة³³⁴ ولو لم يقل اليوم³³⁵ ناظرة ومن أجاز رؤيته في المنام³³⁶ فقد قال: وجوه يومئذ ناضرة اليوم إلى ربها ناظرة، وهذا لا يجوز لقوله تعالى: لن تراني ولأن موسى عليه السلام سال ربه الرؤية في اليقظة مع الطهارة في كمال حاله في النبوة والرسالة والإصطفاء ولم يره فهذا النائم كيف يراه بغير طهارة مع دناءة حاله وسوء أفعاله وأنه³³⁷ [شبيهه]³³⁸ بالميت كيف يراه؟ واما جواب من قال بأنه لا يُرى في المنام : بأي شئ الفائدة فقلنا جائز الرؤية فائدته نفي حدوث صفته عن الله تعالى ردا علي المعتزلة ، واما الحديث لو صح فهذا من إخبار الآحاد ولا يجوز التمسك في هذه المسئلة بخبر الواحد ، وأيضا لا اعتماد علي ذكرها في كتب التعبير ، لأنها غير مذكورة في بعضها فتعارضنا تساقطا ورؤية [ذات]³³⁹ الروح أو [غيرها]³⁴⁰ في الآخرة والملكوت لا تكون علة الرؤية بدليل إن أهل الجنة الذين هم في الجنة وأهل الملكوت الذين هم أهل الملكوت اليوم وانهم لا يرون ربهم ولا تستحيل رؤية الملائكة والملوك والجنة والنار في النوم فإن النبي عليه السلام راي الكل في اليقظة ، فلا تستحيل رؤية غيره في المنام اما النبي صلي الله عليه و³⁴¹ السلام لم ير الله تعالى في النوم فكيف يراه غيره؟ وأفتى الشيخ الإمام عمدة الدين أبو الفضل الكرمانى³⁴² رحمه الله بعدم تجويزها في النوم وقال الشيخ

³³² ش ه: لان لفظ "لن" عندهم نفي أبدي ولكن عندنا منفي

³³³ ب: نظر الي تحقيق

³³⁴ سورة القيامة: 23-22\75

³³⁵ ش ه: قوله "ولو لم يقل اليوم" أقول اراد المفسر في قوله تعالى باليوم هذا الدنيا ويراد "يومئذ" يوم القيامة ولهذا التقدير اراد رؤياتان من قوله تعالى يوم الحساب ومن اليوم هذا الدنيا اي رؤية في الدنيا فهذا التقدير ليس بجائز ما لا يخفي وناقص بقوله تعالى: لن تراني ، لمحدده.

³³⁶ ش ه: أي في منامه

³³⁷ ش ه: أي النائم

³³⁸ ب ، ف؛ ش: شبيه

³³⁹ ب ، ف

³⁴⁰ ب ، ف؛ ش : غيره

³⁴¹ ب ، ف؛ ش: حرف الواو غير موجود

³⁴² فهو عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه ابن ابراهيم الكرمانى ، ابو الفضل : امام اصحاب ابي حنيفة بخراسان من تصانيفه : "الجامع الكبير" و"تجريد" ولد بكرمان في سنة سبع وخمسين وأربعمئة و مات بمرو في سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة ، أنظر ، القرشي "الجواهر" ، ج II ، ص 388

الإمام الزاهد حميد الدين الصفار البلخي رحمه الله تجوز رؤية الله تعالى في المنام والكف عن هذه مسألة أسلم وقال رضي الله عنه: الذات اسم لموجود له بقاء [أما له]³⁴³ نهاية أو إلي غير نهاية .

سئل عن معنى كلام الله تعالى: ما معناه؟ فقال الكلام معنى قائم بالذات ويفهم ويُفِيد وينفي

الخرس³⁴⁴ كلمات منظومة تحتها معان مفهومة.

سئل عن قول الله عز وجل: إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون³⁴⁵ ، هذا الخطاب

للمعدوم أم للموجود ، [فإن قال قائل للمعدوم فلا يصح وإن قال للموجود]³⁴⁶ فهكذا تكوين المكون وذلك

مُحال؟ قال رضي الله عنه: لكن كل شيء في وقته كان³⁴⁷ بناء علي قوله كن³⁴⁸ و[إن]³⁴⁹ قوله كن³⁵⁰ لم

ينعدم³⁵¹ فصار في التقدير كأنه قال: وقت وجوده كن ، قال هكذا قال أبو منصور الماتريدي و[نقل]³⁵² عن

الْقُبِّي³⁵³ وعن وهب بن منبه³⁵⁴ هكذا .³⁵⁵

سئل عن الأصل في الأشياء ما هو ، هل هو الحظر أو الإباحة؟ قال: لا معني لهذا السؤال ، لأن الله

تعالى ما أخلا العالم عن الشارع وذلك الشارع بين الحظر وإباحة ببيان الشرع ، لأن الأصل في الأشياء الحظر

والإباحة.

³⁴³ ب ، ف

³⁴⁴ ش هـ: بل يفتح ظن وتحمين

³⁴⁵ سورة النحل ، 40/16

³⁴⁶ ب ، ف

³⁴⁷ ب ، ف: في وقته حتي اذا كان في وقته كان

³⁴⁸ ش هـ : فليس مراد بقوله كن لفظ بل معناه الذي صفته الأزلية

³⁴⁹ ف

³⁵⁰ ف : ليكن

³⁵¹ ش هـ : أي كن خطاب ليس بعدم

³⁵² ف

³⁵³ محتমা هو عمران بن سليمان المرادي القي من الأتباع من أهل الكوفة ، انظر السمعاني الأنساب ، ج IV ، ص 447

³⁵⁴ وهو وهب بن منبه الأبنائوي الصنعائي الزمري ، أبو عبد الله ، مؤرخ ، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الإسرائيليات ، يعد في التابعين ، أصله ن ابناء الفرس ولد

في سنة 34هـ ومات في سنة 114 هـ ، أنظر: العلام ، ج IX ، ص 150

³⁵⁵ أنظر وقارن لو كان الله متصفا بالتكوين في الأزل لما لا كان المكون : الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص 74 ؛ الصابوني : البداية ، ص 36

سئل هل يقول الخير عقب يثني؟³⁵⁶ قال: لا ، لأن الثناء لا يكون إلا خيرا وكذلك جل ثناؤك

ولكن لا تفسد الصلاة وكذا أحاب الشيخ الإمام محمد الدستجرد³⁵⁷ وشمس الأئمة الخطيب.

