

ŒERHU'L-USŪLÎ'L-HAMSE
MU'TEZİLE'NİN BEŒ İLKESİ
KÂDÎ ABDŪLCEBBÂR

2. CİLT

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 14

- Dini İlimler Serisi* : 1
- Kitabın Adı* : ŞERHU'L-USÛLİ'L-HAMSE
Mu'tezile'nin Beş İlkesi
2. Cilt; (2 Cilt)
- Müellifi* : Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed (ö. 415/1025)
- Ta'lik* : Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebi Hâşim Mankdîm (ö. 425/1035)
- Çeviri* : Prof. Dr. İlyas Çelebi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü (Kelâm), Öğretim Üyesi
- Arşiv Kayıt* : Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi,
III. Ahmed Koleksiyonu, No. 1872
- Editör* : Prof. Dr. Metin Yurdagür
- Kitap Tasarım* : Abdusselam Ferşatoğlu
- Yapım* : Fotografika Ltd. Şti.
- Baskı* : Pasifik Ofset, Cihangir Mah. Baha İş Merkezi A Blok 34310
Haramidere-İstanbul. Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No. 12027
- Baskı Yeri ve Yılı* : İstanbul 2013
- Baskı Miktarı* : 1. Baskı, 2000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Kâdî Abdülcebbar
Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse
Mu'tezile'nin Beş İlkesi

1. Kelâm, 2. Mu'tezile, 3. Kâdî Abdülcebbar, 4. Beş Esas (Usûlî'l-hamse),
5. İslam Mezhepleri, 6. Akılcılık, 7. İlyas Çelebi

ISBN: 978-975-17-3671-0 (Takım) 978-975-17-3673-4 (2. Cilt)

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

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

T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No:5 34116 Fatih / İstanbul

Tel.: +90 (212) 511 36 37

Faks: +90 (212) 511 37 00

info@yek.gov.tr

www.yek.gov.tr

ŞERHU'L-USÛLÎ'L-HAMSE

MU'TEZİLE'NİN BEŞ İLKESİ

(Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)

2. CİLT

(METİN - ÇEVİRİ)

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR

(ö. 1025)

Çeviri

Prof. Dr. İlyas Çelebi



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ ESAS: ADALET	8
[Adlin Tanımı ve Mâhiyeti]	8
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Kabihe Kâdir Olmakla Nitelenmesine Neden Olacak Fiil İşlemesi Hakkında Söz	28
Fasıl: [Allah Teâlâ'nın Kabih İş Yaptığına Kâil Olanların Susturulması]	32
Fasıl: Fiillerin Yaratılması	44
[Fiillerin Kısımları]	48
[Kesb Hakkında Söz]	104
Fasıl: İstîtâat Hakkında	146
Fasıl: [Mevcuttan Bedel Hakkındaki Sözü'nün Bu İfade İle Birleşmesi]	188
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Mâsiyetleri İrade Etmesinin Câiz Olmayışı	210
[Kerâhet (İradesizlik) Hakkında Söz]	222
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Mürîd Olma Keyfiyeti	224
Fasıl: Allah Teâlâ'nın Kendine ve Başkalarına Ait Fiillerden İrade Ettikleri ve Etmedikleri	248
[Kulların Fiilleri]	248
Fasıl: Müşrik Çocuklarının Ebeveynlerinin Günahları Yüzünden Azap Görmeyecekleri Hakkında	284
Fasıl: Elemler Hakkında	294
Fasıl: [Abbâd'a Göre İvaz Değil Elem Vermenin Allah İçin Hasen Oluşu]	306
Fasıl: [Ebû Ali'ye Göre Mutlak Bir İvaz Karşılığında Olan Elem Allah İçin Hasendir.]	312
Fasıl: İvazın Hükümleri ve Bununla İlgili Hususlar	312
Fasıl: [Bizim Tarafımızdan Meydana Gelen Elemler]	324
Fasıl: İvazı Hak Eden ve İvaz Ödeme Durumunda Kalan Hakkında	328
Fasıl: [Elem Konusunda Mülhidlerin İleri Sürdüğü Delil]	332
Fasıl: [Kâdî'nin Bu Konuda Kendi Kendine Yönelttiği Soru]	336

Fasıl: [Teklif Hakkında Söz]	338
Fasıl: Lütfun Vâcip Oluşu ve Bu Husustaki İhtilâflar	354
Fasıl: [Allah'ın Bize İhsan Ettiği Nimetler Hakkında Söz]	364
Fasıl: Kur'an ve Onunla İlgili İhtilâfların Dile Getirilmesi	366
Nübüvvet Hakkında Söz	420
Diğer Bir Fasıl: [Vukû Buluş Şekline Göre Bazen Hasen Bazen de Kabih Olan Fiiller]	424
[Mûcizenin Tanımı]	430
[Mûcizenin Şartları]	430
[Resûlün Nitelikleri]	436
[Şeriatların Neshi]	442
Fasıl: [Nesih ve Bedâ Arasındaki Fark ve Bunların Hakikati]	452
Fasıl: [Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delilimiz]	456
Fasıl: [Kur'an Konusunda Mülhidlerin İleri Sürdüğü Sözde Delilleri]	474
[Muhkem ve Müteşâbihin Hakikati]	478
[Kur'an Konusunda Bize Muhalefet Edenlere Cevap]	480
Fasıl: [Allah'ın Kitâbını Tefsir Edenin (Müfessir) Özellikleri]	488

ÜÇÜNCÜ ESAS: VA'D VE VA'İD

[İhbât ve Tekfir]	512
Fasıl: [Büyük ve Küçük Günahlar]	522
Fasıl: [Medih ve Sevap, Zem ve İkâbın Tâat ve Mâsiyet Karşılığında Hak Edilmesi]	532
Fasıl: [Medih ve Sevap, Zem ve İkâb Tâat ve Mâsiyet Karşılığında Hak Edildiği Gibi Terk Karşılığında da Hak Edilir]	538
Fasıl [Bağdâdiyyûn'un Allah İçin Âsilere Hak Ettiklerini Vermeyi Vâcip Görüp Onların Affını Câiz Görmedikleri]	542
Fasıl: [Fâsığın Hak Ettiği Cezâyâ Müstehak Olması]	546
Fasıl: [Fâsığın Cehennemde Sürekli Tutulması]	574
Fasıl: Şefâat Konusu	604

DÖRDÜNCÜ ESAS: EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN	614
Fasıl: [Konunun el-Esmâ ve'l-Ahkâm Olarak İsimlendiriliş Nedeni]	614
Fasıl: [Büyük Günah İşleyenin Fâsık Olarak İsimlendirildiği]	620
[İsimlerin Kısımları]	632
Fasıl: [Büyük Günah İşleyen, Kâfir Olarak İsimlendirilmez]	634
[Duâ Hakkında Söz]	644
[Duânın Kısımları]	646
Fasıl: Kabir Azabı	662
Kabir Azabının Sâbit Oluşu	662
Kabir Azabının Sâbit Oluş Şekli	664
Kabirde Azabın Vukû Bulduğu Zaman	666
Kabir Azabının Faydası	666
Fasıl: [Kıyamet Ahvâli]	668
BEŞİNCİ ESAS: EMİR Bİ'L-MA'RÛF VE NEHİY ANİ'L-MÛNKER	676
Fasıl: [Münkerden Nehyetmenin Keyfiyeti]	684
Fasıl: [Tövbenin Şekli]	684
Fasıl: İmâmet Hakkında	688
[İmâmet Hakkında Beş Fasıl]	688
1. Fasıl: [İmamın Hakikati]	690
2. Fasıl: [İmama İhtiyaç]	690
3. Fasıl: [İmamın Özellikleri]	692
4. Fasıl: [İmâmete Gelme Yöntemleri]	694
5. Fasıl: [İmamın Tayini]	700
Fasıl: [Zamanın İmamdan Hâli Olması Câiz Midir?]	700
Fasıl: [İmamın Tayini Konusunda Farklı Görüşler]	704
Fasıl: Tafdîl Konusu	714
Fasıl: Haberler Hakkında Söz	714
Fasıl: Kazâ ve Kader	718

Fasıl: [Bu Ümmetin Kaderiyye'sinin Kim Olduğu Hakkında]	722
Fasıl: [Ma'ûnet, Lütuf, Maslahat, Tevfık ve Mâsiyet Terimlerinin Anlamları]	732
Fasıl: Eceller Hakkında	734
Fasıl: [Rızıklar Hakkında Söz]	740
Fasıl: Fiyatlar Hakkında	746
Fasıl: Tövbe Hakkında	746
Fasıl: [Bazısı Tövbe ile Bazısı da Va'üd ve Diğerleri ile İlgili Meseleler]	764
NOTLAR	773
DİZİN	793

İKİNCİ ESAS

ADALET

Beş esastan ikincisi adalet hakkında olup Allah Teâlâ'nın fiilleri, O'nun için câiz olan ve olmayan şeylerle ilgili hususları kapsamaktadır. Bu nedenle adalet
5 konusunu tevhid konusundan sonraya bırakmak bizim için gerekli oldu.²⁴⁶

[Adlin Tanımı ve Mâhiyeti]

Bu meseleye delâlet eden şeylere temas etmeden ve bu husustaki ihtilâfları zikretmeden önce, adaletin hakikatini ortaya koyacağız.

“Adl” sözcüğü, Arapça'daki “adele-ya'dilü-adlen” kelimesinin masdarı olup
10 bununla bazen fiil, bazen de fâil kastedilir.

Bununla “fiil” kastedildiğinde, “başkasına fayda sağlamak veya zarar vermek üzere fâilin yaptığı her türlü hasen fiil” anlamına gelir. Bu tanıma göre, âlemin Allah tarafından yaratılmasının “adl” olması gerekir. Çünkü onda bu mâna vardır. Halbuki durum böyle değildir. Dolayısıyla tanımı: “Başkasının
15 hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak” şeklinde yapmamız daha uygundur.

Adl ile fâil kastedildiğinde ise, mübalağa anlamında kullanılır. Nitekim oruç tutan (sâim) için savm, hoşnut olan (râzî) için rızâ, aydınlatan (münevvir) için nûr vb. denildiğinde de bu anlam kastedilir. Biz de Allah Teâlâ'yı
20 adl ve hakîm diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vâcip olan şeyleri ihlâl etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz. Bu hususta Mücbire bize muhalefet ederek her türlü çirkin fiili Allah'a nispet etmiştir.

Buna delâlet eden hususların açılımı şu şekildedir: Allah Teâlâ çirkin fiilin
25 çirkinliğini bilmekte olup ondan müstağnîdir ve bundan müstağnî olduğunu da bilmektedir. Durumu bu şekilde olanın, hiçbir şekilde çirkin olanı tercih etmesi söz konusu olamaz.

الأصل الثاني في العدل

وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة، وهو الكلام في العدل، وهو كلامٌ يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز، فلذلك أوجبت تأخير الكلام في العدل على الكلام في التوحيد.

[حقيقة العدل]

وقبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة وذكر الخلاف فيها، نذكر حقيقة العدل.

اعلم أن العدل مصدر عدل يعدل عدلاً؛ ثم قد يُذكر ويراد به الفعل، وقد يُذكر ويراد به الفاعل.

فإذا وصف به الفعل فالمراد به كل فعلٍ حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره، إلا أن هذا يقتضي أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلاً، لأن هذا المعنى فيه. وليس كذلك؛ فالأولى أن نقول: هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه.

فأما إذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة، كقولهم للصائم: صوم، وللراضي: رضا، وللمنور: نور، إلى غير ذلك. ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدلٌ حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجبٌ عليه، وأن أفعاله كلها حسنة. وقد خالفنا في ذلك المجبرة وأضافت إلى الله تعالى كل قبيح.

وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه تعالى عالمٌ بقبح القبيح، ومستغنٍ عنه، عالمٌ باستغنائه عنه، ومن كان هذه حالة لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه.

Bu delâlet, Allah Teâlâ'nın çirkin fiilin çirkinliğini bildiği, ondan müstağnî olduğu ve ondan müstağnî olduğunu da bildiği; durumu bu şekilde olanın da hiçbir şekilde çirkin olanı tercih edemeyeceği esasına dayanır.

5 Allah Teâlâ'nın kabih fiilin çirkinliğini bildiği meselesine gelince; bu mesele daha önce geçti. Çünkü biz daha önce "Allah Teâlâ'nın li-zâtihî (bir sıfat vasıtasıyla değil, zâtı itibariyle) âlim olduğunu zikrettik. Li-zâtihî âlim olanın ise, bütün bilinenleri (cemû'l-mâlûmat), bilinmeleri mümkün olan vecihlerden bilmesi gerekir. Çirkin fiillerin çirkinliği de onun bilmesi mümkün olan vecihlerdendir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın onu da bilmesi gerekir.

10 Allah Teâlâ'nın çirkin fiillerden müstağnî olduğuna delâlet eden hususlara gelince, bu konu da daha önce geçti. Çünkü biz daha önce Allah Teâlâ'nın "ganî" olduğunu ve O'nun için ihtiyacın asla söz konusu olmadığını beyan ettik.

15 Allah Teâlâ'nın çirkin fiilden ganî (müstağni) olduğunu bildiği meselesine gelince, bu da daha önce geçen konuların içinde bulunmaktadır.

Durumu bu şekilde olanın çirkin fiilleri hiçbir şekilde tercih etmeyeceğine delâlet eden şeylere gelince; biz tecrübe dünyasında zorunlu olarak biliyoruz ki, bizden biri bir fiilin çirkin olduğunu, ondan müstağnî bulunduğunu ve ona muhtaç olmadığını bildiği zaman, çirkin olanı elbette tercih etmez. Onu 20 tercih etmemesi, çirkinliğini bilmesi ve ondan müstağnî olması sebebiyledir. Şayet bu şartlardan biri ortadan kalkacak olsa, onu tercih etmesi câiz olur. Buna bağlı olarak söz konusu zâlimlerin, gasp etmenin çirkinliğini bilmemele-ri veya gelecekte ona muhtaç olacaklarına inanmaları sebebiyle insanların mal-larını gasp ettiklerini görüyorsun. O (müellif), zikrettiğimiz bu hususu şöyle 25 açıklayıp izah ediyor: Bizden biri doğruluk ile yalancılık arasında muhayyer bırakılacak olsa ve onlardan birindeki fayda, diğerindekinin aynı olsa ve ona denilse ki: Doğru da söylesen, yalan da söylesen sana bir dirhem vereceğim. Şayet o, yalan söylemenin çirkin olduğunu ve ondan müstağnî olduğunu bili-yorsa, asla yalanı doğruluğa tercih etmez. Bu tercih, onun çirkin olduğunu bil- 30 mesini ve ondan müstağnî olmasından dolayıdır. Bu gerekçe, Allah Teâlâ için de geçerlidir. Dolayısıyla O'nun çirkin olan işleri tercih etmemesi gerekir. Çünkü delillerin delâlet yolları, şahid veya gâibe göre değişmez.

وهذه الدلالة تنبني على أن الله تعالى عالمٌ بقبح القبيح، وأنه مستغني عنه، وعالمٌ باستغنائه عنه، وأن من هذه حالة لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه.

أما الذي يدل على أنه تعالى عالمٌ بقبح القبيح فقد مر؛ لأننا قد ذكرنا أنه تعالى عالمٌ لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعم عليها، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به.

وأما الذي يدل على أنه تعالى مستغني عن القبيح فقد تقدم أيضاً؛ لأننا قد بينا أنه غني لا تجوز عليه الحاجة أصلاً.

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالمٌ باستغنائه عن القبيح فقد دخل أيضاً في ضمن ما تقدم.

وأما الذي يدل على أن من كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه، هو أننا نعلم ضرورةً في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح، مستغنياً عنه عالماً باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة. وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه، حتى لو انخرم شرطٌ من هذه الشروط لجاز أن يختاره. وعلى هذا تجد هؤلاء الظلمة يغتصبون أموال الناس؛ إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب أو لا اعتقادهم أنهم سيحوجون إليه في المستقبل. يبين ما ذكرناه ويوضحه أن أحدنا لو خُيّر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالمٌ بقبح الكذب مستغني عنه عالمٌ باستغنائه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق؛ لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتة؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

Şayet: “Bu konuda illet nasıl zikrettiğiniz şekilde oluyor da gâibi şâhîde kıyas ediyorsunuz?” diye sorulacak olursa, deriz ki: Çünkü sebep, olumlu olan hükmü isbat etme veya olumsuzu nefyetmekten öte başka bir fonksiyona sahip değildir. Burada ise, hükmün kendisine bağlandığı şey, tercihe şayan değildir.

5 Şayet denirse ki: “Hüküm, illet olarak belirlediğiniz şeye nasıl dayanıyor? Halbuki burada hükmün ona bağlanması tercihe şâyân değildir.” Cevap olarak şöyle denilir: “Zira bizden birinde bu şartlar tahakkuk ettiğinde, hangisi yok olursa olsun, o kabih olanı asla tercih etmez. Bu şartlardan biri ortadan kalktığı anda ise, hangisi bulunursa bulunsun, onu tercih etmesi câiz olur.” Böylece bu hükmün ona bağlı olduğu ortaya çıkmış oldu. Dolayısıyla burada hükmün ona bağlanması tercihe şâyân değildir.

Eğer derlerse ki: “Bu durum, bizden birinin tasarruflarında muhayyer olmasına bağlıdır; biz ise bunu kabul etmiyoruz. Zira bizim görüşümüze göre o, bu fiillerinde cebir altındadır ve söz konusu fiillere konu olmaktan ibârettir.” Deriz ki: “Biz, onu delâlet yoluyla temellendirerek” sizin yanlış ve bozuk görüşünüzden uzak durduk.

Ayrıca biz bu meseleyi, onun esası ile tartışma hâlinde olan kişilerle konuşmayız. Çünkü bu husus, söz konusu meselenin detaylarındandır. Henüz aslında anlaşmadığımız bir konunun ferî bir meselesini tartışmamız anlamlı olmaz. Bu tıpkı Yahudilerle Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hak olduğunda anlaşmadan önce mest üzerine meshetmeyi; Mücessime ile Allah Teâlâ'nın cisim olmadığı anda anlaşmadan önce ru'yetullah'ın olamayacağını konuşmamızın anlamlı olmadığı gibidir.

Bu tasarrufların bize muhtaç olduğunda ve bizimle ilgili bulunduğu anda aramızda bir ihtilâf yoktur. Onlar konusunda bir irade sahibiyiz. İhtilaf, taalluk cihetinde olup, kesb mi yoksa sonradan olma (hudûs) mı olduğundadır. Bize göre taalluk ciheti hudûs, size göre ise kesbdir. Dolayısıyla tartışmaya gerek yoktur.

Ayrıca durum zikrettiğiniz gibi olsaydı, Allah Teâlâ'nın bizden birinde, kabihin çirkin olduğunu bildiği, ondan müstağnî olduğu ve ondan müstağnî olduğunu bildiği halde, bunun hilâfını yaratmasının mümkün olması gerekirdi. Bu durumda da zikrettiğimiz şekilde O'ndan doğruluk değil, yalan vâki olurdu. Halbuki bilinen bunun aksidir.

فإن قيل: ومن أين أن العلة في ذلك ما ذكرتموه حتى تقيسوا الغائب على الشاهد؟ قلنا: لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها، ويزول بزوالها، وليس هناك ما تعليق الحكم عليه أولى.

فإن قيل: ومن أين أن ما جعلتموه علة مما يقف عليه الحكم، وأنه ليس ههنا ما تعليق الحكم به أولى؟ قيل له: لأن الواحد منا إذا حصلت فيه هذه الشروط فإنه لا يختار القبيح وإن عدم أي ما عدم، ومتى انخرم شرط من هذه الشروط جاز أن يختاره وإن وجد أي ما وجد، فصح أن هذا الحكم موقوف عليه، وليس ههنا ما تعليق الحكم به أولى.

فإن قالوا: إن هذا بناءً على أن الواحد منا مخيرٌ في تصرفاته ونحن لا نسلم ذلك؛ فإن من مذهبنا أنه مجبرٌ عليه في هذه الأفعال، وأنها مخلوقةٌ فيه. قلنا: إننا لم نبني الدلالة على مذهبكم الفاسد، وإنما بنيناه على الدلالة.

وبعد، فإننا لا نتكلم في هذه المسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة؛ لأن هذه المسألة من فروع تلك المسألة، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله، كما لا يحسن أن نكالم اليهود في المسح على الخفين، ولا المجسمة في نفي الرؤية، ولما ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله.

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم في أن هذه التصرفات محتاجةٌ إلينا ومتعلقةٌ بنا، وأنا مختارون فيها، وإنما الخلاف في وجهة التعلق أكسب أو حدوث؟ فعندنا أن جهة التعلق إنما هو الحدوث، وعندكم أن جهة التعلق إنما هو الكسب فلا حاجة للمنازعة.

وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لوجب صحة أن يخلق الله تعالى في أحدنا وهو عالمٌ بقبح القبيح مستغنٍ عنه عالمٌ باستغنائه عنه ذلك، حتى يقع منه الكذب دون الصدق في الصورة التي ذكرناها، والمعلوم خلافه.

Eğer denirse ki: Bu delâlet, bizden birinin gani olduğu esasına dayanır. Biz ise bunu asla kabul etmeyiz. O devamlı olarak ihtiyaç içinde olduğu halde nasıl ganî olur?

Deriz ki: Biz, delâleti bizden birinin mutlak olarak ganî olduğu şeklinde temellendirmedik. Aksine dedik ki: O, iyilik ile kötülükten müstağnî olduğunda, kötü olanı asla tercih etmez. O, mutlak olarak değil, dolaylı olarak ganî iken, bu durum kendisi için vâcip olunca, zenginlerin en zengini olan Allah Teâlâ, buna niçin daha layık ve müstehak olmasın?

Şayet denilirse ki: Bir hükmü birden fazla illetle nasıl illetlendiriyorsunuz? Eğer söz konusu husus burada câiz olacak olsa, müteharrike rağmen harekette ve şehvet duyana rağmen şehvette de câiz olurdu.

Buna cevabımız, illet zorunlu (mûcib) olduğu zaman bunun câiz olmadığı, açıklayıcı ve keşfedici olduğu zaman ise câiz olduğu şeklindedir. Bu nedenle biz zulmü, herhangi bir fayda sağlamayan ve zararı gidermeyen; hak da edilmeyen ve söz konusu vecihlerden hiçbirine ihtimali olmayan zarar şeklinde nitelendirdik.

Şayet derlerse ki: Bizden biri doğruluk ile yalancılık arasında muhayyer bırakılacak olsa ve bunların birindeki fayda diğerindekinin aynı olsa o, yalanı doğruluğa tercih etmez. Çünkü o, doğruluk ile yalancılıktan müstağnîdir. Yani doğru davrandığı zaman yalana ihtiyaç duymaz. Aksini tercih ederek yalanla yetinip doğruluğa muhtaç olmamasını söylemek tercihe şayan bir görüş değildir. Bu durumda ona denilir ki: Eğer bu şekilde olacak olsa, aynı şartlar mevcut iken bazı durumlarda bizden birinin yalanı doğruluğa tercih etmesi gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Kâdî Abdulcebbâr kitapta, Şeyhimiz Ebû Ali'nin zikrettiği şu örneği dile getirdi: Zaruri olarak bilinmektedir ki, bizden biri nefesine baskı yapmak için boynuna kemik asarak ve ayaklarına bağırarak dolayarak çarşıda pazarda dolaşmaz. Bu şekilde, sadece onun çirkin olduğunu bilmesi ve ondan müstağnî olması dolayısıyla davranır.

Şu da var ki, ona bu konuda hasmın ortalığı karıştırmak için şöyle demesi mümkündür: Onun bu şekilde davranmaması, ondan çok fazla miktarda zarar görme ihtimâlinde dolayıcıdır. Şayet bu ihtimâl olmayacak olsa, onu tercih etmesi mümkündür.

فإن قيل: هذه الدلالة تبني على أن أحدنا غني، ونحن لا نسلم ذلك، فكيف يكون غنياً وهو أبداً في أشد الحاجة؟

قلنا: إنا لم نبين الدلالة على أن أحدنا غني على الإطلاق، وإنما قلنا: متى استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح أصلاً. وإذا وجب ذلك فيه مع أنه ليس بغني على الإطلاق، وإنما استغناؤه بشيء عن شيء، فالقديم تعالى وهو أغنى الأغنياء أولى بذلك وأحق.

فإن قيل: كيف عللتم الحكم الواحد بعلة كثيرة، ولو جاز ذلك ههنا لجاز في الحركة مع المتحرك، والشهوة على المشتبه؟

وجوابنا؛ أن ذلك إنما لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت كاشفة فإنه يجوز. ولهذا فإننا عللنا الظلم بكونه ضرراً لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين.

فإن قالوا: قولكم: إن الواحد منا لو خُير بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه يستغني بالصدق عن الكذب، ليس بأولى من أن يعكس عليكم، فيقال: بل يستغني بالكذب عن الصدق. قيل له: لو كان ذلك كذلك، لكان يجب أن يختار أحدنا الكذب على الصدق في بعض الحالات مع وجود هذه الشرائع، ومعلوم خلاف ذلك.

وقد أورد رحمه الله في الكتاب المثال الذي ذكره شيخنا أبو علي، وهو أنه يعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه؛ كأن يعلق العظام في رقبته ويركب القصب ويعدو في الأسواق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

إلا أن للخصم أن يشغب فيه فيقول: إنه إنما لم يفعل ذلك لأنه يستضر به غاية الاستضرار، حتى لولاه لجاز أن يختاره.

Şeyhimiz Ebû Hâşim'in bu hususta zikretmiş olduğu şu örnek daha uygundur: Bizden biri, yalanın kötülüğünü, doğruluğun da iyiliğini bildiğinde ve ona, "yalan söylesen de, doğru söylesen de sana bir dirhem vereceğiz" denildiğinde o, yalanı doğruluğa tercih etmez. Bu tercih, sadece onun kötülüğünü bilmesinden ve ona ihtiyaç duymamasındandır.

Eğer denilirse ki: Bu görüş, doğruluk ve yalanın eşit oldukları anlayışı üzerine bina edilir. Biri övülüp sevaplandırıldığı, diğeri ise zemmedilip cezalandırıldığı halde bunların birbirlerine eşit olması nasıl câiz olur?

Ona denilir ki: Sıdk konusunda söylediğimize gelince, bu câiz değildir. Çünkü doğrulukta medih ve sevaba müstehak olmama câizdir. Nitekim bizden biri gün boyu oturup "gök üzerimde, yer altımda" dese, zem ve cezaya müstehak olmadığı gibi, övgü ve mükâfata da müstehak olmaz. Şu da var ki, ona zem ve lanet konusunda müstehak olanın, sıdk konusunda da müstehak olması câizdir. Nitekim düşmanından gizli tutulduğu halde, nebiye delâletin tazammunu böyledir.

Yalan türünden söylediğine gelince, o her ne kadar bu şekilde ise de, yine de kişinin medhe aldırılmayan ve zemden etkilenmeyen durumda olması câiz değildir. Bu söylenenler zem hakkındadır. Cezaya (ikâb) gelince, kişinin Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, ceza ve mükâfatı kabullenmeyen bir mülhid ve zındık olması mümkündür. Buna rağmen kötülüğün çirkin olduğunu bildiği ve ondan müstağni olduğunda onu asla tercih etmez.

Buna, şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî daha dakik bir cevap vererek şöyle demiştir: Bizden biri doğruluk ile yalan arasında muhayyer bırakılarak kendisine denilse ki: Sen, şayet doğru söylersen, sana bir dirhem vereceğiz, şayet yalan söylersen, bir dirhem yanında, yalan karşılığı olarak verilen zemme mukâbil başka bir dirhem daha vereceğiz. O, bu durumda da kötülüğünü bildiği ve ona ihtiyaç duymadığı için onu tercih etmez.

Şayet denirse ki, sizin için gâibi şahide kıyas nasıl mümkün oluyor? Halbuki bizden birinin kötüyü, sadece kötülüğünü bilmemesi ve ona muhtaç olması sebebiyle tercih etmesi söz konusudur. Aynı şekilde iyiliği, ondan bir menfaat elde etmesi veya zararı defetmesi durumunda tercih etmektedir. Bunun benzerini gâib hakkında da söylemeniz ya.

فالأولى في المثال ما ذكره شيخنا أبو هاشم: وهو أن أحدنا إذا كان عالمًا بقبح الكذب وحسن الصدق، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً، فإنه لا يختار الكذب على الصدق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه.

٥ فإن قيل: إن هذا ينبنى على أن الصدق والكذب يتساويان، فكيف يصح ذلك وأحدهما يستحق عليه المدح والثواب والآخر يستحق عليه الذم والعقاب؟

قيل له: أما ما ذكرتموه في الصدق فلا يصح؛ لأنه يجوز أن يكون في الصدق ما لا يستحق عليه المدح والثواب. ولهذا فإن أحدنا لو جلس طول نهاره يقول: السماء فوقي والأرض تحتي، فإنه لا يستحق المدح والثواب إن لم يستحق الذم والعقاب، وعلى أنه يجوز أن يكون في الصدق ما يستحق عليه الذم واللعنة؛ كأن يتضمن الدلالة على نبي وقد توارى عن عدوه.

وأما ما ذكرته من الكذب فهو وإن كان كذلك، إلا أنه لا يجوز أن يكون المرء ممن لا يبالي بالمدح ولا يحفل بالذم. هذا في الذم، وأما في العقاب فإن من الجائر أن يكون المرء ملحداً زنديقاً، لا يقر بالله تعالى ولا باليوم الآخر ولا يعتقد العقاب والثواب، ومع ذلك فلو علم قبح القبح واستغنى عنه لم يختره أصلاً.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا أبو عبد الله البصري جواباً أدق من هذا فقال: إن أحدنا لو خُيّر بين الصدق والكذب وقيل له: إن صدقت أعطيناك درهماً وإن كذبت أعطيناك درهماً، ودرهماً آخر في مقابلة ما يستحقه من الذم على الكذب، فإنه لا يختار ذلك أيضاً لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

٢٠ فإن قيل: كيف يمكنكم قياس الغائب على الشاهد، ومعلوم أن أحدنا كما لا يختار القبيح إلا لجهله بقبحه وحاجته إلى ذلك؟ كذلك لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة، فقولوا مثله في الغائب.

Bu iki meselenin arasını dünyada ayırıyorsanız, âhirette de ayırınız.

Bizim buna iki yoldan cevabımız söz konusudur:

Birinci cevap, cedelî yolla şöyle dememizdir: Zikrettiğiniz menfaat, istidlâl ettiğimiz türden değildir ve serdettiğimiz örnekten uzaktır. Dolayısıyla size
5 cedel tarîkiyle cevap vermemiz gerekmez.

İkincisi ise ilmî yolla şöyle dememizdir: Bizden biri zikrettiğiniz şekilde fayda ve zararın giderilmesi nedeniyle iyi olanı tercih ettiği gibi, iyi olması ve iyilik sağlaması dolayısıyla da onu tercih eder. Buna delâlet eden hususlardan biri şeyhimiz Ebû Hâşim'in zikrettiği şu görüştür: Birindeki fayda, diğesinde
10 de aynı olduğunda bizden biri doğruluk ile yalan arasında muhayyer bırakılırsa o, doğruluğu yalana tercih eder. Bu tercihi onun iyi olmasından ve iyilik sağlamasındandır. Aksi durumda ikisinde de fayda eşittir. Diğer bir örnek ise şeyhimiz Ebû'l-Hüzeyl'e aittir. Ebû İshâk b. Ayyâş ve diğer bazı şeyhlerimiz de aynı şekilde istidlâlde bulunarak şöyle demişlerdir: Allah Teâlâ'nın iyiliğin fâili
15 ve onu bilen olduğu sâbittir. Bunu, ya ona ihtiyacı nedeniyle yapıyor olmalıdır ki, bu imkânsızdır (müstahîl); ya da onu söylediğimiz gibi bizzat iyi ve iyilik sağlayıcı olduğu için yapıyordur. Çünkü âlim, bir işi ancak bu iki şıktan dolayı yapar. Bu iki şıktan biri bâtil olduğunda, diğeri de nefyedilmiş olur.

Kâdılkudât dedi ki: Şayet bizden biri iyiliği sadece menfaat elde etmek
20 veya zararı defetmek için yapacak olsaydı, Allah'a ait olan bu âlemde başkasına nimet veren (mün'im) birinin olmaması gerekirdi. Zira nimet veren, başkasına iyilik olsun diye nimet verdiği zaman mün'im olmuş olur. Buna göre kumaş tüccarı, karşılığında para almak üzere değerli kumaşlarını müşterilerine takdim ettiğinde onlara nimet vermiş olmaz. Çünkü onun amacı müşterisine
25 menfaat temin etmek değil, kendine fayda sağlamaktır. Bu nedenle şöyle denilmiştir: Her akıllı kişi, aklî kemâlî ile yolunu kaybeden kişiye yol göstermek sûretiyle iyilikte bulunur. Kuyunun kenarında olup ona düşmek üzere olan âmâ'ya "sağa" veya "sola" diye seslenmek sadece ona iyilik ve ihsândır.

ولئن فرقتم بين الموضوعين في تلك المسألة، فافرقوا بينهما في هذه المسألة.

ولنا في الجواب عن ذلك طريقان؛

إحدهما طريقة جدلية؛ وهي أن نقول: إن ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به وبمعزل عما أوردناه، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدل.

والثانية طريقة علمية؛ وهي أن نقول تبرعاً: إن أحدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر، فقد يختاره لحسنه ولكونه إحساناً. والذي يدل على ذلك وجوه؛ منها ما ذكره شيخنا أبو هاشم، وهو أن أحدنا لو خُيّر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنه يختار الصدق على الكذب، لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً، وإلا فالنفع فيهما سواء. ومنها ما ذكره شيخنا أبو الهذيل واستدل به أبو اسحق بن عياش وغيره من مشايخنا، وهو قولهم: قد ثبت أن الله تعالى فاعلٌ للحسن وعالمٌ به، فلا يخلو؛ إما أن يفعل له لاحتياجه إليه وذلك مستحيلٌ عليه، أو يفعل له لحسنه وكونه إحساناً على ما نقوله. وهذا لأن العالم لما يفعل لا يفعل إلا لهذين الوجهين، فإذا بطل أحد الوجهين نفى الآخر.

وقد ذكر قاضي القضاة أن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة لوجب أن لا يوجد في عالم الله تعالى منعمٌ على غيره؛ لأن المنعم إنما يكون منعماً إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعماً. وعلى هذا فإن البرّاز إذا قدم الثياب الفاخرة إلى المشتريين ليأخذ في مقابلها الذهب فإنه لا يكون منعماً عليه لما كان غرضه به نفع نفسه لا نفع المشتري. وقد قيل: إن كل عاقلٍ يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئرٍ يكاد يتردى فيه: يمناً أو يسرة، لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط.

Eğer denirse ki: Bunu kişinin sevap kazanmak, övgü elde etmek veya kınanmaktan kurtulmak için yapmasını reddetmiyor musunuz? Şöyle cevap verilir: Biz kalbi katı, gönlü kuru, insan ve cinlerin helâkine aldırmayan, övgü ve yergiyi önemsemeyen bir kişiden söz ediyoruz. Mülhid ve zındık olan bu kişi,
 5 Allah'a ve âhîret gününe inanmamakta, sevap ve günahı kabul etmemektedir. Mâlûmdur ki o, bu durumda aklî kemali ile yolunu kaybetmişe yol göstermeyi güzel sayar. Yine zikrettiğimiz durumda âmâ'ya "sağa" veya "sola yönel" demek, onun için iyi ve ihsân olduğu içindir. Şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî başka bir yola girerek şöyle dedi: Her akıllı kişi kendi aklî kemâliyle iyi ile kötü
 10 kişiyi birbirinden ayırmayı güzel sayar. Bu ikisini birbirinden ayıran güzelliştir. Aksi durumda bundan bir fayda kazanılması veya zararın giderilmesi söz konusu değildir.

Buna itiraz edilerek şöyle denildi: "Bu, zorunlu bir ayırmadır. Onu bize nasıl izâfe edersin?" Buna cevap olarak: "İyi ve kötü zaruri olarak bilindiği
 15 zaman, tefrikleri zaruri olur. Bunları bilmediğimizde ise aralarındaki farkı içimize sindirmemiz ve temellendirmemiz mümkün olmaz." denilir.

Yine bu da açık değildir. Zira iyi ile kötü arasındaki fark genel hatlarıyla zaruridir. Hayır kavramında kesin karar vermek ve nefsi tatmin etmek imkânsızdır. Dolayısıyla söz konusu delâlet şekli ancak iyi ile kötü kavramlarının
 20 arasındaki farkı tafsîlî bir şekilde ortaya koymakla mümkün olur. Ancak bu durumda o kabul edilebilir ve doğru sayılabilir.

Kâdılkudât kitapta bu suâli kendi kendine sorduktan sonra, bunları daha önce geçen bazı şeylerle cevapladı ve bunlara daha önce zikredilmeyen bazı hususları da ilâve etti.

Söz konusu hususlardan biri şudur: Bizden biri, iyiliği menfaat elde etmek veya zararı gidermek için tercih eder ve bu esnada ona meşakkat terettüp eder. Şüphesiz meşakkati, fayda elde ettiği veya zararı defettiği zaman tercih eder. Allah Teâlâ hakkında ise meşakkat muhâldir. O'nun, söylediğimiz gibi iyiyi iyi veya ihsân olduğu için tercih etmesi söz konusudur. Allah Teâlâ, ceza dışında
 30 yaptığı şeylerin hepsini güzel oldukları veya ihsân olmaları sebebiyle yapmaktadır. Çünkü O, iyiliği sadece iyilik olduğu için yapmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın fiillerinde ikâb (cezâ) mübaha benzetilmiştir. Her ne kadar bu şekilde isimlendirilmemiş ise de. Çünkü Allah Teâlâ onun durumunu bildirmemekte

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما يفعله رجل للشواب، أو طلباً للمدح، أو هرباً من النوم؟ قيل له: إنا نفرض الكلام في رجلٍ قاسي القلب، جافي الفؤاد، لا يبالي بهلاك الثقلين، ولا يحتفل بالمدح والذم، ملحدٌ زنديق، لا يؤمن بالله واليوم الآخر، ولا يقر بالشواب والعقاب، ومعلومٌ أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه: يمته أو يسره، ولا وجه لذلك إلا حسنة وكونه إحساناً. وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصري طريقةً أخرى؛ وهي أن كل عاقلٍ يستحسن بكمال عقله التفرقة بين المحسن والمسيء، وإنما تفرق بينهما الحسنة، وإلا فلا نفع في ذلك ولا دفع ضرر.

وقد اعترض عليه فقيل: إن هذه تفرقة ضرورية، فكيف أضفته إلينا؟ وأجاب عن ذلك بأن التفرقة إنما تكون ضرورية متى عرف المحسن والمسيء ضرورة، فأما إذا لم نعرفهما فغير ممتنع أن نعزم ونوطن أنفسنا على التفرقة بينهما.