سئل عن الدعاء بعد فراغ الصلاة قبل السلام؟ قال: روي عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه سال

جبرائيل صلوات الله وسلامه عليه عن ما يقول في صلاته قال: قل: اللهم لك الحمد كله ولك الخلق كله ،

وإليك يرجع الأمر كله ، أسئلك الخير كله ، وأعوذ بك من الشر كله.³⁵⁸

سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: قراءة القرآن ، [فقد]³⁵⁹ روي عن النبي صلي الله عليه وسلم عليكم

بالقران ، فإنه ينفي النفاق عن القلب كما ينفي الكير خبث الحديد³⁶⁰ وقال صلي الله عليه وسلم: عليكم

بالقرآن فإنه أمان الله بينه وبين خلقه³⁶¹ وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه : إقرأوا القرآن تعرفوا به

واعملوا به لتكونوا من أهله.

{القول في الرزق}

سئل عن الحرام ، هل يكون رزقا عند أهل السنة رحمهم الله تعالي كالحلال؟ قال: نعم، لأن الرزق

سبب البقاء في الجملة ، والمبقي في الحقيقة هو الله كما قلنا في الدواء [فإنه]³⁶² سبب الشفاء والشافى في

الحقيقة هو الله تعالي فكذلك ههنا الرزق الذي هو سبب [الحياة]³⁶³ مضاف إلي تحقيق وعد الله [ووعيده]³⁶⁴

³⁵⁶ ف : نثني ؛ فالله تعالي اراد الخير لخير نفسه واراد الشر لا لذاته ولكن لما في ضمنه من الخير فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض

³⁵⁷ هذه النسبة الي قرى اسمها دستجرد ، منها بمرقريتان ومنها ببلخ ، القرية التي ببلخ وهي كبيرة ومشهورة ويقال لها جموكيان. أنظر ، السمعيان ، الأنساب ، II ،

ص 476

³⁵⁸ رواه البيهقي في سننه الكبرى ، ج IV ، ص 97 ، ورواه الدارقطني في سننه ، ج IV ، ص 322

³⁵⁹ ف

³⁶⁰ لم أجد

³⁶¹ لم أجد

³⁶² ب ، ف ؛ ش : إنه

³⁶³ ف ؛ ب ، ش : الحيوة

³⁶⁴ ب ، ف ؛ ش : ووعده

صدق لا خلاف فيه لقوله تعالى: وما من دابة في الأرض إلا علي الله رزقها³⁶⁵ ، إن كانت كلمة [علي]³⁶⁶ الإيجاب [فيما]³⁶⁷ بين الناس لكن من الله تعالى تحقيق وعده ، لأنه ليس محلا للإيجاب والرزق الذي هو مضاف إلي الله تعالى لا يوصف بالحل والحرم ، لأنه حاصل بوعد الله تعالى والحل والحرم إنما يوصف بهما أفعال العباد وإكتسابهم حتي يترتب الثواب والعقاب عليهما للعبد عند مباشرة الأسباب يُنظر في أفعال العباد وكسبهم فإن تناول الرزق الذي هو موعود الله بمباشرة فعل مشروع نحو الشراء والإغتنام وقبول الهدية والصدقة وغيرها فما تناوله يوصف بالحل ويثاب عليه ، فأما اذا باشر فعلا محظورا موصوفا بالحرمة تُرتب عليه العقاب ، فثبت أن الحلال والحرام يكون رزقا عند أهل السنة والجماعة لما بينا ان مطلق الرزق سبب للبقاء وقيل له اذا كان الحرام رزقا من الله تعالى كالحلال فلم يعاقب به العباد؟ قال: إنما يعاقب بمباشرة سبب الحرام لا بمطلق الرزق³⁶⁸ [الذي]³⁶⁹ يضاف إلي وعد الله تعالى لما ذكرنا.

سئل عن قتل الظلمة في دار الإسلام ، هل يجوز أم لا؟ قال: اذا أخذ الحرام ويقول أعطني حقي واعتقد الباطل حقا ، يحكم [بكفره]³⁷⁰ ويباح قتله. وسئل الشيخ الإمام أبو بكر محمد³⁷¹ عن هذه المسئلة ، قال: سمعت عن مشايخ بخاري انهم قالوا إنما يباح قتلهم دفعا لشهرهم لا لكفرهم ، ودفعت الشر واجب ، ولهذا قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: خمس من الدواب [كلهن فاسق] يُقتلن في الحل والحرم³⁷² ، وهذا الظلم في معني هذه الخمسة. أ لا تري ان تقتل البغاة وقطاع الطريق مباح دفعا لشهرهم وان لم يحكم بكفرهم فكذلك

365 سورة هود: 6\11

366 ب ، ف

367 ب ، ف

368 ش ه: صفة الرزق

369 ب ، ف

370 ب ، ف؛ ش: بكفر

371 محتلا هو أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن ابراهيم المطوعي المروزي

372 عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال: "خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحل والحرم: الغراب والحدأة والعقرب والغارة والكلب العقور" انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، "كتاب الحج" ، ج VIII ، ص 116 ؛ البخاري ، الجامع الصحيح "كتاب الصيد" ، ج II ، رقم

الحديث 1829 ، ص 11

ههنا خصوصا علي أصل أصحابنا رحمهم الله [فانهم]³⁷³ [قالوا]:³⁷⁴ علة القتل انما هو الحراب لا الكفر ، ولهذا لا يقتل المرتد ولا الكافر الأصلي في دار الحرب ، ولا الصبيان ، ولا الزمن والمقعد ، ولا الشيوخ والرهبان ، وعلي عكسه أهل الذمة كفار في دارنا ولا يقتلون بالإجماع ، فثبت أن علة القتل انما هي الحراب وإن لم يكن الكفر موجودا في حقهم.

سئل هل هو قادر علي أن يخلق مثله ؟ قال: هذا السؤال فاسد وبيان فساده ، انا لو قلنا قادر علي ان يخلق مثله يكون تصور المثل ، [وتصور المثل]³⁷⁵ لا يجوز ، فثبت أن السؤال فاسد ، ووجه آخر لبيان فساده نقول له: لو خلق أ يكون مثله الخلاق أم لا؟ فإن قال نعم ، شبه الخلق بالخلاق ، وإن قال لا ، لا يكون مثلا له ، فقد ثبت ان سؤال فاسد .

سئل هل هو قادر علي الظلم أم لا؟ قال: هذا السؤال فاسد [لما ذكرنا]³⁷⁶ ، لأن في قوله: نعم ، تصور الظلم وفي قوله: لا ، العجز . وقال حد الظلم تصرف في ملك الغير، قال بعضهم حد الظلم وضع الشيء في غير موضع وهو من أفعال الجهال والتجاوز من الحد الذي حد له من أوصاف المأمورين والتصرف في ملك الغير لمن لا تكون جميع الأشياء ملكه والله تعالي ليس بجاهل ولا مأمور ولا عديم الملك فبان ان هذا السؤال فاسد.

{ القول في الخلافة }

سئل إجتمعت الأئمة علي أنه لا يجوز الخليفة الا واحدا بعد واحد كالخلفاء الراشدين ، لأنه لو جاز اثنان لجاز الثلاثة والاربعة ، والي ما لا نهاية له ويؤدي ذلك الي ابطال الخلافة ، وكذلك الإمام في الصلاة

373 في

374 ب ، ف ، ش : قال

375 ب ، ف

376 ب ، ف

وإذا ثبت أن الخليفة واحد ثبت أن لا يكون لاحد عليه ولاية العزل إلا [ان يموت أو]³⁷⁷ ان يكون أخرج نفسه من أن يكون أهلا³⁷⁸ بنحو الإرتداد أو أصيب بأفة سماوية كالجنون ،³⁷⁹ فإذا لم يكن شئ من ذلك فلا تزول ولايته إلا بموته وبيان أنه لا يكون لأحد عليه ولاية العزل لما روى عن محمد بن الحسن عن يعقوب عن أبي حنيفة رحمهم الله انه قال في الجامع الصغير في باب حدود السلطان الأعظم والإمام الأعظم يعني الخليفة: إذا زنا أو شرب الخمر لا يقام عليه الحد ، لأن هذه الحقوق حقوق الله تعالى وليس لاحد عليه اقامة حدود الله تعالى ، لأنه هو الذي ولي الأئمة والقضاة والسلاطين وإذا لم يكن لاحد عليه ولاية العزل فلا يقام عليه حد من حدود الله تعالى ، واما القصاص وضمان إتلاف المال يجب عليه ، لأن هذه حقوق العباد ، فيستوفي منه في دار الدنيا ومن كان أهلا للإمامة³⁸⁰ في الفرائض في حق الرجال فيكون أهلا للشهادة في حق المسلمين يكون أهلا للخلافة وإلا فلا ولا الكافر لا يكون أهلا للإمامة ، وكذا المرأة³⁸¹ ، والمبتدع الذي نكفراه بإبتداعه لا يكون أهلا للإمامة فلا يكون أهلا للخلافة ، واما المبتدع الذي لانكفراه بمثلة ارتكاب الكبيرة وصاحب الكبيرة³⁸² لا يخرج من الإمامة ولا يخرج من الخلافة .

سئل لأي دليل³⁸³ تكون الخلافة لآل العباس؟ قال: لحديث [ورد عن]³⁸⁴ النبي عليه الصلاة والسلام

، حيث قال: الخلافة لبني العباس إلي يوم القيامة وأيضا بالإجماع.³⁸⁵

377 ب ، ف

378 ش ه: أي الخليفة

379 ف: الحيوان

380 ش: للامام؛ ف: ومن كان أهلا للإقامة في الفرائض

381 ش: امرأة

382 ب ، ف: ارتكاب الصغيرة وصاحب الكبيرة

383 ب ، ف: لاي شئ تكون

384 ف

385 لم احد

سئل عن المقتول³⁸⁶ في يوم عاشوراء: أيجوز ذكره أم لا؟ قال: لا ، لأن ذلك من شعائر الرافضة³⁸⁷

، فإن أراد أن يذكر القتل ينبغي أن يذكر³⁸⁸ مقتلة الصحابة ثم يذكر مقتلَ الحسن والحسين رضي الله عنهما ، تبعاً لهم لا مقصوداً له فحينئذ لا بأس به [والأولي الإمساك عن ذلك كله].³⁸⁹