وهذا أيضاً غير واضح؛ فإن التفرقة بين المحسن والمسيء على الجملة ضرورية، والعزم وتوطيد النفس على معنى الخير محال، فإذا لا تستقيم هذه الدلالة إلا أن نعرض الكلام في التفرقة بينهما على سبيل التفصيل، فحينئذٍ ربما يسلم ويستقيم.

وقد أورد قاضي القضاة في الكتاب هذا السؤال على نفسه وأجاب عنه ببعض ما مر، وألحق به ما لم يمر.

فمن ذلك هو أن قال: إن الواحد منا إنما لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة، لأنه يلحقه بذلك مشقة، فلا جرم لا يختاره إلا إذا استجر به نفعاً أو دفع به ضرراً، والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحساناً على ما نقوله، وكل ما يفعله الله تعالى إنما يفعله لحسنه وكونه إحساناً إلا العقاب، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط. ومن ههنا أشبه العقاب في أفعال الله تعالى المباح وإن لم يسمَّ بذلك؛ لأنه تعالى لم يُعرف حاله

ve ona işaretle de bulunmamaktadır. Bu konumda akıl onu mübah olarak niteler.

Şayet denirse ki: "Allah Teâlâ kabih, çirkin olduğunu bildiği ve ona muhtaç olmadığı için tercih etmez" sözünüz, Allah Teâlâ'dan herhangi bir çirkin fiil 5 sudûr eder anlayışına dayanmaktadır. Biz ise, bu görüşe asla müsaade etmeyiz.

Ona şöyle denir: "Kabih, bir şekilde kabih olarak vukû bulması nedeniyle kabihdir. O bu şekilde vâki olduğunda ister Allah'tan, isterse bizden birinden vukû bulmuş olsun, çirkinliği zorunludur. Bu husus, insanların ihtilâf ettikleri büyük bir meseledir.

10 Bize göre kabih, zulümde olduğu gibi bir vecih üzere vâki olması nedeniyle (vuku buluş şekli dolayısıyla) kabih olmaktadır. Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye göre ise kötü, niteliği veya bizzat tabiatı gereği kötü olur. Bu görüşü bazı Cebriye mensupları da paylaşmaktadır. Onların bazılarına göre kabih, sadece re'y veya emir, terbiye ve sonradan yaratılma gibi şeyler dolayısıyla kabih olur. Hasen 15 ise, sadece emir sebebiyle güzel olur.

Biz, bu görüşlerin yanlışlığını ortaya koymadan önce, söylediklerimizin doğruluğunu ortaya koyalım.

Görüşlerimizin doğruluğuna delâlet eden şeylerden biri zulmün kabih olduğunu bilmemizdir. Zulmün, zulüm olması sebebiyle kabih olmasının delili 20 şudur: Bir şeyin zulüm olduğunu bildiğimizde, başka bir şeyi bilmesek de, onun kötü olduğunu biliriz. Zulüm olmadığını bildiğimizde ise, ne bilirsek bilelim, onun kabih olmadığını biliriz. Böylece zulmün, zulüm olarak vukûu dolayısıyla kabih olduğu ortaya çıkmış oldu. Zira çirkinliği bilmek, bu bilgi ister icmâlî, isterse tafsîlî olsun, çirkinlik yönünü bilme üzerine binâ edilen tâlî 25 bir durumdur. Bu şekilde vukû bulduğu zaman, ister Allah'tan isterse kullardan vukû bulmuş olsun, onun kabih olması gerekir. Çünkü buradaki durum, hareketteki duruma ve onun cismin hareketli olmasını gerektirmesine benzer. Çünkü illette olduğu gibi fâillerin farklılığı ile farklılık gerekmediği gibi, meselemizde de farklılık göstermez.

30 Şayet denirse ki, şeyhimiz Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin dediği gibi "kabih niçin niteliği veya özü dolayısıyla kabih olmuyor?" Buna cevap olarak şöyle denir: Zira bir fiilin bazen bir yönden vukûu nedeniyle kabih olması;

ولا دل عليه، وإنما يوصف العقل بأنه مباح متى كان هذا سبيله.

فإن قيل: قولكم: إنه تعالى لا يختار القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه، ينبني على أنه يقبح من الله تعالى فعلٌ من الأفعال، ونحن لا نساعدكم على ذلك.

قيل له: إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه ٥
وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى، أو من الواحد منا. وهذه مسألة كبيرة
اختلف الناس فيها.

فعدنا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلماً، وعند أبي
قاسم البلخي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه؛ إلى هذا ذهب بعض
المجبرة، وعند بعضهم أن القبيح إنما يقبح للرأي، أو لكوننا مملوكين مربيين
١٠ محدثين إلى أمثال هذا، والحسن إنما يحسن للأمر.

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذه المذاهب نصح ما نقوله.

فالذي يدل على ذلك هو أننا نعلم أن الظلم قبيح، وإنما قبح لكونه ظلماً؛
بدليل أننا متى عرفناه ظلماً عرفنا قبحه وإن لم نعرف أمراً آخر، ومتى لم
نعرف كونه ظلماً لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا. فبان أن الظلم إنما قبح
١٥ لوقوعه على وجه وهو كونه ظلماً، هذا لأن العلم بالقبح فرعٌ على العلم بوجه
القبح إما على جملة أو تفصيل، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون
قبيحاً، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد؛ لأن الحال فيه كالحال في الحركة
وإيجابها كون الجسم متحركاً، فكما لا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين
لما كانت علة، كذلك في مسألتنا.

٢٠ فإن قيل: لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم أبو القاسم
البلخي؟ قيل له: لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة، بأن يقع على وجه مسبباً

bazen ise bu vechin zıddına vukûu nedeniyle kabih olmaması câizdir. Nitekim “Eve girme” örneğinde olduğu gibi, her ikisi de aynı fiil olduğu halde, eve giriş izimli olduğu takdirde hasen; izinsiz olduğunda ise kabih kabul edilmektedir. Aynı şekilde “secde” (alnı saygıyla yere koyma hareketi olarak) aynı fiil olduğu halde, bu fiil Allah’a yönelik olarak yapıldığında hasen; şeytana (veya puta) yapıldığında kabih olmaktadır. Böylece Ebü'l-Kâsım’ın söylediği çürütülmüş oldu.

Şayet denirse ki: Kabihin Cebriyye’nin dediği gibi nehiy, emir altında olma ve yaratılma dolayısıyla kötü olduğunu reddetmiyor musunuz? Deriz ki: Eğer böyle olsaydı, Allah Teâlâ adalet ve insaftan nehyettiği zaman bunların kötü olmaları gerekirdi. Zulüm ve yalanı emrettiğinde de bunların iyi olmaları gerekirdi. Çünkü her ikisinde de illet aynıdır. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Ayrıca şayet fiil, emir dolayısıyla hasen ve nehiy dolayısıyla kabih olsaydı, nehyi terk Allah için kabih olmadığı gibi, emri terk de O’nun için hasen fiil olmazdı.

Yine şayet böyle olsaydı, nehyi ve nehyedicuyu bilmeyenin zulüm ve yalanın çirkinliğini de bilmemesi gerekirdi. Çünkü çirkinliği bilmek -ister icmâlî olsun ister tafsîlî-, çirkinlik yönünü bilmeye bağlıdır. Halbuki mühlidlerin, nehyi ve nehyedicuyu tanımadıkları halde, zulmün çirkinliğini bildikleri herkesçe bilinmektedir.

Şayet: Onların, zulmün çirkinliğini bilmedikleri ve bu şekilde inandıkları söylenecek olursa, şöyle cevap verilir: Bunu burada söylemek mümkün olsaydı, onların beyaz ile siyah arasındaki farkı da bilmediklerini söylemek mümkün olurdu. Çünkü nefis, onlardan biri hakkındaki kanaatin aynını diğeri hakkında da taşımaktadır. Bilinen ise bunun hilâfidir.

Yine şayet böyle olmuş olsaydı, bizden biri zulüm ve yalanı emrettiği zaman, bunların hasen olması gerekirdi; adalet ve insaftan nehyettiğinde de kabih olmaları gerekirdi. Bu fiilin bizim tarafımızdan veya Allah tarafından yapılmış olmasında bir fark olmaması gerekirdi. Çünkü hükmün vâcip kılınmasındaki illetler, fâillerin değişmesiyle değişmez. Kişinin hareketli olmasına hareket sebep olduğunda, bunun Allah tarafından veya başkaları tarafından olması arasında herhangi bir fark olmadığını görmüyor musunuz? Buradaki durum da aynıdır. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه. ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة، بأن يكون لا عن إذن، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان، ففسد ما قاله أبو القاسم.

٥ فإن قيل: ما أنكرتم أن القبيح إنما يقبح للنهي، أو لكوننا مربوبين محدثين على ما يقوله هؤلاء المجبرة؟ قلنا: إنه لو كان كذلك لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً؛ لأن العلة فيهما واحدة، والمعلوم خلافه.

وبعد، فلو حسن الفعل للأمر وقبح للنهي، لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهي أن لا يحسن منه فعلاً أيضاً لفقد الأمر. ١٠

وبعد، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب؛ لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح، إما على جملة أو تفصيل. ومعلوم أن الملحده يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهي والناهي.

١٥ فإن قيل: إنهم لا يعرفون قبح الظلم، وإنما يعتقدونه. قيل له: لو أمكن أن يقال ذلك ههنا لأمن أن يقال: إنهم لا يعرفون الفرق بين السواد والبياض لأن سكون النفس في أحدهما كسكون النفس في الآخر، وقد عرف خلافه.

وبعد، فلو كان كذلك لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً، وأن لا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل الله تعالى؛ لأن العلل في إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين. ألا ترى أن الحركة لما كانت عليية في كون الذات متحركاً لم تفترق الحال بين أن تكون من قبل الله تعالى وبين أن تكون من قبل غير الله تعالى، كذلك ههنا. وقد عرف خلافه. ٢٠

Yine şayet böyle olacak olsaydı, bazılarının onunla emredip bazılarının ise yasak kılması sebebiyle bir şeyin aynı anda hem iyi hem de kötü olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Bu husus, onların illeti nehiy kıldıklarındandır. Emir altında (merbûb, memlûk) ve muhdes oluşumuzu kabihin kabihliği için illeti kıldıklarında ise, söz aleyhlerine döner. Şöyle ki: Zulüm, yalan ve diğer çirkinliklerle beraber bizim durumumuz, adl ve insaf hakkındaki durumumuz gibi olur. Bu durumda da emir altında, merbûb ve muhdes olduğumuz için adlin kabih olması gerekir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Yine şayet bu şekilde olacak olsa, emir altında, Allah'a itaatla mükellef ve yaratılmış (merbûb ve muhdes) olduğumuzu bilmeyen kişi için, zulüm ve yalanın çirkinliğini bilmemesi gerekirdi. Halbuki bilinmektedir ki Dehriyye, bizim emir altında, Allah'a itaatla mükellef ve O'nun tarafından yaratılmış olduğumuzu, zulmün de çirkin olduğunu bilmektedir.

Eğer denilirse ki: "Kabih, bir vecih üzere (bir şekilde) vukû bulması sebebiyle çirkin olmaktadır ve bu şekilde vuku bulduğu her zaman, fiilin ne olduğuna bakılmaksızın çirkin olur" sözünüz doğru değildir. Zira göçük altında kalma veya denizde boğulma vb. ölümlerle ölmek, Allah'tan geldiğinde hasen, bizim tarafımızdan olunca kabihdir. Aynı şekilde çocuklara ve hayvanlara elem vermek Allah tarafından olunca hasen, bizim tarafımızdan olunca kabihdir. Böylece zikrettiklerinizin bâtil olmuş olduğu ortaya çıkmış oldu.

Ona denir ki: Allah'tan sâdır olan öldürme ve elem verme fiilleri bir illet sebebiyle hasen olur. Bu illet, bizim için söz konusu değildir. Söz konusu illet, Allah cihetinden itibar (ibret) ve lütuf içerir. Allah Teâlâ âhirette onun karşılığında kâfi miktarda ivaz öder. Öyle ki, verilen elem ile sıhhat arasında muhayyer bırakılacak olsak, bizler söz konusu ivazı almak için elemi tercih ederiz. Halbuki bu durum bizden biri için söz konusu değildir. Çünkü biz maslahat ve mefsedeti bilemeyiz. Dolayısıyla vâki olan öldürme ve elemi lütuf ve maslahatı içerip içermediğini bilemeyiz, bunun karşılığında da yeteri miktarda ivaz ödeyemeyiz. Sakın Allah ile yaratıklarının durumunu birbirine karıştırma! Bunun Allah'tan vukuunun, bizden vâki olduğu şekilde vuku bulduğunu düşünmemiz kabih olur; bizden vukuunun, Allah'tan vâki olduğu şekilde vuku bulduğunu düşünmemiz ise hasen olur.

وبعد، فلو كان كذلك لوجب في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعةً واحدة، بأن يأمر به بعضهم وينهى عنه الآخرون، والمعلوم خلافه. فهذا إذا جعلوا العلة النهي. فأما إذا جعلوا العلة في قبح القبيح كوننا مملوكين مربوبين محدثين، كان الكلام عليهم أن حالنا مع الظلم والكذب وغيرهما من القبائح كحالنا مع العدل والإنصاف، فيجب أن يكون العدل قبيحاً لكوننا مملوكين مربوبين محدثين، والمعلوم خلافه.

وبعد، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوكين مربوبين محدثين أن لا يعرف قبح الظلم والكذب، ومعلوم أن هؤلاء الدهرية يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا كوننا مملوكين مربوبين محدثين.

١٠ فإن قيل: قولكم: إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، ومتى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعل كان، لا يصح؛ لأن الإمامة بالهدم والغرق وغيره من الوجوه، يحسن من الله تعالى ويقبح منا، وكذلك في إيلام الأطفال والبهائم يحسن منه ويقبح منا فبطل ما ذكرتموه.

١٥ قيل له: إنما يحسن من الله تعالى الإمامة والإيلام لعله، تلك العلة مفقودة في حقنا، وهي من جهة الله تعالى تتضمن الاعتبار واللفظ ويضمن الله تعالى في مقابلها من الأعواض ما يوفى عليها، حتى لو خُير أحدنا بين الألم مع تلك الأعواض وبين الصحة لاختار الألم ليصل إلى تلك الأعواض، وليس كذلك الواحد منا فإنه لا يعرف المصلحة من المفسدة، حتى يقال: إن الإمامة والإيلام من جهته يتضمن اللطف والمصلحة ولا يضمن أيضاً في مقابلها الأعواض الموفية عليها، ففارق حالنا حال القديم تعالى؛ حتى لو قدرنا وقوع ذلك من الله تعالى على الوجه الذي يقع منا لقبح، أو وقوعه منا على الوجه الذي يقع من الله تعالى لحسن.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Kabihe Kâdir Olmakla Nitelenmesine Neden Olacak Fiil İşlemesi Hakkında Söz

Bu konudaki ihtilâfımız Nazzâm, Ebû Ali el-Esvârî ve Câhız iledir. Zira onlar, Allah Teâlâ'nın kötü fiil işlemeye muktedir olacağı bir kudretle nitelenemeyeceğini iddia etmektedirler.²⁴⁷ Nitekim Cebriyye de bu görüştedir. Çünkü onların görüşüne göre Allah Teâlâ tek başına kabihi yapma kudreti ile vasıflandırılmaz. Eğer onu yapmaya muktedir ise, bu ancak kulun kesbi ile beraber mümkündür. Ancak onların görüşü Nazzâm'ın görüşünden farklıdır. Çünkü onlar, Allah Teâlâ'ya her türlü kabihi izâfe etmek sûretiyle çelişkiye düştüler, Nazzâm ise böyle bir çelişkiye düşmedi.

Söylediğimizin doğruluğunun delili şudur: Allah Teâlâ'nın bizde zaruri bilgi yaratmaya kâdir olduğu sâbittir. Bunun karşılığı olan cehli yaratmaya da kâdir olması gerekir. Çünkü bir şeye kâdir olanın, şayet varsa onun zıddına da kâdir olması gerekir. Cehil ise kabihtir.

İstersen cennet ehli hakkında şu şekilde bir varsayımda bulunarak şöyle diyebilirsin: Allah Teâlâ onlarda şehveti (aşırı istek) yaratmaya kâdirdir. Bu duruma göre onlarda nefreti (isteksizlik) yaratmaya da kâdir olması gerekir. Çünkü bir şeye kâdir olanın, şayet varsa onun zıddına da kâdir olması gerekir. Bilinmektedir ki Allah Teâlâ'nın onlarda nefreti yaratması kabihtir.

İstersen bir fiil düşünebilirsin ki, o iki vecihten biri üzere meydana getirmeye kâdir olduğunda bazen kabih, bazen de hasen olması câizdir. Onun kudretinin, onu her şekilde yapmaya yeterli olması gerekir. Çünkü kudret, fiil vecihlerinden sadece icâd ve ihdâsa taalluk eder. Bu düşünce şu şekilde de açıklanır: Bizden biri, Zeyd evde iken “Zeyd evdedir” demeye kâdir olduğu gibi, bu ifadeyi, o evde değilken de demeye kâdirdir. Bu durum Allah için de geçerlidir. Doğruluğa kâdir olduğu zaman, yalana kudreti de vâcip olmaktadır. Çünkü bunlar esasında aynı şey olup, haber verilen şeyin farklılığına göre farklılaşırlar. Bu durum, kudretin farklılığını gerektiren şeylerden değildir. Bunun gibi gerçek nebî, peygamberlik iddiasını müteakip ölüyü diriltmeye kâdir olduğu zaman, gerçek olmayanın da iddiasını müteakip onu diriltmeye kâdir olması gerekir.

فصل: والغرض به الكلام في أنه تعالى موصوفٌ بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً

والخلاف فيه مع النظام وأبي علي الأسواري والجاحظ؛ فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى غير موصوفٍ بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً. وإلى هذا ذهب المجرى؛ فإن من مذهبهم أن الله تعالى غير موصوفٍ بالقدرة على التفرد بالقبيح، وإن قدر على أن يجعله كسباً للعبد. إلا أن حالهم بخلاف حال النظام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح، والنظام لم يناقض.

والدليل على صحة ما نقوله هو ما قد ثبت أنه تعالى قادرٌ على أن يخلق فينا العلم الضروري، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق بدله الجهل؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، والجهل قبيح.

وإن شئت فرضت الكلام في أهل الجنة فتقول: إنه تعالى قادرٌ على خلق الشهوة فيهم، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق فيهم النفرة، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحاً.

وإن شئت فرضت الكلام في فعلٍ يجوز أن يقع فيكون قبيحاً، ويقع فيكون حسناً، فتقول: إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين، فتجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر؛ لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال. يبين ذلك أن أحدنا كما يقدر على أن يقول: زيدٌ في الدار، وهو فيها، يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها. وكذلك الحال في القديم تعالى إذا قدر على الصدق وجبت قدرته على الكذب؛ لأنهما شيءٌ واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف المخبر عنه، وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه. وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعي للنبوة وهو صادق، وجبت قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب.

Bu durumda hocalarımız onları “bizden en zayıf kudrete sahip olanların, Allah'tan daha kudretli olmaları gerekeceği” görüşü ile ilzam ettiler. Halbuki Allah Teâlâ bundan yüce ve berîdir. Bunun açıklamasını da şu şekilde yaptılar: İyilik yapmaya kudreti olmayan bir çocuk düşünelim, bu çocuk bir mağaranın kenarında durup başkalarına ezâ veriyor ve hak etmedikleri halde bazı kişileri oraya atıyor. Onlara göre Allah Teâlâ söz konusu çocuğun sahip olduğu bu kudrete kâdir değildir. Çünkü söz konusu fiil kabihtir. Görüşlerinin yanlışlığı, bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Dediler ki, şayet Allah Teâlâ çirkin işe kâdir olsaydı, onu yapması vâcib olurdu. Deriz ki: Şerre kâdir olan her kişinin onu muhakkak yapması gerekmez. Bizlerin ayakta durmaya kâdir olduğumuz halde bazen oturduğunu, konuşmaya kâdir olduğumuz halde de bazen sustuğunu görmüyor musun? Kâdir olanın her hâlükârda kudretinin gereğini yapması gerektiğini nereden çıkarıyorsunuz? Meselâ, Allah Teâlâ şu an kıyamet koparmaya kâdirdir, ancak kıyameti koparmadı diye, O'nun buna kâdir olmadığını söyleyemeyiz.

Dediler ki: Şayet Allah Teâlâ kabihe kâdir olsaydı, onu yapmasının sahih olması gerekirdi. Deriz ki “sahih olmakla” neyi kastediyorsunuz? Eğer bununla “yapmasının gerektiğini” söylüyorsanız, bunu daha önce cevaplandırdık. Hayır, bununla “ona kâdir olması gerektiğini” kastediyorsanız, bu bizim de kabul ettiğimiz bir düşüncedir.

Şayet “Allah Teâlâ kabihe kâdirse, sizi onu işlemeden emin kılan nedir?” derlerse, şöyle deriz: “Adl'in delâletidir. Bu da, onun çirkin şeyin çirkinliğini bilmesi ve ona muhtaç olmamasıdır. Bizi O'nun kabihi işlemeden emin kılan budur. Böylece söylediğimiz doğru olmuş oldu. Yine Allah Teâlâ'nın kabih fiil işlemesini mümkün kılan kudretle nitelenmesi sahih olmaktadır.

Her ne kadar naklî delil (sem‘) ile istidlâl, bu görüşe uzak ise de, Allah Teâlâ'nın kitabında, kendisinin kabih fiil işlemesini mümkün kılan kudretle nitelendirilmesine istidlâli mümkün kılan husus vardır.

Bunun açılımı şu şekildedir: Allah Teâlâ kendi nefsinden zulmü nefyetmek sûretiyle övünmüştür. Nitekim o şöyle buyurmaktadır: “Rabb'in kullarına zulmedici değildir.”²⁴⁸ Yine O şöyle buyurmuştur: “Allah zerre miktarı zulmetmez.”²⁴⁹ Ayrıca şöyle buyurmaktadır: “Rabbin hiç kimseye zulmetmez.”²⁵⁰

وقد أزمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. قالوا: بيان هذا أن الطفل الذي لا يقدر على أن يحمل منّا، يقدر على أن يزوج الغير وهو واقف على شفير الغار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك، والقديم تعالى غير قادرٍ عليه عندهم لأن ذلك قبيح، فيجب فساد قولهم.

قالوا: لو كان الله تعالى قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه. قلنا: ليس يجب في كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة. ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتاً، فكيف أوجبتم في القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه؟ وكذلك فالقديم تعالى قادرٌ على أن يقيم القيامة الآن، ثم إذا لم تقم لم يقدح في كونه قادراً.

وقالوا: لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه. قلنا: ما تريدون بالصحة؟ فإن أردتم أنه يجب أن يوقعه فقد أجبنا عن ذلك، وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه فذلك مجابٌ إليه.

فإن قالوا: إذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح فما الذي أمنكم من أن يوقعه؟ قلنا: دلالة العدل، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذي أمّنتنا من ذلك، فصح ما قلناه، وصح أنه تعالى موصوفٌ بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً.

وفي كتاب الله تعالى ما يمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوفٌ على ما لو فعله لكان قبيحاً، وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد.

وتحرير الدلالة على ذلك أن الله تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾، وقال: ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾، وقال: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾.

Şayet O, buna kâdir değilse, O'nun kendinden zulmü nefy etmekle övünmesi hasen olmaz. Nasıl ki, kudretli olmadığı için, güçsüz kişinin bekâret bozmayı terketmekle ve kötürüm bir insanın duvarlara tırmanma ve komşularının evlerine hücum etmeyi terketmekle övünmesi hasen değilse, buradaki durum da aynıdır. Allah Teâlâ'nın kabih işe kâdir olmadığı halde, zulmü terketmekle övünmesi hasen değildir.

Şayet denirse ki: Allah Teâlâ kendisinde bulunmadığı (kâdir olmadığı) halde uyku, uyuklama, eş ve çocuk sahibi olmayı kendinden uzak tutmakla övünmüyor mu? Deriz ki: İki konu arasında fark vardır. Çünkü bunlardan biri zâta, diğeri ise fiillerinden birine yönelik övgüdür. Bunlar, birbirinden farklı şeylerdir. Nitekim zikrettiğiniz üzere kötürüm birinin duvarlara tırmanmakla övünmesi hasen (iyilik) değildir. Çünkü onun buna gücü yoktur (kâdir değildir). Buna karşılık onun kendini dilsiz olmamakla övmesi hasendir. Çünkü bunların biri zâta, diğeri ise fiile râcidir. Bizim meselemizdeki durum da aynıdır.

Fasıl: [Allah Teâlâ'nın Kabih İş Yaptığına Kâil Olanların Susturulması]

Şeyhlerimiz, Allah Teâlâ'nın kabih iş yapmaya kâdir olduğuna kâil olanlara karşı birçok ilzam şekilleri îrâd ettiler. Bunların bir kısmı ile Allah'ın kabih iş yapmayacağına istidlâlde bulunmak mümkündür.

Allah Teâlâ'yı, kabihten müstağnî kılan şey, hasen kapsamındaki maktûrda bulunmaktadır. Bu sebeple de O'nun kabih olanı seçmemesi gerekir. Çünkü iyi bir şey sebebiyle kötü olandan uzak olan, kabih bir şeyi hiçbir zaman tercih etmez.

Bu istidlâl, Allah Teâlâ'nın hasen sebebiyle kabihten uzak olduğu esasına dayanmakta olup, durumu bu şekilde olan hiç kimse kabih olan şeyi tercih etmez.

Bunun birinci önermesi, Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâdir olduğunun bilinmesidir. Kudret kapsamına giren her türlü şeye kâdir olmak, zâtıyla kâdir olan için gereklidir. Bu durum, söz konusu kâdirin kendisini kabihe yönelmekten alıkoyan hasenin (iyiliğin), onun kudreti dâhilinde olmasını gerektirir.

ولا يحسن أن يتمدح بنفي الظلم عن نفسه وهو غير قادرٍ عليه، كما أنه لا يحسن من العنين أن يتمدح بتركه افتضاض الأبيكار لما لم يكن قادراً على ذلك، وكما أنه لا يحسن من الزمن المقعد مدح نفسه بتركه تسلق الحيطان والهجوم على دور الجيران لما لم يكن قادراً عليه، كذلك ههنا، إذا لم يكن القديم تعالى قادراً على القبيح، وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم.

فإن قيل: أليس أنه تعالى تمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد عن نفسه مع أنه غير قادرٍ عليه؟ قلنا: فرق بين الموضوعين؛ فإن أحدهما مدحٌ يرجع إلى ذاته، والآخر مدحٌ يرجع إلى فعلٍ من أفعاله، وهما مختلفان في هذا الباب. ألا ترى أنه لا يحسن من الذين أن يتمدح بترك التسلق على ما ذكرناه لما لم يقدر عليه ويحسن منه أن يتمدح بنفي الخرس عن نفسه، وإن لم يقدر على ذلك، لما كان أحد المدحين راجعاً إلى ذاته والآخر راجعاً إلى الفعل، كذلك في مسألتنا.

فصل: [في الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل القبيح]

وقد أورد مشايخنا وجوهاً من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل القبيح، ويمكن أن يستدل ببعضها على أنه لا يفعل القبيح.

فمن ذلك ما قد ثبت في مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغني به عن القبيح، فيجب أن لا يختار القبيح؛ لأن من استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح بحال.

وهذه الدلالة مبنية على أنه تعالى مستغنٍ بالحسن عن القبيح، وأن من كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح.

أما الذي يدل على الأصل الأول فهو ما قد ثبت أن الله تعالى قادرٌ لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وهذا يوجب أن يكون في مقدوره من المحسن ما يستغني به عن القبيح،

Çünkü ihtiyaç, zâta ve öze değil cins ve türlere taalluk eder. Nitekim tatlıya ihtiyaç duyanın ihtiyacı, onun yerini tutmayan başka bir tatlıya tahsis edilemez.

“Hasen sebebiyle kabihe ihtiyaç duymayan, kabihi seçemez” ifadesi hakkında söyleneceklere gelince, öncelikle bu ifadenin açık olduğunu belirtmeliyiz. Zira biz, duyulur âlemde borçlunun, başkasının malını gasp etmekten borcunun ödenmesiyle kurtulduğunu görüyor ve biliyoruz. Bu durumda borçlu, başkasının malını kesin olarak gasp etmez. Onun bu tutumu, hasen (borcun ödenmesi) sebebiyle, kendisinin kabihe (gasp) ihtiyaç duymamasına dayanmaktadır.

Bundan daha açık bir örnek şudur: Fırat nehrinin suyu gibi bol suya sahip olan biri, asla başkasının bir damla suyunu gasp etmez. Görüldüğü gibi, ihtiyacı karşılayacak miktara sahip oluş (hasen), kişiyi kabihe yönelmekten (gasp) alıkoymaktadır. Bu husus, Allah için de geçerlidir. Dolayısıyla O'nun kabihi asla tercih etmemesi gerekir. Bu istidlâl, ilkinden farklıdır. Çünkü ilki, ihtiyacın imkânsız olduğu esasına dayanmaktaydı. Bu ise söz konusu hususa dayanmamaktadır. Bu nedenle Mücessime'nin, Allah Teâlâ hakkında ihtiyacı tecvîz etmelerine rağmen, bu yolla O'nun âdil ve hakim olduğuna istidlâlde bulunmalarının mümkün olduğunu söyledik. Mücbire'nin durumunu ise bundan daha vahim gördük. Çünkü onlar, “Allah Teâlâ'nın adaletini ve hikmetini bilme” yolunu kendilerine kapadılar.

Bu hususta üstadlarımızın söylediklerinin bir kısmı şöyledir: Şayet Allah Teâlâ kabih iş yapsaydı, O'nun câhil veya muhtaç olması gerekirdi. Cehâlet ve ihtiyaç ise O'nun hakkında câiz değildir. Bu nedenle de O'nun her hâlükârda kabihi tercih etmemesi gerekir.

Üstadlarımızın muhataplarını ilzam için kullandıkları delillerden biri de şudur: Şayet Allah'ın bazı kötü şeyleri yapması câiz olsaydı, O'nun diğer kötülükleri de yapması câiz olurdu. Çünkü tümünde durum aynıdır. Bu ise Allah Teâlâ'dan zulüm ve yalanın sâdir olmasını kabullenmeyi gerektirir. Bu durumda da O'nun emir, yasak, va'd ve va'idinden hiçbir şeye güven kalmaz. Öyle ki, peygamberleri firavunların günahları ile cezalandırması, firavunları peygamberlerin tâat ve sevaplarıyla ödüllendirmesi câiz olur. Zira bu işlerde en büyük şey, kötü olmaktır.

إذ الحاجة إنما تتعلق بالضرور والأجناس دون الأعيان. ألا ترى أن من احتاج إلى حلوة، لا تخصص حاجته بحلوة معينة لا يقوم غيره مقامها.

وأما الكلام في أن المستغني بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر؛ لأننا نعلم في الشاهد ضرورة أن أحدنا إذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال الغير فإنه قط لا يغصب مال الغير؛ لا ذلك إلا لاستغنائه بالحسن عن القبيح.

وأوضح في المثال من هذا هو من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بأن يكون على الشط، فإنه قط لا يغصب تلك الشربة من غيره، ولا وجه له إلا استغناؤه بالحسن على القبيح على ما ذكرناه. وهذه العلة بعينها قائمة في القديم تعالى، فوجب أن لا يختار القبيح.

وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى؛ لأنها كانت مبنية على استحالة الحاجة عليه وهذه غير مبنية عليها، ولذلك قلنا: إن المجسمة يمكنهم الاستدلال على كونه عدلاً حكيماً بهذه الطريقة مع تجويزهم الحاجة عليه تعالى، وجعلنا حال المجبرة أسوأ من حالهم؛ لأنهم سدوا على أنفسهم طريقة العلم بعدل الله تعالى وحكمته.

ومما أورده مشايخنا في هذا الباب هو أن قالوا: لو فعل الله القبيح لكان يجب أن يكون جاهلاً أو محتاجاً، والجهل أو الحاجة لا يجوزان عليه تعالى، فيجب بأن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

ومما ألزمهم مشايخنا رحمهم الله هو أنه تعالى لو جاز أن يكون فاعلاً لبعض القبائح لوجب أن يكون فاعلاً لسائرهما؛ لأن الحال في الجميع واحدة وهذا يوجب تجويز الظلم والكذب عليه حتى لا تقع الثقة بشيء من أوامره ونواهيته ووعدته ووعيده، وحتى يجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار، لأن أكبر ما في هذه الأمور أن يكون قبيحاً

Karşımızda bulunan topluluk ise O'nun hakkında her türlü kabih kabul etti. Bunu kabul edenin, O'nun rabliğini ikrar etmemesi ve ona kulluk etmemesi gerekir. Bunda da açık şekilde küfür ve fesâd vardır.

Bu susturma tarzı, şu şekilde de îrâd edilmiştir: Allah, kabih iş yaptığı takdirde, O'nu şu iki halden biri ile nitelemiş oluruz; ya onu yapar ve fiili çirkin olarak neticelenir, ya da aynı şeyi yapar ve fiili hasen olarak sonuçlanır.

Şayet birinci şık kabul edilecek olursa, yukarıda söylediğimiz hususlar onu ilzam eder. İkinci şık kabul edilecek olursa, bu çirkinlikleri O'nun için mümkün görmek ve hasen kabul etmek gerekir. Cehâlette bu noktaya ulaşan biri ise, İslâm dairesinin dışına çıkmış olur.

Üstadlarımızın, kendilerini Allah hakkında yalanı câiz görmekle ithâm ettikleri bu topluluk, kendi içinde iki gruba ayrılır:

Bazıları bunu câiz gördüler. Eş'arî'nin ashabından olan Atvâ²⁵¹ bunlardan dır. Onların karşılaştırması daha önce geçti. Bu hususta serdedilen deliller şu şekildedir: Sizler, Allah hakkında zulüm ve kötülükleri câiz görmediniz mi? Yalan ise, zulüm ve benzeri diğer kötülüklerden daha büyük değilken, O'nun hakkında niçin câiz olmuyor? Bunun daha net bir örneği şöyledir: Birisi bir çocuğa: "Şu eve gir, orada senin yiyebileceğin bir nar var" dese, ancak gerçekte orada nar bulunmasa; bu yalan söz, o çocuğun dişlerinden birini sökmekten veya onun organlarını teker teker koparmaktan daha büyük bir kötülük değildir. Siz, Allah'a bunu câiz gördüğünüze göre, O'na yalanı da uygun görünüz.

Onlardan bir grup ise bunu câiz görmemekte ve bunun sebebi olarak farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bazıları şöyle demektedir: Biz, cehâlet ve ihtiyaca delâlet ettiği veya kabih olduğu için Allah hakkında yalanı câiz görmüyoruz. Dolayısıyla Allah Teâlâ tek başına kabih yapmaya kâdir olarak nitelendirilemez. Bunlar, Neccâriyye²⁵² denilen gruptur.

Onlardan biri şöyle demiştir: Allah için yalan câiz değildir, çünkü O, zâtı itibariyle sâdıktır. Birinci şıkta Neccâriyye'ye söylenecek söz şudur: Şayet Allah Teâlâ'nın sâir kötülükleri yapması câiz ve bunun da cehil ve ihtiyaca delâlet etmemesi söz konusu ise, cehle yahut ihtiyaca delâlet etmemek kaydıyla yalan söylemesi fikrini de kabul etseniz ya!.. İkinci şık ile illetlendirene söylenecek söze gelince, bu husus önce geçti. "(Allah'ın) yapacak olsa kubuh teşkil edecek fiile dair kudreti" hakkında daha önce açıklama yaptık.

والقوم قد جوزوا عليه كل قبيح، ومن جوّز هذا لزم أن لا يقول بربوبيته ولا أن يعبد، وفي ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء به.

وربما يورد هذا الإلزام على وجهٍ آخر، فيقال: لا يخلو حال القديم إذا جاز أن يفعل القبيح من أحد أمرين؛ إما أن يفعله ويقبح منه فعله، أو يفعله ويحسن منه. ٥

فإن قيل بالأول لزمه ما ذكرناه من الوجوه، وإن قيل بالثاني لزم أيضاً تجويز هذه القبائح وتحسن منه، ومن بلغ في التجاهل إلى هذا الحد فهو عن حد الإسلام خارج.

ولما ألزمهم مشايخنا تجويز الكذب على الله تعالى، افرقوا فريقين؛

١٠ فمنهم من جوزوه، وهو العطوي من أصحاب الأشعري، ولقد مر على القياس واحتج عليهم بأن قال: أستم قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح، فكيف لا يجوز عليه الكذب، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح؟ وأوضح ذلك بمثال فقال: إن أحدنا لو قال لصبي: ادخل البيت ففيه رمانٌ موضوعٌ لأجلك، وليس في البيت ذلك، فإن هذا ليس بأعظم من أن يقلع سنّاً من أسنانه أو يقطعه إرباً إرباً، وقد جوزتم على الله هذا، فجوزوا ١٥ الكذب عليه أيضاً.

ومنهم من لم يُجِزه، ثم افرقوا في علته؛ فمنهم من قال: إنا لم نُجِز على الله تعالى الكذب لأنه يدل على الجهل والحاجة، أو لأنه قبيح والله تعالى غير موصوفٍ بالقدرة على التفرد بالقبيح؛ وهم النجارية.

٢٠ ومنهم من قال: لا يجوز عليه الكذب لأنه صادقٌ لذاته. والكلام على النجارية في الوجه الأول هو أنه إذا جاز أن يفعل القديم تعالى سائر القبائح ولا يدل على الجهل والحاجة، فما أنكرتم أن يفعل الكذب أيضاً ولا يدل على الجهل والحاجة؟ وأما الكلام على من اعتلّ بالوجه الثاني فقد مضى؛ لأننا قد بيّنا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحاً.

“Allah Teâlâ zâtı itibariyle doğrudur” diyen hakkında ise şu söylenebilir: Allah Teâlâ'nın zâtı itibariyle doğru olduğuna deliliniz nedir? Şayet: Bunun delili, Allah Teâlâ'nın haber verdiği şeylerin hepsinin doğru çıkmasıdır” derlerse, onlara şöyle deriz: “Zikrettiğiniz bu şeyler nelerdir? Eğer: “O'nun gökleri ve yeri yarattığını haber vermesidir”. Nitekim O: “Gökleri ve yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık...”²⁵³ buyurmuştur” derlerse, onlara şöyle deriz: “Bu ifade ile herhalde Allah Teâlâ'nın yaratılmış olan yer ve gökleri irade ettiğini değil, henüz yaratmamış olduğu yer ve gökleri kastettiğini söylüyorsunuz. Çünkü bu durumda O, sözünde yalancı olmuş olur ki, kendisi bundan münzezhtir. Ayrıca doğru olan için, doğru olması sebebiyle bir özel durum söz konusu değildir. Burada tercih olunan husus, onun doğru olanı yapıcı olmasıdır. Söz konusu topluluk Allah Teâlâ'yı zâtı itibariyle doğru kılınca, sanki O'nu doğrunun faili olmaktan uzaklaştırmış ve doğruluğu O'ndan kesin olarak nefyetmiş oldu.