{القول في عذاب القبر}

فصل قال رضي الله عنه: عذاب القبر حق كائن بجميع الكفار سواء كان لهم قبر أو لم يكن لهم قبر³⁹⁰ ، فإن الله تعالى قادر علي عقوبتهم بدون القبر ، قال الله تعالى: أغرقوا فادخلوا ناراً.³⁹¹ قال المفسرون في قوله تعالى: ولتزيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر³⁹² ، هو عذاب القبر ، قال: فإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك³⁹³ ، أراد به القبر. وأما عذاب القبر لبعض المؤمنين [فهو]³⁹⁴ من خمسة أشياء: البول والخيانة ، وترك الصلاة ، والغيبة ، والنميمة ، هكذا ذكر الفقيه أبو الليث³⁹⁵ رحمه الله في التنبيه.³⁹⁶

وسؤال منكر ونكير حق كائن فإنه³⁹⁷ يسأل عن ربه عز وجل ، ودينه ، ونبيه عليه الصلاة والسلام³⁹⁸ كما جاء في التفسير [والأحاديث الشريفة]³⁹⁹ ، قيل: [وهل]⁴⁰⁰ السؤال للروح أم للجسد أم

386 ب: القتل وفي "ف": المقتل

387 ب ، ف: من شعائر الروافض

388 ش: نذكر

389 ف

390 ش: قبرا ؛ ف: سواء كانوا مقبورين أم لا

391 سورة نوح: 25/71

392 سورة السجدة: 21/32

393 سورة الطور: 47\52

394 ف

395 فهو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي : فقيه ، يقال له ابو الليث والمعروف بإمام المهدي ، وهو الإمام الكبير ، صاحب الأقوال المفيدة والتصانيف المشهورة منها "تفسير القرآن" اربع مجلدات ، و"النوازل" في الفقه ، و"تنبيه الغافلين" ، وكتاب "البستان" توفي ليلة الثلاثاء ، لاحدى عشرة ليلة خلت من جمادى الآخرة سنة 373 هـ . أنظر: الجواهر المضية : ج III ، ص 544

396 أي في كتابه تنبيه الغافلين

397 ش ه: أي العبد

398 ف: عليه أفضل الصلاة والسلام

399 ف

400 ف

لهما جميعاً؟ اختلفوا فيه ، قال بعضهم للروح دون الجسد وكان الروح بين [يدي] ⁴⁰¹ الصدر والكفن خارجاً من الجسد داخلاً في الكفن ، ورد في الأخبار كل هذا قال عامة المشائخ من أصحابنا رحمهم الله. الأفضل [في حقنا] ⁴⁰² أن نؤمن بسؤال منكر ونكبر أن يكون حقاً ⁴⁰³ [لا محالة فيه ولا شك] ⁴⁰⁴ ، ولا نشتغل بالكيفية. ⁴⁰⁵ **سئل** [عن قول البعض] ⁴⁰⁵ عليكم بدين العجائز ، هل هو حديث أم لا؟ قال: هذا قول [سفيان] ⁴⁰⁶ الثوري ⁴⁰⁷ حين راي عجوزاً ناظرة مع رجل فالزمته قال: عليكم بدين العجائز. ⁴⁰⁸

سئل عن دعاء الاستفتاح ، هل يكون سنة؟ قال: لا ، بل هي بدعة ، لأنه لم ترو عن النبي صلي الله عليه وسلم ولا عن الصحابة رضي الله عنهم ، ولأن [سئل عن] ⁴⁰⁹ بعض الأسماء التي تضاف إلي الله تعالي مثل فتاح ومرتاح [ونحو ذلك ، فقال]: ⁴¹⁰ وليس للعباد أن ينصبوا أسماء الله تعالي من تلقاء أنفسهم [لأن أسمائه توقفية] ⁴¹¹ وإنما عُرِفَتْ نصاً ⁴¹² لا رأياً وقياساً ⁴¹³ و [كذلك قولهم] ⁴¹⁴: ⁴¹⁵ فالاستعلاء وطلب الاستعلاء من الله [لا يجوز اعتقاده] ⁴¹⁶ لا يتصور ، وقولهم: ⁴¹⁷ وكان بالمنظر لأعلي ، فهذا اثبات المكان للباري [وهو

401 ف

402 ف

403 ف: فانه حق

404 ف

405 ف

406 ف ؛ ش: سفين وهذا خطأ

407 فهو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري ولد في سنة 97 هـ بالكوفة ونشأ فيها خرج من الكوفة في سنة 144 هـ فسكن مكة والمدينة بعد ذلك انتقل الي البصرة فمات فيها مستخفياً في سنة 161 هـ وهو كان عالماً ورعاً صاحباً التقوي له من الكتب "جامع الكبير" و "جامع الصغير" كلاهما في الحديث و كتاب في "الفرائض" . الزركلي ، الاعلام ، ج III ، ص 158

408 في كشف الخفاء يقال ان في المقاصد لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعاً اذا كان آخر الزمان و اختلفت الالهوا فعليكم بدين اهل البادية والنساء وفي سنده محمد بن البيهقي ضعيف جدا قال ابن حبان حدث عن ابيه بنسخة منها ماتت حديث موضوعه فلا يجوز الاحتجاج به ولا ذكره الا للتعجب . أنظر ، لعجالوني ، كشف الخفاء ، ج II ، ص 70-71

409 ف

410 ف

411 ف

412 ف: عُلِمَتْ من النصوص

413 أنظر وقارن ، الماتريدي، كتاب التوحيد ، ص 151

414 ش: قوله

415 ف

416 ف

سبحانه منزه عن المكان والزمان فمن اعتقاد ذلك⁴¹⁸ يكون كافرا.⁴¹⁹ وان الشيخ الإمام الزاهد الصفار رحمه الله في اليوم الذي دعي فيه الاستفتاح كان في بلخ ، وما خرج من المدرسة ، وما دعي منفردا.⁴²⁰