Ayrıca O, zâtı itibariyle sâdık olsaydı, bu sıfat O'na dönerdi. Zira, haber verildiği şekilde olmadığı halde bir şeyin ihbârına engel olan; zâta değil, fiile râcî olacaktır. Sizi, bunu câiz görmekten daha çok ilzam etmiş olmadık. Sonra onlara denilir ki: Size göre Allah zâtı ile emredici değil midir? Ayrıca O, bazı şeyleri emredici, bazı şeyleri ise nehyedici olmaktan imtinâ etmez. Şayet, O'nun bazı şeylerde sâdık, bazı şeylerde ise kâzib olmasına bir engel yoksa, O'nun zâtı itibariyle sâdık olması niçin câiz olmasın?

Üstadlarımız onları ilzam için şunu da söylemektedir: Allah'ın bazı kötülükleri yapması câiz olsaydı, O'nun diğerlerini de yapması câiz olurdu. Bu varsayım ise, onların firavunları peygamber taatları ile ödüllendirmeyi, peygamberleri de firavunların günahları ile cezalandırmayı câiz görmelerini gerektirir. Bu durumda da kulların O'na ibadeti, güzel bir iş olmamış olur.

Bu ilzam karşısında onlar iki gruba ayrıldılar:

Bir grup şöyle dedi: Bu, câiz değildir. Çünkü kabihtir. Allah Teâlâ ise tek başına kabihe kâdir olmakla vasıflanamaz. Bunlar Neccâriyye'dir. Bunlar hakkında daha önce söz ettik. Daha önce zikredildiği üzere kesb ve benzeri başka yollarla O'ndan bir takım çirkin işlerin vâki olduğunu kabul ederlerken, “tek başına çirkin iş yapmakla vasıflanamaz” demelerinin anlamı yoktur. Zira O'nun tek başına kötülük yapma durumundaki hâli, iddia ettikleri durumdan farklı olmazdı.

وأما الكلام على من قال: إنه تعالى صادق لذاته فهو أن يقال: ما دليلكم على أنه تعالى صادق لذاته؟ فإن قالوا: الدليل على ذلك أنه تعالى أخبر عن أشياء وكان كما أخبر. قلنا لهم: وما تلك الأشياء التي ذكرها؟ فإن قالوا: إخباره عن خلقه السموات والأرضين حيث قال: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾. قلنا لهم: ما أنكرتم أنه لم يرد بذلك السموات والأرضين المخلوقة، وإنما أراد بذلك السموات والأرضين التي لم يخلقها بعد، فيكون كاذباً فيه تعالى عن ذلك؟ وبعد، فليس للصادق بكونه صادقاً حال، وإنما المرجع بذلك إلى أنه فاعل للصدق، والقوم إذا جعلوه صادقاً لذاته فكأنهم قد نفوا عنه الصدق أصلاً.

وبعد، فلو كان صادقاً لذاته لكانت هذه الصفة ترجع إليه، فما الذي يمنع أن يخبر بشيء ولا يكون كما أخبر عنه، فإن هذا يرجع إلى الفعل لا إلى الذات، ولسنا نلزمكم أكثر من تجويز هذا. ثم يقال لهم: أليس الله تعالى آمراً لذاته عندكم ثم لا يمتنع أن يكون آمراً ببعض الأشياء ناهياً عن البعض، فهلاً جاز أن يكون صادقاً لذاته وإن كان لا يمنع أن يكون صادقاً في بعض الأشياء وكاذباً في البعض؟

ومما ألزمهم به مشايخنا هو أنه لو جاز أن يفعل بعض القبائح لجاز أن يفعل سائرهما، وهذا يوجب عليهم جواز أن يثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء، ويعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة، فلا يحسن من العباد عبادته.

وعند هذا الإلزام تحزّبوا حزبين واقتروا فريقين؛

فمنهم من قال: لا يجوز هذا لأنه قبيح والله تعالى غير موصوفٍ بالقدرة على التفرد بالقبح؛ وهم النجارية. وقد تقدم الكلام عليهم، وذكرنا أنه لا معنى لقولهم: إنه غير موصوفٍ بالقدرة على التفرد بالقبيح مع أن سائر القبائح واقعة من قبله على سائر وجوهها؛ لأنه لو تفرد به لكان لا يزيد حاله على هذه الحال.

Ayrıca onların, Allah Teâlâ'nın bazı iyi insanlara kesb olarak bunu yaptırmasını ve arkasından da firavunların günahları ile onları cezalandırmasını câiz görmeleri gerekirdi.

Onların bir kısmı ise şöyle demektedir: Aklın hükmüne rağmen bunu boş verecek olsaydık, vahye rağmen bunu Allah için câiz görmüş olurduk. Buna cevabımız, söz konusu tavrın mukâbere (kuru iddia) olduğu şeklindedir. Çünkü birini başkasının günahı ile cezalandırmaktan daha büyük bir zulüm yoktur. Bunun kötü olduğu her akıllı kişinin aklında ortaya çıkmıştır.

Ayrıca onlara şöyle denilir: Naklî bilgiye nasıl güvenilir? Bunu nakledenin kitabında haber verdiklerinde yalancı olmasından ve peygamberlerinin dili ile bunları zikretmesinden sizi emin kılan nedir? Zikrettiğimiz husus şu şekilde açıklanabilir: Şayet İblîs bize peygamber olarak gönderilmiş veya bir kitap yazmış olsaydı, onda: "Bana icâbet ve itaat edin; zira ben sizi doğru yoldan saptırmam ve sizi sırat-ı müstakîme sevk ederim" diyecekti. Biz, onun bu sözlerine güvenmeyiz ve haberlerine itimat etmeyiz. Çünkü onun her türlü kabihi işleyeceğini kabul ederiz. Bunun gibi onların da Allah Teâlâ'ya güvenmemeleri gerekti. Çünkü onlar nezdinde Allah Teâlâ'nın hâli, İblîs'in hâliinden daha kötüdür.

Üstadlarımız onları, Allah Teâlâ'nın insanlara yalancı bir peygamber göndermesini, dalâlet ve küfre davet etmesi için onun elinde mucize izhârını tecvîz etmekle ilzam etmişlerdir. Çünkü bu bi-nefsihi idlâlden (zâtî olarak dalâlete sevk etmekten) daha kötü değildir.

Onlar, bu ilzam karşısında iki gruba ayrıldılar: Bir kısmı şöyle dedi: Biz, bunu asla câiz görmeyiz, çünkü bu kabihtir. Allah Teâlâ ise tek başına kabih fiile kâdir olmakla nitelenemez. Bunlar Neccâriyye olup haklarında daha önce söz etmiştik. Ondan bir parça naklederek diyoruz ki: Âlemde vâki olan bir takım yalanlar itimattan kaynaklanmıyor mu? Size göre tevellüd yoluyla vâki olan fiil ne kesb olarak ne de yaratma olarak asla kula taalluk etmez. Çünkü onda Allah Teâlâ tek başına teferrüd etmiş yani etkili olmuştur. Bu durumda O'nun tek başına kabih fiile kâdir olmakla vasıflanmamasını nasıl söylüyorsunuz?

Aynı şekilde O, ölüleri diriltmeye, kör olanları ve alaca hastalarını iyileştirmeye kâdirdir. Yalancı olan kişide de buna kâdir olması gerekir. Çünkü buna kudret, iddia sahibinin doğru veya yalancı olmasına göre değişmez.

وبعد، فكان يلزمهم تجويز أن يجعل الله ذلك كسباً لبعض الربانية فيعذبهم بذنوب الفراعنة، ومن بلغ إلى هذا الحد في التجاهل فقد انسلخ من الدين.

ومنهم من قال: إنا لو خيلنا وقضية العقل لكننا نجوز ذلك على الله تعالى إلا أن السمع منع منه. وجوابنا عن هذا أن هذا مكابرة؛ لأنه لا ظلم أفحش من معاقبة الغير بذنب الغير، وقد تقرر قبحه في عقل كل عاقل.

ثم يقال لهم: وكيف الثقة بالسمع؟ وما الذي أمنكم من أن يكون كاذباً في ما أخبر به كتابه، وذكره على لسان رسوله؟ يبين ما ذكرناه أن إبليس لو بعث إلينا رسولاً أو كتب كتاباً يقول فيه: أجيوني وأطيعوني فإني لا أضلكم عن سواء السبيل وأهديكم إلى الصراط المستقيم، فإنا لا نثق بقوله ولا نعلم خبره لتجويزنا كل قبيح عليه. كذلك كان يجب أن لا تقع لهم الثقة بالله تعالى عندهم؛ فإن حاله، تعالى الله عن ذلك، أسوأ حالاً من إبليس.

ومما ألزمهم مشايخنا تجويزاً؛ أن يبعث الله تعالى رسولاً كاذباً إلى الناس ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم إلى الضلال والكفر، لأن ذلك ليس بأعظم من توليه الإضلال بنفسه.

ف عند هذا الإلزام افترقوا فرقتين؛ فمنهم من قال: إنما لم نجز ذلك لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبح؛ وهم النجارية والكلام عليهم قد مر. ونعيد شطراً منه فنقول: أوليس تقع في العالم الأكاذيب ولا تقع إلا متولدة عن الاعتمادات، وعندكم أن المتولد لا يتعلق بالبعد أصلاً لا اكتساباً ولا إحداثاً فقد تفرد الله تعالى بها، فكيف تقولون: إنه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح؟

وأيضاً فإنه قادرٌ على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص عند دعوى المدعي للنبوة وهو صادق، فيجب أن يكون قادراً على ذلك وهو كاذب؛ لأن القدرة على ذلك مما لا يتغير بكذب المدعي ولا بصدقه.

Bu durum şöyle izah edilebilir: Makdûru, makdûr olmaktan çıkaran şeyler, sınırlı ihtimallerdir. Onlardan biri, bünyenin yokluğu gibi kudretin kendisine muhtaç olduğu şeye râcîdir. İkincisi fâile râcî olup o da kudrettir. Üçüncüsü ise bizzat makdûra râcî olup bu da altı şıktan oluşmaktadır. Bunlar: Onun varlığı, varlığının sebebi, ortada oluş (huzûr) vakti, ortada oluş sebebi, gerçekleşmesi, gerçekleşme zamanının sebebi. Bu şıklardan hiçbiri bizim meselemizde vâki olmuş değildir. Bu nedenle de Allah Teâlâ'nın kudretinin iddia sahibinin doğru veya yalancı olmasına göre değişmemesi gerekir.

Ayrıca onlara şöyle denilir: Farzet ki Allah Teâlâ tek başına çirkin iş yapma kudreti ile mevsûf değildir. O Teâlâ, kubhu bu iddia sahibine kesb olarak takdir etmeye ve kaçmış olduğunuz şeyi böylece ilzam etmeye de mi kâdir değildir? Bazıları ise şöyle demektedir: “Bu, câiz değildir, çünkü mûcize tasdik için vaz' olunmuştur.”

Cevabımız, “bunu kabul etmediğimiz” şeklindedir. Aksine mûcize, âdil ve hikmet ehli olması şartıyla, kendisinden zuhûr edenin doğruluğuna işaret eder. Bu kişi âdil ve hikmet ehli olmadığı takdirde, mucize onun doğruluğuna işaret etmez. Allah Teâlâ'ya başka kötülükleri izâfe etmişken bu görüşü iddia etmeniz nasıl mümkün oluyor?

Onlara şu husus da sorulur: “Mûcizenin iddia sahibini doğrulamaya işaret ettiğine dair deliliniz nedir?” Şayet: “Çünkü Allah Teâlâ iddia sahibinin doğruluğu ile bizde zaruri bir bilgi yaratmaya kâdirdir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın istidlâl yoluyla da onun doğruluğunu bize öğretmeye kâdir olması gerekir” derlerse, şöyle deriz: “Bu, niçin vâcip olsun?” Şayet, “Zira Allah Teâlâ zâtını ızdırârî olarak öğretmeye kâdir olunca, bize de istidlâl yoluyla öğretmeye kâdir olmuş olur” diye cevap verirlerse, deriz ki: “İki durumu niçin birleştiriyorsunuz? Bu, birleştirici bir illet olmaksızın iki durumu bir araya getirmek değil midir?” Ayrıca onlara şöyle denir: “Allah Teâlâ, nefislerimizin varlığını bize zaruri olarak öğretmeye kâdir değil midir? Bunu istidlâl yoluyla niçin bize öğretmesin? Bunun benzeri bizim meselemizde niçin câiz olmasın?” Şayet: “Sözümüz, Allah dışındakiler hakkındadır” derlerse, şöyle deriz: “Bu, ihtiraz (sakınma) yöntemi değil, soyut olarak iltizâmı (bağlayıcılığı) giderme ifadesidir. Zira bunlar kabul edilmeyen türden şeylerdir.” Buradaki durum, Mücessime'ye “Şayet Allah cisim olsaydı, yaratılmış olması gerekirdi” dememize benzer.

يبين ذلك ويوضحه أن الذي يخرج المقدور عن كونه مقدوراً وجوه محصورة؛ منها ما يرجع إلى ما تحتاج إليه القدرة كعدم البنية، ومنها ما يرجع إلى الفاعل وهو عدم القدرة، ومنها ما يرجع إلى نفس المقدور وتلك وجوه ستة؛ وجوده، أو وجود سببه، أو حضور وقته، أو حضور سببه، أو تقضيه، أو تقضي وقت سببه. وشيء من هذه الوجوه غير حاصل في مسألتنا، فيجب أن لا تتغير قدرة القديم تعالى على ذلك بكذب المدعي وصدقه.

ثم يقال لهم: هب أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقيح، وأوليس أنه تعالى قادرٌ على أن يجعله كسباً لهذا المدعي فيلزم منه ما فررت منه؟

ومنهم من قال: إنما لم يجز ذلك لأن المعجز موضوعٌ للتصديق.

وجوابنا؛ أننا لا نسلم ذلك، بل المعجز إنما يدل على صدق من ظهر عليه بشرط أن يكون المظهر له عدلاً حكيماً، فأما إذا لم يكن عدلاً حكيماً فلا. وقد أضفتم إلى الله تعالى سائر القبائح فكيف يمكنكم القول بذلك؟

ثم يقال لهم: وما دليلكم على أن المعجز دلالة التصديق؟ فإن قالوا: لأن الله تعالى قادرٌ على أن يخلق فينا العلم الضروري بصدق المدعي فيجب أن يكون قادراً على أن يعرفنا صدقه استدلالاً. قلنا: ولم وجب ذلك؟ فإن قالوا: لأنه تعالى لما قدر على أن يعرفنا ذاته اضطراراً قدر على أن يعرفناه استدلالاً. قلنا: ولم جمعتم بين الأمرين، وهل هذا إلا جمع الأمرين من غير علة جامعة؟ ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى قدر على أن يعرفنا وجود أنفسنا اضطراراً ولم يقدر على أن يعرفناه استدلالاً، فهلاً جاز مثله في مسألتنا؟ فإن قالوا: إن كلامنا في الغير. قلنا: هذا قرارٌ بمجرد دفع الالتزام، وما هذا سبيله من الاحترازات فإنها مما لا يقبل، وصار الحال فيه كالحال في ما إذا قلنا للمجسمة لو كان القديم تعالى لوجب أن يكون محدثاً،

Bu durumda Mücessime şöyle der: “Söz, duyulur âlemlle ilgili olduğu zaman muhdes olması gerekir; gâipte ise asla.” Onlara cevâben: “Bu, mücerred ilzamı gidermek için bir sakınmadır, dolayısıyla kabul edilemez” dediğimiz gibi, bu meselede de durum aynıdır.

- 5 Ayrıca Allah Teâlâ, âlemi bize istidlâl yoluyla öğretmeye kâdir olmadığı halde, ızdırârî olarak öğretmeye kâdirdir. Bunun benzeri bu meselede niçin câiz olmasın? Onlar, buna bir cevap bulamamaktadırlar.

Fasıl: Fiillerin Yaratılması

Bundan maksat, kulların fiillere konu olmadıkları, aksine onları meydana
10 getirdikleri hakkında söz etmektir.

Bu konudaki ihtilâf Cebriyye iledir. Zira onlardan bazılarına göre, bu fiiller tümüyle Allah'a ait olup bizim onlarla ne kazanma olarak, ne de yaratma (halk) şeklinde hiçbir ilgimiz bulunmamaktadır. Biz, sadece onlar için mahal konumundayız. Bunlar, Cehm b. Safvân'ın taraftarlarının oluşturduğu Cehmiyye'dir.
15

Onların bir kısmı fiillerin Allah tarafından bizde yaratılmakla beraber kesb yönüyle bizimle alâkalı olduğunu söylemektedirler. Sonra kendi aralarında ihtilâfa düşmüşlerdir; onlardan bazıları bu konuda mübâşir (dolaysız) fiil ile mütevellid (dolaylı) fiili aynı değerlendirerek, aralarında fark görmemektedir.
20 Bu kişi, Dırâr b. Amr'dır. Bir kısmı ise şöyle demektedir: Mübâşir fiil (doğrudan yapılan fiil), Allah Teâlâ'nın bizde yarattığı fiil olup, kesb yönüyle bizimle alâkalıdır. Mütevellid fiilin yaratılmasında ise yegâne fâil Allah Teâlâ'dır.

Konuya girmeden önce, fiil kavramının anlamını açıklayalım.

Müellifin kitapta zikrettiği üzere fiil, kâdir kişiden meydana gelen olay ve
25 eylemlerdir. Bu ifade fâilin, fiilin vukûu ânında kâdir olması gerektiğini vehmettirmektedir. Halbuki gerçek böyle değildir. Zira bazen ok atan, okunu attığı zaman, hedefteki varlık, ok isabet etmeden ölmektedir. Burada en uygun olan fiilin hakikati hakkında şöyle dememizdir: O yokken başkası ona kâdir (Yani fiile istitâat fiilden önce vardı). Birinciye yönelttiğimiz itiraz buna yöneltilemez.
30

فتقول المجسمة: إنما يجب أن يكون محدثاً إذا كان الكلام في الشاهد فأما في الغائب فلا، فكما أننا نقول لهم: هذا احترازٌ لمجرد دفع الإلزام فلا يقبل، كذلك في مسألتنا.

وبعد، فإنه تعالى قادرٌ على أن يعرفنا الألم اضطراراً ولم يقدر على أن يعرفناه استدلالاً، فهلاً جاز مثله في مسألتنا؟ فلا يجدون له جواباً. ٥

فصل: في خلق الأفعال

والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها.

والخلاف في ذلك مع المجبرة؛ فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلق لها بنا أصلاً، لا اكتساباً ولا إحداثاً وإنما نحن كالظروف لها، وهم الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان. ١٠

ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى. ثم اختلفوا؛ فمنهم من سوى في هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو، ومنهم من قال: إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث الكسب، وأما المتولد فإن الله تعالى منفردٌ بخلقه. ١٥

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الفعل.

فالفعل على ما ذكره في الكتاب هو ما يحصل من قادرٍ من الحوادث. وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادراً حال وقوع الفعل لا محالة وليس كذلك؛ فإن الرامي ربما يرمي ويموت قبل الإصابة، فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل: هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه. فلا يتوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه على الأول.

Sonra, muhdes (sonradan olma) şey ile fiil arasında şöyle bir fark vardır: Muhdesin bir yapıcısı olduğu bilinmese de, onun muhdes olduğu bilinir. Halbuki fiil böyle değildir. Çünkü fiil bilindiği zaman, -bizzat bilinmese de- onun herhangi bir fâilinin olduğu bilinir.

5 Bu nedenle Kâdîlkudât, *Nakdu'l-Lüma'* adlı eserinde²⁵⁴ "Âlemin bir eser olduğu sâbit olunca, onun mutlaka bir sâniinin olması gerekmektedir" ifadesi ile "âlemin bir sâniî olduğu" şeklindeki akıl yürütmesi nedeniyle Eş'arî'yi eleştirerek: "Âlemin bir eser olduğunu bilmek, onun bir sâniinin olduğunu bilmeyi de kapsar" Dolayısıyla böyle bir istidlâl nasıl doğru olabilir?" demiştir.

10 Bu ifadeden "fiil, fiil olarak bilindiğinde, onun heyet-i mecmûasından bir fâilinin olduğunun da bilindiği" sonucu ortaya çıkmakta; ardından da söz konusu fâilin belirlenmesi hakkında konuşulduğu anlaşılmaktadır.

Fâili, bizzat (bi-aynihi) bilmek istediğinde, senin için iki yol olup bunlardan biri: Onun hâlini kontrol edip fiilin O'nun amacına ve oluş sebeplerine uygun olarak vâki olduğunu ve istemediği hususlardan ve engellerden uzak bulunduğunu gördüğünde, onun özel olarak fâile (Allah'a) ait fiil olduğuna hükmedersin. İkinci yol ise söz konusu makdûrun, kudretle kâdir olanın makdûru olmasının câiz olmadığını bilmendir. Bu durumda zâtı sebebiyle kâdir olanın makdûru olması gerekir. Bu da Allah Teâlâ'dır.

20 Kâdî Abdülcebbar daha sonra kâdir fâilin hakikati konusunda konuştuğunda kendine şu soruyu yöneltti: İlk filozoflardan naklolunduğu üzere, insanlar arasında fiilin, mahallin tabiatı veya kendisine hâkim olan bir kuvvet ile vâki olduğunu düşünenler varken, bu nasıl doğru olabilir?

Buna şu şekilde cevap verilir: Tab²⁵⁵ mübhem bir tabir olup, ona daha önce temas edilmişti. Sonra onlara şöyle söylenir: Siz, tab' ile neyi kastediyorsunuz? Şayet onunla fâil-i muhtârı kastediyorsanız, bizim söylediğimiz de budur, fakat konuyu bu tâbir ile ifade etmemiz yanlıştır. Çünkü Arap, fâil-i muhtârâ "tab'" demez. Eğer onunla bir emr-i mûcibi kastediyorsanız, biz daha önce fâilin kudretle değil sadece zâttan (cümle) sâdir olduğunu ifade ettik.

30 Ondaki müessirin de mutlaka zâta râcî olması gerekir.

Daha sonra Kâdî Abdülcebbar, fiilin hakikatini belirterek bu onlar arasında medih ve sevabı, zem ve ikâbı gerektirenler yanında, medih veya zemmi gerektirmeyenlerin olduğunu tespit etti. Bu sebeple fiillerin kısımları hakkında açıklamalarda bulundu.

ثم إن بين المحدث وبين الفعل فرقاً، وهو أن المحدث يُعلم محدثاً وإن لم يُعلم أن له محدثاً، وليس كذلك الفعل؛ فإنه إذا عُلم فعلاً عُلم أن له فاعلاً ما وإن لم يعلمه بعينه.

ولهذا عاب قاضي القضاة على الأشعري في نقض اللمع استدلاله على أن للعالم صانعاً بقوله: قد ثبت أن العالم صنع فلا بد له من صانع، فقال: إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعاً، فكيف يصح هذا الاستدلال؟
فحصل من هذه الجملة أنه إذا علم الفعل فعلاً يعلم أن له فاعلاً ما على الجملة، وإنما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل.

وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان؛ أحدهما أن تختبر حاله؛ فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه، حكمت بأنه فعلٌ له على الخصوص. والطريقة الثانية هي أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادر بالقدرة، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر لذاته وهو الله تعالى.

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر في حقيقة الفاعل القادر، سأل نفسه على ذلك فقال: كيف يصح ذلك وفي الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل، أو بقوة له غالبية، على ما ذكر عن الأوائل من المتفلسفين؟

والجواب عن ذلك أن الطبع غير معقول، وقد تقدم ذلك. ثم يقال لهم: ما تريدون بالطبع؟ فإن أردتم به الفاعل المختار، فهو الذي نقوله ولكن العبارة فاسدة؛ لأن العرب لا تسمي الفاعل المختار طبعاً، وإن أردتم به أمراً موجباً، فإننا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد من أن يكون راجعاً إلى الجملة.

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل ورأى أن الأفعال فيها ما يستحق عليه المدح والثواب، وفيها ما يستحق عليه الذم والعقاب، وفيها ما لا يستحق عليه واحد منهما، تكلم في أقسام الأفعال.

[Fiillerin Kısımları]

Bu konuda sözün özü şudur: Fiil, hudûsuna ve cinsinin niteliğine ilâve sıfatı olan ve olmayan şekilde ikiye ayrılır. Hudûsuna ve cinsinin niteliğine ilâve sıfatı olmayan kolay hareket ve basit söze benzer. Bu, insandan sehven de vâki olup hakkında medih söz konusu değildir. Hudûsuna ve cinsinin niteliğine ilâve vasıf olana gelince bu, ne yaptığının farkında ve şuurunda olan birinin fiilidir.

Müellif kitapta ne yaptığını bilen ve kendi fiili ile başkasınınkini birbirinden ayıran fâilin fiilinin şu iki şıktan birine dâhil olduğunu belirtti: Böyle bir fâilin fiili ya kendisine aittir ya da kendisine ait değildir. O, bu konuda ilcân (zorlamanın) son bulmasına itibar etmedi ve aşırı isteğin (şehvetin) son bulması ile yetindi. Halbuki doğru olan ayrıca ilcân son bulmasına da itibar etmesiydi.

Bu hususta yapılacak doğru taksim şöyle demektir: Kendi fiili ile başkasının fiilini birbirinden ayırarak ne yaptığını bilen fiili, zor altında (mülce) olmadığı zaman şu iki durumdan birine göredir: Fiili ya kendisine aittir ya da değildir. Eğer fiili kendisine ait ise bu hasen (övgüye layık) bir şeydir. Bu durumda, fâilin onu yapması uygundur ve kendisine zem gerekmez. Şayet fiili kendine ait değilse, bu kabih olup tanımı ve hakikati daha önce geçti.

Hasen iki kısma ayrılır: Ya hüsnüne ilâve (zâid) sıfatı olur ya da olmaz. Birincisinin yapılması medhi gerektirir. İkincisinin işlenmesi ise medhi gerektirmez. Buna mübah denilir. Mübahın tanımı şu şekildedir: Fâili, onun hüsnünü veya hüsnüne delâlet eden cihetini bilmez. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın fiilleri içinde cezâ gibi şeklen mübaha benzeyenler bulunsa bile, O'nun fiilleri mübah olarak nitelendirilemez.

Medhe lâayık olan fiillere gelince, onlar da iki kısma ayrılır: İşlenmesi medhi gerektirmekle beraber, terki dolayısıyla zem gerekmeyenler. Nâfileler vb. işler, bu türdendir. İşlenmesi medhi ve terki de zemmi gerektiren fiiller ise vâciplere benzer. Bu terimlerin tanımları daha önce geçti.

Vâcipler: Vâcipler de kısımlara ayrılmakta olup bedeli olanlara muhayyer vâcip, bedeli olmayanlara da mudayyak vâcip denir. Bunlarla ilgili açıklamalar da bu eserin giriş kısmında verilmişti.

[أقسام الأفعال]

وجملة الكلام في ذلك أن الفعل ينقسم إلى ما له صفةً زائدة على حدوثه وصفة جنسه، وإلى ما ليس له صفةً زائدة على ذلك. ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير، وذلك إنما يقع من الساهي ولا مدح فيه. وما له صفةً زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو فعل العالم بما يفعله.

وذكر في الكتاب العالم بما يفعله، المميز بينه وبين غيره، لا يخلو فعله من أحد وجهين؛ إما أن يكون له فعله، أو لا يكون له فعله، ولم يعتبر في ذلك زوال الإلجاء، واقتصر على اعتبار زوال الشهوة والأولى أن يعتبر زوال الإلجاء أيضاً.

فالقسمة الصحيحة في ذلك أن يقال: إن فعل العالم بما يفعله المميز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأً لا يخلو من أمرين؛ إما أن يكون له فعله، أو لا. فإن كان له فعله فهو الحسن وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذماً، وإن لم يكن له فعله فهو القبيح وحده، وحقيقته قد تقدمت.

ثم إن الحسن ينقسم قسمين؛ فإما أن تكون له صفةً زائدة على حسنه، وإما أن لا يكون كذلك. فالأول هو الذي يستحق عليه المدح، والثاني هو الذي لا يستحق بفعله المدح ويسمى مباحاً، وحده ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب.

وأما ما يستحق عليه المدح فعلى قسمين؛ إما أن يستحق بفعله المدح ولا يستحق الذم بأن لا يفعل؛ وذلك كالنوافل وغيرها، وإما أن يستحق المدح بفعله والذم بأن لا يفعل؛ وذلك كالواجبات. وقد تقدم حدود هذه الألفاظ.

ثم إن الواجبات تنقسم؛ ففيها ما له بدل وهو الواجب المخير، وفيها ما لا بدل له وهو الواجب المضيق. وقد تقدم ذلك في صدر الكتاب.

Diğer bir ayırıma göre vâcipler; müteaddî (geçişli) ve lâzım (geçişsiz) olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi emâneti iâde etme, nimete karşılık teşekkür etme gibi aklî; zekât verme gibi şer'î şeklinde ikiye ayrılır. İkincisi de nazar ve mârifet gibi aklî; namaz ve oruç gibi şer'î olmak üzere iki kısma ayrılır.

5 Bir başka taksimde de vâcipler, aklî ve şer'î diye ayrılırlar. Aklî vâcip akılla bilinen; şer'î vâcip ise namaz, oruç ve hac gibi vücûbiyyeti vahiyle (şer') bilinen demektir.

Yine vâcipler, mûcib sebebi olanlar ve mûcib sebebi olmayanlar diye ikiye ayrılırlar. Bu grup, hem akliyyât hem de şer'iyât içinde yer alabilir.

10 Mûcib sebebi olan akliyyât kapsamındaki vâciplere örnek, emâneti muhafazadır. Çünkü onun mûcib sebebi, onu üstlenmektir. Diğer bir örnek de, borcunu ödemektir. Zira borçlanma, borcu edânın vâcipliğinin nedenidir. Bir başka örnek de nimet verene teşekkürdür. Zira onun vâciplik nedeni, nimettir. Mûcib sebebi olan Şer'iyât içindeki vâciplere örnek de kefâretlerdir. Zira 15 bunların vâciplik nedeni -bu konuda fukaha arasındaki ihtilâfa göre- yemin etme veya yeminini bozmadır. Bu, yemin kefâreti hakkındadır. Zihâr kefâretinin nedeni zihâr; öldürme (katl) kefâretinin nedeni ise katldır.

Mûcib sebebi olmayan akliyyât kapsamındaki vâciplere ikinci örnek, insâftır. Zira onun mûcib sebebi yoktur. Mûcib sebebi olmayan vâciplerin şer'iyât 20 yâttan örneği ise namaz ve oruçtur.

Sebebi olan vâcipler de, sebep-i vücûbu bizden kaynaklananlar ve sebep-i vücûbu başkasından kaynaklananlar diye ikiye ayrılır. Birincisine örnek yemin kefâretidir. Zira onun sebebi yemin etme veya yeminini bozmadır. Bunların her ikisi de bizim fiilimizdir.

25 İkincisine örnek ise, hatâen adam öldürme suçunda diyet ödemedir. Zira diyet ödemenin vücûbiyyetinin sebebi birini öldürmedir. Bu, başkası cihetindedir. Mârifetullah yolunda nazarı da bu kısım içinde saymak mümkündür. Zira, bunun vâcip oluş sebebi bazen duâ edenin duâsı, bazen kıssa anlatanın kıssası, bazen de korkutanın korkutmasıdır. Bunun, aynı zamanda birinci kısımdan sayılması da mümkündür. Çünkü 30 bunun vücûb sebebi, bazen bir kitapta olana göre veya akıl sahibinin tenbîhi ile olur. Gerçekte bu örnek, birinci kısımda sayılmaktadır.

وتنقسم قسمة أخرى؛ إلى ما يتعدى وذلك نحو رد الوديعة وشكر النعمة من العقلية، ومن الشرعيات كالزكاة وما شاكل ذلك، وإلى ما لا يتعدى وذلك نحو النظر والمعرفة من العقلية، ومن الشرعيات كالصلاة والصيام وغيرهما.

٥ وتنقسم قسمة أخرى؛ إلى عقليٍّ وشرعي. فالعقلي هو ما استفيد وجوبه بالشرع، وذلك نحو الصلاة والصيام والحج وما جرى هذا المجرى. وتنقسم الواجبات إلى ما له سبب موجب، وإلى ما ليس كذلك. وهذه القسمة تتأتى في العقلية والشرعيات جميعاً.

فمثال الأول من العقلية فهو كحفظ الوديعة؛ فإن لها سبباً موجباً وهو التكفل به وقضاء الدين، فإن الاستقراض سببٌ وجوبه، وشكر المنعم فإن لوجوبه سبباً وهو النعمة. ومن الشرعيات كالكفارات؛ فإن لها سبباً موجباً وهو اليمين أو الحنث على اختلاف في ذلك بين الفقهاء، وهذا في كفارة اليمين، وأما في كفارة الظهار فسببها الظهار، وفي كفارة القتل سببها القتل.

ومثال الثاني من العقلية الإنصاف؛ فإنه لا سبب له موجب، ومثاله من الشرعيات الصلاة والصيام. ١٥

ثم ينقسم ما له سببٌ من الواجبات إلى ما يكون سبب وجوبه من جهتنا، وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة الغير. فالأول ككفارة اليمين؛ فإن سببه إما الحنث أو اليمين، وأي ذلك كان فهو من فعلنا.

والثاني كالدية في قتل الخطأ؛ فإن سبب وجوبه القتل وهو من جهة الغير. ويمكن أن يعد في هذا القسم النظر في طريق معرفة الله تعالى لأن سبب وجوبه ربما يكون دعاء داع، وقصة قاص، وتخويف مخوف، ويمكن عده في القسم الأول أيضاً لأن سبب وجوبه ربما يكون نظراً في كتاب أو تنبيهاً من ذي قبل. وعلى الحقيقة فهذا المثال معدودٌ في القسم الأول؛ ٢٠

Zira nazarın vücûb sebebi, onun terki durumunda zararın dokunacağı korkusudur. İşte zararın dokunmasına dâir bu korkudan dolayı onu terk ediyoruz. Bu durumda o her zaman bizim fiilimiz olur. Korkunun sebebi hakkında durum değişir ve onun sebebi, bazen bizim fiilimizden, bazen de bizden başkasından kaynaklanır.

Vâcipler, sebeplerine ve vakitlerine nisbet edilenler şeklinde de ayırma tabi tutulur:

Birincisine örnek, kefâretlerdir. Zira bunlar, sebepleri zikredilerek yemin kefâreti ve zihâr kefâreti şeklinde adlandırılır.

İkincisine örnek ise namazdır. Zira öğle namazı, ikindi namazı denir. İki nisbet arasındaki fark, birisinin mûcib sebebe; diğèrinin ise mûcib olmayan sebebe izâfe edilmesidir.

Şer'î fiiller, sahih veya fâsid olarak nitelenirler. Bu niteleme, yapılan işin konularının farklılığına göre değişir. Alış-veriş ve nikâh gibi işlemler, "akid" diye nitelendirildikleri için onların sahih veya fâsid oldukları söylenir. Bu nitelendirmelerle, işlemin şer'in gerektirdiği şartlara tam olarak sahip olduğu kastedilir. Budurumda, akde konu olan şeyin temellükü gerekir, bunun sonucu olarak da onda tasarruf ve ondan faydalanma helâl olur. Ya da akde konu olan şey, şer'in gerektirdiği şartları hâiz olmaz ve bu durumda da o şey 'mülk' ifade etmez ve kendisinden faydalanma helâl olmaz. Bu ifade, namaz hakkında kullanıldığında 'bu hususta iâdenin gerekip gerekmediği' murâd edilir. Bu ifade, şehâdet hakkında kullanılıp sahih ve fâsit şehâdet denildiğinde, ondan murâd, 'kâdının, onun hakkında şehâdet ile hükmedip etmemesinin gerektiği' kastedilir. Yoksa onun şehâdetinde sâdik veya gayr-ı samimi olup olmadığı murâd edilmez. Zira bazen o fukahâ nezdinde kölenin şehâdeti ve babanın oğlu için şâhitliği gibi şehâdetinde sâdik olur, fakat şehâdet sahih olmaz. Hâkimin bu şehâdete bağlı olarak hükmetmesi gerekmez. Bazen de şehâdet yalan iken, sonradan doğru olarak nitelendirilir. Bu durumda hâkimin onunla hükmetmesi gerekir. Bu ifade haber-i vâhid hakkında kullanıldığında, onun da sahih veya fâsid olduğu söylenir. Ancak söz konusu ifadeyle onun 'amelî gerektiren bir tarzda nakledilip edilmediği' kastedilir, yoksa haberin sıdkı veya kizbi ifade edilmez. Zira haber-i vâhidin bazen kizb içerdiği halde sahih olarak nitelendiği ve onunla amel gerektiği vâkidir. Bazen de özü itibariyle doğru olduğu halde fesâdla nitelenip onunla amel gerekmediği durumlar da vardır. Konumuzun ikinci kısmı, kabihin taksimiyle ilgilidir.

لأن سبب وجوب النظر إنما هو الخوف من تركه ضرراً، وذلك يكون أبداً من فعلنا. وإنما يختلف الحال في سبب الخوف؛ فمرة يكون من فعلنا ومرة يكون من فعل غيرنا.

وتنقسم الواجبات؛ ففيها ما يضاف إلى أسبابها، وفيها ما يضاف إلى أوقاتها.

فالأول كالكفارات؛ فإنه يقال: كفارة اليمين وكفارة الظهر.

والثاني كالصلاة؛ فإنه يقال: صلاة الظهر وصلاة العصر. والفرق بين الإضافتين أن أحدهما إضافة إلى سببٍ موجب، والآخر إلى ما لا يوجب.