سئل عن الخطباء الذين يخطبون علي منابر يوم الجمعة ، ما قالوا⁴²¹ في ألقاب السلطان، يقولون⁴²² السلطان العادل والمعظم ، شاهنشاه الأعظم ، مالك رقاب الأمم ، سلطان أرض الله ، مالك بلاد الله ، ناصر عباد الله ، معين خليفة الله ، هل يجوز مثل هذا أم لا؟ قال رضي الله عنه: سمعت عن الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي ، قال: من قال للسلطان الذي بعض أفعاله جور عادل⁴²³ فهو كافر بالله ، لأنه⁴²⁴ إنما يجوز إطلاق هذا الاسم إذا كان عادلا علي إطلاق⁴²⁵ في عموم الأحوال ، ولا يظلم في حال من الأحوال [ابدا]⁴²⁶ واما اذا كان بعض أفعاله جورا وظلما وهو سماه عادلا علي الإطلاق فقد اعتقد الظلم والجور عدلا [ورضي به]⁴²⁷ يصير كافرا. قال رضي الله عنه: أما شاهنشاه من خصائص أسمائه تعالي بدون وصف الأعظم⁴²⁸ فلا⁴²⁹ يجوز أن يوصف العبد بذلك واما [قولهم]⁴³⁰ مالك رقاب الأمم فكذب محض، لأن الرقاب اسم جمع والأمم اسم جمع يتناول الإنس والجن والملائكة وغيرهم من الحيوانات وانما [مستحق]⁴³¹ هذا الاسم هو الله

417 ش: قوله

418 ف

419 ش: وهو كافر

420 وبهذه الجملة تنتهي رسالة في العقائد التي مشيرة تحت حرف الباء من مكتبة البازيد ؛ و في "ف" هذه الجملة غير موجودة.

421 ف: وقولهم

422 ف: وما يباليون فيه كقولهم

423 ش: جورا عدلا

424 ش ه: أي الاسم

425 ف: هذا الاسم لا ينطق عليه الا اذا كان عادلا علي الإطلاق

426 ف

427 ف

428 ف: فهو لا يُنطق الا علي الله فلا ينطق علي غيره

429 ش: لا

430 ف

431 ف؛ ش: يستحق

تعالى⁴³² اما سلطان أرض الله [ونحوه] فهو كذب محض ولا يجوز الكذب في عموم الأحوال فكيف يجوز الكذب [في الخلافة التي]⁴³³ في مكان⁴³⁴ النبي صلى الله عليه وسلم وفي سيد الأيام يوم الجمعة [كما ورد]⁴³⁵ ولو ابتلي به إنسان ينبغي أن يعتقد بيقين أو مجاز⁴³⁶ فإنه يرجح [له]⁴³⁷ النجاة فيها بينه وبين الله تعالى⁴³⁸ ، لأن له [يجوز]⁴³⁹ ان سمى الأبيض أسود والأعمى بصيرا [علي]⁴⁴⁰ [المجاز]⁴⁴¹ لا [علي]⁴⁴² الحقيقة فكذلك ههنا.

والله أعلم بالصواب وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي آله وصحبه وسلم والحمد لله رب

العلمين

⁴³² ف: فلا يكون هذا الوصف ال له تعالى

⁴³³ ف

⁴³⁴ ف: في رتبة

⁴³⁵ ف

⁴³⁶ ف: فلا بقوله الا بلسانه غير معتقد بقلبه

⁴³⁷ ف

⁴³⁸ ف: النجاة من الله

⁴³⁹ ف

⁴⁴⁰ ف

⁴⁴¹ ف؛ ش: مجازا

⁴⁴² ف

SONUÇ

Ebû İshak İbrahim es-Saffâr, hicri VI. milâdi X. yüzyılın başında yaşamış ve Buhâra âlimleri arasında bir Sünnî mütefekkir olarak önemli bir yer edinmiştir. Tabakat kitaplarında onun hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Bunlardan hareketle ve elimizde bulunan “*Risâle fi’l-Kelâm*” eserinden Saffâr’ın, Hanefî-Mâturîdî çerçevesinde bir âlim olduğu görünmekle beraber onun İslam dünyasında derin bir iz bıraktığını söyleyebiliriz. Klasik döneme ait tabakat kitaplarına başvurulduğu zaman, Saffâr’ın hayatının ilimle uğraşmak ve Mâturîdî Sünnî kelâm düşünmesine hizmet etmekle geçtiği görülmektedir. Saffâr küçüklüğünden itibaren hayatını Hanefî fıkhı, edebiyat, kelâm ilim dallarında bilgi elde etmek yolunda hayatını feda etmiştir. Tabakat kitapları ve neşrettiğimiz eser dikkatle incelendiği zaman, Saffâr’ın, hakikat doğrultusundan ayrılmayan ve hakkı seven bir zat olduğunu söyleyebiliriz. Yaşadığı dönemde iktidârı eleştirmesinden dolayı o günkü idareci tarafından Merv’e sürgün edilmiştir. Onun İran, Afganistan ve diğer çeşitli ilim merkezlerinde değişik ilim adamları ile görüştüğünü, Sünnî kelâm çerçevesinde bilgi elde ettiğini ve çok sayıda öğrencilerinin olduğunu söyleyebiliriz. Saffâr, Buhâra’da ve diğer bölgelerde bulunduğu yıllarda çeşitli bölgelerden gelen ilim taliplerine farklı disiplinlerde ders vermiş, başta kelâm ve fıkıh olmak üzere naklî ilimlerde değerli eserler kaleme almıştır. Tespitlerimize göre Saffâr’ın günümüze kadar ulaşan en hacimli eseri “*Telhisu’l-Edille*” adlı eseridir. İki yüz varaktan oluşan bu eser şu an Ürich Rudolf tarafından tahkik edilmektedir.