واعلم أن الأفعال الشرعية قد توصف بالصحة وقد توصف بالفساد،

والمراد به يختلف بحسب اختلاف مواضعه، فإذا وصفت به العقود نحو

البيوعات والأنكحة، فيقال: إنها صحيحة أو فاسدة؛ فالمراد به أنه استوفى

شرائطه على ما اقتضاه الشرع فأوجب له الملك حتى يجوز له التصرف ويحل

له الاستمتاع، أو لم تستوف على ما اقتضاه الشرع فلم يفد الملك ولا يحل

له الاستمتاع. وإذا استعمل في الصلاة فالمراد به أنه يلزمه فيها الإعادة أو لا

يلزم ذلك فيها. وإذا استعمل ذلك في الشهادة فقول: شهادة صحيحة أو فاسدة،

فالمراد به أن القاضي يلزمه الحكم بها أو لا يلزمه ذلك، ولا يراد بذلك كونها

صادقة أو كاذبة؛ لأنها قد تكون صادقة ولا تكون صحيحة، كشهادة العبد عند

الفقهاء، وشهادة الأب لابنه، فلا يلزم الحاكم الحكم بها، وقد تكون كاذبة ثم

توصف بالصحة إذا لزم الحاكم أن يحكم بها. وإذا استعمل في خبر الواحد

فيقال: إنه صحيح أو فاسد؛ فالمراد به أنه نقل على وجه يلزم العمل به، أو لم

ينقل على هذا الوجه فلا يلزم العمل به، ولا يفيد في ذلك كونه صدقاً وكذباً؛

لأنه قد يوصف بالصحة وإن كان كذباً إذا لزم العمل به، ويوصف بالفساد إذا

لم يلزم العمل به وإن كان صدقاً في نفسه. هذا هو القسم الأول. وأما القسم

الثاني فهو من أقسام القبيح.

Kabih fiilin kısımlarıyla ilgili olarak söyleneceklerin özü şudur: Kabih fiil, öncelikle küçük ve büyük kısımlarına ayrılır. Büyük kabihin de küfür olanı ve olmayanı vardır. Bu terimlerin anlam ve tanımları ileride va'îd konusunda verilecektir.

5 Kabih (çirkin) fiiller, durumu ikrâh (zorlama) ile değişenler ve değişmeyenler şeklinde de ayırma tâbi tutulmuştur.

Birincisi: Küfre delâlet eden bir sözü söyleme gibi, kendisinden başkasına geçen (müteaddî) fiillerdir. Zira bu fiil, ikrâh olması hâlinde kabihdir. Bir kişi böyle bir sözü söylemeye zorlandığında ise, onun söylediğine kalben inanmaması, küfrü kabullenmemesi kaydıyla, söylediklerini ancak 'Beni bu sözleri söylemeye (ikrar) zorladınız" veya "Hıristiyanlar böyle söylüyorlar" şeklinde belirtmesi sûretiyle dile getirmesi câiz olur.

15 İkincisi: Başkasını öldürmek ve benzeri şeylerde olduğu gibi, zararı başkasına geçen fiildir. Bu tarz fiilin durumu ikrâhla değişmez. Mükrehin (zorlanan), kendisine Allah'ın vereceği cezânın, mükrihin (zorlayan) vereceği cezâdan daha büyük olduğuna hükmetmesi ve kendisini zorlayan kişinin dediğini yaptığı takdirde, daha büyük bir cezâyâ müstehak olacağını düşünmesi gerekir.

Yine çirkin fiiller, onun bizzat yapmamak sûretiyle kendisinden uzaklaşmak mümkün olanlar; söz konusu fiili farklı bir yöntemle yapmak sûretiyle kendisinden uzaklaşmak mümkün olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Birincisine örnek olarak, cehâlet gösterilebilir. Zira ondan kurtulmak ancak onu terketmekle mümkündür. İkincisine örnek olarak ise "yalan haber" ve "secde" fiili gösterilebilir. Zira yalan haberin çirkinliğinden doğruyu söyleyerek; şeytan ve put gibi varlıklara yönelik secdenin çirkinliğinde de bu fiili (tâzimle huzurunda eğilip alını yere koymak) Allah'a yaparak kurtulmak mümkündür.

30 Kādî Abdülcebbar, kabihin hükmünün zemme müstehak olmak olduğunu; ona cezânın terettüp ettiğini ve mükellefin de mutlaka kendisini ondan uzaklaştırmaya çalışması gerektiğini tespit ettikten sonra; çirkin fiil işlememken kaçınmanın yollarını icmâlî olarak: "Bunun yolu ya tövbedir ya da çok ibadettir." şeklinde özetledi.

وجملة القول في ذلك أن أقسام القبيح تنقسم إلى ما يكون صغيراً، وإلى ما يكون كبيراً. وما يكون كبيراً ينقسم إلى ما يكون كفراً، وإلى ما لا يكون كفراً. والكلام في حقيقة هذه الألفاظ وحدودها يعود في باب الوعيد إن شاء الله تعالى.

٥ ثم إن القبائح تنقسم إلى ما يتغير حاله بالإكراه، وإلى ما لا يتغير حاله بالإكراه.

فالأول هو كل ما يتعدى عنه إلى غيره، وذلك كإظهار كلمه الكفر، فإن ذلك قبيح ولا إكراه. ثم إذا أكره عليه يجوز له أن يقول ذلك لا على الاعتقاد له والتدين به، بل على أنكم كلفتموني إظهاره والقول به، أو على أن النصارى يقولونه. ١٠

والثاني من هذين القسمين هو ما يتعدى ضرره إلى الغير، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكروه أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكروه، فلو أقدمت على ما يكرهني عليه استحققت عقوبة أشد من هذا.

١٥ وتنقسم القبائح أيضاً إلى ما لا يمكنه الانفكاك عنه إلا بأن لا يفعله، وإلى ما يمكنه الانفكاك عنه بأن يفعله على وجه آخر مخالف له. فالأول كالجهل؛ فإن الانفكاك منه لا يمكن إلا بأن لا يفعله، والثاني كالخبر الكذب؛ فإنه يمكنه الانفكاك عنه بأن يوقعه على وجه الصدق، وكالسجدة؛ فإنه يمكن الانفكاك منه بأن يوقع سجدة للرحمن ولا يوقعه سجدة للشيطان.

٢٠ ثم إنه رحمه الله لما رأى أن من حكم القبيح استحقاق الدم والعقاب عليه، وأنه لا بد من أن يكون للمكلف طريق إلى إزالة العقوبة عن نفسه، بين الطريق إلى ذلك على ضرب من الإجمال فقال: إن الطريق إلى ذلك إما التوبة أو كثرة الطاعات.

Tövbe, “işlediği çirkin fiilden, çirkinliği dolayısıyla pişmanlık duymak ve böyle bir çirkin fiili bir daha işlememeye kesinlikle karar vermek” demektir. Şayet işlediği çirkin fiil, sadece kendisi ile Allah arasında ise, bu kadarı yeterlidir. Böyle değil de, başkasını da etkileyen bir kötülük işlediyse aşağıdaki örneklerde dikkat çekilen hususların göz önünde bulundurulması gerekir: meselâ, bu çirkin fiil, birisini öldürme (katl) ise, katilin bundan pişman olması, bunu ve benzeri diğer kötü fiilleri bir daha işlememeye kesin karar vermesi ve kendini maktulün velisine teslim etmesi gerekir. Söz konusu kötülük gasp cinsinden olursa; gasp edilen şey mevcutsa onun aynen; kıyemî mal türünden ise kıymetiyle; mislî mal türden ise onun benzeri sahibine iâde edilir. Ayrıca gâsıb tövbe ederse yergi ve cezaya müstehak olmaz.

Bu tarzda yapılan bir tövbe cezâyı ortadan kaldırır. Zira tövbenin günlük hayattaki benzeri, benzeri yapılan bir yanlışlıktan veya kötülüğten dolayı karşısındakinden özür dilemektir. Nitekim başkasına bir kötülük yapan kişi, daha sonra ondan samimi bir şekilde özür dilediği takdirde artık işlediği bu kötülüğten dolayı zemme/kınanmaya müstehak olmaz. Bizim meselemizdeki durum da aynen bunun gibidir.

Çok ibadete gelince; ileride va'îd konusunda açıklanacağı üzere bunlar, büyük günahların cezâlarının affı hususunda müessir değildir. Ancak küçük günahlara verilecek olan cezâların affında etkilidir. Çünkü çok ibadet, dünya hayatında başkalarına çok sık yapılan iyilik gibidir. Başkalarına çok çeşitli iyiliklerde bulunan biri, iyilikte bulduklarından birinin malına zarar verse, daha önce yaptığı bu iyilikler, onun bu kötülüğüne kefâret olur. Ancak aynı hayırsever, iyilik yaptıklarından birinin yakınlarından birini öldürecek olsa, bu hayırseverin yaptığı iyiliklerin tümü boşa gider.

Müellif, fiilin kısımlarını ve bununla ilgili konuları açıklamayı bitirince, fiillerin insanlarda yaratılmadığına, aksine onları bizzat insanların yaptıklarına delâlet eden hususlara dönerek bunları şöyle sıralamaktadır:

Öncelikle muhsin (hasen fiilin faili) ile müsî (kötü fiili işleyen), iyi (hasen) ile kötü (kabih) nitelemelerinin hangi yönden olmasının belirlenmesi gerekir. Muhsine iyilik dolayısıyla övgüde bulunur; müsî de yaptığı kötülük sebebiyle kınarız. Ancak bu yöntemi, birisinin iyi oluş ve kötü oluş cihetleri veya onun boyunun uzun veya kısa oluşu konusuna uygulamak doğru değildir.

والتوبة هي أن يندم على ما فعله من القبيح لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح. ثم إن هذا القدر كافٍ إذا كان القبيح بينه وبين الله تعالى، وأما إذا كان بينه وبين الآدميين بأن يكون إساءة إلى الغير، فالواجب أن ينظر؛ فإن كان قتلاً، يلزمه أن يندم عليه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح ويسلم نفسه إلى ولي المقتول. وإن كان غصباً، يرد المغصوب بعينه إن كان باقياً، وإلا فقيمته إن كان من ذوات القيمة، أو مثله إن كان من ذوات الأمثال، ثم إذا تاب عن ذلك لا يستحق بعده الذم والعقاب.

وإنما قلنا: إن التوبة على الحد الذي ذكرناه تزيل العقاب؛ لأن نظير التوبة من الشاهد إنما هو الاعتذار، ومعلومٌ أن أحدنا لو أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً فإنه لا يستحق بعد ذلك الذم على الإساءة، فكذلك في مسألتنا.

وأما كثرة الطاعات فإنها مما لا يؤثر في إزالة العقاب المستحق على الكبيرة والأعمار، هذه الأعمار على ما سيجيء في باب الوعيد إن شاء الله تعالى، ولكنها تؤثر في إزالة العقوبة المستحقة على الصغيرة؛ لأن نظير كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الإحسان إلى الغير، ومعلومٌ أن أحدنا لو أحسن إلى غيره ضرورياً من الإحسان ثم كسر له رأس قلم، فإن هذه الإساءة تقع مكفرة في جنب ما له من الإحسان لديه، وبالعكس من هذا فإنه لو قتل واحداً من أعزته فإنه يخبط جميع ما له قبله من الإحسان.

وإذ قد فرغنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به، نعود إلى الدلالة على أن أفعال العباد غير مخلوفة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها.

والذي يدل على ذلك أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها،

Çünkü zalime 'niçin zulmettin?'; yalancıya 'niçin yalan söyledin?' diye sormak nasıl anlamlı ve doğru ise; uzun boylu olan birine 'niçin uzun boylusun?' veya kısa boylu olan birine 'niçin kısa boylusun?' demek de hiç anlamlı ve doğru değildir.

5 Şayet bu söylediklerimizden biri diğerinin aksine bizim tarafımızdan meydana getirilmiş olmasaydı, böyle bir ayırımı yapmamız doğru olmazdı. Dolayısıyla, uzun boylu veya kısa boylu olma ile birisine zulmetme ve yalan söyleme durumunda aralarında hüküm farklı olmazdı. Halbuki böyle bir değerlendirmenin yanlış olduğu bilinen bir şeydir.

10 Bize: "Verdiğiniz bu örneklerle fiillerinizin doğrudan sizin eseriniz olduğuna istidlâlde bulunamazsınız. Zira siz, sizin filiniz olmasına rağmen iman etme sebebiyle Allah'a hamd etmektesiniz. Aynı şekilde siz, birini öldürme, boğma, yakma gibi fiilleri sebebiyle bunların fâillerini de zemmedersiniz. Halbuki bunların hiçbiri O'nunla ilgili değildir." denirse, şöyle deriz: Birinci fiil
15 (iman) zannettiğiniz gibi değildir. Zira biz, bizzat imandan dolayı değil, ona sevk eden kudreti vermesi, temkîn ve önümüzdeki engelleri kaldırmak gibi çeşitli lütufları sebebiyle Allah'a hamdediyoruz. Bu, daha önceden mevcuttur ve O'na aittir. Dolayısıyla bu konuda hamd gerekmez. Nitekim mensuplarından biri, bazı büyük insanların huzûrunda kendisine bu husus sorulunca şöyle demiştir:
20 "Allah Teâlâ'ya imandan dolayı hamd etmiyoruz. Aksine iman etmemiz sebebiyle O bizi övüyor." Bunun üzerine soruyu soran susmuş, kendisine soru sorulan ise: "Konuyu çirkinleştirmekle beraber anlaşılmasını kolaylaştırdın" demiştir. İkinci olarak zikrettiğin husus ise, düşündüğün gibi değildir. Çünkü biz, birinin öldürme, boğma ve yakma fiillerini işlemesi dolayısıyla kınamıyor,
25 onu bu tür fiillere mukaddime (vesile) teşkil eden şeyler yapması nedeniyle zemmediyoruz. Nitekim biri, ölmesi için bir çocuğu kar altına bıraksa, bizim ona kızmamız, imâte sebebiyle değil, çocuğun kar altına bırakılması veya koyulması sebebiyledir. Aynı şekilde biri çocuğu, Allah'ın yakması için yanan bir tandıra atsa, biz çocuğun atıldığı o tandırda Allah tarafından yaratılan
30 "yakma" dolayısıyla değil; onu ateşe yaklaştıran veya tandıra atanı, yanma sonucunu doğuracak fiili yapması sebebiyle zemmederiz. Böylece iddia ettiğin fikirlerin yanlış olduğu ve ifade ettiğimiz şekilde istidlâlde bulunmanın doğru olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

35 Eğer: "İyilik ve kötülük yapmak ile yüzün güzelliği ve çirkinliği arasındaki farktan birinin, diğerinin tersine, kesb cihetiyle bize râcî olduğunu, sizin söylediklerinizle bunun açıklanamadığını kabul etseniz ya!.." der ise,

حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل: لم طالت قامتك؟ ولا للقصير لم قصرت؟
كما يحسن أن نقول للظالم: لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟

فلولا أن أحدهما متعلقٌ بنا وموجودٌ من جهتنا بخلافٍ آخر وإلا لما وجب
هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب،
وقد عرف فساده.

فإن قالوا: لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن هذه الأمثال متعلقة
بكم، فإنكم تحمدون الله تعالى على الإيمان، وإن كان الإيمان من فعلكم
ومتعلق بكم، وكذلك فإنكم تذمون أحدنا على الإمامة والغرق والحرق وغير
ذلك مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به. قلنا: أما الأول فليس على ما تظنون؛ لأننا
لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه وإنما نحمده على مقدماته من الإقذار،
والتمكنين وإزاحة العلة بأنواع الألفاظ، وذلك موجودٌ من قبله ومتعلقٌ به فلا
يلزم، ولهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم هذا السؤال عليه بحضرة
بعض الأكابر فقال: فإننا لا نحمد الله تعالى على ذلك، وإنما الله يحمدنا عليه،
فانقطع السؤال. فقال المسؤول: شنت المسألة فسهلت. وأما ما ذكرته ثانياً
فليس كذلك أيضاً؛ لأننا لا نذم أحدنا على الإمامة والغرق والحرق، وإنما
ذممناه على مقدمات ذلك. ألا ترى أن من وضع صبيّاً تحت بردٍ ليموت، فإن
ذمنا إياه ليس على الإمامة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد، وكذلك
من ألقى صبيّاً في تنورٍ ليحرقه الله تعالى، فإننا لا نذمه على الإحراق الموجود
من قبل الله تعالى، وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها؟ نفسد ما
ظننته، وصح الاستدلال بهذه الطريقة.

فإن قال: ما أنكرتم أن الفصل بين الإحسان والإساءة، وبين حسن الوجه وقبيحه
راجعٌ إلى أن أحدهما متعلقٌ بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر، لا إلى ما قلتوه؟

ona denilir ki: Kesb konusundaki görüşünüz anlaşılır değildir. Şayet akledilecek olsa, onun Allah Teâlâ'ya ait olduğu görülür ve bize izâfe edilecek bir ciheti kalmaz. Buna rağmen söylediğimiz nasıl doğru oluyor? Zira bu görüşe göre medih ve zemme müstehak olmayı tasavvur etmek mümkün değildir.

5 Söylediğiniz görüşe göre zulüm, yalan ve diğer fiillerin, uzun ve kısa boylu olmada olduğu gibi medih ve zemmi gerektirmemesi gerekir. Bu ise peygamber göndermenin çirkinliğini ve Şeriatların bâtıl oluşu sonucunu doğurur.

Bu görüşü savunanlar, muhsin ile müsîi birbirinden ayırmama yanında medih ve zem, sevap ve ikâbı kaldırma gibi hususlarla itham edilirler. Bu durumda da onların, peygamber göndermenin çirkinliğini ve Allah'ın kabih şeylerin fâili olması gerektiğini savunmaları icâb eder. Zira Allah, kulların fiillerininin fâili olduğu takdirde -ki çirkin fiiller de bunların içindedir- söylediğimiz husus gerekli olur. Bu da onların, Allah'ın kitabına güvenmemelerini, O'nun kendilerine yalancı peygamber göndermesini, gönderilen peygamberin de onları sırât-ı müstakîmden uzaklaştırmak için mucizeler göstermesini, kendilerini küfre davet etmesini, İslâm'a yönelmelerini engellemesini câiz görmelerini gerekli kılar. Zira Allah'ın bazı çirkin şeyleri yapması câiz görüldüğü takdirde, diğer benzer çirkinlikleri yapması da câiz görülmüş olur. Çünkü kötülük açısından bunların arasında herhangi bir fark yoktur.

20 “Şu fiil kabihdir ve Allah Teâlâ kabih fiile tek başına kâdir olmakla nitelendirilemez.” denilmesi durumunda, şöyle deriz: Biz bu hususu daha önce cevapladık ve Allah Teâlâ'nın, yaptığı takdirde kabih olarak karşılanacak bir kudretle nitelendirilmiş olduğunu açıkladık. Bu şu demektir: Şayet O, böyle bir şeyi takdire tek başına kâdir değilse, onu bazı kullarına kesb kılmaya kâdirdir. Bu durumda da zikrettiğimiz şey lâzım gelir.

Onlara zikrettiğimiz husus lâzım geldiği gibi, Allah'ın elçilerininin kâfirlerle karşı bir hüccetinin olmaması da lâzım gelir. Zira kâfirin peygambere şöyle demesi mümkündür: “Eğer sen elçi isen, risâletin diğer peygamberlerin risâletinden farklı ve onlara uymak da sana muvafakattan daha önemsiz değildir. Sen, nasıl bizi İslâm'a davet ediyorsan, seni bize gönderen Allah da bizim küfrümüzü murâd etti ve onu bizde yarattı ve bizi kendilerinden uzak kalamayaçağımız bir takım duygu ve meziyetlerle donattı.”

قيل له: إن مذهبكم في الكسب لا يعقل، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ فصح أن على هذا المذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم، ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال، كطول القامة وقصرها في أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلاً.

وكما يلزم القوم على هذا المذهب أن لا يفرق بين المحسن والمسيء، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء، ويلزمهم أيضاً أن يكون هو فاعل القبائح؛ لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقة البتة بكتاب الله تعالى، وأن يجوزوا أن يبعث إليهم رسولاً كاذباً ويظهر المعجز عليه، ليضلهم سواء السبيل ويدعوهم إلى الكفر ويصرفهم عن الإسلام؛ لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرهما، إذ لا فرق بين بعضها وبين البعض في القبح.

ومتى قيل: إن ذلك قبيح، والله تعالى غير موصوفٍ بالقدرة على التفرد بالقبيح. قلنا: قد أجبنا عن هذا وبيننا أن الله تعالى موصوفٌ بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً؛ وذلك أنه لو لم يقدر على التفرد بذلك تقديراً، فإنه يقدر على أن يجعله كسباً لبعض العباد، فيلزم ما ذكرناه.

وكما أن هذا لازم لهم، فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسول الله تعالى حجةً على الكفرة؛ لأن للكافر أن يقول: إن كنت رسولاً فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل، فكيف تدعوننا إلى الإسلام، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقنا فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه؟

Bir başka yönden de peygamberlerinin son bulması gerekir. Yani onlara denilir ki: “Bizi neye davet ediyorsunuz?” Eğer Allah’ın bizde yarattığı şeye davet ediyorsanız, bu faydasız bir şeydir. Şayet Allah’ın bizde yaratmadığı bir şeye çağırıyorsanız, bizi gücümüzün yetmediği ve imkânımızı aşan bir şeye davet ediyorsunuz demektir.

Bu durumda onların peygamber ile İblîs’i bir görmeleri gerekir. Çünkü peygamber de tıpkı İblîs gibi onları Allah’ın istemediği şeylere çağırır. Hatta peygamberin durumu, İblîs’inkinden daha kötü olur. Çünkü İblîs, onları sadece Allah’ın râzı olmadığı şeylere çağırır. Her mezhep, bunun böyle olduğunu kabul eder. Böyle bir yaklaşım, yanlış olarak sana yeter.

Yine onlar için emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin de çirkin olması gerekir. Zira emir ya zaten vâki olan şeye olur ki bu kabihtir. Çünkü bu yüksekten düşen şeye inmeyi emretmeye benzer. Şayet söz konusu emir, vâki olmayan türden şeye ise, bu durumda kudret-i mûcibeye kâil olmaları nedeniyle, onlara göre emrolunan şey, güç yetirilemeyen şeydir. Bu durumda onu emretmek, güç yetirilemeyen bir şeyi emretmektir. Güç yetirilemeyen şeyle emir (teklîf-i mâ lâ yutâk) ise kabihtir.

Nehiy ani'l-münker hakkındaki söz de aynı şekildedir. Zira o, gerçekleşenin nehyi ise, anlamsız olması yüzünden böyle bir nehye herhangi bir fayda yoktur. Henüz gerçekleşmemiş olandan nehye gelince, bu da kâdir olunmaktan nehiy olup, aynı şekilde kabihtir. Bunun kabihliği düşmanı müzmin hastalıktan men etme ile eşdeğerdir.

Eğer: “Medih, zem, emir ve nehyin hüsnüyle tasarruflarımızı yarattığımızı istidlâl, bir şeyin fer'iyle aslına istidlâl benzer. Zira biz, birinin kendi tasarrufunu yarattığını bilmedikçe, bunun övgü, zem, emir ve nehiy oluşunu bilemeyiz.” denirse; ona şöyle denir: Biz, her ne kadar tafsilî olarak onun bunları yarattığını bilmesek de, zaruri bilgi ile icmâlî olarak emir, nehiy, medih ve zemmin güzel olduğunu biliriz. Bu şekilde ona istidlâl, bir şeyin ferî (cüz) ile aslına (külle) istidlâl olmaz. Tıpkı bir zâtın hay olduğunu bilmediğimiz halde, kâdir ve âlim olduğunu bildiğimiz takdirde, onun hay olduğuna istidlâlimiz mümkün olduğu gibi. “Şayet söz konusu zât âlim ve kâdir değilse, fer ile asla istidlâl yapıp, o zâtın hay olmadığına istidlâlde bulunamayız. Bizim meselemiz de bunun gibidir.

ويلزم انقطاع الرسل من وجهٍ آخر، وهو أن يقال لهم: إلى ماذا تدعوننا إليه؟ فإن كنتم تدعوننا إلى ما خلقه الله تعالى فينا، فإن ذلك مما لا فائدة فيه، وإن كنتم تدعوننا إلى ما لم يخلقه الله تعالى فينا، فذلك مما لا نطقه ولا نتمكن منه.

٥ ويلزمهم التسوية بين الرسول وإبليس؛ لأن الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى منهم، كما أن إبليس يدعوهم إلى ذلك. بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس؛ لأن إبليس إنما يدعوهم إلى خلافه، وكل مذهب يقتضي ذلك ويؤدي إليه فكافيك به فساداً.

١٠ ويلزمهم أيضاً قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن الأمر لا يخلو؛ إما أن يكون أمراً بالواقع، وذلك قبيح ويجري في القبح مجرى أمر المرمي من شاهق بالنزول. وإن كان أمراً بما لا يقع، فإن المأمور غير قادرٍ عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق قبيح.

١٥ وهكذا الكلام في النهي عن المنكر؛ لأنه إن كان نهياً عن الواقع فإن ذلك قبيحٌ ولا فائدة فيه، وإن كان نهياً عما لم يقع فإن ذلك نهْيٌ عما لم يقدر عليه وذلك قبيحٌ أيضاً، ويجري في القبيح مجرى نهْيِ الزمِنِ عن العدو.

٢٠ فإن قيل: الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهي على أننا محدثون لتصرفاتنا استدلالاً بفرع الشيء على أصله؛ لأننا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه، لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيه. قيل له: إنا نعلم حسن الأمر والنهي والمدح والذم على الجملة ضرورة، وإن لم نعلم كونه محدثاً على التفصيل، فلا يكون الاستدلال بذلك عليه استدلالاً بفرع الشيء على أصله؛ كما أننا لما أمكننا أن نعلم كون الذات قادراً عالمياً وإن لم نعلم كونه حياً، أمكننا الاستدلال بذلك على كونه حياً، ولا نكون مستدلين بفرع الشيء على أصله، وإن لم يكن الذات عالمياً وقادراً ما لم يكن حياً، كذلك في مسألتنا.

Aynı şekilde bu durumda Romalılar ve diğer kâfirlerle cihâd etmenin çirkin bir iş olması gerekir. Zira bu durumda kâfirlerin bize: “Bizimle niçin savaşıyorsunuz? Eğer bizimle yaptığınız savaş, Allah’ın yapmamızı istemediği ve hoş görmediği bir şey hakkında ise, sizin bizimle cihâd etmeniz lüzumlu ve gereklidir. Ancak savaşınız, Allah’ın bizde yarattığı bir şeyi terk edip ondan uzaklaşmamız mümkün olmayan bir şey yüzünden ise, bu anlamsız bir cihâddır. Eğer savaş, zikrettiğimiz durumda vâcip ise, sadece Allah için vâcip olmuş olur.” deme hakları doğar.

Kulların fiillerinin, onlarda yaratılan şeyler olmadıkları ve onları insanların yaptıklarına dair başka bir delil de şöyledir: İster hakiki, isterse mukadder olsun, bütün tasarruflarımız amaç ve çabalarımıza göre vukû bulmaktadır. Şartlar uygunken istemediğimiz ve teşebbüs etmediğimiz işler de meydana gelmemektedir. Şayet onlar, bize muhtaç ve bizimle alâkalı olmasaydılar, bu durum onlarda zorunlu olmazdı. Çünkü bu yöntem, müteharrikin harekete, duranın da sükûna ihtiyacını bilmek gibi, nesnenin başkasına ihtiyacını ortaya koyar. İşte bu, sağlam bir kanıtlama tarzıdır, bu konuda daha önce geçen delil ise ilzam yöntemine dayanmaktadır.

Bu tasarruflar hakkındaki sözümüz ise şöyledir: Onların gerçekleşmesi bizim kasıt ve çabamıza; gerçekleşmemeleri ise bizim isteksizliğimiz ve uzak durmamıza bağlıdır. Bununla yöntemi (tarîkatu'l-istimrâr) murâd edilmektedir. Yoksa cisim hareketli iken, onda hareketin vâcip olduğunu söylemiyoruz. “Maa-selâmeti'l-ahvâl” sözümüzden kastımız ise fiil için gerekli şartların oluşmuş ve engellerin ortadan kalkmış olmasıdır. “Muhakkak” sözümüzü de “yaptığı fiili bilen fiili”ni vurgulamak için kullandık. Zira fiilin, onun niyet ve çabasına göre gerçekleşmesi gerekmektedir. “Mukadder” sözümüzden maksat ise, gâfil kişinin fiili olmasıdır. Zira onun fiili, her ne kadar kasıt ve niyetine göre vukû bulmuyorsa da, onun hesabına göre takdir edilmiş olarak vâkidir. Zira biz, onun sebeplerinin olduğunu düşünsek de, onun fiili yalnızca ona bağlı ve onun hesabına göre gerçekleşmektedir.

Bu böyle sâbit olunca, söz konusu tasarruflara delâlet eden şeylerin de bizim kastımızla ve çabalarımızla oluşması gerekir. Birisi, birimizin ayağa kalkmasını istediğinde, onun ayakta durması, bir yolla ve devamlı bir süreçle hâsil olur ve ondaki durum değişmez. Aynı şekilde şayet birisi, içimizden aç olan birini sevdiği yiyecekler bulunan bir sofraya yemek yemeye davet etse; çağrılan o kişinin her hâlükârda davete icâbet ile o yemekleri yemek fiili vâki olur.

ويلزم أيضاً قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار؛ لأن للكفرة أن يقولوا: لماذا تجاهدونا؟ فإن كل جهادكم إيانا على ما لا يريد الله تعالى منا ولا يحبه، فالجهاد لكم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقتة والانفكاك عنه فذلك جهاداً لا معنى له، ولو وجب هذا الجهاد والحال ما ذكرناه لكان إنما يجب لله.

طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها. وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدرًا، فلو لا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها؛ لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره، كما يعلم احتياج المتحرك إلى الحركة والسكن إلى السكون؛ وهي هذه الدلالة المعتمدة، وما تقدم كان على طريق الإلزام.

وقولنا في هذه التصرفات: إنه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا ويجب انتفاؤها عند كراهتنا وصارفنا، فالمراد به طريقة الاستمرار، لا ما نقوله في كون الجسم متحركاً وأنه يجب عند وجود الحركة. وقولنا: مع سلامة الأحوال، فالمراد به خلوص الدواعي وزوال الموانع. وقولنا: إما محققاً، فالمراد به فعل العالم لما يفعله، فإنه يجب وجوده بحسب قصده وداعيه تحقيقاً. وقولنا: وإما مقدرًا، فالمراد به فعل الساهي؛ فإن فعله وإن لم يقع بحسب قصده محققاً، فهو واقعٌ بحسبه مقدرًا، فإننا لو قدرنا أن يكون له داعٍ لكان لا يقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه.

إذا ثبت هذا فالذي يدل على أنه هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، هو أن أحدها إذا دعاه الداعي إلى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهي، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه، ولا يختلف الحال في ذلك.

Bu, fiilin bizim gayretlerimize bağlı ve bizim hesabımıza göre olduğunun delilidir. Fiiller, bizim gayretlerimize göre ve bize bağlı olarak vâki oldukları gibi; bizden önce mevcut olan maksat ve âletlerimize bağlı olarak vukûda bulmaktadırlar. Nitekim “Muhammed Allah'ın elçisidir” sözü, sadece Muhammed
 5 b. Abdullah'ı değil, başka Muhammedleri de kapsar, ancak kasıd ve niyet ile ona delâlet eder ve sadece onu bildirir. Kitâbet de aynı şekildedir, bu fiil, kişi ancak yazı yazmayı bildiği takdirde hâsıl olur. Ayrıca kalem ve benzeri yazı malzemesi olmadığı takdirde de kitâbet (yazma) fiili hâsıl olmaz. Aynı şekilde elem de, onu oluşturan darbe ile vâki olur. Darbenin hafifliği ile hafif, şiddetli
 10 olması ile de ağır olur. Böylece bu tür tasarrufların, bize muhtaç olduğu ve iddia ettiğimiz şekilde bize taalluk ettiği ortaya çıkmış olmaktadır.

Eğer: “Söz konusu tasarrufların bu yolla bizden vâki olduğuna istidlâlde bulunmamak mümkün değildir. Zira, zor durumda kalanın fiili, onu bu durumda bırakan kişinin niyet ve gayretine göre vâki olur. Ayrıca bu, size göre
 15 ona ait fiil değildir. Bunun gibi bir binek hayvanı, kendisini süren kişinin kastına tâbi ve ona bağlı olarak yürür. Aynı şekilde cennet ehlinin ödüllendirilmesi, onların isteklerine tâbi ve niyetlerine bağlıdır. Bunlar gibi, darbe esnasında meydana gelen morarma, darbeye bağlıdır; darbenin hafifliği ile morluk az, şiddetliliği ile de morluk çok olur. Aynı şekilde darbe ile beyazlaşan kumaştaki
 20 beyazlık bizim darbemize göre vâki olur. Mürekkebin siyahlığı, onun yapımında kullanılan maddelerin terkihi ile ilgili bir husustur. Aynı şekilde avuçları birbirine sürtmekle oluşan hararet, sürtünmeye bağlıdır. Hareket, sürtünmenin azlığı veya çokluğuna göre değişik olur. Bunların hiçbiri, söz konusu işlerin bizim tarafımızdan vâki olduğuna ve bize ait olduğuna delâlet etmez.
 25 Meselemizdeki durum da böyledir.” denirse, ona şöyle cevap verilir: “Zor durumda kalanın fiiline gelince, söz konusu fiil, onun kastına göre ve gayreti ile oluşur. Ancak onun gayreti, zorlayanın gayretine mutâbıktır. Bu nedenle sizin söylediğiniz doğru değildir. Binek hayvanı hakkındaki şey de bunun gibidir. Bu nedenle ona binen kişi, şayet onu bir aslana doğru yürütmek istese, hayvan
 30 o tarafa gitmez. Bu da gösteriyor ki, binek hayvanının yürümesi, onu yürüten değil, kendi kastına ve gayretine bağlıdır. Cennet ehlinin nimetlendirilmesine gelince, bu durum, onların kendi kasıt ve gayretlerine göre değil, Allah'a aittir.

وهذه أمانة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها. وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصودنا أيضاً وعلى آلتنا، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا. ألا ترى أن قوله: محمد رسول الله، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبراً عنه إلا بقصده، وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلا إذا علمها، ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكتماً للآلات التي تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره، وأيضاً فإن الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقل بقلته ويكثر بكثرته، فصحت حاجة هذه التصرفات إلينا وتعلقها بنا على الحد الذي ادعيناها.

فإن قيل: لا يمكن الاستدلال بهذه الطريقة على أن هذه التصرفات واقعة من جهتنا؛ لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجئ وداعيه، ثم لا يدل عندكم على أنه فعله. وكذلك فسير الدابة في الجهة التي تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه. كذلك فنعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم. وأيضاً فإن اللون الحادث عند الضرب موقوف على الضرب، يقل بقلته ويكثر بكثرته. وهكذا؛ فبياض القيطي يقع بحسب الضرب من جهتنا، وسواد الحبر يقف على أحوال الخليط الزاج بالعفص، وأيضاً فإن الحرارة الحادثة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى موقوف على الحك، يقل بقلته ويكثر بكثرته، ثم لم يدل شيء من ذلك على أنه واقع من جهتنا ومتعلق بنا، كذلك في مسألتنا. قيل له: أما فعل الملجأ فإنه يقع بحسب قصده وداعيه، غير أن داعيه مطابق لداعي الملجئ فلا يصح ما ذكرتموه، وكذا الكلام في الدابة، ولهذا فلو قصد الراكب أن يسيرها في وجه الأسد لما سارت، فصح أن سيرها تابع لقصدها وداعيتها، دون قصد الراكب وداعيه. وأما نعيم أهل الجنة فمتعلق بالله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم،

Eğer böyle olmasaydı, biri peygamberin ulaştığı sevaba ulaşmayı istediği zaman bunun, onun için de hâsıl olması gerekirdi. Halbuki bunun olmadığı bilinen bir şeydir. Darbe sonucu oluşan morluk konusunda söylediğin de muhâldir. Çünkü söz konusu renk, hâdis değildir. Bu morluk, kendisinde bulunan kanın rengi olup darbe sonucunda o şekilde hâsıl olmuştur. Eğer böyle olmasaydı, darbe ânında, cansızda da morarma olması gerekirdi. Çünkü aynı sebep hâsıl olmakta, mahal kabul etmekte ve herhangi bir engel bulunmamaktadır. Halbuki durumun böyle olmadığı bilinen bir şeydir.”

Eğer denirse ki: “O darbe, diride elem doğurduğu gibi, cansızda elem doğurmuyor. Benzeri değişim renkte niçin câiz olmasın? Deriz ki: “Söylediğiniz husus, elemde mümkün değildir; çünkü darbenin elem doğurması sıhhatin bulunması şartına bağlıdır. Bunun ise cansızda değil, sadece dirinin bedeninde bulunması söz konusudur. Renkte ise böyle bir durum söz konusu değildir. Böylece aralarındaki fark ortaya çıkmış olur.”

Kubeytînin (bir tür kumaş) beyazlığı hakkındaki sözünüz de bunun gibidir. Çünkü bu renk, hâdis değildir. Aksine onda mevcut olan bir şey olup darbe işlemi sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle onu beyazlaştırmak için yumurtanın beyazından yararlanır. Eğer böyle olmasaydı, tandıra su döküldüğünde ve beyazlaması için vurulduğunda onun muhakkak beyazlaşması gerekirdi. Çünkü burada sebep bulunmakta, mahal bunu kabul etmekte ve herhangi bir engel de bulunmamaktadır. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Mürekkebin siyahlığını sağlayan karışım konusunda söylediklerinizin de bunun gibidir. Zira ortaya çıkan siyahlık onda gizli olup karıştırmakla ortaya çıkmıştır. Eğer böyle olmasaydı, birbirine karıştırılan her şeyde bu sonucun ortaya çıkması gerekirdi.

Hararetin (ısı) iki avucun birbirine sürtünmesiyle vukû bulduğu hakkında söylediklerinize verilecek cevap da aynıdır. Zira hararet, onda mevcut olup sürtünme ile ortaya çıkmaktadır. Eğer böyle olmasaydı, buzları birbirine sürttüğümüz zaman, burada da hararetin olması gerekirdi. Çünkü burada sebepler hâsıl olmakta ve engeller bulunmamaktadır.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, kulların fiilleri, kendilerinde yaratılan şeyler değildir. Aksine söylediğimiz üzere, fiilleri bizzat insanlar yaratmaktadır. Bu hususta söz böyle devam edip gider.

لولا ذلك وإلا كان يجب إذا دعى بعضهم الداعي إلى أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء أن يحصل ذلك، ومعلومٌ خلافه. وأما ما ذكرته في اللون فمحال لأن ذلك اللون ليس بحادث، وإنما هو لون الدم الذي كان فيه فانزعج بالضرب، لولا ذلك وإلا كان يجب أن يحصل هذا اللون في الجماد عند الضرب؛ لأن السبب الحاصل والمحل محتمل، ولا منع معلومٌ خلافه.

فإن قيل: أليس لا يجب في الضرب أن يولد الألم في الجماد وإن كان مولداً له في الحي، فهلاً جاز مثله في اللون؟ قلنا: إنما لم يصح ذلك في الألم لأن الضرب إنما بشرط انتفاء الصحة، وهذا إنما يتأتى في بدن الحي دون الجماد، وليس كذلك في اللون، فظهر الفرق بينهما.