Neşrettiğimiz “*Risâle fi’l-Kelâm*” adlı eserin hacmi on dokuz varaktan oluşmasına rağmen *Risâle*, Saffâr’ın yaşadığı dönemin Müslümanlar arasındaki kurulduğu atmosferi aktarmaktadır. *Risâle*’de, Mâverâünnehir bölgesinde kurulan Hanefî-Mâturîdî mezhebinin müntesibi olarak Saffâr’ın, kendi mezhebinin görüşlerini aşırı derecede savunduğu görülmektedir. Sünnî geleneğini izleyen Saffâr, sıfatların ezeli olduğu konusunda Mâturîdî’nin genel anlayışını kabul eder ve bu anlayışa aykırı olanları tekfir eder. Allah’ın ilim, kelâm ve diğer sübûti sıfatlarını zât ile kâim ve bunların ezeli olduklarını kabul eden Saffâr, Mutezile, Râfıza ve diğer bidat mezheplerini reddetmektedir. *Risâle*’de Sünnî geleneğe aykırı düşünceleri titizlikle çürütmeye çalıştığı görülmektedir. *Risâle*’de, Allah’ın şanını herhangi zedeleyici şeylerden uzak tutmaya gayret gösteren Saffâr’ın, haberî sıfatların tevil edilmesi

noktasında çok hassas davrandığı görülmektedir. Onun tarafından sahih olan yani zedeleyici olmayan tevili kabul ettiği, “yedullah”, “istiva”, “cenb” gibi haberi sıfatlara mahiyet ve keyfiyet nispet etmediği, sadece Allah’ın zât ile kâim sıfatların olduğunu kabul ettiği; bir başka deyişle Selefin düşüncesini benimsediği anlaşılmaktadır. Diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi Saffâr, Mutezile, Râfıza ve diğer fırkaların görüşlerini reddetmeye çalışmakta, vücûd delilinden ve naklî delillerden hareketle, Allah’ın ahirette görüleceğini aklen mümkün olduğunu benimsemekte, bir bakıma Sünnî geleneğin bu konudaki temel düşüncesini müdafaa etmektedir. Rızkın kazanılmasını çift yönlü gören yani hem haram hem de helal olduğunu kabul eden Saffâr, haram ve helal nitelendirmesinin ancak kulların fiilleriyle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Rızk, Allah’ın her canlıya vaadi olarak değerlendirmesi, İmam Mâturîdî’nin tesis ettiği ekolün temel anlayışını benimsemiş olduğuna delalet etmektedir. Mâturîdî mezhebine ait olan kelâm eserlerinde sıkça rastlanan hilâfet konusu, Saffâr tarafından da ele alınmaktadır. *Risâle*’de tek halifenin başkanlığından söz eden Saffâr, reisin ömrünün sonuna kadar halifeliğinin sürmesi gerektiği kanaatindedir. Hatiplerin tarafından sultanların övülmesi konusunda İmam Mâturîdî’nin görüşüne yer veren müellifin eserinde, adalet prensibinden hareketle hatiplerin minberlerden iktidardakilerine övgü dizmelerini şiddetle reddettiği görülür. Övmenin, övmeyi hak etme durumunda caiz olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında menfaat ve benzeri sebepler yüzünden liderlere övgüler yağdırılmasının dinen sakıncalı olduğunu, dolayısıyla böyle kişilerin tekfire hak kazandıklarını ifade etmektedir.

Müteahhirin dönemlerde Orta Asya’da ve bu bölgeye sınırdaşı olan ülkeler içerisinde ikinci yüzyılın sonundan itibaren gelişen ve hızla yayılan mezhep, ameli bir düşünce ekolü olarak Hanefî mezhebidir. Söz konusu bölgelerde dördüncü asırdan itibaren adı geçen mezhebin akli tefekkürünü itikâdi meselelere uygulayan Mâturîdî mezhebi de şöhret kazanmıştır. İmam Mâturîdî ile İmam Saffâr’ın arasında iki yüz yıl kadar fark olmasına rağmen günümüze kadar ulaşan Mâturîdîlik, kendi özelliğini kaybetmemiştir. Dolayısıyla bu mezhebin itikâdî açıdan İslam dünyasında önemli ölçüde katkıda bulunduğunu ve önem taşıdığını görmekteyiz. Mâturîdî mezhebine ilişkin yazılan eserlerin çoğu ne yazık ki henüz hala neşredilmemiştir. Bu çalışmada amacımız Saffâr’ı ilim dünyasına tanıtmakla beraber Hanefî - Mâturîdî mezhebine ait

olan ilmî eserler arasında yer alan “*Risâle fi’l-Kelâm*” isimli eserin tanıtımının yapılmasıdır. Saffâr’ın eserlerinden hemen hemen hiç biri neşredilmemiştir, hâlbuki “*Risâle fi’l-Kelâm*” adlı eser ilim dünyasında, özellikle Sünnî ekollerin Hanefî – Mâturîdî kelâm çerçevesinde tahkik edilmiş eserlerle beraber bir paralel çizgisinde bulunmaktadır. Zira müellifin düşüncesinde Mâturîdîliğin temel görüşleri bulunmakla beraber o, muhaliflere karşı telif ettiği kitaplarla Sünnî görüşlerin devamını sağlamıştır. “*Risâle fi’l-Kelâm*” isimli eserin hacmi küçük olmasına rağmen Saffâr’ın hangi görüş ve düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Eseri ile hayatı hakkında ulaşılan bilgilerden hareketle Saffâr’ın, Mâturîdî kelâm çizgisini takip ettiğini, Sünnî düşünce sistemini geliştirme ve muhalif görüşleri reddetme uğrunda var gücüyle çalıştığını; fikir üretme yolunda büyük gayret sarf ettiğini söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

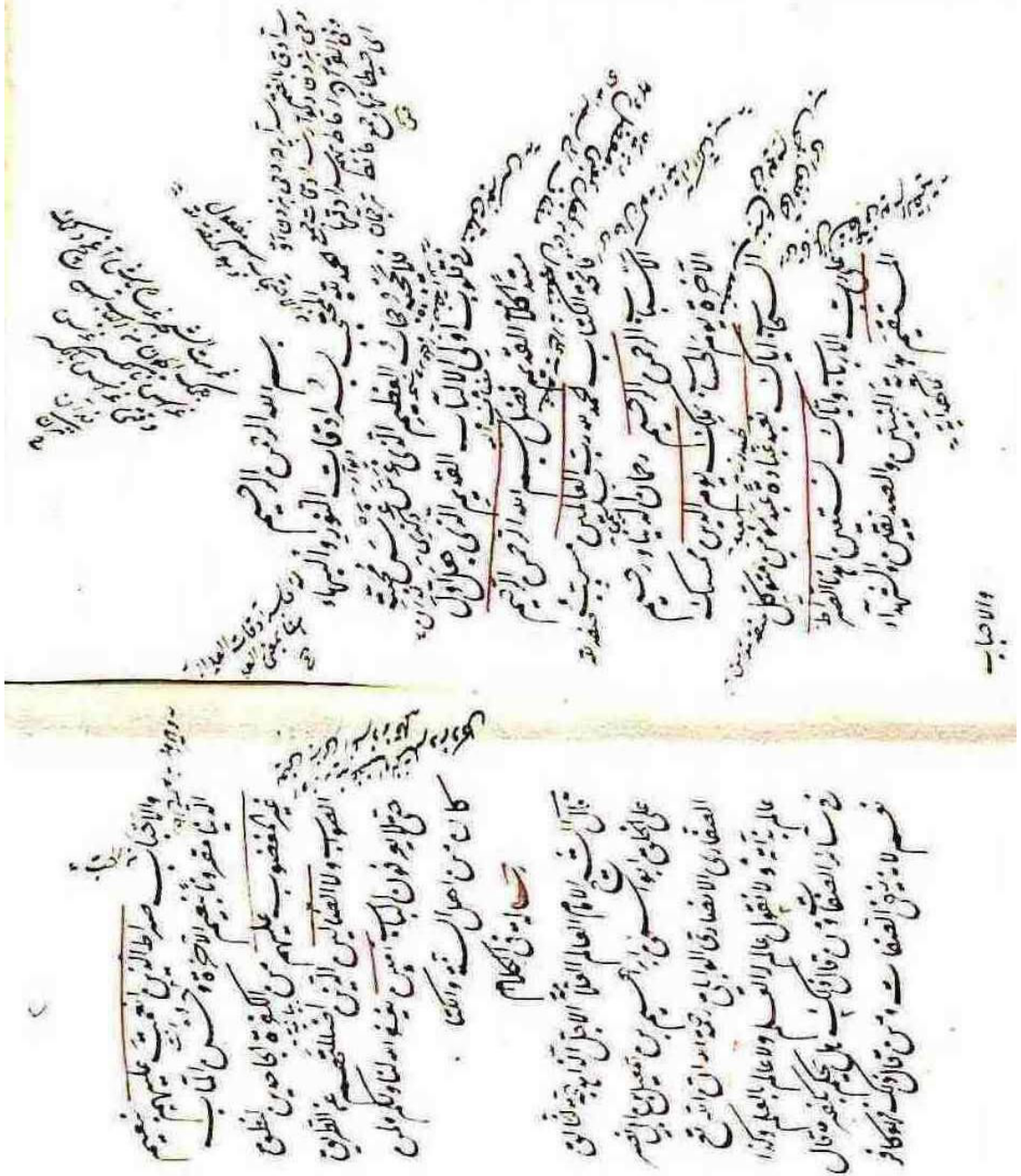
- Aclûnî**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Muzilü'l-Elbâs ammâ İştahara mine'l-Ehâdisi alâ Sünneti'n-Nas*, I-II, Daru İhyayi't-Türasu'l-Arabî Matb, Beyrut 1352.
- Aliyyülkârî**, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Fıkhu'l-Akber Şerhi*, trc. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul 1979.
- Bağdâdî**, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Devlet Matb, İstanbul 1928.
- Bağdâdî**, İsmail Paşa Babanzâde, *Hadîyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Esârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1951.
- Beyâzîzâde**, Ahmed Efendi, *İmam A'zâm Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşleri (el-Usûlu'l-Munife li'l-İmâmi Ebû Hanife)*, trc. İlyas Çelebi, MÜİF Vakfı Yay, İstanbul 1996.
- Beyâzîzâde**, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan, *İşâretü'l-Merâm min İbâretü'l-İman*, thk. Abdurezzak, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1949.
- Beyhâkî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali, *Sünenü'l-Beyhakî'l-Kubra*, I-X, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mektebetu Dâru'l-Bâz, Mekke 1994.
- Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-IV, thk. Muhibbu'd-Din el-Hâtib, Selefiyye Matb, Kahire ts.
- Çelebi**, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, Rağbet yay. İstanbul 2002.
- Dâriktanî**, Alî b. Ömer Ebû'l-Hasan el-Bağdâdî, *Sünenü'd-Dâriktanî*, I-IV, thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, nşr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurahman b. Fazl, *es-Sünen*, I-II, thk. Fevâz Ahmed Zumerlî nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. Eş'âs b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-IV, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Fikr Matb, Beyrut ts.
- Ebû Leys**, Nasır b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, trc. Abdulkadir Akçiçek, Bedir yay. İstanbul 1974.