وهكذا الكلام في بياض القيطي؛ فإن ذلك اللون ليس بحادث بل هو لونٌ كان فيه فظهر بالضرب، ولهذا يستعان في ذلك ببياض البيض، لولا ذلك وإلا يجب إذا صب الماء في الطنجير وضرب أن يبيض لأن السبب حاصل، والمحل محتمل ولا منع، والمعلوم خلافه.

وكذا ما قالوه في خلط الزاج بالعفص؛ لأن ما ظهر من السواد كان كامناً فيها فظهر بالخلط، لولا ذلك وإلا كان تشيع هذه القضية في كل ما يعين بخلط أحدهما بالآخر.

وكذا الجواب عما ذكره في الحرارة وحصولها عند حك إحدى الراحتين بالأخرى، فإنها حرارة كانت فيه فظهرت عند الحك؛ فلولا ذلك وإلا كان يجب متى حكنا الجليد بعضه ببعض أن تحدث هناك حرارة، لحصول السبب وزوال الموانع.

فصح بهذه الجملة أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحداثون لها على ما ذكرناه، فعلى هذا يجري الكلام في هذا.

Eğer: “Allah Teâlâ'nın bu tasarrufları niyet ve gayretlerinize uygun olarak âdeti üzere sizde yarattığını ve onların size taallukunun, fiilin fâiline taalluku şeklinde olduğunu inkâr mı ediyorsunuz?” derse, ona şöyle denir: “Karşı çıkılan şeyin vukûundan sonra yapılan her itiraz fâsiddir. Zira şayet karşı çıkılan görüş doğru ise, ona itiraz yanlış olur. Eğer doğru değilse, bu durumda ona hiçbir şekilde itiraz olamaz. Söz konusu itiraz da bu kâbildendir. Zira yaratıcıyı, duyulur âlemde bilmediğimize göre de O'nu gayb âleminde bilmemiz mümkün değildir. Çünkü yaratıcıyı gâipte isbat etmenin yolu, bu tasarrufların bize muhtaç, fâil ve muhdise ihtiyaç konusunda da bunların bizimle ilgili oldukları şeklindedir. Muhdes, yaratılmış olması bakımından bize muhtaçtır. Hudûsta ortak olan her şeyin, muhdise ve fâile ihtiyaçta da ortak olması gerekir.”

Eğer: “Sâniin isbatına delâlet hususunda akıl yürütmeden önce, niyet ve gayretinize göre tasarruflarınızı âdete göre yaratan bir yaratıcının olduğunu kabul etmelisiniz.” denirse, cevap olarak şöyle deriz: “Bu, mâkul olmayan bir şeyi câiz görmedir. Çünkü muhdise için mâkul olan, kendisinden fiilin kasıt ve sebeplerine göre vâki olması, ona karşı isteksizlik ve ondan uzak durması hâlinde de onun hâsıl olmamasıdır. Onlara göre bu durum, bizden birinde sâbit olduğunda, o muhdise olmaz. Bunu, böyle kabul edince söz konusu durumu mâkul olmaktan çıkardılar. Bu durumda aynı şeyi gâipte nasıl câiz görüyorlar?” Nitekim biz, kendi tasarruflarımızın yaratıcısı olduğunu delille bildiğimizde şöyle deriz: “Yaratan siz olmadığınız halde, onları sizde yaratan gâip bir muhdise olmasını câiz görün.” diyenin sözü, “Bildiğinizin hilâfını câiz görünüz.” demeye benzer. Bu ise, çelişkili bir sözdür.

Sonra, şayet bu tasarrufların bizim kasıt ve gayretlerimize göre meydana gelmesi âdetin cereyanı ile olsaydı, sıcak ve soğukta olduğu gibi, onlarda da durumun farklı olması mümkün olurdu. Zira âdet yöntemi, beldelerin farklılığına göre değiştiği gibi, yakma ve bunun yerine geçen diğer yöntemlerle de değişir. Nitekim “Canlılar içinde kendisine ‘Semendel’ denilen bir hayvan vardır ki, ateşe girmesi ona acı vermez ve ateşte yanmaz; hatta onun tüyünden gözyaşını silmek için mendil yapılır. Kirlendiği zaman ateşe atılır ve olduğundan daha temiz olarak döner.” denilir; aynı şekilde Kirmân'da ateşin yakmadığı bir tahtadan söz edilirdi. Bizim meselemizde de durum aynıdır.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم مطابقاً لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة، لا أنها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله؟ قيل له: إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد؛ لأنه إن صح ذلك المذهب المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلاً. وهذا الاعتراض من ذلك القبيل؛ لأننا لم نعلم المحدث في الشاهد، لا يمكننا أن نعلم المحدث في الغائب، فإن الطريق إلى إثبات المحدث في الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجةٌ إلينا ومتعلقةٌ بنا في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل.

فإن قيل: جوزوا قبل النظر في الدلالة على إثبات الصانع أن يكون في الغائب محدث يحدث هذه التصرفات فيكم عند قصودكم ودواعيكم لمجرى العادة. قيل له: إن ذلك تجويزٌ لما لا يعقل؛ إذ المعقول من المحدث هو من يقع الفعل منه بحسب قصده ودواعيه ويتنفي بحسب كراهته وصارفه، وعندهم أن هذا المعنى يثبت في أحدنا ولا يكون محدثاً، وإذا كان ذلك كذلك فقد أخرجوه عن كونه معقولاً فكيف يجوزوه في الغائب؟ وعلى أننا علمنا بالدليل أن أحدنا محدثٌ لتصرفاته فنقول: من قال: جوزوا أن يكون في الفاعل محدث أحدثها فيكم لا إنكم أنتم المحدثون لها، يجري مجرى أن يقال: جوزوا خلاف ما علمتموه، وذلك خلفٌ من القول.

وبعد، فلو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب صحة أن يختلف الحال فيه كما في الحر والبرد؛ فإنه لما كانت طريقة العادة تختلف بحسب البلدان، وهكذا سائر ما طريقة العادة، نحو الإحراق وما يجري مجراه. وعلى هذا يقال في الحيوانات: إن في الحيوانات حيواناً يقال له السمندل، يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا يحترق بها، وحتى أنه يتخذ من وبره منديل غمر، فكلما توسخ يلقى في النار فيعود أنظف ما يكون ويمكن. وهذا فإنه يقال: إن بكرمان خشبة لا تحرقها النار، كذلك في مسألتنا

Eğer bu tasarrufların, âdetin cereyanı ile bizim irademize göre meydana gelmesi mümkün olsaydı, onlarda durumun değişik olması câiz olurdu ve şöyle diyenin sözü doğru olurdu: Bizden uzak beldelelerde öyle kimseler görülmüştür ki, uzaklaştığı anda kendisinden fiil vâki oluyor ve sebeplere başvurduğunda da fiil meydana gelmiyor; kendisi cılız iken ağır cisimleri taşıyabiliyor, kuvvetli iken hafif cisimleri bile taşıyamıyor. Aynı şekilde tahsil görmeden edebî bir yazı yazmak, tahsil görerek ise böyle bir şeyi yapmamak mümkündür. Böyle bir haber vereni tasdik eden, işin iç yüzünü bildiği halde bilmiyor gözükmedir (mütecâhil) ya da akılsızdır.

Eğer: “Bizden biri kendi tasarrufunun yaratıcısıdır; çünkü onun tasarrufu kastına ve gayretine göre vâki olmaktadır.” sözü gâfil kişi için bâtil bir sözdür. Çünkü onun tasarrufları kastına ve gayretine göre vâki olmasa da, yine o muhdistir.” denirse, cevabımız şu şekilde olur: “Öne sürdüğünüz şey, delâletin aksidir. Delillerde ise akise (önermede mevzu ile mahmûlü yer değiştirme) değil, sadece tard ve münâfada yöntemlerine itibar olunur.” Bu, şu şekilde açıklanabilir: Kastımızla ve gayretimizle vâki olan bir şeyin söz konusu olması fakat aklın, onun fâiline taalluk cihetiyle hükmetmemesi gerekir. Ayrıca fiilleri kendi istek ve gayretine göre vâki olmayan bir yaratıcı söz konusu olmalıdır. Zira bu, meselemizde delil getirdiğimizin aksidir ve bizim kelâmımızda da reddedilmemektedir. Zira birbirine misil iki hükmün farklı şekillerde bilinmiş olmaları akla aykırı değildir. Böylece cisimlerin yaratılmış olduğunu delille bilmiş oluruz. O da, havâdisten hâlî olmalarının muhâl olmasıdır. Arazların hudûsuna diğer bir delâlet de, onların yok olmalarının mümkün oluşudur. Her ne kadar bu yolla “gâfilin yaratıcı olduğunu” bilmemiz mümkün değilse de, başka bir yolla mümkündür. Nitekim bu delilde gâfilden ihtirâz söz konusudur. Zira biz, bu tasarrufların kasıt ve gayretimize göre vâki olduklarını; ister hakiki isterse mukadder olsun şartlar müsait olduğunda istemememiz ve ondan uzak durmamızla da hâsıl olmadıklarını söyledik. Bilinmektedir ki, gâfil kişinin tasarrufları gerçek olarak kastına göre vâki değilse de, mukadder olarak onun kastıyladır. Zira biz, gâfilin kastının olduğunu düşünsek, tasarrufunun muhakkak onun kastına göre olması gerekir. Bu kişinin âlim gibi fiillerinin yaratıcısı olduğuna delâlet eden şey şudur: Onun fiilinin, kudretinin çokluğu veya azlığına göre; kudret azsa fiil küçük, çoksa fiilin büyük olarak vâki olduğu sâbittir.

لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصدنا بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال فيها حتى يصدق قول من قال: إنه شاهدٌ في بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه فعله عند صارفه، وينتفي عند داعيه، ويمكنه نقل الثقل من الأجسام وهو ضعيف، ولا يمكنه نقل الخفيف منها إذا عاد إلى قوته، وتتأتى منه الكتابة البديعة ولما تعلمها ولا علمها، فلما تعلمها لم يتأت منه ذلك، ومن صدق هذا المخبر فهو متجاهل أو غير عاقل.

فإن قيل: قولكم: إن أحدنا محدث لتصرفه لأن تصرفه يقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهي، فإنه محدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه. وجوابنا؛ أن هذا الذي أوردتموه عكس الدلالة، والأدلة لا يعتبر فيها العكس، وإنما يعتبر فيها الطرد والمناقضة، وذلك هو أن يرينا شيئاً وقع بحسب قصدنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق العقل بفاعله، فإما أن يرينا محدثاً لم يقع فعله بحسب دواعيه، فإن هذا عكس ما دللنا به في المسألة، وذلك لا يقدر في كلامنا لأنه لا يمتنع في حكمين مثلين أن يكونا معلومين مختلفين. وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة، وهي استحالة انفكاكها عن الحوادث، وحدث الأعراض بدلالةٍ أخرى وهي جواز العدم عليها. ونحن وإن لم يمكننا أن نعلم بهذه الطريقة أن الساهي محدث، فإن ذلك يمكن بطريقٍ أخرى. على أن في هذه الدلالة ما هو احترازٌ عن الساهي لأننا قلنا: هذه التصرفات تقع بحسب قصدنا ودواعينا وتتفي بحسب كراحتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً، ومعلومٌ أن تصرفات الساهي وإن لم تقع بحسب قصده محققاً، فقد تقع بحسب قصده مقدراً لأننا لو قدرنا أن للساهي قصداً، لكان لا بد في تصرفه من أن يكون واقعاً بحسب قصده، ثم الذي يدل على أنه محدث للعالم، هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها ويكثر بكثرتها،

Buna göre de ayaklarının hizasında küçük bir küre olsa, onu hareket ettirmesi mümkündür, ancak aynı hizada küre yerine büyük bir taş bulunsa onu hareket ettirmesi veya nakletmesi mümkün değildir.

Yine bilinmektedir ki, uyuyan kişi kendisi Rey'de olduğu halde rüyasında sözgelimi Bağdat'ta olduğuna inanır. Bu inanç kaba bir cehâlet olup şu iki durumdan birinden kaynaklanır. Ya Allah cihetinden ya da Allah'ın dışındaki biri cihetinden olur. Allah cihetinden olması câiz değildir. Çünkü o kabihtir, Allah Teâlâ'ya kabih izafe edilemez. O'nun dışında biri cihetinden olması da câiz değildir. Zira, başkası fiili kudret mahallinde ancak itimâd (çekim gücü/ yaslanma) yoluyla gerçekleştirir. İtimâdın ise itikadın tevlidinde etkisi yoktur. Böylece, geriye söylediğimiz gibi sadece kendi cihetinden olması kalmaktadır.

Eğer denirse ki: “Bu tasarrufların bize ait ve bize muhtaç olduklarını açıkladınız. Söylediklerinizin tamamlanması için, ihtiyaç cihetinin hudûs olduğunu da açıklayınız.” Cevap olarak deriz ki: “Ona delâlet eden şey, nefiy ve isbata delâlet eden hususların bizim durumumuza bağlı olmasıdır ki, bu da hudûstur. Bu durumda söylediğimiz gibi ihtiyaç cihetinin hudûs olması gerekir.”

Sonra, tasarruflarımızın bize muhtaç olması şu ihtimallerden biri sebebiyledir. Bu ihtiyaç ya adem ve vücûdun sürekliliğinden yahut da vücûdun yenilenmesinden dolayı olabilir. Onun, ademin sürekliliğinden dolayı bize muhtaç olması câiz değildir. Zira o, yok iken de adem durumu sürekli olmaktadır. Varlığın sürekliliği nedeniyle bize muhtaç olması da câiz değildir. Zira onun varlığı sürekli olduğu takdirde biz kâdir olmaktan çıkarız. Böylece geriye sadece varlığının yenilenmesi sebebiyle onun bize muhtaç olması ihtimali kalmaktadır.

Eğer: “Niçin kesb cihetiyle bize muhtaç ve ait olmasın?” denirse, cevaben şöyle deriz: “Kesb, mâkul olmayan bir açıklamadır. Mâkul olmayan bir gerekenin, bir şeyin ihtiyaç sebebi gösterilmesi ise câiz değildir.”

Ayrıca, sizi bu tasarrufların kesb cihetinden bize ait olduğuna sevk eden, onların kastımıza ve gayretimize göre vukû bulmuş; istememiz veya onlardan uzak durmamıza bağlı olarak hâsıl olmamış olması zorunluluğudur. Bu da sadece hudûsta sâbittir. Dolayısıyla onları niçin bu cihetten bize muhtaç kılmıyorsunuz?

وعلى هذا لو كان في منتهى رجله كوز يمكنه أن يحركه، ولو كان بدل الكوز حجرٌ عظيم لم يمكنه نقله ولا تحريكه.

وأيضاً فمعلومٌ أن النائم وهو بالرى مثلاً يعتقد أنه ببغداد، وهذا الاعتقاد جهلٌ قبيح فلا يخلو إما أن يكون من قبل الله تعالى أو من قبل غيره. لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه قبيح، والله تعالى لا يقبل القبيح، ولا يجوز أن يكون من جهة غيره؛ لأن الغير إنما يعدي الفعل عن محل القدرة بالاعتماد، والاعتماد لا حظ له في توليد الاعتقاد، فليس إلا أن يكون من جهته على ما قلناه.

فإن قيل: قد بينتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، فبينوا أن جهة الحاجة إنما هو الحدوث لئتم لكم ما ذكرتموه. قلنا: الذي يدل عليه أن الذي يقف كونه على أحوالنا نفيًا وإثباتًا إنما هو الحدوث، فيجب أن تكون جهة الحاجة إنما هو الحدوث على ما ذكرناه.

وبعد، فإن حاجتها إلينا لا تخلو؛ إما أن تكون لاستمرار القدم، أو لاستمرار الوجود، أو لتجدد الوجود. لا يجوز أن تكون محتاجةً إلينا لاستمرار العدم؛ لأنها كانت مستمرة العدم وإن لم تكن، ولا يجوز أن تكون محتاجةً إلينا لاستمرار الوجود، لأننا نخرج عن كوننا قادرين وهي مستمرة الوجود؛ فلم يبق إلا أن تكون محتاجةً إلينا لتجدد الوجود على ما نقوله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون محتاجةً إلينا ومتعلقةً بنا من جهة الكسب؟ قلنا: إن الكسب غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يجعل جهة الحاجة.

وبعد، فإن الذي دلّك على أنه هذه التصرفات متعلقةً بنا من جهة الكسب، ليس إلا وجوب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، ووجوب انتفائها بحسب كراهتنا وصارفنا، وهذا ثابتٌ في الحدوث فهلاً جعلتموها محتاجةً إلينا من هذا الوجه؟

Eğer: “Onların, hulûl cihetinden bize taalluk ettiklerini inkâr etmiyor musunuz?” denirse, şöyle deriz: “Şayet böyle olsaydı, morarma ile bu tasarrufların arasını ayırmamız gerekirdi. Zira morarmada hulûl vardır. Halbuki gerçek bunun hilâfidir. Böylece zikrettiğimiz gibi, bize muhtaç olan cihetin hudus
5 olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kulların fiillerinin kendilerinde yaratılmadığına yani insanların fiillere konu değil özne olduğuna delâlet eden şeylerden biri de şu husustur: Akıllı kişi, dünya hayatında boynuna kemik asarak ve bağırsak sarkıtarak çarşı pazarda gezerek kendini çirkinleştirmez. Kendisi bunu yapmadığı ve böyle bir
10 şeyden hoşlanmadığı gibi başkaları için de onu istemez ve onlara tavsiye etmez. Bütün bunları, söz konusu şeylerin kötülüğünü bildiği ve onlara ihtiyaç duymadığı için yapmaz. Bu, bizden biri için gerekli olunca, Allah hakkında öncelikle gerekli olmaktadır. Zira o hikmetlilerin en hikmetlisi, buna lâıyk olanların en liyâkatlı ve üstün olanıdır. Onların görüşüne göre Allah Teâlâ,
15 kendini çirkinleştirip, kendinin kötü olarak anılmasına neden oldu ve bütün bunları insanlardan da istedi. Allah, onların bütün söylediklerinden berîdir.

Eğer denirse ki: “Bütün bunlar Allah'tan değil, bizden olduğu için kabih olmaktadır. Bundaki durum, şer'ıyyâtta durum gibidir. Söz gelimi namazda bazılarımıza kabih, bazılarımıza ise hasen olan durumlar vardır. Nitekim
20 namaz kılmak, âdet gören bir hanım(hâiz) için, bu süre zarfında kabih iken, bu durumda olmayan bir kadın için hasendir. Sözüünü ettiğimiz meselede de durum aynıdır.”

Cevap olarak deriz ki: “Bu, şer'ıyyâta vâciptir. Çünkü onun hasen veya kabih oluşu faydalı (mesâlih) veya zararlı (mefâsid) oluşundandır. Fayda ve
25 zarar ise, kişilerin ve vaktin değişmesiyle değişir. Halbuki akliyyâta durum böyle değildir. Çünkü onların güzel veya çirkin oluş cihetlerinde kendilerine ait özellikler vardır. Ne zaman bu özellikler bulunursa, ister Allah'tan, isterse bizden olsun, güzelliği veya çirkinliği gerekir.

Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinin yaratıcısı olmasının câiz olmadığından delillerinden biri de, kulların fiillerinde zulüm ve haksızlığın olmasıdır. Şayet Allah, onların fâili olacak olsa, O'nun zâlim veya câir (zorba) olması gerekirdi. Halbuki Allah Teâlâ, bütün bunlardan münezzeh ve berîdir.

Bu kelâmı hasımdan tahkik etmeden önce, zulmün hakikatini beyan edelim.

فإن قيل: ما أنكرتم أنها متعلقة بنا من جهة الحلول؟ قلنا: لو كان كذلك لكان يجب أن لا نفرق بين اللون وبين هذه التصرفات؛ لأن الحلول ثابتٌ فيه، والمعلوم خلافه. فصح أن الحاجة إلينا إنما هي للحدوث على ما ذكرناه.

وأحد ما يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، هو ما قد ثبت من أن العاقل في الشاهد لا يشوه نفسه، كأنه يعلق العظام في رقبته ويركب القصب وיעدو في الأسواق. فكما لا يفعل ذلك ولا يتولاها، فلا يتولى غيره أيضاً ولا يريده منه. وإنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه. وإذا وجب ذلك في الواحد منا، فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى. وعلى مذهبهم أنه تعالى شؤنة نفسه و سؤاً الثناء عليه، وأراد منهم كل ذلك، تعالى عما يقولون.

فإن قيل: إن هذه الأشياء تقبح منا، فأما من الله تعالى فلا، وصار الحال فيه كالحال في الشرعيات، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ويحسن من البعض كالصلاة فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر، كذلك في مسألتنا.

قلنا: إنما وجب ذلك في الشرعيات لأن الوجه في حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد، والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات، وليس كذلك في العقلية لأن الوجه في حسنها وقبحها وجوه تختصها، فمتى وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه، سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلمٌ وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ونحن نقبل أن نحقق هذا الكلام عن الخصم نبين حقيقة الظلم.

Bil ki zulüm, daha önce geçen iki sebepten ötürü “kendisinde herhangi bir fayda veya zararın def'i bulunmayan, hak edilmeyen ve tahmin yürütülmeyen her türlü zarar”dır. O, zarara uğrayan veya zararı işleyen dışında biri cihetinden işlenilmiş olarak da değerlendirilmez.

5 Elbette bu şartlara itibar etmek gerekir. Çünkü onda bilinmeyen, tahmin edilemeyen ve hak edilmeyen bir fayda bulunmadığı gibi; zararın def'i de yoktur. Zira bizden biri, birim ücretli bir işte birini çalıştırsa, ona zulüm yapmış olmaz. Çünkü bunun karşılığında ona denk fayda sağlamaktadır. Bu nedenle ondan zararı def etmek, çocuğa izin vermenin şartı sayılmıştır. Dolayısıyla zarararı gidermeyi kapsamaması sebebiyle bunu yaptığında ona zulmedilmiş olmaz. 10 Bunun gibi, kötülük işleyeni ve çirkin fiil irtikâb edeni kınamak zulüm olmaz. Çünkü o, bunu hak etmiştir.

Daha önceki iki vecihten biri için “zan bulunmayan” sözümüz, fayda ile, zararlı def etme arasında bilinme ve tahmin edilme bakımından bir farkın olmamasındandır. Nitekim, çocuğunu okula gitmeye zorunlu tutan -bu onun için zor olsa da- birinin, yaptığı zorlama zulüm olmaz. Çünkü yapılan zorlamanın sonunda beklenen bir fayda veya zararın def'i söz konusudur. Böylece bir fiilin zulüm olarak nitelenebilmesi için, onun hiçbir faydası olmayan mutlak zarar olması, kendisiyle bir zararın giderilmemesi, hak edilmemesi ve daha önceki iki vecihten birinin tahmin edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. 20

Bu hususu göz önünde bulundurmak gerektiği gibi, hüküm verirken zarar gören cihetinden olmadığı hususunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü böyle olduğu takdirde zulüm olmaz. Meselâ birisi bir başkasının malını gasp etse veya malına zarar verse, sonra da bu ikisi karşı karşıya gelseler, mağdur olan kişi de kendisine yönelik zararı gidermek için diğerini öldürse, ona zulmetmiş olmaz. Çünkü, söz konusu sonuç, onun (maktul) kendi yüzünden başına gelmiştir. 25

Bu şarta mutlaka itibar etmek gerektiği gibi, onun zararı işleyen dışında biri tarafından yapılmasının mümkün olduğuna da itibar etmek gerekir. Çünkü bu durumda zulüm olmaz. Nitekim Allah Teâlâ bir çocuğu yakmak için cehenneme atacak olsa veya onu öldürmek için çığ altında bıraksa ona zulmetmiş olmaz. Çünkü buradaki yakma ve öldürme Allah dışında biri tarafından işlenmiş hükmündedir. 30

اعلم أن الظلم كل ضررٍ لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضروب به، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر.

ولا بد من اعتبار هذه الشرائط من أن لا يكون فيه نفعٌ ولا دفع ضرر، لا معلوماً ولا مظنوناً ولا استحقاقاً؛ لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالماً لما كان في مقابله من النفع ما يوازيه، وكذلك فإن من شرط إذا الصبي دفعاً للضرر عنه لا يكون ظلماً لتضمنه دفع الضرر عنه، وكذلك فإن ذم المسيء والمرتكب للقيح لا يكون ظلماً لأنه مستحق.

وقولنا: ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، فمن أجل أنه لا فرق بين أن يكون النفع ودفع الضرر معلوماً وبين أن يكون مظنوناً. ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكتب وإن شق ذلك عليه ولا يكون ذلك منه ظلماً؛ لما كان في مقابله نفعٌ مظنون أو دفع ضررٍ مظنون، فصح أنه لا بد من اعتبار أن يكون الفعل ضرراً لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين حتى يكون ظلماً.

وكما لا بد من اعتبار ذلك فلا بد من أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة المضروب به؛ لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلماً. ألا ترى أنه من حاول مال غيره أو ذمه فأتى عليه فقلته دفعاً، لم يكن ظالماً له لما كان ذلك الضرر كأنه حل به من قبله.

وكما لا بد من اعتبار هذا الشرط فلا بد من أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر، لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلماً. ألا ترى أنه تعالى لو أحرق صبيماً ألقى به في النار، أو أماته وقد وضع تحت البرد لا يكون ظالماً له، لما كان هذا الإحراق وهذه الإماتة في هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى.

Eğer dersin ki, ikinci şart (yani zarara uğrayanın) sanki bu hüküm kapsamında değil, daha öncekinin kapsamında olması gerekir. Çünkü def edilen, imkân dâhilinde olanı defi dolayısıyla buna müstehaktır. Bunun gibi; onu son şarta dâhil edecek olsa, bu da sahihtir. Çünkü ona saldırmak ve onu öldürmek, zararı işleyen dışında biri cihetinden işlenmiş hükmündedir. Zulmün tanımı ve hakikati konusunda söylenecek söz bundan ibârettir.

Zikrettiklerimizi kanıtlayan bir başka husus da şudur: Onlar, bizim açıkladığımız şekildeki zarar kavramını zulüm olarak isimlendirirler. Bu şeklin dışındakini ise zulüm olarak adlandırmazlar.

Buna bağlı olarak onlar, bir yılanın fare deliğine girerek fareyi oradan çıkarmasının, yılan tarafından işlenen bir zulüm olduğunu söylerler.

İşte zulmün gerçek anlamı bu olup, bu mânanın dışındaki anlamlar mecâz kullanımlardır. Bu nedenle zamansız olarak yağmur yağdığında bu durum zulmün gerçek anlamına benzetilerek bulutlar için “onlar zulmettiler” denilir. Ancak bir kelime bir yerde mecâz olarak kullanıldı diye onun diğer yerlerde de böyle kullanılması gerekmez. Söz gelimi, bulutlar hakkında söylediği gibi, “Rüzgâr veya ateş zulmetti” denmez. Zira, mecâz gerektiği yerde kullanılmıdır.

Zulmün, hiçbiri doğru olmayan pek çok tanımı yapılmıştır. Onların yaptığı şu tanım bu türdendir: “Zulüm, fâilinin yapmaması gereken şeydir.” Bu, doğru bir tanım değildir. Zira tanımı bilmek, ona tâbi olmayı değil, tanımlananı bilmeyi gerektirir, Bu konuda zulmü bilmeyen, onun fâiline ait fiil olmadığını bilemez.

Bu yolla, vâcibi “kabihin terki” diye tanımlaması nedeniyle Ebû Ali'yi de eleştirerek şöyle diyoruz: “Biz, onun vâcip oluşunu bilmediğimiz takdirde, onun terkinin kabih olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla vâcip kabih ile nasıl tanımlanır? Halbuki zikrettiğin şeyde haddi (tanımı) bilme, mahdûdu (tanımlananı) bilmeye dayanır. Bu ise, sahih ve mümkün olmayan türdendir.

Sonra, bütün çirkin fiiller fiilin fâile ait olmadığı noktasında birleşmekte, ayrıca bunların hepsinin zulüm olması gerekmemektedir. Çünkü yalan, abes ve benzeri şeyler de zulüm olarak isimlendirilmezler.

ولو قلت: إن الشرط الثاني وهو أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به داخل فيما تقدم؛ لأن المدفوع مستحق لأن يدفع بما أمكن. وهكذا فلو جعله داخلاً تحت الشرط الأخير لصح أيضاً؛ لأن الإتيان عليه وقتله في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر. فهذا هو الكلام في حد وحقيقة الظلم.

والذي يدل على ما ذكرنا هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التي يتناها سموه ظلماً، ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه لم يسموه ظلماً.

وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحية بدخولها جحر الفأرة وإخراجها منه، قالوا: أظلم من حية.

هذه هي حقيقة الظلم، وإذا استعملت في غير ذلك فهي على سبيل المجاز، وعلى هذا يقال للسحاب إذا أمطرت في غير حينها أنها ظلمت، تشبيهاً بالظلم على الحقيقة. إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظاً من الألفاظ في بعض المواضع مجازاً أن يستعمل في سائر المواضع، فيقال: ظلمت الريح أو النار، كما قالوا ذلك في السحاب؛ لأن من حق المجاز أن يُقر حيث ورد.

وقد يذكر له حدود ولا يصح شيء منها. من جملتها قولهم: إن الظلم هو ما ليس لفاعله أن يفعله؛ وهذا لا يصح لأن العلم بالحد ينبغي أن يكون علماً بالمحدود لا أن يكون تابعاً له، وفي هذا الموضع ما لم يعلم ظلماً لا يعلم أنه ليس لفاعله فعله.

وبهذه الطريقة عينا على أبي علي تحديده الواجب بما به ترك قبيح. فقلنا: إن ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه، فكيف حددت الواجب به، وفيما ذكرت ترتب العلم بالحد على العلم بالمحدود، وذلك مما لا يصح؟

وبعد، فإن القبائح كلها اشتركت في أنه ليس لفاعلها فعلها، ثم ليس يجب أن يكون الكل ظلماً، فإن الكذب والعبث وغيرهما مما لا يسمى بذلك.

Zulmün tanımı hakkında şöyle denildi: “Zulüm, bir şeyi olması gereken yerin dışına koymak demektir.” Bu, hakikati ifade bakımından birinciden daha uzak bir tanımdır. Zira, şayet öyle olsaydı, bizden biri mendilini cebi yerine dizleri üstüne koyduğu veya yabancı birine babasına sunduğu ölçüde 5 tâzim gösterdiği zaman zâlim olması gerekirdi. Çünkü bunlar bir şeyi olması gereken yerin dışına koymak demektir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Böylece zulmün hakikatinin, zikrettiğimiz şekilde olması gerektiği ortaya çıktı. İster doğrudan bu anlama konulmuş olsun, isterse tuvalet ihtiyacında “gâit” kelimesinin kullanımı gibi, çok kullanım sonucunda bu anlamda hakikat olarak kabul edilsin. 10

Kādî Abdülcebâr, mâlûm topluluğu susturmak üzere ortaya konan delillerin tahkikine yeniden döndü. Bu hususta esas olan, söz konusu ilzâmın mâna yönünden değil, ibâre yönünden bir susturma olduğudur. Zira mâna, söz konusu topluluğun da kabul ettiği bir şeydir. Ancak onlar bu ifadeyi Allah hakkında kullanmaktan kaçındılar: Çünkü ümmet, bütünüyle ittifak etmiştir ki; bu sözü Allah için kullanan küfre girer. Bu topluluğun, Allah hakkında: 15 “O, zulmün fâilidir.” şeklindeki inancı, diğerinden daha fâhiş olduğu için, söz konusu lafzı ister Allah için kullansın, isterse kullanmasınlar, yine küfre girmiş olurlar.

Zikrettiğimiz şeyi şu husus izâh ve beyan eder: Bu ifadeyi kullanmak, mutlak mânasından dolayı değil, Allah'a zulüm isnâdı içerdiği için küfür anlamına gelmektedir. Binâenaleyh bazı sözlüklerde âdile de zâlim denirse, bu durumda Allah'a zâlim adını vermek ve “yâ âdil, yâ hakîm” anlamlarını kastederek “yâ zâlim” demek küfür olmaz. 20

O, çok kere bu ilzamı başka bir yöne tevcih ederek şöyle dedi: Şayet Allah, zulmün fâili olsaydı, “zulüm O'ndan ve O'nun katındandır” denilmesi gerekirdi. Halbuki söz konusu topluluk bunu söylememektedir. 25

Onları susturmak için bazen de başka tevcihlere başvurarak şöyle dedi: Eğer Allah zulmün fâili olsaydı, zulme ait zem, istihfâf ve benzeri ahkâm O'na râcî olurdu. Halbuki Allah, bunlardan münezzehtir. Bu, doğru bir yaklaşımdır. Ancak sadece zulümle sınırlı değildir; yalan, abes ve benzeri bütün çirkinlikleri (kabih fiilleri) de ona ekleyebiliriz. Böylece söz konusu susturmanın ibâre ile ilgili olduğu sahih bir şekilde ortaya çıkmış oldu. 30

وقيل في حده: هو وضع الشيء في غير موضعه وهذا أبعد من الأول؛ لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وضع أحدنا منديله على ركبته أو عظم أجنبياً على الحد الذي يعظم والده أن يكون ظالماً، لأنه وضع الشيء في غير موضعه. إذا جعل البذرة في المحبرة أن يكون ظالماً؛ لأنه وضع الشيء في غير موضعه، وقد عرف خلافه. فيجب أن تكون حقيقة الظلم ما ذكرناه؛ إما لأنه موضوع له أصلاً، أو لأن بكثرة الاستعمال فيه صار حقيقة. كالعائط في قضاء الحاجة.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تحقيق هذا الإلزام على القوم. والأصل فيه أن هذا الإلزام إلزام العبارة دون المعنى؛ لأن المعنى مما قد ذهب إليه القوم، وإنما امتنعوا من إجراء هذه العبارة على الله تعالى، لما رأوا أن الأمة بأسرهم اتفقوا على أن من أطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر، وهؤلاء القوم إذا اعتقدوا في الله تعالى أنه فاعل للظلم ولما هو أفحش منه فقد كفروا، سواء أجروا هذه اللفظة على الله تعالى أو لم يجروا.

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن إطلاق هذه العبارة إنما صار كفراً لتضمنه إضافة الظلم إلى الله تعالى لا لمجرد العبارة، وعلى هذا فإنه لو كان الظالم في بعض اللغات اسماً للعادل، فوصف المتكلم بتلك اللغة إلهه بالظلم، فقال: يا ظالم يا ظالم، يريد به يا عادل يا حكيم، فإنه لا يكفر.

وربما وجه هذا الإلزام على وجه آخر فقال: لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم لوجب أن يقال: إن الظلم منه ومن عنده، وهذا لا يرتكبه القوم.

وربما ألزمهم وجهاً آخر فقال: لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستخفاف وما يتعلق بذلك، تعالى الله عن ذلك. وهذا جيدٌ إلا أنه لا يختص الظلم بل يضم جميع القبائح من الكذب والعبث وغيرهما، فصح أن هذا الإلزام يعود إلى العبارة على ما ذكرناه.

Bu husus sâbit olunca ve söz konusu ibârenin Allah hakkında kullanımı yoluyla onları ilzam etmeyi istediğinde senin için iki yol vardır:

Birincisi, şöyle demen gerekir: “Zulmü işleyen” ve “zâlim” sözümlerimiz ile “falanca zulmün fâilidir” ve “O zâlimdir” sözü arasında fark bulunmadığı delil ile sâbittir. Birisi “Falanca, zulüm işlemediği halde, o zâlimdir” ve “zâlim değildir” dese, sözü çelişkili olur. Bu, iki lafzın da aynı mânaya kullanıldığını gösterir. Zira bu yolla “cülûs” ile “kuûd” un aynı mânada olduğu bilinir. Mânada birleşen bütün farklı lafızlarda durum aynıdır.

Eğer: “Zâlim”, zulüm kökünden; “zulmün fâili” sözümlerimiz de zulüm fiilinden türediği halde, “bunlar mânada birleşmektedirler” sözünüz nasıl doğru oluyor?” denirse, cevap olarak deriz ki: Biz, onların aynı kökten türediklerini iddia etmedik; ayrıca onların aynı mânaya gelip farklı lafızlar olmaları mümkündür. Nitekim “kuûd” ve “cülûs” kelimeleri aynı mânaya gelmelerine rağmen birincisi “kaade” fiilinden, diğeri de “celese” fiilinden türemiştir.

Bu hususta ikinci şık ise şöyle dememizdir: Dil bilimciler, birinin, başkasına zikrettiğimizden daha zararlı olduğuna inandıklarında onu “zâlim” olarak isimlendirdiler; böyle olmadığına inandıklarında ise, ona bu adı vermediler. Bu tıpkı fiilin fâiline taalluku sebebiyle, birinin darb ve şetmine (vuran ve kötü söz söyleyen) tanık olunca onu “dârib” ve “şâtım” şeklinde adlandırma gibidir. Bunlar nasıl darb ve şetm fiillerini işleyenlere verilen birer isim ise; “zâlim” de, zulmü işleyen için kullanılan bir isimdir.

Eğer onların tespitlerinde yanıldıkları söylenecek olursa, deriz ki: Farzet ki, yanıldılar. Bu isimlendirmede isabet etmemişler midir? Aslında bu kadarı bile yeterlidir. Bu, ibâdete müstehak oldukları inancı ile, putları ilâh olarak isimlendirmeye benzer. Nasıl ki itikaddaki yanılma, isimlendirmedeki isabete mâni değilse, buradaki durum da aynıdır.

Eğer: “Kendisine zulüm hulûl eden kişiye zâlim sözcüğünün isim olarak verilmesi niçin câiz olmasın?” denirse, şöyle cevap veririz: Şayet böyle olsaydı, Allah'ın zulüm fiilini tek başına işlediğinde, zâlim olmaması gerekirdi. Halbuki size göre Allah Teâlâ zulmü tek başına işlediğinde zâlim olur.

إذا ثبت هذا وأردت أن تلزمهم إطلاق هذه العبارة على الله تعالى، فلك فيه طريقان اثنان؛

أحدهما أن تقول: قد ثبت أن قولنا فاعلٌ للظلم وقولنا ظالمٌ، واحدٌ بدليل أنه لا فرق بين أن يقول القائل: فلانٌ فاعلٌ للظلم، وبين أن يقول: إنه ظالم. حتى لو قال: فلانٌ ظالم وليس بفاعلٍ للظلم وليس بظالم، لتناقض الكلام. وهذه أمانة اتفاق اللفظين في المعنى؛ فإن بهذه الطريقة يعرف أن معنى الجلوس والعود واحد، وكذلك الكلام في كل لفظتين متفقين في المعنى.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إنهما متفقان في المعنى، ومعلومٌ أن قولنا: ظالم، اشتق من ظلم، وقولنا: فاعلٌ للظلم، اشتق من من فعل الظلم؟ قلنا: إنما ما ادعينا اتفاقهما في الاشتقاق، وإنما قلنا: إنهما متفقان في المعنى، ولا يمتنع في اللفظين اتفاقهما في المعنى واختلافهما في الاشتقاق، ولهذا فإن القعود والجلوس معناها واحد، ثم القعود مشتقٌ من قعد، والجلوس مشتقٌ من جلس.