- Eş'ârî**, Ebû'l-Hasan b. Ebû'l-Bişr Ali b. İsmâîl b. İshak, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam mezhepleri)*, trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yay, İstanbul 2005;
..... *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, Medine 1975.
- Heysamî**, Ebû Hasan Alî b. Abi Bekr, *Mevâridü'z-Zimân ilâ Zavâidi İbn Habban*, thk. Muhammed Abdurazzak Hamza, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Hökelekli**, Hayati, "Fıtrat" maddesi, DİA, XIII, İstanbul, 1996, s. 47.
- İbn Hanbel**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Dâru Sadr, Beyrut ts.
- İbn Manzûr**, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Alî el-Ensârî, I-XV, *Lisânü'l-arab*, Daru Sadr, Beyrut ts.
- Kazvînî**, Abdülkerim b. Muhammed er-Râfi'î, *Et-Tedvîn fi'l-Ahbâri Kazvîn*, I-IV, thk. Azizullah el-Atârdî, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987
- Kılavuz**, A. Sâim, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar nşr, İstanbul 2004.
- Kuraşî**, Ebû Mauhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, I-V, thk. Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Halvi, nşr. İsa el-Bâbî el-Câlî Matb, Beyrut 1978.
- Kutlu**, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Avrasya Yay, Ankara 2003.
- Leknevî**, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, *Fevâidu'l-Bahiyye fi't-Terâcimi'l-Hanefiyye*, Saâde Matb, Kahire 1906.
- Mâturîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. ve nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Arûçi, İSAM yay, Ankara 2003.
- Nevevî**, Muhyiddin Ebû Zekir el-Havâribî, *Sahih Muslim bi şerhi en-Nevevî*, I-XVIII, Azhariyye Matb, Kahire 1347, s. 116.
- Nesefî**, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Tabsîrâtü'l-Edille*, I-II, thk. Claude Salamé, Dameşk 1990.
- Pezdevî**, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Huseyn, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usulu'd-Dîn)*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980.

- Sâbûnî**, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekr, *Mâturîdîyye Akâidi (el-Bidayye fî Usûli'd-Dîn)*, thk ve trc. Bekir Topaloğlu, DİB yay, Ankara 2005.
- Sem'ânî**, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî, *el-Ensâb*, I-IV, Daru'l-Cinân, Beyrut 1980.
- *Et-Tehbîr fî'l-Mu'cemil'Kebîr*, I-II, thk. Munîra Nâcî Sâlim, nşr. Matbaatu'l-İrşâd, Bağdad 1975.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyüb el-Lehmî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Târik b. Uvadullah b. Muhammed ve Ebû'l-Muhsin b. İbrahim el-Huseynî, Daru'l-Harameyn, Mekke ts.
- Teftazânî**, Sa'duddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, trc. Suleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1980.
- Topaloğlu**, Bekir, "Allah", II, DİA, İstanbul 1989, 471.
- *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay, İstanbul 1981.
- Tirmîzî**, Ebû İsa Muhammed b. Serve es-Sülemî, *es-Sünenü't-Tirmizî*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Tünki**, Mahmûd Hasan, *Mu'cemu'l-Musannifin*, I-IV, haz. Sıddîk Kemal Mekkî, Matba'atu Zengu Garâf Tabbâre, Beyrut 1926.
- Zehebî**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyaru'l-A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.
- *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâti'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdu's-Selâm Tedmurî, nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Ziriklî**, Hayreddîn, *A'lâm, Kâmûsu't-Terâcim li-Eşhâri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Muste'arabîn ve'l-Musteşrikîn*, I-X, Beyrut 1957.
- Yazıcı**, Tahsin, *Belh*, DİA, V, İstanbul, 1992, s. 411.

EKLER

Tahkikte asıl olarak alınan “Risâle fi’l-Kelâm” isimli nüshanın ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa kısmı, N: 1706)



ولا يظلم في حال من الأحوال وانما اذا كان
 بعض احوال حراً وطلق وهو كسهم وما لا يظلم
 الا ظلماً فقد اعتقد الظلم والمجرد عدلاً يصير
 كذا فوالحال ومعنى الدعوى انما هي ان
 من خصما بعض استباح مع بدوان وصف
 الاعظم كذا في زمان بوصف العبد بترك
 وانما كذا كذا بـ لا يظلم كذا بـ محض
 لان اترقات استجمع والاعظم كذا
 جمع بينه ان التمسح كجرح والكلالة وغيره
 من كذا انما هي وانما هي حق في ذلك هو اترق
 انما كذا بـ في كذا محض والكلالة كذا
 في علمه لاجل كذا في كذا كذا بـ في كذا
 التي تظلم عليه وكذا في كذا الايام
 يوم

يوم محرم وكذا بـ انما بـ انما بـ انما بـ
 بـ بـ بـ بـ بـ بـ بـ بـ بـ بـ
 بين البوع لان انما بـ بـ بـ بـ
 والاشي بـ بـ بـ بـ بـ بـ بـ بـ
 همنا وادع على بـ بـ بـ بـ بـ بـ
 حجة وطل آراء وحب كذا بـ بـ بـ بـ
 بـ بـ بـ بـ بـ بـ بـ بـ

“Risâle fi'l-Kelâm” adlı nüshanın son iki sayfası

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Kazakistan 1976

Öğr.Gördüğü Kurumlar : Başlama Bitirme Kurum Adı
Yılı Yılı

Lise : 1993 1996 Almaty Hidroteknik İnşaat
Lisesi

Lisans : 2000 2004 “**Nur-Mubarak**” Mısır İslam
Kültür Üniversitesi

Yüksek Lisans : 2005 2007 Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora :

Medeni Durum : Evli

Bildiği Yabancı Diller ve : İngilizce - Orta Arapça – İleri
Düzeyi: Kazakça - İleri Rusça – İleri

Çalıştığı Kurum (lar) : Başlama ve Ayrılma Çalışılan Kurumun Adı
Tarihleri

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar : Türkiye Diyanet Vakfı

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel
toplantılar :

Yayımlanan Çalışmalar :

Diğer:

Adı Soyadı
Rasim ÇELİDZE
.../.../2007