والوجه الثاني في ذلك هو أن نقول: إن أهل اللغة لما اعتقدوا في الواحد منا أنه أضر بالغير الضرر الذي ذكرناه، سموه ظالماً، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به. كما أنهم لما اعتقدوا تعلق الضرب والشتم بالواحد منا تعلق الفعل بفاعله سموه ضارباً وشتاماً؛ فكما أن الضرب والشتم اسمٌ لمن فعل الضرب والشتم، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسماً لمن فعل الظلم.

فإن قيل: إنهم أخطأوا في الاعتقاد. قلنا: هب أنهم أخطأوا في الاعتقاد، أليسوا قد أصابوا في هذه التسمية؟ وهذا القدر كافٍ، وصار ذلك كتسمية الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تستحق العبادة، فكما أن خطأهم في الاعتقاد لم يمنع من إصابتهم في التسمية، كذلك ههنا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الظالم اسماً لمن حله الظلم؟ قلنا: لو كان كذلك لوجب لو تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالماً، وعندكم أنه تعالى لو تفرد بالظلم لكان ظالماً.

Sonra, kendisine zulüm hulûl edene “zâlim” denildiğinde, ona dairhükümlerin, mahalline dönmesi gerekirdi. Bu durumda da söz gelimi kötü söz söylediğinde dil, teptiğinde ayak ve vurduğunda el zemmedilirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Bu, Küllâbiyye'nin söylediklerine benzemektedir; çünkü onlar, konuşmayı kendisine kelâm sirâyet eden kişiye nisbet ettiler. Bu durumda lisânın kâzif (iftirâcı) olması gerekir. Çünkü ona kazf hulûl etmiştir. Aynı şekilde resûlün de böyle olması gerekir. Çünkü risâlet ve belâgat onda bu şekilde hâsıl olmakta ve ona hulûl etmektedir. Bu da kazf (iftirâ) nedeniyle celde cezasına çarptırılmayı ve istihfâfı (kınanmayı); risâlet nedeniyle de tâzîm ve tebcîl edilmeyi gerektirir. Bu ise muhâldir.

Sonra, zulmün gerçek anlamı: “Herhangi bir faydası bulunmayan, hiçbir zararı defetmeyen, müstehak olunmayan ve ilk iki vecihten birine muhtemel olmayan her türlü zarar” şeklindedir. O, hükmen ya zarara uğrayan ya da zararı işleyen cihetindedir ve başkasına değil, sadece mazlûma sirayet eder. Bu durumda da söz konusu kişinin zâlim olması gerekir.

Ayrıca şayet kendisine zulüm sirayet edene “zâlim” denilmesi câiz olsaydı, benzeri durum âdil için de câiz olurdu. Bu durumda da Allah Teâlâ'nın zâlim olarak vasıflanmadığı gibi, âdil olarak da vasıflanmaması gerekirdi.

Şayet: “Zâlim lafzının, zulüm kendisine mukadder kılınan kişiye ad olarak verilmesini reddetmiyor musunuz?” diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririz: Şayet böyle olsaydı, Allah tek başına zulüm fiilini işlediğinde, zâlim olmaması gerekirdi. Çünkü zulüm O'nun için mukadder kılınmamıştır. Halbuki size göre Allah zulmü tek başına işlediğinde zâlim olur.

Sonra, şayet zulüm, yaratıcının yaratmasıyla zulüm olmuş olsaydı, şundan değil, bundan dolayı veya ondan değil, ötekenden dolayı onu yapması vâcib olurdu. Buradaki durum, kelâmın emir, nehiy ve haber olmasındaki gibidir. Zira bu durum fâile taalluk ettiğinde, fâilin onu emir, nehiy ya da haber olarak icad etmesi ve buna değil de şuna emir kılması mümkün olur. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Ayrıca, şayet böyle olacak olsaydı; “zulüm kendisine mukadder kılınan kişiye zâlim denildiğini” bilmeyenin, onu zâlim olarak da bilmemesi gerekirdi. Halbuki Araplar, zulmün kendisine mukadder kılındığını bilmeseler de, zâlimi zâlim olarak biliyorlardı.

وبعد، فإن الظالم لو كان اسماً لمن حله الظلم لوجب أن ترجع أحكامه إلى محله، فيذم اللسان إذا شتم، والرجل إذا ركلت، واليد إذا لطمت، ومعلوم خلافه. وصار هذا كما تقوله الكلاية إذ جعلوا التكلم اسماً لمن حله الكلام، وكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف لأنه هو الذي حله القذف، وأن يكون هو الرسول أيضاً لأن الرسالة والبلاغة إنما تحصلا له به ويحلانه، وهذا يوجب ٥ أن يجلد ويستخف به للقذف، ويعظم ويبجل للرسالة، وهذا محال.

وبعد، فإن حقيقة الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر، وهذا إنما يحل المظلوم دون غيره، فيجب أن يكون هو الظالم. ١٠

وبعد، فلو جاز أن يقال: إن الظالم اسم لمن حل الظلم لجاز مثله في العادل، فيوجب أن لا يوصف الله تعالى بأنه عادل، كما لا يوصف بأنه ظالم. فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلماً له؟ قلنا: لو كان كذلك لوجب إذا تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالماً؛ لأنه لم يجعل الظلم ظلماً له، وعندكم أنه تعالى لو تفرد بالظلم لكان ظالماً. ١٥

وبعد، فإن الظلم لو كان يجعل الجاعل، لوجب أن يجعله ظلماً لهذا دون ذلك، أو ذاك دون هذا، وصار الحال فيه كالحال في كون الكلام أمراً ونهياً وخبراً، فإنه لما تعلق بالفاعل صح من الفاعل أن يوجد فيجعله أمراً. وأن يوجد فيجعله نهياً، وأن يوجد فيجعله أمراً، لهذا دون ذلك، وقد عرف خلافه.

وبعد، فلو كان كذلك لوجب في من لا يعلم أن الظالم هو من جعل الظلم ظلماً له أن لا يعلمه ظالماً، ومعلوم أن العرب يعلمون الظالم ظالماً، وإن لم يعلموا أن الظلم جعل ظلماً له. ٢٠

Sonra biz onlara diyoruz ki: “Zâlim, zulüm kendisine mukadder kılınandır.” sözünüzle neyi kastediyorsunuz? Zulmün onda yaratıldığını mı yoksa onu kesbettiğini mi söylemek istiyorsunuz? Eğer bununla “onu kesbettiğini” kastediyorsanız, ileride açıklayacağımız üzere bu, mâkul olmayan bir iddiadır. 5 Şayet bununla “onda yarattığını” kastediyorsanız bu, çürütmeye çalıştığınız görüşünüzün tâ kendisidir. Ona itiraz mümkün değildir. Bu, büyük bir esastır. Muhakkak her delâlet, görüşlerden bir görüşü ifsat için konulmuştur. Söz konusu mezhebin nefyine delâlet eden bu hususa itiraz etmek doğru değildir. Bu sebeple zikredilen esasın göz önünde bulundurulması ve korunması gerekmektedir. 10

Sonra eğer “zâlim” kelimesi, zulüm kendisine mukadder kılınan kişiye verilmiş ad olsaydı, râzık rızık kendisine mukadder kılınan, âdil adalet kendisine mukadder kılınan kişiye isim olurdu. Muhsin, mün'im, mütefaddil ve bu konuma konulabilecek diğer şeyler hakkında da bu söz aynı şekilde olurdu. 15 Çünkü, bu iki yer arasında fark yoktur. Eğer bunu yapacak olursa, ona deriz ki; bu durumda Allah Teâlâ'nın söz konusu isimlerden herhangi biriyle vasıflanmaması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Eğer: “Zâlimin, zulmü tek başına işleyen kişiye verilen ad olduğunu kabul ediyorsunuz. Allah ise zulmü tek başına işlemiş değildir. Dolayısıyla O'nun 20 zâlim olarak isimlendirilmesi câiz değildir.” denirse, şöyle deriz: Eğer böyle olsaydı, Allah'ın bu âlemde yarattığı herhangi bir zâlimin olmaması gerekirdi. Çünkü kullar zulmü işlemede münferid değildiler.

Ayrıca bu, zâlim hakkında vâcip olduğunda âdil, hâlik, râzık hakkında da vâcip olur. Bunu yaptıklarında deriz ki: Buna göre Allah'ın söz konusu vasıflardan hiçbir şeyle nitelenmemesi gerekir. Bilinen ise bunun hilâfidir. 25

Sonra, Araplar, fiilin fâiline taalluk ettiği gibi, zulmün de birine taalluk ettiğine inandıklarında, zulmü tek başına işlediğini bilmeseler de onu zâlim olarak isimlendirdiler. Buna inanmadıklarında ise böyle bir isimlendirme yapmadılar. Bu da ortaya koyar ki onlar, müslümanı öldürmeye iştirâk eden 30 bir topluluğu müşâhede ettiklerinde onları “zâlimler” olarak isimlendirdiler. Onların zulmü tek başına işlemediklerini, aksine iştirâklerini bildikleri halde, onları zâlim olarak isimlendirdiler. Böylece zannettikleri şey fâsid olmuş oldu.

وبعد، فإننا نقول لهم: ما تريدون بقولكم: إن الظالم هو من جُعِلَ الظلم ظلماً له؟ أتريدون به أن الظلم خُلِقَ فيه؟ أو تريدون أنه جُعِلَ كسباً له؟ فإن أردتم به أنه جُعِلَ كسباً له، فذلك مما لا يعقل على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى، وإن أردتم به أنه خلق فيه، فهو نفس مذهبكم الذي نروم إفساده ٥ بهذه الدلالة فلا يصح الاعتراض به عليها. وهذا أصل كبير؛ إن كل دلالة نصبت لإفساد مذهب من المذاهب، فالاعتراض على تلك الدلالة بنفي ذلك المذهب لا يصح، فيجب أن يراعى هذا الأصل ويحافظ عليه.

وبعد، فلو كان الظالم اسماً لمن جُعِلَ الظلم ظلماً له، لوجب أن يكون الرازق اسماً لمن جُعِلَ الرزق رزقاً له، والعادل اسماً لمن جُعِلَ العدل عدلاً له، وكذلك الكلام في المحسن والمنعم والمتفضل، وما يجري هذا المجرى؛ ١٠ لأنه لا فرق بين الموضوعين. ولو ارتكب، قلنا: فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشيءٍ من هذه الأسماء، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسمٌ لمن تفرد بالظلم، والله تعالى غير منفرد بالظلم، فلا يجب أن يسمى ظالماً؟ قلنا: لو كان كذلك لوجب أن لا يكون في عالم الله تعالى ظالم؛ لأن العباد غير منفردين بالظلم. ١٥

وبعد، فلو وجب هذا في الظالم، لوجب أيضاً في العادل والخالق والرازق، ولو ارتكبوا ذلك. قلنا: فيجب على هذا أن لا يوصف القديم تعالى بشيءٍ من هذه الأوصاف، والمعلوم خلاف ذلك.

وبعد، فإن العرب متى اعتقدوا أن الظلم تعلق بأحدنا تعلق الفعل بفاعله سموه ظالماً وإن لم يعرفوا تفرده به، ومتى لم يعتقدوا ذلك لم يسموه به. يبين ذلك أنهم شاهدوا جماعةً اشتركت في قتل مسلم، سموهم ظلمة وكل واحدٍ منهم ظالماً، وإن لم يعتقدوا تفردهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك، ففسد ما ظنوه. ٢٠

Ayrıca Allah Teâlâ şayet zulmü tek başına yapmış olsaydı, O'nun durumu, şu andaki durumundan farklı olmazdı ve diğer zulümler de bütün çeşit ve hakikatleriyle O'na taalluk ederdi.

Eğer denirse ki: “Zulmü başkasına âid kesb olarak takdir etmeyen kimseye 5 “zâlim” adının verilmesini reddetmediniz. Allah, zulmü bize kesb kılmıştır. Dolayısıyla zâlim olarak isimlendirilmesi gerekir.” Cevap olarak deriz ki: “Bu soru, ifadesindeki bozukluk yanında soranın kalbinin körelmiş olduğuna da delâlet eder. Çünkü bu sözün anlamı; zâlim adı, zulmü kendine ait kesb kılana verilir, şeklindedir. Bu ise bizden birinin zâlim olmamasını gerektirir. Çünkü 10 insanlar, zulmü kendi nefislerine değil, başkalarına ait kesb kılarlar.”

Sonra “zâlim” sözümüz isbattır (olumlamadır), “zulmü başkasına kesb kılmadı” ifadesi ise nefyidir. Âdil ve râzıkta olduğu gibi olumlu ifade ile olumsuzluğu kastetmek câiz değildir.

Ayrıca şayet zulmü başkasına ait kesb kılmayana zâlim denilmesi câiz olsaydı, adli başkasına ait kesb kılmayana da âdil denilmesi câiz olurdu. Muhsin, 15 mün'im ve mütefaddil (lütufkâr) hakkında da söz aynıdır. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Öte yandan lügat; ehli kesbin, onların dedikleri tarzda bir anlama sahip olduğunu söylemedi. Buna rağmen onlar, zulmü başkasına kesb kılmayana 20 nasıl zâlim diyorlar? Eğer denilirse ki, onlar kesbi bilmedikleri gibi hudûsu da bilmiyorlar. Bu nedenle de bizim kendi tasarruflarımızı yaratmamamız gerekir. Cevap olarak deriz ki: Her ne kadar Arap, tanımladığımız şekilde bir muhdîs sıfatını bilmiyor idiyse de, kastımıza ve gayretimize bağlı olmayan ve hiçbir şeyin kendisinde etkili olmadığı durumlar arasındaki farkı biliyordu.

Şayet denirse ki: “Allah Teâlâ müteharrîk olmadığı halde hareketi ve kendisi baba olmadığı halde çocuğu yaratmıyor mu? Zâlim olmadığı halde zulmü niçin yaratmasın?” Cevap olarak deriz ki: “Bu doğru değildir. Zira nasların (şer'in), Allah'a isim olarak verilmesini uygun bulmadığı sınırlı sayıdaki bazı fiiller dışında, Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinden O'na ait isimler türetilmiştir. 25 Fıkıh, fadl, hırâset, tıb ve bunlara benzer fiiller hakkında men söz konusudur. Eğer bunlar hakkında yasaklama olmasaydı, biz Allah Teâlâ'yı bunlarla da nitelendirmeyi câiz görür ve O'nun için fakîh, fâdil, hâris, tabîb gibi isimler kullanırdık.” 30

وبعد، فإن الله تعالى لو تفرد بالظلم لما زاد حاله على حاله الآن، وقد تعلق به سائر الظلمات على سائر وجوهها وحقائقها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسمٌ لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره، والله تعالى جعل الظلم كسباً لنا فلا يجب أن يسمى ظالماً؟ قلنا: إن هذا السؤال مع ركاكته يدل على عمى قلب السائل؛ لأن فحوى هذا الكلام أن الظالم اسمٌ لمن جُعِلَ الظلم كسباً لنفسه، وهذا يوجب أن لا يكون أحدنا ظالماً، لأنه لم يجعل الظلم كسباً لنفسه، وإنما جُعِلَ ذلك كسباً له.

وبعد، فإن قولنا: ظالم، إثبات وأنه لم يجعل الظلم كسباً لغيره نفياً، ولا يجوز أن يرجع بالإثبات إلى النفي، كما في العادل والرازق.

وبعد، فلو جاز أن يكون الظالم اسماً لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره، لجاز أن يكون العادل اسماً لمن لم يجعل العدل كسباً لغيره، وكذا الكلام في المحسن والمنعم والمتفضل، والمعلوم خلافه.

وأيضاً، فإن أهل اللغة لم يعلموا أن الكسب على الوجه الذي تقولونه أصلاً، فكيف يقال: إن الظالم عندهم اسمٌ لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره؟ فإن قيل: إنهم كما لم يعلموا الكسب لم يعلموا أيضاً الحدوث فيجب أن لا يكون أحدنا محدثاً لتصرفاته. قلنا: إن العرب وإن لم يعلموا صفة المحدث على الحد الذي نقوله، فقد علموا الفرق بين ما يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت لأحوالنا فيه تأثير، وبين ما لا يقف على قصدنا ودواعينا ولا يثبت لشيء من أحوالنا فيه تأثير.

فإن قيل: أليس أنه تعالى يخلق الحركة ولا يكون متحركاً، ويخلق الولد ولا يكون والداً؛ فهلاً جاز أن يخلق الظلم ولا يكون ظالماً؟ قلنا: هذا لا يصح؛ لأنه ما من فعلٍ من الأفعال يفعله القديم تعالى إلا وقد اشتق له منه اسم، إلا أفعالاً معدودة لمنع السمع من أن يشتق لله تعالى من ذلك اسم، نحو الفقه والفضل والحراسة والطب إلى ما شاكل ذلك، ولولا السمع لكننا نجوز أن يوصف الله تعالى بهذه الأفعال أيضاً.

Hareket ve müteharrik konusunda söylenenlere gelince, bu tam bir cehâlet örneğidir. Çünkü “müteharrik”, hareketi yaratana değil, “kendisinde hareket bulunana” denir. Hareketi yaratana ise muharrik denir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın “muharrik” olarak isimlendirilmesinin câiz görülmesinde bir sakınca yoktur. Baba konusunda söylenen ise, iddia sahibinin sözünü kanıtlama konusunda bir değere sahip değildir. Zira “baba” sözü, kendi spermelerinden çocuk yaratılan yahut çocuk dünyaya getiren kişi için kullanılır. Yoksa baba hiçbir zaman çocuğu yaratan anlamına gelmez. Çocuğun doğmasına sebep olan fiili yapana, Arapça'daki çocuk sözünün (veled) türetildiği kök ile bağlantılı olarak “müvellid” adı verilir. Ancak bu kelime, yanlış çağrışımlar doğurmaması için Allah Teâlâ hakkında kullanılmaz. Baba olmak, sebepler türündendir. Şayet öyle olmasaydı, Allah Teâlâ'ya bu ismin verilmesini câiz görürdük.

Kādî Abdülcebâr, Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinin yaratıcısı olmadığına Kur'an'dan birçok âyeti delil getirdi. Ancak bunu istidlâl ve ihticâc tariki ile yapmadı. Zira bu meseleye naklî delil (sem') ile istidlâl sıkıntılıdır. Biz, Allah Teâlâ'yı ve O'nun âdil, hakîm, yalancılar elinden mucize izhâr etmeyen biri olarak kabul etmedikçe, Kur'an'la istidlâl etmemiz mümkün olmaz. Söz konusu meselelerin tümünün sıhhati, bu meselenin sıhhatine bağlıdır. Zira gâipteki muhdisi isbat, şahiddeki muhdisi isbata dayanır. Bunun için de şöyle demekten başka çare yoktur: Bu tasarruflar bize muhtaç ve bizimle alâkalıdır. Onlar, yaratılmış olmaları dolayısıyla bize muhtaçtırlar. Hudûsta ortak olan her şeyin, muhdis ve fâile ihtiyaçta da ortak olması gerekir. Bu nesnelere tümü sonradan olmuştur. Dolayısıyla mutlaka muhdis ve fâilin bulunması gerekir. Bu fâil de Allah'tan başkası değildir. Durum söylediğimiz şekilde iken, naklî delille (sem') nasıl istidlâl edilir? Böylece ortaya çıktı ki, Allah Teâlâ ayetlerini istidlâl ve ihticâc yoluyla değil, akli delillere muvâfık ve onları tasdik edici olarak îrâd etti.

Söylediklerimize naklî delil (sem') cihetiyle delâlet eden şu âyettir: “Rahmân'ın yarattıklarında farklılık göremezsin”²⁵⁶ Bu âyette Allah Teâlâ yarattıklarında farklılığı nefyetmektedir. Âyette geçen “tefâvüt” ya yaratılış yönünden, ya da hikmet bakımından olur. Ondaki maksadın yaratılış yönünden farklılık olması câiz değildir.

وأما ما ذكرته من الحركة والمتحرك فجهالةً مفرطة؛ لأن المتحرك ليس هو اسمٌ لمن فعل الحركة وإنما هو اسمٌ لمن حلتته الحركة، والفاعل للحركة إنما يسمى محركاً، فلا جرم يجوز أن يسمى الله تعالى به. وما ذكرت من أمر الوالد فأبعد؛ لأنه اسمٌ لمن خُلِقَ الولد من مائه، أو وُلِدَ الولد على فراشه، وليس هو اسمٌ لفاعل الولد، وإنما الذي يشتق لفاعل الولد من هذا الاسم إنما هو المولد، وذلك إنما لا يجري على الله تعالى لإيهامه الخطأ، وهو أنه من جنس الأسباب، لولاه وإلا كنا نجوز أن يسمى القديم جل وعز به.

ثم إنه رحمه الله احتج بآياتٍ من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، وذلك لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج، فإن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر؛ لأننا ما لم نعلم القديم تعالى وأنه عدلٌ حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، لا يمكننا الاستدلال بالقرآن، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة. ولأن إثبات المحدث في الغائب ينبنى على إثبات المحدث في الشاهد؛ إذ الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال: قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدثٍ وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدثٍ وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى فكيف يستدل بالسمع على هذه المسألة والحال ما ذكرناه؟ فوضح بهذه الجملة أنه رحمه الله تعالى لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردتها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له.

فما يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوتٍ﴾ نفى الله التفاوت عن خلقه، فلا يخلو؛ إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة، أو من جهة الحكمة. لا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة

Çünkü mahlûkatın farklı şekillerde yaratıldığı bilinmeyen bir durum değildir. Geriye söylediğimiz üzere sadece hikmet cihetinden farklılık (tefâvüt) şıkkı kalmaktadır. Bu böyle sâbit olunca, farklılık vb. diğer durumları da kapsamaması sebebiyle kulların fiillerinin Allah'tan olması câiz olmaz.

5 Eğer derse ki; âyetin sonunda zikredildiği üzere “Bir farklılık görüyor musun?”²⁵⁷ ifadesi ile, farklılığın yaratılış cihetinden olduğunu reddetmediniz. Cevap olarak deriz ki: Bu zikrettiğin doğru değildir. Çünkü âyetin sonundaki tahsis, başındaki genel ifadeyi nefyetmez. Nitekim, Allah Teâlâ da; “Boşanmış kadınlar kendi hallerine üç temizlik süresi beklerler”²⁵⁸ buyurmuştur. Bu ifade
10 hem bâin hem de ric'î talâk ile boşananları kapsamaktadır. Sonra “Bu durumda onları (boşadıkları kadınları) geri almaya daha fazla hak sahibidirler”²⁵⁹ ifadesini tahsis etmek, ilk bölümün umûm ifade ettiğini ortadan kaldırmaz. Meselemizde de durum böyledir.

15 Allah Teâlâ, söz konusu âyette yaratışında farklılığın olmaması ile övündü. Çünkü yaratışında fütûr ve inşikâkın (farklılık) bulunmasında övgü yoktur.

Eğer denirse ki: Kendisinde tefâvüt (farklılık) bulunması, Allah'ın ise, yaratışında tefâvütün olmadığını bildirmesi sebebiyle bu âyetle, Allah Teâlâ'nın kulların fiillerini yaratıcı olmasının câiz olmadığına istidlâl mümkün olsa; kendilerinde farklılık bulunmayan bütün taatların Allah cihetinden olduğuna
20 istidlâlde bulunmak da mümkün olurdu.

Deriz ki: Bu istidlâl, hatâbî yolla yapılan bir akıl yürütmedir. Furû-i fıkıhta bile geçerli olmayan bu yöntem, usûlud-dînde nasıl kullanılabilir? Bunun açıklaması şu şekildedir: Bir şeyin bizzat ifade etmek sûretiyle bir şeye tahsisi, onun dışındakilerin bunun zıddı olduğu anlamına gelmez. Nitekim birisi “Falanca zulmetmez ve yalan söylemez” diyecek olsa; bu söz,
25 kişinin zulüm ve yalanı ihtiyâr etmediğini ifade eder. Yoksa onun bu iki türle hiç alâkası olmadığı anlamına gelmez. Zira o, söz konusu fiilin fâilidir. Meselemizde de durum böyledir. Allah, yaratışında herhangi bir tefâvütün bulunmadığını bildirdi diye, kendisinde tefâvüt (farklılık) olmayan
30 her şeyi O'na izâfe etmek gerekmez. Aksine kendisinde farklılık olan şeylerin tümünü O'ndan nefyetmek gerekir ve kendisinde farklılık bulunmayan şeylerin O'na nisbeti ise delile bağlıdır. Allah'ın, onun fâili olduğuna delil olursa, onu kabul eder, aksine durumda ise onu kabul etmez.

لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه. إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن التفاوت من جهة الخلق على ما ذكره في آخر الآية، حيث قال: ﴿هل ترى من فُطُورٍ﴾؟ قلنا: هذا الذي ذكرته لا يصح لأن تخصيص آخر الآية لا يقدر في عموم أولها. ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ عامٌّ في المطلقات البوائن منها والرجعيات، ثم تخصيص قوله: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ لا يقدر في عموم الأول، كذلك في مسألتنا.

وبعد، فإنه تعالى تمدح بنفي التفاوت عن خلقه، ولا مدح في نفي أن لا يكون في خلقه فطوراً وانشقاقاً.

فإن قيل: لو أمكن الاستدلال بهذه الآية، على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد لأن فيها التفاوت وقد نفى التفاوت عن خلقه، أمكن أيضاً أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها.

قلنا: هذا الاستدلال بدليل الخطاب وذلك مما لا يعتبر في فروع الفقه، فكيف يعتبر في أصول الدين؟ يبين ذلك أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن ما عده بخلافه. ألا ترى أن قائلاً لو قال: فلان لا يظلم ولا يكذب، فإنما يقتضي هذا الكلام أنه لا يختار ما هو الظلم والكذب، وليس فيه أن ما هو خارج عن هذين النوعين فإنه هو الفاعل له. كذلك في مسألتنا، ليس يجب إذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه كل ما لا تفاوت فيه، بل الواجب أن ينفي عنه جميع ما يتفاوت، ويكون ما لا تفاوت فيه موقوفاً على الدلالة، فإن دل على أنه هو الفاعل له قيل به، فإن لم يدل، بل دل على خلافه لم يقل به،

Bizim meselemizde de taat ve diğer tasarrufların, kastımıza ve gayretimize göre vukû bulmaları nedeniyle, onların bize ait birer fiil oldukları açıktır. Sonuç olarak bunların her birinin söylediğimiz gibi bize ait fiiller olması ve bizim tarafımızdan yapılmış olmaları gerekir.

5 Naklî (sem'î) yönden diğer bir delil de şudur: “O, yarattığı her şeyi güzel yaptı.”²⁶⁰ Söz konusu âyet-i kerimedeki “halekahu” fiili, bir kırâata göre “hal-kahû” şeklinde okunmuştur. Her iki kırâat da, kulların fiillerinin onlarda yaratılmadığına delâlet etmektedir. Bu âyetle yapılan istidlâl, şu iki ihtimal ön-
10 görülmektedir: 1. Bundan maksat, Allah'ın yarattığı şeylerin tümü ihsândır (Yani Allah tarafından güzel kılınmış fiillerdir). 2. Bundan maksat, onların tümü hasendir (yani Allah'a izâfe edilmeksizin kendi hâlinde güzeldir). Bundan maksadın “ihsân” olması câiz değildir. Çünkü Allah'ın fiilleri içinde ikâb (cezalandırma) gibi, ihsân olarak nitelendirilemeyecekler de vardır. Bu durumda geriye sadece bizim görüşümüzü destekleyen “hasen” olma
15 ihtimali kalır.

Bu husus böylece sâbit olunca, kulların fiillerinin hasen ve kabihî içerdiği, bu nedenle de onların Allah'a izâfe edilmelerinin câiz olmadığını söyleriz.

Eğer muhatabımızı: “Allah Teâlâ'nın “ahsene” sözü ile niçin “alime” (bilme) kastedilmemiş olsun? Nitekim “Falanca dil, gramer, sarf, tıp vb. hususlarında iyidir” denildiğinde, bu sözle o kişinin anılan hususları iyi bildiği (ilim)
20 kastedilmektedir” derse, ona şöyle cevap veririz: “Bu doğru değildir. Çünkü bu fiilin muzârisi “ahsene” olsa bile, söz konusu fiil hiçbir zaman “alime” mânâsında kullanılmamıştır. Ayrıca Arapça'da mâzisi kullanılmayan bir fiilin, muzârisi kullanılmaz. Nitekim Araplar, “vezera, vede'a” gibi fiillerin muzârisi-
25 ni kullanarak “yezeru, yede'u” dediler. Bunların mâzilerini kullanmadılar. “evzera, evde'a” demediler. Bunun bir başka örneği de “asâ, leyse” gibi Araplar'ın muzâri kipini kullanmayıp sadece mâzi kipini kullandıkları fiillerdir.

Ayrıca “ahsene” sözünü işitenlerin zihnine öncelikle “hüsün” kavramı gelir. Bu nedenle de söz konusu âyetteki o lafzın bu mânaya yorumlanması gerekir.
30 Çünkü Allah'ın kelâmını zâhirine hamletmek mümkün olduğunda, onu başka bir mânaya yorumlamak câiz değildir.

Kâdilkudât bu âyetteki “Ahsene külle şeyin” sözünün, “Ahsene fi külli şey'in” anlamına geldiğini, “Ahsene fi küllî şey” denildiğinde de ahsene'nin sadece hüsne hamledilebileceğini söylemiştir. Böyle olduğunda durum aynı
35 olmaktadır.

وفي مسألتنا قامت دلالة على أن هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا وداعينا، فيجب أن تكون فعلاً لنا واقعاً من جهتنا على ما قلناه.

دليل آخر من جهة السمع قوله تعالى: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾، وقد قرئ "خَلَقَهُ"، وكلا القراءتين تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم. ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو؛ إما أن يكون المراد به أن جميع ما فعله الله تعالى فهو إحسان، أو المراد به أن جميعه حسن لا يجوز أن يكون المراد به الإحسان؛ لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب، فليس إلا أن المراد به الحسن على ما نقوله.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقيح، فلا يجوز أن تكون مضافةً إلى الله تعالى.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿أحسن﴾ أي "أعلم"، كما يقال: فلان يحسن اللغة والنحو والتصريف والطب وغير ذلك؟ قلنا: هذا لا يصح لأن أحسن بمعنى علم لم يجيء وإن جاء مضارعه، وليس يمتنع أن يستعمل مضارع ما لم يستعمل ماضيه. وعلى هذا استعملوا مضارع نحو؛ وذر وودع. فقالوا: يذر و يدع، ولم يستعملوا ماضيه فلم يقولوا: أوذر ولا أودع. وصار هذا في باب كاستعمالهم الماضي من دون استعمال المضارع، نحو قولهم: عسى وليس، فحسب.

وبعد، فإن الذي يسبق إلى إفهام السامعين من قوله: أحسن، ليس إلا الحسن على ما ندعيه، فيجب أن يحمل عليه لأن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على ظاهره لا يعدل عنه إلى غيره.

وقد قال قاضي القضاة رحمه الله: إن قوله: أحسن كل شيء، يتنزل في العربية منزلة قوله: أحسن في كل شيء، ومعلوم أنه لو قال: أحسن في كل شيء، لكان لا يحمل إلا على الحسن، فكذلك إذا كان هكذا.

Ayrıca o, “ibârenin sonucunun tek olduğuna delâlet eden bir başka hususa da dikkat çekerek şunları söylemiştir: “Şöyle ihsân etti ve onda ihsân etmedi” diye bir cümle kuracak olsan, çelişkili bir söz söylemiş olursun. Daha önce başka bir yerde söylediğimiz gibi, verdiğimiz bu örnek iki lafız arasındaki ittifağın bir işaretidir.

Aynı hususa delâlet eden naklî delillerden biri de şu âyettir: “Her şeyi sapasağlam, mükemmel bir şekilde yapan Allah’ın san’atı (yapması)...”²⁶¹ Allah Teâlâ bu âyet-i kerimede bütün fiillerinin mükemmel ve sapasağlam olduğunu beyan etmektedir. “İtkân lafzı yapılan işin hem sağlamlığını hem de güzelliğini içerir. Bir şey sağlam olsa fakat güzel olmasa, o şey “itkân” ile nitelendirilmez. Nitekim çirkin anlamları fasîh bir kelâmı ifade eden birinin sözü “ihkâm” ile vasıflansa da, o sözler “itkân” ile nitelenemez.

Bu hususun böyle olduğunu belirttikten sonra kulların fiillerinde Yahudileşme, Hıristiyanlaşma ve Mecûsileşmeyi içeren bazı hususların olduğu mâlûm olduğuna göre, Allah Teâlâ’nın onların yaratıcısı olmasının câiz olmadığı açıktır.

Eğer: “Allah Teâlâ’nın onları çelişkili ve fâsid (bozuk) olarak yarattığına dair bir delâlet içermesi sebebiyle, bu şeylerin sağlam (mütkin) olduklarını kabul ediyor musunuz?” denirse, cevap olarak söylenenin şu yönlerden doğru olmadığını söyleriz:

1. Yahudileşme, Hıristiyanlaşma, Mecûsileşme ve benzeri şeylerin tümü, diğer fiilleriniz gibi Allah tarafından sizde yaratılan şeylerdir. Allah’ın onları şu yönden yaratmış, şu yönden de yaratmamış olduğu nasıl söylenebilir?

2. Tenâkuz ve fesâd, yaratanın yaratmasının tesirli olmadığı bir durumda söz konusu olur. Bu durumda “Allah onu çelişkili yarattı” sözümüz nasıl doğru olur? Yani, yaratanın yaratması, varlıkların tenâkuz ve fesâdında etkili olsaydı, bazı hallerde zulmü, bazı hallerde de adli çelişkili ve fâsid kılması söz konusu olurdu. Halbuki bu durum muhâldir.

Aynı şekilde kendisindeki herhangi bir duruma delâlet etmesi, fiilin sağlam (mutkin) olması için yeterli değildir. Aksine onun mutlaka hasen olması gerekir. Nitekim çirkin söz (fahş) ve belâ vermeyi (hına) içeren fasîh kelâm, onu sarf eden kişinin âlim ve kâdir olduğuna dâir delâleti içermesine rağmen, ona itkân (sağlam) nitelmesi yapılmaz ve söyledikleri şey fâsid olur.

قال: والذي يدل على أن فائدة العبارة واحدة هو أنك لو قلت: أحسن كذا وما أحسن فيه، لتناقض الكلام؛ وهذا هو علم الاتفاق بين اللفظين على ما ذكرناه في غير موضع.

ومما يستدل به أيضاً قوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾. يبين الله تعالى أن أفعاله كلها متقنة، والاتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعاً، حتى لو كان محكماً ولا يكون حسناً لكان لا يوصف بالاتقان. ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلامٍ فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وان وصف بالإحكام لا يوصف بالاتقان.

إذا ثبت هذا، ومعلومٌ أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس، وليس شيء من ذلك متقناً، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها. ١٠
فإن قال: ما أنكرتم أن هذه الأشياء متقنة لتضمنها الدلالة على أن الله تعالى جعلها متناقضة فاسدة؟ قلنا: إن ذلك لا يصح من وجوه؛

أحدها أن هذه الأشياء التي هي التهود والتنصر والتمجس وغير ذلك، كلها مخلوقة فيكم من جهة الله تعالى على سائر الوجوه عنكم، فكيف يقال: إن الله تعالى جعلها على وجهٍ ولم يجعلها على وجه؟ ١٥

ومنها أن التناقض والفساد مما لا تأثير لجعل الجاعل فيه، فكيف يصح قولكم: إن الله تعالى جعله متناقضاً؟ يبين ذلك أنه لو كان لجعل الجاعل تأثير في تناقض الشيء وفساده، لكان لا يمتنع أن يجعل الظلم متناقضاً فاسداً في بعض الحالات، والعدل في بعضها، وذلك محال.

وأيضاً، فليس يكفي في كون الفعل متقناً أن يكون دلالة على أمرٍ من الأمور بل لا بد أن يكون حسناً. ألا ترى أن الكلام الفصيح الذي يشتمل على الفحش والخنا لا يوصف بالاتقان مع تضمنه الدلالة على أن فاعله قادرٌ عالم، ففسد ما قالوه. ٢٠

Sonra Kādî Abdülcebbar şöyle dedi: “Bütün Kur’an, söylediğimize şahitlik eder ve muhataplarımızın görüşlerinin fâsid olduğunu gösterir. Çünkü Kur’an’ın tümü veya büyük çoğunluğu medih, zem, va’d, va’id, sevâb ve ikâb içerir. Şayet bu tasarruflar, Allah tarafından kullarda yaratılmış olsaydı, onlara medih, zem, sevâb ve ikâb hasen olmazdı. Çünkü birini, kendisiyle ilgili olmayan bir fiil dolayısıyla, başkasını övme veya zemmetme hasen değildir.”

Eğer: “Bu tasarrufların kesb cihetinden bizimle alâkalı olduğunu inkâr mı ediyorsunuz?” diye itiraz edilirse, şöyle cevap veririz: “Kesb mâkul olmayan bir şeydir, mâkul olmayan bir şeyin tartışma konusu olması câiz değildir. Ayrıca size göre kesbin şartlarının uygun olması gerekir. Böyle bazı şartlara bağlı olarak vâcip olan bir şeye medih ve zemde bulunulması ve onun karşılığında sevâb ve ikâb terettübü de câiz değildir.”

Konumuzla ilgili naklî delillerden biri de şu âyettir: “Kendilerine hidâyet geldikten sonra insanları iman etmekten alıkoyan, onların: ‘Allah bir insanı mı elçi olarak gönderdi’ demeleridir.”²⁶² Şayet iman, Allah’tan kaynaklanan ve O’nun seçimine bağlı olan, O yarattığı takdirde tahakkuk eden ve yaratmadığında da gerçekleşmeyen bir şey olsaydı, bu âyetin anlamı olmazdı. Çünkü bu durumda, mükellefin şöyle deme hakkı doğardı: “Beni imandan men eden şey senin onu bende yaratmayışın, bilakis imanın zıttı olan küfürü bende yaratışındır.” Bu durum, kölesinin ellerini ve ayaklarını bağlayıp onu karanlık bir odada kilitledikten sonra: “Ey suçlu! Bu evden niçin çıkmıyorsun, oradan çıkmanı ne engelliyor?” diyen birinin hâline benzer. Bu talep, nasıl anlamsız ve tutarsız ise meselemizdeki durum da aynıdır.

Allah Teâlâ’nın şu sözü de bu konudaki delillerimizdendir: “Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Ölüldünüz, O sizi diriltti”²⁶³ Allah Teâlâ bu âyeti, insanlar üzerinde bunca nimeti varken, onların küfür içinde olmalarına taaccüb sadedinde irâd buyurmuştur. Eğer, insanların fiilleri onların dediği gibi Allah tarafından yaratılmış olsaydı, âyetteki bu taaccübün anlamı olmazdı ve “Bu kadar nimet verdiğim, yapıp ettiğim halde yine de nasıl kararıyorsunuz?” sözü menziline olurdu. Halbuki “kararma” onlara ait olmadığı ve isteklerine bağlı bulunmadığı için itibar edilecek bir husus değildir. Bunun gibi meselemizde de itibar söz konusu değildir.

ثم إن رحمه الله ذكر أن جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم؛ لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب؛ لأن مدح الغير وذمه على فعلٍ لا يليق به لا يحسن.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب؟ قلنا: إن الكسب غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يكون جهة الحاجة. وبعد، فإن الكسب عندكم يجب مع الصحة، وما يجب عند الصحة لا يجوز أن ينصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب.

ومن جملتها قوله تعالى: ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى﴾ فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره، حتى إن خلق كان وإن لم يخلق لم يكن، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى؛ لأن للمكلف أن يقول: الذي منعني منه أنك لم تخلقه في، وخلقت في ضده الذي هو الكفر، وصار الحال فيه كالحال في أحدا إذا شد يدي غلامه إلى رجليه، ويطرحة في مقر بيتٍ مظلم، ويغلق عليه الأبواب، ويقول: يا شقي لم لا تخرج من هذا البيت، وما منعك منه؟ فكما أن هذا سخفٌ منه، كذلك في مسألتنا.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ أورد ذلك متعجباً منهم في الكفر، مع ما له ﷺ عليه من النعم. ولو كان كما قالوه لم يكن للاستعجاب موضع ولكان بمنزلة قوله: كيف تسودون وقد أنعمت عليكم وفعلت وصنعت؟ فكما أن ذلك مما لا وجه له لما يكن الاسوداد متعلقاً بهم وموقوفاً على اختيارهم، كذلك في مسألتنا.

Ayrıca bu görüşe göre Allah, kâfirlere ne din ne dünya yönünden nimet vermiştir. Din nimeti vermediğinde şüphe yoktur. Çünkü Allah, onlarda küfrü ve onu gerektiren kuvveti yaratmış; iman etmeye ilişkin irade ve kudreti ise kendilerinden selb ederek, onları şakî (cehennemlik) kılmıştır. Dolayısıyla onlara din nimeti nasıl söz konusu olsun? Dünya nimetine gelince, her ne kadar şu anda onlara birtakım menfaatler ulaşmakta ise de bunlar, kendilerini ebedî cehennem hayatına ve sürekli cezâyâ ulaştırıcı türdendir. Bunlar, kişiyi sonunda helâke götüren zehirli hurma tatlısına benzer. Böyle bir tatlıyı başkasına takdim eden, nasıl bu fiili ile mün'im sayılmazsa, konumuzda da durum aynıdır. Zira bir menfaati başkasına ulaştırmanın, mün'im olarak nitelenebilmesi için, fâilin amacının ona fayda sağlamak olması gerekir. Onların görüşüne göre bununla Allah'ın maksadının kâfire fayda sağlamak olduğu bilinemez. Aksine onu idlâl ve iğvâyâ çekmek için bunu yapması mümkündür. Bu, Allah için sâbit olunca, hem kâfirler için hem de müminler için nimet olmuş olur.

Şu âyetler de insanın, kendi fiillerinin yaratıcısı (yapıcısı) olduğunun delillerindedir: “Yaptıklarının karşılığı olarak...”,²⁶⁴ “İyiliğin karşılığı sadece iyiliktir.”²⁶⁵ Eğer bizler birtakım şeyler yapıp yaratmıyorsak, yukarıda işaret edilen âyetlerdeki beyân-ı ilâhî yalan olur ve O'nun bizde yarattıklarının karşılığında bize ceza vermesi kabih olurdu.

Cenâb-ı Hakk'ın şu sözleri de aynı tarz delillerdendir: “Şayet Allah'a ve âhiret gününe inanacak olurlarsa, ne zararları olur?”,²⁶⁶ “Size ne oluyor da Allah'a inanmıyorsunuz?”²⁶⁷ Eğer iman etme, insanın kendi isteğine (ihtiyârına) bağlı olmasaydı, bu söz doğru olmazdı ve onlara şöyle denilmiş gibi olurdu: “Onlara ne oluyor ki, kararmıyorlar?”, “Şayet kararacak olurlarsa ne zararları olur?” Bu, câiz olmayan bir sözdür. Bu durumda hasmımızın şöyle deme hakkı doğar: “Sen, beni imandan alıkoydun. Bundan daha şedîd olanı, imanı bende yaratmadın, aksine bende imanın zıddı olan küfrü yarattın.”

Yüce Allah'ın şu sözü de benzer delillerdendir: “Onlara ne oluyor ki, kendilerine yönelik öğütlere kulak asmıyorlar?”²⁶⁸ Yüz çevirmenin (kulak asma) müsebbibi Allah değilse bu kınama ve sorguya çekme sahih olur. Onları öğütten alıkoyduğunda ve yüz çevirmeyi onlarda yarattığında ise, kınama ve sorguya çekmenin anlamı olmaz.

على أن مع المذهب لا يثبت لله تعالى نعمة على الكفار؛ لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا. أما نعمة الدين فلا إشكال فيها؛ لأنه قد خلق فيهم الكفر، والقدرة الموجبة له، والإرادة الموجبة له، وسلبهم الإيمان وقدرته وإرادته، وجعلهم من الأشقياء، فكيف يثبت له عليهم نعمة؟ وأما نعمة الدنيا؛ فلأن هذه المنافع وإن كانت تصل إليهم في الحال، فإنها من حيث توصلهم إلى النار الأبد والعقاب السرمد، بمنزلة الخبيص المسموم الذي يؤدي إلى الهلاك، فكما أن من قدمه إلى غيره لا يكون منعماً بذلك عليه، كذلك في هذا الموضع. وأيضاً فلا بد من أن يكون غرض الموصل النفع إلى الغير نفعه حتى يكون منعماً عليه، وعلى مذهبهم لا يعلم أن غرض القديم تعالى بذلك نفع الكافر، بل من المجوز أن يكون ذلك لكي يكون أدخل في إضلاله وإغوائه، فمتى ثبت لله والحال هذه نعمة على الكفار بل على المؤمن أيضاً؟

ومن ذلك قوله: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾، وقوله: ﴿جزاء بما كانوا يكسبون﴾، وقوله: ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾. فلولا أنا نعمل ونصنع وإلا كان هذا الكلام كذباً، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر﴾، وقوله: ﴿وما لكم لا تؤمنون بالله﴾. فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا وإلا كان لا يستقيم هذا الكلام، ويجري مجرى أن يقول لهم: ما لهم لا يسودون، وماذا عليهم لو اسودوا؟ وذلك مما لا يجوز. وكان للخصم أن يقول: أنت الذي منعتني عن الإيمان بأشد منع، لم تخلقه في، وخلقت في ضده الذي هو الكفر.

ومن ذلك قوله تبارك وتقدس وتعالى: ﴿فما لهم عن التذكرة معرضين﴾ وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله، فأما إذا كان هو الذي منعهم عن التذكرة وخلق فيهم الإعراض عنه، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال.

Allah Teâlâ'nın şu sözü de aynı tür delillerdendir: "Dileyen inansın, dileyen de inkâr etsin"²⁶⁹ Görüldüğü üzere Allah Teâlâ iman ve inkâr tercihi insana bıraktı. Şayet iman ve küfür bize ait ve bizim tercihimize bağlı olmasaydı, bu sözün anlamı olmazdı. Bu durumda da âyetteki o ifade, şu konuma düşerdi:

5 Dileyen kararsın, dileyen beyazlaşsın. Siyahlaşma ve beyazlaşma bize ait olmadığından, bu söz anlamsız olduğu gibi, meselemizdeki durum da tutarsız olurdu.

Yüce Allah'ın şu beyanı konuyla ilgili delillerdendir: "Sizi o yaratmıştır. Bununla beraber kiminiz mümin, kiminiz de kâfirdir."²⁷⁰ Allah Teâlâ, bu âyeti 10 azarlama bağlamında îrâd buyurmuştur. Bu da ancak küfür ve imanın bize bağlı olması ve bizimle alâkalı bulunması şartıyla hasendir. Aksi takdirde birinin başkalarını, boyunun uzunluğu veya kısalığı dolayısıyla azarlayarak: "Sana nimet verdik ve seni yarattık fakat boyun kısa veya uzun oldu." demesine benzer.

15 Cenâb-ı Hakk'ın şu sözü de bunlardandır: "Göğü, yeri ve aralarındakileri boşuna yaratmadık."²⁷¹ Burada Allah Teâlâ yarattıklarında lüzûmsuz bir şeyin bulunmadığını ifade etti. Eğer bu çirkinlikler ve diğer tasarruflar bize ait ve bizimle alâkalı olmasaydı ve bütün bâtılların O'ndan olması gerekseydi, Allah "mubtıl" ve "kâzib" olurdu. Halbuki Allah Teâlâ onların bu söylediklerinden 20 münezzehtir ve berîdir.

Cenâb-ı Hakk'ın şu sözü de bunlardandır: "Cinleri ve insanları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım."²⁷² Bu gösterir ki, Allah Teâlâ kullardan sadece ibadet ve taati irade etmektedir. Çünkü âyette geçen "lâm" Arapça dil kurallarına göre sebep bildiren lâm olup, dilciler onu "lâm-ı key (sebeplâmı)" 25 diye isimlendirirler. Bunun için de "İlim talebi için Bağdat'a girdim" sözü ile, "Maksadım ilim talebi olduğu halde Bağdat'a girdim" sözü arasında fark görmemelerini delil getirmektedirler. Bunlar da gösterir ki, bu fiiller bizim tarafımızdan yaratılmış ve bize aittir. Aksi takdirde bu sözün anlamı olmazdı.

[Kesb Hakkında Söz]

30 Kâdî Abdülcebâr, kesb ve onunla ilgili meseleler hakkında da konuşarak "Kulların fiillerini Allah'a nisbet eden Mücbire'nin söylediklerinin yanlış olduğunun aklen ve naklen (sem'an) anlaşıldığını" kaydetti.

ومن ذلك قوله: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، فقد فوض الأمر في ذلك إلى اختيارنا. فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام ولتنزل منزلة قوله: من شاء فليسود ومن شاء فليبيض، فكما أن ذلك سخف لأن الاسوداد والابتياض غير متعلقين بنا، كذلك في مسألتنا. ٥

ومن جملة ذلك قوله تعالى وتقدس: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافرٌ ومنكم مؤمنٌ﴾، أورد الآية على وجه التوبيخ وذلك لا يحسن إلا بعد احتياج الكفر والإيمان إلينا وتعلقهما بنا، وإلا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدهما على طول قامته وقصرها، فيقال: قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا، فقصرت قامتك أو طالت. ١٠

ومن ذلك قوله تعالى وتنزه: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً﴾، نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا، وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله فيكون مبطلاً كاذباً، تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

١٥ ومن ذلك قوله تعالى وتنزه وتقدس: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾، وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العبادة والطاعة؛ لأن هذه اللام لام الغرض، التي يسميها أهل اللغة: لام كي. بدليل أنهم لا يفتصلون بين قول القائل: دخلت بغداد لطلب العلم، وبين قوله: دخلت وغرضي طلب العلم. ويدل أيضاً على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا ومتعلقة بنا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام. ٢٠

[الكلام في الكسب]

ثم إنه رحمه الله تكلم في الكسب وما يتصل بذلك. فقد علم عقلاً وسمعاً فساد ما تقوله المجبرة المدبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى.

Bu konuda özet olarak söylenecek söz şudur: Sonradan yaratılmış olmaları sebebiyle tasarruflarımız bize muhtaçtırlar ve bizimle ilgilidirler.

Cehm b. Safvân'a göre onlar bizimle alâkalı değildirlere. Ona göre biz, onların zarfları gibiyiz. Allah, şayet onları bizde yaratırsa olurlar, yaratmazsa olmazlar.

Dırâr b. Amr'a göre de onlar ihtiyaç yönünden bize ait ve bize muhtaçtırlar. Lakin bize ait olan husus onların kesbidir. Dırâr, bu görüşte Cehm ile aynı görüşü paylaştı ve bu konuya ihâle (Allah'a havâle etme) meselesini ekledi. Zira Cehm'in söylediği yanlış olmasına rağmen mâkuldür. Dırâr'ın söylediği ise hiç mâkul değildir.²⁷³

Mücbire'nin müteahhir olanları, tasarrufları ikiye ayırdılar. Bir kısmının insanla ilgili doğrudan tasarruflar olduğunu; bir kısmının ise insanla ilgili olmayan mütevellidât olduğunu söylediler. İnsan tasarruflarının onunla ilgili doğrudan tasarruflar olduğunu söyleyen birincileri Mücbire'ye iştirâk ettire ve ona "havâle"yi eklediler. Mübâşir (doğrudan yapılan fiil) ile mütevellidi (dolaylı vuku bulan fiil) birbirinden ayırdılar. Halbuki bunlar birbirinden farklı şeyler değildir.

Biz, bu mezhebin yanlışlarını ortaya koymadan önce kesbin ne olduğunu açıklamak istiyoruz.

Kesb, "kendisi ile bir fayda elde edilen veya zarar giderilen fiil" demektir.²⁷⁴ Arapların, kendisiyle fayda sağlanan veya onunla zarar giderilen eylemleri "kesb" olarak isimlendirmeleri buna delil olarak gösterilir. Bu nedenle, zanaatler "mekâsib", bazı zanaatleri kendisine meslek edinen ve icrâ edenler "kâsib" diye adlandırılmıştır. Kuşun organlarına da "kevâsib" denmiştir.

Sözlük anlamı açısından kesb kelimesinin mânası bu şekildedir. Burada söz konusu olan ıstılâhî anlamdaki kesbdir denirse şöyle cevap veririz: Mâkul olmayan (bilinmeyen) bir şey üzerine ıstılâh binâ etmek mümkün değildir. Çünkü bir şeyin önce mânası bilinir, sonra lügatte bunun herhangi bir karşılığı yoksa ıstılâhlaştırılır. Şayet henüz mâna mevcut ve mâkul değilse, onun ıstılâhlaştırılmasına gerek yoktur. Öte yandan ıstılâh ile vaz' (lügat mâna) arasında bir benzerliğin (şebah) olması gerekir. Muhâliflerimizin söylediğinin ise vaz'ın aslına herhangi bir benzerliği yoktur. Bu durum karşısında onların bu görüşünün yanlışlığı hakkında konuşma hakkımız doğmaktadır.

Cehm'in görüşüne gelince, onun yanlışlığı önceden zikrettiğimiz hususlar arasında geçti.

وجملة القول في ذلك أن تصرفاتنا محتاجةٌ إلينا ومتعلقةٌ بنا لحدوثها.

وعند جهم بن صفوان إنها لا تتعلق بنا ويقول: إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان، وإن لم يخلق لم يكن.

وعند ضرار بن عمرو إنها متعلقةٌ بنا ومحتاجةٌ إلينا، ولكن جهة الحاجة
 ٥ إنما هو الكسب. وقد شارك جهماً في المذهب وزاد عليه في الإحالة؛ لأن ما ذكره جهم على فساده معقول، وما ذكره هو غير معقولٍ أصلاً.

فأما المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات قسمين؛ فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر، والقسم الآخر غير متعلقٍ بنا وهو المتولد. فشاركوا الأولين في المذهب وزادوا عليهم في الإحالة، حيث فصلوا بين
 ١٠ المباشر والمتولد مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما.

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب نبين حقيقة الكسب.

اعلم أن الكسب كل فعلٍ يُستجلب به نفع، أو يُستدفع به ضرر. يدلك على ذلك هو أن العرب إذا اعتقدوا في فعلٍ أنه يُستجلب به نفع أو يُستدفع به ضرر سموه كسباً، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب، والمتحرف بها كاسباً،
 ١٥ والجوارح من الطير كواسب.

ومتى قيل: إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية وليس الكلام إلا في الكسب الاصطلاحي. قلنا: الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن؛ لأن الشيء يعقل معناه أولاً، ثم إن لم يوجد له اسمٌ في اللغة يصطلح عليه؛ فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه. وأيضاً فلا بد من أن يكون
 ٢٠ للاصطلاح شبهةٌ بأصل الوضع، وما يقوله مخالفوننا لا شبهة له بأصل الوضع. إذا ثبت هذا عدنا إلى الكلام على إفساد هذه المذاهب.

فأما مذهب جهم فقد دخل فساده تحت ما تقدم.

Kesbe kâil olanlar hakkında söylenecekler gelince, bu görüşün yanlışlığının da şu iki yoldan biriyle ortaya konulduğunu bilmelisin:

Birincisi, onun yanlışlığını delâlet yoluyla açıklamandır.

İkincisi ise onun, kendi içinde gayr-i mâkul olduğunu açıklamandır. Kesbe kâil olan görüşün de kendi içinde gayr-i mâkul olduğu sâbit olunca, ona karşı söz desteğine ihtiyacın kalmaz. Çünkü mâkul olmayan hakkında söz etmen mümkün değildir. Bu yol tab' (kendiliğinden oluş) ve teslîse kâil olanları reddetmek için girdiğimiz yolun aynıdır. Tabiiyyûna dedik ki: "Sizin tab' konusundaki görüşünüz gayr-i mâkuldür." Hıristiyanlara da dedik ki: "Birin 5 üç olduğuna inanmak imkânsız şeylerdendir. Dolayısıyla sizin görüşünüz mâkul olmayan türdendir ve onun hakkında konuşmak gereksizdir." Aynı yolla, kesbe kâil olmanın fâsid olduğu da ortaya konabilir. Çünkü sözünü ettiğimiz görüşler gibi bu da gayr-i mâkuldür.

Şu husus, dediklerimizin doğruluğunu göstermektedir: Eğer kesb mâkul bir görüş olsaydı, Zeydiyye, Mu'tezile, Havâric ve İmâmiyye gibi Mücbire'nin 15 muhâliflerinin de onu anlaması gerekirdi. Halbuki onların bunu düşünmedikleri bilinmektedir. Şayet o kendi içinde gayr-i mâkul olmasaydı, bunlar onu düşünürlerdi. Çünkü bu konuyu anlama hususunda onların epeyce gayret ve çaba sarfettikleri mâlûmdur. Mezhepleri farklı, ülkeleri değişik, vatanları birbirinden uzak olmasına ve bu meselede uzun mücadelelerine rağmen, 20 aralarından sizin önerdiğiniz kesb anlayışının mâkul bir çözüm olduğunu iddia eden, öyle zanneden birisi çıkmamıştır. Bu da kesbin kabul edilebilir bir şey olmadığını göstermektedir.

Şayet: Onların bu mânayı aklî buldukları ve ona inandıkları ancak onun hakkında konuşmaktan ve onu iptâlden âciz oldukları için gizleyip, inkâr 25 ettiklerini; onu isbata muktedir olamayacağımızı ve anlayamayacağımızı iddia ettiklerini ileri sürerlerse, deriz ki: Bu yol, muvâfakat tarîkiyle sayıları az olanlar hakkında câizdir. Sayıları çok olan büyük topluluklara gelince, bunlar özel kabul edilecek türden değildir. Çünkü bu hususta haber verenlerin bazıları 30 şarktan, bazıları da garptandır.

وأما الكلام على القائلين بالكسب، فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقتين؛
أحدهما بأن تُبين فسادَه بالدلالة.

والثاني بأن تُبين أنه غير معقول في نفسه، وإذا ثبت أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مؤونة الكلام عليه؛ لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن. وهذه الطريقة هي التي سلكتها في فساد القول بالطبع والقول بالتثليث. فقلنا للطبيعيين: إن مذهبكم في الطبع غير معقول، وقلنا للنصارى: إن اعتقاد واحد ثلاثة مما لا يمكن، ومذهبكم في ذلك مما لا يعقل، والكلام عليه مما لا وجه له، وبهذه الطريقة يفسد القول بالكسب، فإن ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب.

والذي يبين لك صحة ما نقوله، أنه لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفوا المجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه. فلولا أنه غير معقول في نفسه، وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء، فإن دواعيهم متوفرة وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى، فلما لم يوجد في واحدٍ من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم وتناهي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة، من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة.

فلو قالوا: إنهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه؛ غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه وإبطاله كتموه وجحدوه، وادعوا أننا لا نهتدي إليه ولا نعقله. قلنا: إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ؛ فأما على العدد الكثير والجسم الغفير، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق، والبعض من الغرب.

Kesbin gayr-i mâkul olduğuna delâlet eden hususlardan biri de şudur: Eğer kesb mâkul bir şey olsaydı, Arap dilcilerin onu anlayıp tabir edebildikleri gibi, başka dilcilerin de onu anlamaları ve onun anlamına dayanan ibâreler oluşturabilmeleri gerekirdi. Zira insanların anladıkları bir mânayı, ona dayanan
5 bir lafızla ifade etmemiş olması düşünülemez. Diğer dillerde bu anlamı ifâde eden bir ibârenin olmaması da kesbin gayr-i mâkul bir şey olduğunu gösterir.

Bu, şeyhimiz Ebû Hâşim'in zikrettiği yöntem olup, hâl olarak hiçbir şekilde ona karşı kullanılamaz. Çünkü o, söz konusu durumu, mutlak olarak değil, zâtın hâli olarak mâkul görmüştür. Şüphesiz lisân erbabından hiç kimse, ara-
10 larını başka bir ifade ile ayırmaksızın mevsûf ve sıfat için bir isim vermemiştir.

Şu da var ki, şeyhimiz Ebû Hâşim'in zikrettiklerinin anlaşılması, hassas ve ince bir delille mümkündür. Dolayısıyla onun söylediklerini bazılarının anlaması, bazılarının ise anlamaması mümkündür. Kesb ise böyle değildir. Zira o, mâkul olsaydı, avâm ve havâstan herkes onu kavrar ve zaruret icâbı onu ifade
15 edecek bir kelime kullanırlardı.

Onlara: “Kesbin anlamını bize anlatın ve onun ne olduğunu söyleyin” deriz. Eğer tanımlama ile uğraşırlarsa, deriz ki: Bir şey önce kavranır sonra tanımlanır. Çünkü tanımlama müşkil bir lafzı, ondan daha açık bir sözle ifade etmedir. Dolayısıyla mahiyetini kavramadan tanımlama yoluyla onun mânasına nasıl ulaştınız?
20

Sonra onlara: “Tanımladığınız kesb nedir?” diye sorarız. Onun, muhdes (yaratılmış) kudretle vâki olmuş bir şey olduğunu söylerlerse, deriz ki: “Muhdes kudretle vâki olan” sözüyle kastınız nedir? Eğer onunla hâdis olanı kastediyorsanız, bizim dediğimiz de budur. Eğer onunla kesbi kastediyorsanız, biz de zaten size kesbi sorduk, onu kendisi ile nasıl tanımlıyorsunuz?
25 Bu, bilinmeyi, bir başka bilinmeyenle tanımlamadan başka bir şey değildir. Aynı şekilde “hâdis kudretle vukû bulan” sözünüz, kudretin isbatına dayanır. Kudretin isbatı da bizden birinin kâdir olmasını terettüp eder. Bu ise onun fâil olmasına bağlıdır. Halbuki sizin görüşünüze göre şâhidde (duyulur âlemde) fâil yoktur.
30

Yine bu, fâilin ve kudretinin kesbte etkili olmasını gerektirir. Bu ise sizin görüşünüzün aksidir. Çünkü size göre bu fiil Allah'a aittir. İster onu kudretle gösterir, isterse kudretsiz gösterir.

وأحد ما يدل على أن الكسب غير معقول، هو أنه لو كان معقولاً لوجب كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات، وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه؛ لأنه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبئ عنه، فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة، دل على أنه غير معقول. ٥

وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو هاشم، ولا ينقلب ذلك عليه في الحال لأنه لم يثبت الحال معقولة بمجردھا، وإنما جعل الذات على الحال معقولاً، فلا جرم ما من أحد من أرباب اللسان إلا وقد وضعوا للموصوف اسماً وللصفة اسماً، وفصلوا بين كل واحدٍ منهما بعبارة.

١٠ على أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم لا يمكن معرفته إلا بدليلٍ دقيق، ولا يمتنع أن يعرفه بعضهم ولا يعرفه الباقون، وليس كذلك الكسب لأنه لو كان معقولاً لعقله العوام والخواص جميعاً، ولو وضعوا له عبارة تنبئ عنه لشدة الحاجة إليه.

ثم إنا نقول لهم: عقّلونا معنى الكسب وخبرونا عنه. فإن اشتغلوا بالتحديد قلنا: الشيء يعقل أولاً ثم يحد؛ لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظٍ مشكلٍ بلفظٍ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد؟ ١٥

ثم يقال لهم: وما هو الذي حددتم به الكسب؟ فإن قالوا: ما وقع بقدره محدثة. قلنا: ما تعنون بقولكم: ما وقع بقدره محدثة؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله، وإن أردتم به ما وقع كسباً فعن الكسب سألناكم فكيف تفسرونه بنفسه، وهل هذا إلا إحالة بالمجهول إلى المجهول؟ وأيضاً فإن قولكم ما وقع بقدره محدثة يبني على إثبات القدرة يترتب على كون أحدنا قاراً وذلك يبني على كونه فاعلاً ومن مذهبكم إنه لا فاعل في الشاهد ٢٠

وأيضاً، فإن هذا يقتضي أن يكون للفاعل وقدرته فيه تأثير، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه؛ لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى، إن شاء أبصره مع القدرة وإن شاء أبصره ولا قدرة.

Yine eğer, “bu filler, diğer yönleri ile Allah’a ait olmakla beraber kesb bakımından bize aittirler” denilmesi câiz olsaydı, benzeri kudret konusunda da câiz olurdu ve bu durumda da şöyle denilirdi: Onlar, her ne kadar bizimle alâkalı değillerse de, kesb olarak bize aittirler. Şayet bazılarının dediği gibi şöyle derlerse: “Kesb vâki olandır, kudret ise ona güç yetirmez.” Bu durumda ilk tanım hakkında söylediğimiz burada da geçerli olur ve onun burada tekrarının anlamı olmaz. Ve yine deriz ki: Kudret, hangi şekilde kâdir olma anlamına gelir? Eğer bunun “ihdâs sûretiyle” olduğunu söylerlerse, görüşlerini terk etmiş ve maksatları ile çelişmiş olurlar. Bunun “kesb yoluyla” olduğunu söyleyecek olurlarsa, bu durumda da kesbi kendiyle açıklamış olurlar.

Şayet: “Kesb, fâilin ihtiyârı ile vâki olan şeye denir.” derlerse, o halde, birinci ve ikinci tanıma dair zikrettiğimiz üç veche döneriz. İlâveten bu tanıma iki ayrı vecih veya daha fazlası tahsis edilir. Bunlardan biri şudur: Bu, dalgından birşey vâki olduğunda, ona ait kesb olmamasını gerektirir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. İkincisi ise bu, mütevellid fiilin de mübâşir fiil gibi bize ait kesb olmasını gerektirir. Zira mübâşir fiil fâilin ihtiyârı ile vâki olduğu gibi, mütevellid fiil de onun ihtiyârı ile vâki olur. Nitekim “yazma” ve “bina yapma” mütevellid işlerden olmalarına rağmen, fâilin ihtiyârı ile olmaktadır. Yine bu, ihtiyârın (iradenin) fâile ait olduğunu vehmettiriyor. Çünkü siz, onu fâile izâfe ettiniz. Halbuki size göre ihtiyâr, fâile nisbet edilmeme noktasında muhtâr (ihtiyâr edilen) gibidir. Aynı şekilde size göre şâhidde (duyulur âlemde) fâil yoktur. Dolayısıyla kesbi onunla nasıl tanımlıyorsunuz? “Onunla kesbi kastediyoruz” dediğiniz takdirde, bir şeyi kendisi ile açıklama durumuna düşmüş olursunuz. Bu da yanlışlığı açık olan bir şeydir.

Eğer: “İhtiyârî hareket ile izdırârî hareket arasında fark görüyoruz ve sadece birincinin bize taallukunu savunuyoruz. Kesbi de bu ayrımı ifade eder kabul ettik.” derlerse, şöyle deriz: “Her iki hareket de Allah tarafından yapıldığı halde, bu ayrımı nasıl yapıyorsunuz? Eğer bu ayrım söz konusu olsaydı, iki hareketten birini, diğer yolla değil, sadece hudûs yoluyla bize ait kıldığımızda, bizim görüşümüze göre sâbit olmuş olurdu. Sonra iki hareketten her ikisi de Allah’la ilgili olsaydı, bize ait kesb sayılmak hususunda biri diğerinden evlâ olmazdı. Dolayısıyla onların her ikisini de bize ait birer kesb olarak kabul etmek gerekir.

وأيضاً، فلو جاز أن يقال: هذه الأفعال كسبٌ لنا مع أنها متعلقةٌ بالله تعالى على سائر وجوهها، لجاز في القدرة مثله. فيقال: إنها كسبٌ لنا وإن لم تتعلق بنا البتة. فإن قالوا: إن الكسب ما وقع وكانت القدرة قدرةً عليه على ما يقوله بعضهم، فإن ما ذكرناه في الحد الأول يعود ههنا فلا معنى لإعادته.

٥ ونقول أيضاً: وعلى أي وجه تكون القدرة قدرةً عليه؟ فإن قالوا: على وجه الأحداث، فقد تركوا مذهبهم ونقضوا غرضهم، وإن قالوا: على وجه الكسب، فقد فسروا الكسب بنفسه.

١٠ فإن قالوا: الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل، فإن ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الأول والثاني يعود ههنا، ويختص هذا الحد وجهان آخران أو أكثر. أحدهما أن هذا يوجب فيما يقع من الساهي أن لا يكون كسباً له، وقد عرف خلافه. والثاني أن هذا يقتضي أن المولد كسبٌ لنا كالمباشر؛ لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن المباشر يقع باختياره. ألا ترى أن الكتابة والبناء يقعان باختيار الفاعل لهما مع أنهما من المتولدات. وأيضاً، فإن هذا يوهم أن الاختيار متعلقٌ بالفاعل لأنكم أضفتموه إليه، وعندكم أن الاختيار كالمختار في أنه لا يتعلق بالفاعل. وأيضاً، فإن عندكم أنه لا فاعل في الشاهد، فكيف حددتم الكسب به؟ ومتى قلت: إنا نعني به الكسب؟ فقد فسرتم الشيء بنفسه، وذلك مما لا يخفى فساده.

٢٠ فإن قالوا: قد وجدنا تفرقةً بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية، وعلمنا تعلق إحداها بنا دون الثانية، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة. قلنا: كيف يمكنكم ذلك مع أن كلتي الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى؟ ولئن ثبتت هذه التفرقة فإنما تثبت على مذهبنا، إذا جعلنا إحدى الحركتين متعلقةً بنا من طريق الحدوث دون الطريق الأخرى. وبعد، فإذا كان كل واحدةٍ من الحركتين متعلقةً بالله تعالى، فليس إحداهما بأن تجعل كسباً لنا أولى من الأخرى، فكان يجب أن يجعل كل واحدةٍ منهما كسباً لنا،

Ya da bunlardan hiçbir şeyin kesb veya başka şekilde bizimle alâkalı olmadığına hükmetmek gerekir. Ayrıca bu ayırım, doğrudan fiillerde (mübâşir fiillerde) olduğu gibi, mütevellid fiillerde de sâbittir. Bu durumda da mütevellid fiillerin kesbimiz olduğunu kabul etmek gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

5 Yine bu, iki hareketten birinin kesb cihetinden bize ait olduğuna delâlet ettiği takdirde, hudûs cihetinden de onun bize ait olduğuna delâlet eder. Aksi takdirde aralarında ne fark vardır?”

Eğer: “Biz, kesb ile bu hareketlerin bazen ayakta durma, bazen de oturma şeklinde vukûunu kastediyoruz. Bunların hepsi bazen organlara, bazen de kalbe ait fiillerdir. Bu nedenle itikadın bazen ilim, bazen de cehil olarak vukû söz konusudur.” derlerse, cevâben şöyle deriz: “Bir şeyin vukûu ‘hudûs ile açıklanamıyorsa, onun kesble açıklanması gerekir. Bu durum ise, bir şeyin kendisi ile açıklanması olur. Bu ise câiz olmayan şeylerdendir. Sonra ayakta durma ve oturma tamamlanmış fiiller cümlesindedir. Kesb ise fiil için gerekli olan cüzlerden biri konumundadır. Bu durumda zikrettiğiniz nasıl doğru olur?”

Üstadlarımız şöyle dediler: “Kesb mâkul olsaydı, Allah Teâlâ’yı ‘müktesib’ diye isimlendirmemiz gerekirdi. Mâlûm olan ise bunun hilâfıdır.” Bu ilzâmın şekli iki türlüdür: Birincisi: Allah Teâlâ zâtıyla kâdirdir. Zâtıyla kâdir olanın, kudret kapsamına giren (makdûrât) şeylerin hepsine, kâdir olunmak sahih olan bütün şıklara ve kesbin kudreti dâhiline giren şeylerin hepsine kâdir olması gerekir. Bu durumda da Allah Teâlâ’nın ona kâdir olması gerekir. Ona kâdir olup yaptığında da zikrettiğimiz gibi onu, müktesib olarak isimlendirmek gerekir.

İkinci şikka gelince: Bu topluluğa göre söz konusu tasarruflar diğer nitelik ve vecihlerine de bağlı olarak Allah’a aittir. Fiillerin yönlerinden biri de kesbtir. Bu yönden ona nispet edilmesi gerekir. Bunda da bizim tercihimiz bulunmaktadır. Eğer “Allah’ın müktesib olması vâcib değildir. Çünkü kesb, yaratılmış bir kudretle meydana gelmektedir” derlerse, şöyle deriz: Bu konuda çok şey söyledik. Bunların tekrarında fayda yoktur. Bu konuyu uzatmanın anlamı da yoktur.”

أو يقضي بأن شيئاً من ذلك لا يتعلق بنا لا من جهة الكسب ولا من غيره. وبعد، فإن هذه التفرقة ثابتة في المتولدات ثباتها في المباشر، فكان يجب أن يجعل المتولدات كسباً لنا، والمعلوم خلافه. وبعد، فإن دل هذا على أن إحدى الحركتين متعلقة بنا من جهة الكسب، ليدلن أيضاً على أنها متعلقة بنا من جهة الحدوث، وإلا فما الفرق؟

فإن قالوا: إنا نعني بالكسب وقوع هذه الحركات قياماً مرة ووقوداً أخرى، هذا من أفعال الجوارح ومن أفعال القلوب؛ فوقع الاعتقاد علماً مرة وجهلاً أخرى. قلنا: إن الوقوع إن لم يفسر بالحدوث فلا بد من أن يفسر بالكسب، فيكون تفسير الشيء بنفسه، وذلك مما لا يجوز. وبعد، فإن القيام والقعود راجعٌ إلى جملة أفعال، والكسب فمن حقه أن يرجع به إلى كل جزء من الفعل، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

وقد قال مشايخنا رحمهم الله: إن الكسب لو كان معقولاً لكان يجب أن نسمي القديم تعالى مكتسباً، والمعلوم خلافه.

ووجه هذا الإلزام وجهان؛

أحدهما أن الله تعالى قادرٌ لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على جميع أجناس المقدورات وعلى جميع الوجوه التي يصح أن يقدر عليها، ومن الوجوه التي يقدر عليها الكسب، فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه، فإذا قدر عليه وفعله وجب أن يسمى مكتسباً على ما ذكرناه.

والوجه الثاني هو أن هذه التصرفات عند القوم متعلقة بالله تعالى على سائر صفاتها ووجوهها، ومن وجوه الأفعال الكسب، فيجب تعلقه به من هذا الوجه، وفي ذلك ما نريده. فإن قالوا: ليس يجب أن يكون الله تعالى مكتسباً؛ لأن الكسب هو ما يقع بقدرة محدثة. قلنا: قد تكلمنا على هذا بما لا فائدة في إعادته فلا معنى للتطويل.

Eğer, “Müktesib” âletle iş yapana verilen isimdir. Allah Teâlâ ise fiilerini âletle yapmaz. Bu nedenle O'nun “müktesib” diye isimlendirilmesi câiz değildir.” derlerse, şöyle cevap veririz: Fâilin fiilinden türetilen isim, o fiil ister âletle, isterse âletsiz yapılmış olsun, fâile verilir. Nitekim “mütেকellim” adı, kelâmın fâiline verilen bir ad olduğu için ister âletle, ister âletsiz olsun konuşan herkese verilir. Bundan dolayı da Allah Teâlâ “mütেকellim” diye adlandırılır.

“Fâil” sözüümüz hakkındaki kelâm da böyledir. Zira bu kelime “faale” fiilinden türeyen bir isim olduğunda, ister âletle isterse âletsiz yapılsın, fiili yapan herkese fâil denilir. Bütün bunların sonucunda kesbin gayr-i mâkul olduğu ortaya çıktı. Eğer kesb mâkul olsaydı; medih, zem, sevap ve ikâbı gerektirici olması mümkün olmazdı. Çünkü onlara göre fiile kâdir olunması durumunda o vâcip olurdu. (Vâcip şeylerde ise bunlar söz konusu değildir). Zira bizden birinin herhangi bir şekilde ondan uzaklaşması câiz değildir. Durumu böyle olanın medih ve zemden uzak olması câiz değildir. Dolayısıyla ona sevap veya ikab gerekir. Zira bu, yüksekten aşağıya doğru atılan bir nesnenin düşüşüne benzer. Onun, bu düşüş nedeniyle medhe, zemme, sevap ve ikâba müstehak olması söz konusu olmadığı gibi; bu düşüşten başka alternatifi de bulunmamaktadır, Meselemizdeki durum da böyledir. Hatta zikrettiğimiz daha uygundur. Çünkü yukarıdan atılan şey, bazen bir mekâna çarpıp takılarak düşmeyebilir. Kendisinde kesbe kudret bulunan kişi ise böyle değildir. Zira onun, hiçbir zaman uzak kalmak imkânı olmayan bir tarzda kesbetmesi gerekir.

Şu da var ki, eğer kesb, onların söyledikleri anlamda mâkul olsaydı, bu tasarrufların söylediğimiz anlamda hudûs (yaratma) yoluyla bizimle ilgili olmaları imkânsız olmazdı. Özellikle onlara göre, tasarrufların bize ait kesb olduğuna işaret eden şey, onların hudûs cihetinden taalluk ettiklerine de işaret eder.

Kâdî Abdülcebbar bu ifadelerden sonra, kesbin hakikati ve taalluku konusundaki kelâmın isbatına döndü. Biz bu konuda konuştuk ve kesbin, kendisi ile bir faydanın celb edilmek veya bir zararın def edilmek istenmesi vechi üzerine vâki olan bir fiilden ibaret olduğunu açıkladı. Tıpkı halk'ın (yaşatmanın), salâha mutâbık olarak ne eksik ne fazla bir takdir üzeri vâki ve mukadder olan yaratmayı ifade etmesi gibi. Tekrar sûretiyle bu konuyu uzatmanın anlamı yoktur.

فإن قالوا: إن المكتسب اسمٌ لمن يفعل بآلة، والقديم تعالى لم يفعله بآلة فلا يجوز أن يسمى مكتسباً. قلنا: إن الاسم الذي يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجري عليه سواء فعله بآلة أو لم يفعله. ألا ترى أن المتكلم لما كان اسماً لفاعل الكلام، أجري على كل من فعل الكلام، سواء فعله بآلة أو بغير آلة، ولهذا يسمى القديم تعالى متكلماً. ٥

وهكذا الكلام في قولنا: فاعل، فإنه لما كان اسماً مشتقاً من قولنا فَعَلَ، أجري على كل من فعل فعلاً، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة. فصح بهذه الجملة أن الكسب غير معقول. ولو ثبت معقولاً لكان لا يصح أن يكون جهةً في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضاً؛ لأن عندهم أنه يجب عند وجود القدرة عليه، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجهٍ من الوجوه. وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهةً ينصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب؛ لأن هذا كسبيل أمر المرمي به من شاهق بالنزول، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه الانفكاك منه، كذلك في مسألتنا بل ما ذكرناه أولى؛ لأن المرمي من شاهق ربما يتشبث بمكان ويتعلق به فلا ينزل، وليس كذلك من وجدت فيه القدرة على الكسب، فإنه لا بد من أن يكتسب على وجهٍ لا يمكنه الانفكاك عنه البتة. ١٠

على أن الكسب لو كان معقولاً على الحد الذي قالوه، لكان لا يمتنع من أن تكون هذه التصرفات متعلقةً بنا من طريق الحدوث على الحد الذي نقوله، خاصةً وما يدل عندهم على أن هذه التصرفات كسبٌ لنا، يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث. ٢٠

ثم إنه رحمه الله عاد بعد هذه الجملة إلى إثبات الكلام في حقيقة الكسب وما يتعلق به. ونحن قد تكلمنا على ذلك وبيننا أن الكسب عبارة عن فعلٍ واقعٍ على وجه، وهو أن يستجلب به نفعاً أو يستدفع به ضرراً، كما أن الخلق عبارة عن خلقٍ واقعٍ مقدرٍ نوعاً من التقدير، وهو أن يكون مطابقاً للصالح لا يزداد ولا ينقص عنه، فلا معنى للإطالة بالإعادة. ٢٥

Bu konuda muârizlarımızın öne sürdüğü bazı deliller vardır. Bunlarla bazen kesbin isbatını, bazen de bizim görüşlerimizi çürütmeyi amaçlıyorlar. Biz, bunlardan en şeffaf ve cevaba en çok ihtiyaç duyulanları hakkında söz edeceğiz.

5 Muârizlarımızın öne sürdüğü delillerden biri onların şu sözcüğüdür: Burada ihtiyârî (isteğe bağlı) ve ızdırârî (istek dışı) hareket söz konusudur. Eğer onlardan biri hudûs (yaratma) yoluyla bize ait olacak olsa, bu durumun bir diğeri için de geçerli olması gerekirdi. Çünkü onların her ikisinde de hudûs söz konusudur. Ancak bilinen bunun hilâfidir. Böylece onların sadece kesb yoluyla
10 bize ait oldukları ortaya çıkıyor.

Onlar, çok kere bunu teyit ederek şöyle diyorlar: “Kişilerde hudûs birbirine benzerdir. Eğer bir hareketin hudûsu bize taalluk ederse, cevher ve renkte de hudûs olduğundan, onların da bize taalluku gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.”

15 Buna cevabımız şu şekildedir: “Bu konuda ilk olarak söylenecek şudur: Bu iddia, sizi desteklemez. Çünkü sizin görüşünüze göre bu iki hareketten her biri Allah tarafından yaratılmış olup, O'nun iradesine bağlıdır. Öyle ki, onları irade ettiği için oldular. Şayet onları irade etmemiş olsaydı, olmayacaklardı. Bu durumda bunların birini ızdırârî, diğersini de iktisâbî ve ihtiyârî diye nasıl
20 isimlendiriyorsunuz? Yaptığımız iş, anlamsız ve içi boş bir isimlendirmeden başka bir şey değildir.”

Sonra ızdırârî hareketin isbatı, gâipteki (duyular ötesinde) muhdisin (yaratıcının) isbatına dayanır. Gâipteki muhdisin isbatı da şâhiddeki muhdesin isbatına bağlıdır. Zira bununla varılan yol, gâibin şâhide kıyasından başka bir
25 yol değildir. Bu durumda şöyle denir: Bu tasarruflar, bize muhtaç ve bağlıdır. Bize ihtiyaçları hudûsları sebebiyledir. Hudûsta ortak olan her şeyin, muhdis (yaratıcı) ve fâile ihtiyaçta da ortak olması gerekir. Onun muhdisinin de bizden biri veya ona benzer olması câiz değildir. Bu durumda, onların bizden ayrı bir fâilinin olması gerekir. O da Allah Teâlâ'dır. Siz, bu yolu kendinize
30 kapadınız. Bu durumda ızdırârî hareketi isbat ve onunla da kesbi isbata istidlâl sizin için nasıl mümkün oluyor?

وللقوم شبه في هذا الباب يرومون بها إثبات الكسب مرة وإفساد مذهبنا أخرى، ونحن نذكر من ذلك ما هو أشف وأروج وإلى الجواب أحوج.

فمن ذلك قولهم: إن ههنا حركة اختيارية واضطرابية، لو كانت إحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله في الأخرى؛ لأن الحدوث ثابت فيهما، وقد عرف خلافه فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب.

وربما يؤكدون هذا فيقولون: إن الحدوث في الذوات متماثل، فلو تعلق حدوث الحركة بنا والحدوث ثابت في الجوهر واللون، لوجب تعلقهما بنا، والمعلوم خلافه.

وجوابنا عن ذلك؛ أول ما في هذا أن ذلك لا يستقيم على أصلكم؛ فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره، حتى إن اختارهما كانتا وإن لم يخترهما لم تكونا. فكيف سميت إحداهما اضطرابية والأخرى اكتسابية واختيارية، وهل هذا إلا تسمية لا معنى تحتها ولا فائدة فيها؟

وبعد، فإن إثبات حركة اضطرابية ينبنى على إثبات محدث في الغائب، وإثبات المحدث في الغائب يترتب على إثبات محدث في الشاهد؛ لأن الطريق الذي يتوصل به إلى ذلك ليس إلا أن يقاس الغائب على الشاهد فيقال: إن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، فالأجسام قد شاركتها في الحدوث فيجب أن تشاركها في الحاجة إلى محدث، ومحدثها لا يجوز أن يكون الواحد منا ولا مثله، فيجب أن يكون لها فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى فأنتم قد سدتم على أنفسكم هذه الطريقة، فكيف يمكنكم إثبات الحركة الاضطرابية والاستدلال بها على إثبات الكسب؟

Biz, konumuza dönerek diyoruz ki: Hudûsta iştirâk (ortaklık), muayyen bir muhdise ihtiyaçta iştirâki (ortak olmayı) gerektirmez. Burada gerekli olan, gayr-i muayyen bir muhdise ihtiyaçta ortak olmaktır. Ayrıca muhdisi tâyin-de söz, delâlete bağlıdır. Eğer şu fiilin muhdisinin bizden biri olduğuna delil getirilecek olursa, o kabul edilir. Söz konusu fiilin muhdisinin bizden başka biri olduğuna delil getirilirse, onunla hükmedilir. Bu durumda söylediğiniz nasıl doğru oluyor? Bu durum şöyle açıklanır: Buradaki durum, illete dayanan hükümdeki durum gibidir. Nasıl ki hükümdeki iştirâk ile, bu hükmü doğuran illetin bizzat kendisine ihtiyaçta iştirâki değil, sadece gayr-i muayyen bir illete ihtiyaçı gerektirirse, meselemizdeki durum da böyledir.

Onların, “varlıklardaki hudûs, birbirine benzerdir” sözlerine gelince; bu anlamsız bir sözdür. Çünkü benzerlik ve farklılık sıfatlara göre değil, zâtlara göre sahih olur. Bu durumda onun hudûsla vasıflanması nasıl sahih olur? Şu da var ki bize ait olan, hudûs şekline bağlı olarak hareketin kendisidir. Dolayısıyla sadece bu gerekli oldu. Şayet cevher ve renk gibi bütün varlıklar hudûsla değil, irademize ve sebeplere başvurmamıza bağlı olarak sâbit olsaydı, bize bir varlık taalluk ettiğinde, hareket gibi başka zâtların taalluk etmesi gerekmezdi. Bu yolun bütün varlıklarda değil, sadece bazılarında sâbit olmasına gelince, kanaatimizce bu durumda hepsinin bize ait olması gerekmez.

Sonra onlara şöyle de denilir: Bu tasarrufların bazısına kâdir olanın, diğerlerine de kâdir olması vâcip olmadığı halde, bu tasarruflarda kesb şekli bu tanım üzere sâbit değil midir? Bunun benzeri bizim meselemizde niçin olmasın?

Bu konuyla ilişkilendirdikleri şeylerden biri de onların şu sözleridir: Eğer bu taalluklar, hudûs cihetinden bizimle alâkalı olurlarsa şey, araz, hasen ve kabih olma gibi diğer niteliklerinde de bize taallukları vâcip olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Buna cevap olarak şöyle denilir: Onlar, kesb cihetinden bize taalluk etmiyorlar. Ayrıca zikrettiğimiz yönlerden bize taallukları vâcip değil mi? Benzeri, bu meselemizde niçin olmasın? Ayrıca onlara denilir ki: Bu şekillerin bir kısmını diğer kısmı ile niçin cem' ettiniz? Fiilin hudûs cihetinden bize taalluk ettiğini inkâr etmediniz. Çünkü o, sıhhate (imkâna) rağmen vâcip olmaz.

ثم إنا نعود إلى ما يختص بهذا الموضع فنقول: الاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في الحاجة إلى محدث معين، وإنما الذي يقتضيه الاشتراك في الحاجة إلى محدث ما غير معين. ثم الكلام في تعيين المحدث يقف على الدلالة؛ فإن قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قيل به، وإن قامت على أن محدثه غيرنا قضي به، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ يبين ذلك أن الحال فيها كالحال في الحكم المستند إلى العلة، فكما لا يجب بالاشتراك في الحكم الاشتراك في الحاجة إلى تلك العلة بعينها، وإنما يجب الاحتياج إلى علة ما غير معينة، كذلك في مسألتنا.

وأما قولهم: إن الحدوث في الذوات متمائل، فكلام لا معنى له لأن التماثل والاختلاف إنما يصحان على الذوات دون الصفات، فكيف يصح وصف الحدوث به؟ على أن ما يتعلق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدوث. وإنما كان يجب ذلك لو ثبت في الذوات كلها من الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لا الحدوث، فلا يجب إذا تعلق بنا ذات أن تتعلق بنا سائر الذوات كالحركة. فأما إذا لم تثبت هذه الطريقة إلا في بعض الذوات دون بعض فإنه لا يجب أن تتعلق كلها بنا.

ثم يقال لهم: أليس أن وجه الكسب ثابت في هذه التصرفات على حد واحد ولم يجب في القادر على بعضها أن يكون قادراً على سائرها، فهلاً جاز مثله في مسألتنا؟

ومما يتعلقون به في هذا الباب قولهم: لو تعلق هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التي هي كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقبيحاً، ومعلوم خلافه.

والجواب عنه أن يقال لهم: أليس أنها تتعلق بنا من جهة الكسب ثم لا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتها، فهلاً جاز مثله في مسألتنا؟ ثم يقال لهم: ولم جمعتم بين بعض هذه الوجوه وبين البعض، وما أنكرتم أن الفعل إنما يصح تعلقه بنا من جهة الحدوث؟ لأنه لا يجب مع الصحة،

Halbuki zikrettiğiniz şekiller böyle değildir. Çünkü onun bir şey olması, sıhat anında vâciptir. Hasen ve kabih olması da böyledir. Dolayısıyla bu işler, bir şeyde sıfat türünden değildirler. Çünkü şeyin, şey olması sebebiyle bir konumu söz konusu değildir. Hudûsun aksine onun araz, hasen ve kabih olması sebebiyle de bir konumu yoktur. Böylece söylediklerinin yanlış olduğu ortaya çıkmış oldu.

Şu sözleri de aynı kapsamdaki şeylerdendir: Eğer bizden biri bu tasarrufları îcâda ve yoktan var etmeye kâdir olsaydı; Allah Teâlâ'nın da -îcâda kâdir olması sebebiyle îdeye de kâdir olduğu deliline dayanarak- onu îdeye kâdir olması vâcip olurdu.

Bu iddiaya cevabımız şu şekildedir: Allah Teâlâ'nın, îcâda kudreti sebebiyle, îdeye de kâdir olması gerektiği kanaatine nereden vardınız? Bu kuru bir iddiadan ibârettir. Sonra onlara deriz ki: Allah Teâlâ'nın makdûru (kudreti altında bulunan şey) içinde, ses gibi herhangi bir sebeple yaratıldığı halde ses gibi bâkî olmayan türden îadesi mümkün olmayan şeyler de vardır.

Eğer derlerse ki: “Biz, bunu câiz görmüyoruz ve kabul etmiyoruz.” Deriz ki: “Sözümüzü kabulünüze dayandırmadık ki, reddi bize zarar versin. Onu delâlet yoluyla açıkladık.”

Eğer derlerse ki: Yapılan şeyin (mefûlün) bir sebebe dayandığına ve bâkî olmayan haberlerin îadesinin mümkün olmadığına delâlet eden nedir? Deriz ki: Bâkî olmayan şeye gelince, eğer onun îadesi câiz olsa, bekâya dönüşür. Çünkü aralarında bazen boşluklar olmasına, bazen ise bulunmamasına rağmen, onun için iki vakitte var olma câiz olsa; önceleri bâkî değil iken sonradan bâkî olmaya dönüşmüş olur. Çünkü birinin varlığı diğerrinin varlığına mâni olmaz. Bu durumda da varlığın, bulunduğu şekilden çıkması söz konusu olur. Bir sebeple yapılan gelince; eğer o, ibtidâen îade edilseydi, onun için hudûs yoluyla şu iki şıktan biri için bir kâdir, diğeri için de başka bir kâdir gerekirdi. Bir sebeple îade edildiğinde; ya söz konusu sebeple îade edilecek ve bunun gereği olarak da her durumda olandan başka bir sebep olmalıdır. Bu durumda onun bir yerine, daha fazla ve sınırsız sebebe dayanması gerekir. Bu ise bizi bir yerine, sonsuza doğru götürür. Başkası sebebiyle îade edilene gelince; bu da iki sebebin bir müsebbebin (sonuç) tevlîdinde ictimâını gerektirir. Söz konusu durum ise, iki kâdir arasında bulunan bir makdûra götürür. Bu ise, vukûu câiz olmayan bir şeydir.

وليس كذلك الوجوه التي ذكرتموها؛ فإن كونه شيئاً يجب عند الصحة، وكذلك كونه حسناً وقيحاً. على أن هذه الأمور ليست من الصفات في شيء لأن الشيء ليس له بكونه شيئاً حال، وليس له بكونه عرضاً ولا بكونه حسناً أو قيحاً حال، بخلاف الحدوث؛ ففسد ما قالوه.

٥ ومما يتعلقون به قولهم: لو قدر الواحد منا على إيجاد هذه التصرفات وإخراجها من العدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها؛ بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة.

وجوابنا؛ من أين ثبت لكم أنه تعالى إنما قدر على الإعادة لقدرته على الإيجاد، وهل هذه إلا دعوى مجردة؟ ثم نقول لهم: إن في مقدور القديم تعالى ما لا يصح إعادته أيضاً، وهو المفعول بسبب والأجناس التي لا تبقى كالصوت وغيره.

فإن قالوا: إنا لا نجوز ذلك ولا نسلمه. قلنا: لم نبين كلامنا على تسليمكم حتى يضرنا عدمه، وإنما بنيناه على الدلالة.

١٥ فإن قالوا: وما الذي يدل على أن المفعول بسبب وما لا يبقى من الأخبار مما لا يصح إعادتها؟ قلنا: أما ما لا يبقى: لو صح إعادته لانقلب باقياً؛ لأنه إذا صح عليه الوجود وقتين مع تخلل العدم بينهما، فكذلك من غير تخلل العدم بينهما لأن وجوده لا يمنع من وجوده فيصير باقياً بعد ما كان مما لا يبقى، وفي ذلك خروج مما هو عليه في ذاته. وأما المفعول بسبب؛ فلو أعيد ابتداءً للزم أن يكون له بالحدوث وجهان؛ فيحصل على أحد الوجهين بقادر، وعلى الآخر بقادرٍ آخر. وإذا أعيد بسبب؛ فإما أن يعاد بذلك السبب ومن حقه أن يكون له في كل حال سبب غير ما كان، فيجب أن يكون قد تعدى من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر، فيؤدي إلى ما لا نهاية له. وإما أن يعاد بسبب غيره، وذلك يقتضي اجتماع سببين على توليد مسببٍ واحد، فيؤدي إلى مقدورٍ بين قادرين وهذا مما لا يجوز.

Onların bu konuyla bağlantılı olduğunu düşündükleri hususlardan biri de şu sözleridir: Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâdir olduğu sâbittir. Zâtıyla kâdir olanın da, tüm makdûrlara kâdir olma hakkı vardır. Ef'al-i ibâd da bu tür makdûrlardandır. Bu durumda O'nun, onlara da kâdir olması gerekir. Burada da bizim irade ettiğimiz söz konusudur.

Bu iddialarına cevap olarak deriz ki: Bu, niçin vâcib ve nasıl sâbit oluyor? Eğer derlerse ki, bunun delili ilimdir. Çünkü Allah Teâlâ zâtıyla âlim olduğunda, bütün mâlûmatı bilici oldu. Kudrette de durum aynı şekildedir. Deriz ki bu, onları birleştiren bir illet olmaksızın iki şeyi birleştirmektir. Bu ise kabul edilemez. Sonra onlara denilir ki: İlimde illetin, bazı âlimlerde sınırlı, bazılarında ise sınırsız mâlûmatı oluşturduğunu inkâr etmediniz. Zeyd'in bilmesi mümkün olan mâlûmu, Amr ve daha başkaları (âlimler) da bilir. Durum böyle olunca; Allah'ın bilmesi mümkün olan şeyi, bizim de bilmemiz gerekir. Zira zât için sıfat, sahih olduğunda vâcib olur. Halbuki makdûrlar böyle değildir. Çünkü onlar, kâdirlerin bazısında sınırlı iken, bazılarında sınırlı değildir. Öyle ki Zeyd'in kudreti dâhilinde olan şeye, başkasının kâdir olması mümkün olmaz. Bunları birbirinden ayır. Bu, kesb konusunda da onlara lâzımdır. Çünkü Allah Teâlâ zâtıyla kâdir olunca, kudretinin diğer varlıklara da şâmil olması gerekir. Bu da onun müktesib (kesbedici) olmasını gerektirir.

Eğer derlerse ki: Allah Teâlâ müktesib (kesbedici) olarak isimlendirilemez. Çünkü kesb adı, bir işi âletle yapan kişiye izâfe edilir. Allah Teâlâ ise onu âletle yapmaz.

Deriz ki, daha önce zikrettiğimiz gibi fâilin almaya müstehak olduğu isim, ona verilir. Fiilini ister âletle, isterse âletsiz yapsın. Bu nedenle söylediğiniz doğru değildir. Ayrıca mücerred kesb, mutlaka âlete muhtaç değildir. Çünkü onda bulunanların çoğu, kudretin mahallinde de bulunmaktadır. Kudretin mahallinde bulunan şeylerin ise, sadece âletle vukû bulması gereken türden şey olması gerekmez. Eğer böyle olmasaydı, hayatın ilmin âleti olması gerekirdi. Çünkü ilim sadece diri olan bir mahalde mümkündür. Aynı şekilde cisimde oluşlar için de âletin olması gerekirdi. Çünkü bunların varlığı ancak bir mahalde mümkündür. Bu, onu işleyenin, Allah Teâlâ'nın âletle fâil olduğuna kâil olmasını gerektirir. Halbuki bunun yanlışlığı bilinmektedir.

ومما يتعلقون به قولهم: قد ثبت أنه تعالى قادرٌ لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات، ومن جملة المقدورات أفعال العباد، فيجب أن يكون قادراً عليها، وفي ذلك ما نريده.

الجواب؛ قلنا: لم وجب ذلك ومن أين ثبت؟ فإن قالوا: الدليل على ذلك العلم، فإنه تعالى لما كان عالماً لذاته كان عالماً بجميع المعلومات فكذلك ٥
في القدرة. قلنا: هذا جمعٌ بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل. ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن العلة في العلم هي أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، فما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين؟ فإذا كان كذلك فالقديم تعالى إذا صح أن يعلمه ١٠
وجب أن نعلمه؛ لأن صفة الذات متى صحت وجبت؛ وليس كذلك المقدورات، فإنها مقصورة على بعض القادرين دون بعض، حتى لا يصح في مقدور زيد أن يقدر عليه غيره، ففارق أحدهما الآخر. على أن هذا لازم لهم في الكسب لأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته وجب قدرته على سائر المقدورات، ومن المقدورات الكسب، فيجب أن يكون قادراً عليه، وذلك يوجب كونه ١٥
مكتسباً.

فإن قالوا: لا يجب أن يسمى القديم تعالى مكتسباً؛ لأن الكسب اسمٌ لمن يفعل الكسب بآلة، والقديم تعالى لم يفعله بآلة.

قلنا: قد ذكرنا أن الذي يستحقه الفاعل من الاسم يجب أن يجري عليه سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة، فلا يصح ما ذكرتموه. وبعد، فإن مجرد ٢٠
الكسب مما لا يحتاج إلى آلة، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا في محل القدرة، وليس إذا لم يوجد إلا في محل القدرة مما يجب أن يكون واقعاً بآلة، لولا ذلك وإلا كان يجب أن تكون الحياة آلة في العلم، فإنه لا يصح وجود العلم إلا في محلٍ فيه حياة، ولكان يجب في الجسم أن يكون آلة للأكوان، فإنها لا يصح وجودها إلا في محل، وهذا يوجب على مرتكبه القول بأنه تعالى فاعلٌ ٢٥
بآلة، وقد عرف فساده.

Konumuzla ilgili olan şeylerden biri de onların şu sözleridir: Allah Teâlâ'nın bizi bu tasarruflara muktedir kıldığı sâbit olmuştur. Bu durumda onlara kendisinin daha fazla kâdir olması gerekir. O, bu işleri bize öğretmeye kâdir olduğuna göre; kendisi onları daha çok bilmektedir.

5 “Onları niçin birleştirdiniz?” dediğimizde, bu soruya bir cevap bulamaz, ikna edici bir açıklama yapamazlar.

Sonra onlara denilir ki: Bir kâdir, bir makdûra kâdir olduğunda, başka makdûrlara da kâdir olması gerekmez. Allah Teâlâ'nın bizde kudreti yaratmaya kâdir olma dışında, bu tasarruflara bizi muktedir kılma kudreti yoktur.

10 Dolayısıyla O'nun, kudrete kâdir olduğunda, tasarruflarımıza da kâdir olması nereden vâcib oluyor? Halbuki bu, vâcib olmayan türdendir.

İlim konusunda zikrettiklerine gelince; Allah Teâlâ'nın diğer mâlûmatı bizden daha çok bilmesi gerekir. Çünkü O, zâtıyla âlimdir. Mâlûmat ise herkese değil, bazı âlimlere sınırlı iken, bazılarına sınırlı değildir. Bu durumda zâtı sebebiyle âlim olanın, bilinmeleri mümkün olan şeyleri, bütün yönleriyle bilmesi vâcib olur. Aksi durumda zâtıyla âlim olması reddedilir. Kudret konusunda ise durum böyle değildir. Çünkü daha önce açıkladığımız gibi kâdirlerin tümü değil, sadece bir kısmı bütün makdûrlara kâdirdir. Bu görüş kesb konusunda da onlara lâzımdır. Onlara denilir ki: Allah Teâlâ her ne kadar 20 iktisaba kâdir değilse de, bizi kesbe muktedir kılmaya kâdirdir. Benzeri hudûs konusunda niçin câiz olmasın? Şayet: “Allah iktisâba kâdirdir, ancak onunla vasıflandırılmaz; çünkü bu vasıf âletle kazanana verilir.” derlerse, şöyle deriz: “Bu konuda yetesiye kelâm ettik, sözü daha fazla uzatmanın anlamı yok.

Sonra onlara denilir ki: “Allah Teâlâ, imanı irade etmeye muktedir kılmadığı halde, kâfirden imanı irade etmeyi yaratmaya kâdir değil midir? Bunun benzeri meselemizde niçin câiz olmasın?” Bu söz, hem Neccâriyye'ye hem de Eş'ariyye'ye aittir. Çünkü bu iki topluluktan birincisinin (Neccâriyye), Allah zâtıyla irade edicidir ve kâfir için ezelde irade ettiğinin hilâfına bir şeyi irade etmeye kâdir değildir. Çünkü O'nun, zâtî sıfatlarının dışına çıkarılması im- 30 kânsızdır. İkinci fırkaya göre (Eş'ariyye) ise, Allah kadîm bir irade ile mürîddir. Dolayısıyla kâfir için ezelde irade ettiğinin hilâfını irade etmeye kâdir değildir.

ومما يتعلقون به قولهم: قد ثبت أن الله تعالى قادرٌ على أن يقدرنا على هذه التصرفات، فيجب أن يكون عليها أقدر؛ كما أنه لما كان قادراً على أن يعلمنا هذه الأمور، كان بها أعلم.

الجواب؛ قلنا: بأية علة جمعتهم بينهما؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

٥ ثم يقال لهم: ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادراً على غيره من المقدورات، وليس في قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادراً على خلق القدرة فينا، فمن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادراً على تصرفاتنا؟ هذا مما لا يجب.

فأما ما ذكره في العلم، فإنما وجب أن يكون تعالى أعلم بسائر المعلومات منا لأنه عالمٌ لذاته، والمعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، فيجب في العالم للذات أن يعلمها على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها وإلا قرح في كونه عالماً لذاته، وليس كذلك في القدرة، لما قد ذكرنا أن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض. على أن هذا لازمٌ لهم في الكسب، فيقال: أليس أنه تعالى يقدر على إقدارنا على الكسب وإن لم يقدر على الاكتساب، فهلاً جاز مثله في الحدوث؟ ومتى قالوا: إنه تعالى قادر على الاكتساب غير أنه لا يوصف به؛ لأن هذا الوصف إنما يجري على من اكتسبه بآلة. قلنا: قد فرغنا من الكلام على هذا، فلا معنى للتطويل.

٢٠ ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى قادر على أن يخلق في الكافر إرادة الإيمان ولم يقدر على أن يريد منه الإيمان، هلاً جاز مثله في مسألتنا؟ وهذا الكلام للنجارية والأشعرية جميعاً؛ لأن عند أحد الفريقين وهم النجارية أنه تعالى مريدٌ لذاته ولا يقدر أن يريد تعالى من الكافر خلاف ما أَرادَه في الأزل لاستحالة خروجه عن صفته الذاتية، وعند الفرقة الثانية وهم الأشعرية أنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ قديمة ولا يقدر على أن يريد من الكافر خلاف ما أَرادَه منه فيما لم يزل.

Yine onların konumuzla ilişkilendirdiği şeylerden biri de şöyle demeleridir: “Şayet biz, tasarruflarımızı yaratsaydık, bizim de Allah gibi yarattığımız şeyi bütün teferruâtıyla bilmemiz gerekirdi. Çünkü Allah, kendi fiillerini yarattığı ve onlara kâdir olduğu için, onları tafsilâtı ile bilendir.”

5 Deriz ki: İki durum arasında fark vardır. Şöyle ki: Allah zâtıyla âlimdir. Zâtıyla âlim olanın, bütün mâlûmları, bilinmeleri sahih olan bütün yönleriyle bilmesi gerekir. Bizlerin birinin durumu ise böyle değildir. Zira o, ilimle âlimdir. Bunları birbirinden ayır.

10 Sonra onlara şöyle denilir: Mâdem ki, bizden biri iktisâba kâdir olduğu halde, kesbettiği şeyin tafsilâtını bilmesi vâcib olmuyor, benzeri niçin hudûs için de câiz olmuyor ve o, ihdâs ettiği şeyin tafsilâtını bilmediği halde ihdâsa niçin kâdir olmuyor?

15 Sonra şayet Allah Teâlâ ihdâs ettiği şeyin tafsilâtını bilmeyi bizde yaratsaydı, bizlerin de onun yaratıcısı (ihdâs edicisi) ve bu âlemin muhdisi olmamız ve bu şekilde adlandırılmamız mümkün olurdu.

Onların konumuzla bağlantılı kabul ettikleri şeylerden biri de şu sözlere: Eğer bizden biri tasarruflarını yaratıyor olsaydı, ilkinde ihdâs ettiğinin benzerinin, ikincisinde de hâsıl olmasının sahih olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Zira bir harfî bir kere yazanın, onun aynısını ikinci bir defa 20 yazması mümkün değildir.

Cevap olarak: “Bu niçin vâcib oldu?” diye sorarız. Şayet derlerse ki: Ona delâlet eden, kadîm olan Allah Teâlâ’dır. Zira o, muhdîs olunca, birincide ihdâs ettiğinin mislini, ikincide de ihdâs etmesi sahih oldu. Deriz ki: Bizimle kadîm olan Allah Teâlâ’yı niçin aynı konumda değerlendiriyorsunuz? Buna 25 bir cevap bulamazlar.

Sonra onlara deriz ki: Bizim fiillerimizde de bu yol geçerlidir. Nitekim bizden biri bir kere “ba” dediğinde, onu birçok kere tekrar etmesi mümkündür. Bunun en açık örneği iradedir. Zira o, bir kere Zeyd’in gitmesini irade ettiğinde, aynı şeyi ikinci, üçüncü kere de irade etmesi mümkündür. İki irade 30 birbirinin mislidir. Çünkü bunlar, onun için mümkün olanın en özel durumda bir müteallika taalluk etmektedir. Böylece zannettikleri boş çıkmış olur.

Sonra bizden biri kitâbette usta, hattı bilici ve onda mahir olduğunda, birincide yazdığıнын mislini ikincisinde de yazması mümkündür ve idrâk anında aralarında fasıl olmaz. Bu durumda bunun muhdîsi olması gerekir.

ومما يتعلقون به أيضاً قولهم: لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه كالقديم تعالى؛ فإنه لما كان محدثاً لأفعاله قادراً عليها كان عالماً بتفاصيلها.

قلنا: فرق بين الوضعين لأنه تعالى عالمٌ لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، وليس كذلك الواحد منا فإنه عالمٌ بعلم، ففارق أحدهما الآخر.

ثم يقال لهم: أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما اكتسبه، فهلاًّ جاز مثله في الحدوث، فيكون قادراً على الإحداث وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه؟

وبعد، فلو خلق الله تعالى فينا العلم بتفاصيل ما أحدثه لوجب كون أحدنا محدثاً له وخلق هذا العالم لا يستحيل، فوجب أن لا يستحيل كونه محدثاً.

ومما يتعلقون به قولهم: لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثاني مثل ما أحدثه في الأول، ومعلومٌ خلافه. فإن من كتب حرفاً مرةً لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرةً أخرى.

والجواب؛ قلنا: ولم وجب ذلك؟ فإن قالوا: الذي يدل عليه القديم تعالى؛ فإنه لما كان محدثاً صح منه أن يحدث في الثاني مثل ما أحدثه في الأول. قلنا: ولم جمعتم بيننا وبين القديم؟ فلا يجدون إليه سبيلاً.

ثم نقول لهم: إن في أفعالنا ما تتأتى فيه هذه الطريقة. ألا ترى أن أحدنا إذا قال مرة: باء، يمكنه أن يقول مثله مرات. وأظهر من هذا الإرادة؛ فإنه إذا أراد قدوم زيد مرة يمكنه أن يريد قدومه ثانياً وثالثاً، والإرادتان مثالان لتعلقهما بمتعلقٍ واحد على أخص ما يمكنه، ففسد ما ظنوه.

وبعد، فإن أحدنا إذا كان حاذقاً بالكتابة عالماً بالخط ماهراً فيه، فإنه يمكنه أن يكتب ثانياً مثل ما كتب أولاً بحيث لا يقع الفصل بينهما عند الإدراك، فيجب أن يكون محدثاً لها.

Sonra onlara şöyle denilir: Eğer bu bir şeye delâlet edecekse, ihdâsa kâdir olmamaya değil, ilmin yokluğuna veya âletin olmadığına delâlet eder. Bu durumda dedikleri nasıl doğru olur? Bağdatlı üstadlarımız demişlerdir ki: Âletin olmaması nedeniyle yazdığı hattın mislini ikinci kez yazması mümkün değildir.

5 Çünkü kalem ilkinde keskin ve yeni idi, ikincisinde ise körelmiş ve eski oldu.

Maamafih bu, onlara kesbde de lâzımdır. Şöyle denilir: Bizden birinin, iktisâba kâdir olması durumunda, ikincisinde de ilk iktisâbdakinin benzeri bir iktisâba kâdir olmasını gerektirir. Eğer bu, burada zorunlu değilse, meselemizde de zorunlu olmaması gerekir.

10 Yine şu sözlerini de kesble alâkalı olan hususlardandır: Bizden biri, şayet tasarruflarının muhdisi ise, onların yaratıcısı diye isimlendirilmesi gerekir. Halbuki ümmet, Allah'tan başka hâlik olmadığına ittifak etmiştir. Kur'an da aynı hususu dile getirmiştir. Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: "Allah'tan başka yaratıcı (hâlik) var mı?",²⁷⁵ "Yoksa, Allah'a O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da, bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara birbirine benzer mi göründü?"²⁷⁶

Buna cevap olarak söylenecek söz şudur: Lügatin hükmüne rağmen, biz boş verecek olursak, bu lafzı Allah için kullandığımız gibi bizden biri için de kullanırız. Zira yaratma, takdirden (ölçüp biçmekten) öte bir şey değildir. Bu nedenle denilir ki: "Deriyi ölçtüm biçtim, ondan bir diri için bir kırba olur mu, olmaz mı?" Zühre²⁷⁷ şöyle demiştir:

"Sen takdir ettiğin işi sonuçlandırırısın. Bazı kimseler ise takdir eder fakat sonuçlandırmazlar."

25 Haccâc'a denildi ki: Sen vaad ettiğinde yerine getirdin; takdir ettiğinde sonuçlandırdın. [Burada halk takdir etme, fery de sonuçlandırma anlamında kullanılmıştır. Yani "takdir ettiğin işi neticeye ulaştırdın" demektir.]

Bütün bunlardan daha açık olanı Cenâb-ı Hakk'ın şu sözüdür: "İznimle, topraktan kuş sûretinde bir şekil yapıyorsun, sonra ona üflüyorsun ve iznimle kuş oluyor."²⁷⁸ Yine Cenâb-ı Hakk'ın şu sözü: "Yaratanların en güzeli olan Allah ne güzeldir."²⁷⁹ Eğer bu ismin başkasına verilmesi câiz olmasaydı, o zaman âyetin meâli "İlâhların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!" şeklinde olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

ثم يقال لهم: إن دل هذا على شيء فإنما يدل على فقد العلم أو على عدم الآلة لا على فقد القدرة على الإحداث فكيف يصح ما قالوه؟ وقد قال مشايخنا البغداديون: إنه إنما لا يمكنه الخط في الثاني مثل ما كتبه أولاً لعدم الآلة؛ لأن القلم كان في الأول جديداً وفي الثاني كلا.

٥ على أن هذا لازمٌ لهم في الكسب، فيقال: كان يجب إن قدر أحدنا على الاكتساب أن يقدر في الثاني على اكتساب مثل ما اكتسبه أولاً، فإذا لم يجب ذلك ههنا، كذلك في مسألتنا.

ومما يتعلقون به أيضاً قولهم: إن الواحد منا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقاً لها والأمة قد اتفقت على أن لا خالق إلا الله، وقد نطق به الكتاب أيضاً. قال الله تعالى: ﴿هل من خالقٍ غير الله﴾، وقال: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾ الآية.

والأصل في الجواب عن ذلك أننا لو خلينا وقضية اللغة لأجرينا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير، ولهذا يقال: خلقت الأديم هل لحي منه مطهرة أم لا؟ وقال زهير:

١٥ ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقيل للحجاج: إنك إذا وعدت وفيت وإذا خلقت فريت، أي إذا قدرت قطعت.

وأظهر من هذا كله قوله تعالى: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني﴾، وقوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. فلولا أن هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله: ٢٠ فتبارك الله أحسن الآلهة، ومعلومٌ خلافه.

Istılah konusuna gelince, “halk” ifadesinin bizler için kullanılması câiz değildir. Çünkü bu kelime, fiili maslahata uygun olan için kullanılan bir tâbirdir. Bizim fiillerimiz ise bu vasıfta olmayıp onlar arasında maslahata uygun olan ve olmayanlar vardır. Bir başka nedenle değil, sırf bu nedenle söz konusu terimin bizim için kullanılması câiz değildir. Cenâb-ı Hakk'ın “Allah'tan başka hâlık var mı?”²⁸⁰ ifadesine gelince, iddia ettikleri şey burada söz konusu değildir. Zira sözün faydası, âhiri ile birlikte mütalaa edilmesine bağlı kılınmıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Allah'tan başka sizi rızıklandıran yaratıcı mı vardır?”²⁸¹ Biz, Allah'tan başka rızık veren hâlık tesbit edemiyoruz. Yine Allah Teâlâ: “Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı kıldılar?”²⁸² buyuruyor. Bu âyetlerin zâhirleri ile hükmetmek doğru değildir. Çünkü onlar aynı düzeyde olmayı (tesâvî/eşitlik) nefyetmektedir. Bu tür âyetler mücmel olup, bunların zâhirleriyle hükmedilmesi doğru değildir. Çünkü iki şey arasında muhakkak bazı yönlerde eşitlik ve benzerlik olur.

Kâdılkudât, “Cehennem ashâbı ile cennet ashâbı eşit olmaz”²⁸³ âyetinin zâhiri ile hükmederek, müminlerle kâfirlerin eşit olmadıklarını, dolayısıyla “bir kâfiri öldüren müslümanın kısas yoluyla öldürülemeyeceğini” söyleyen Şâfiîleri bu görüşlerinden vazgeçmeye davet etti.

Bu âyetteki murâdın ne olduğunu ve hangi sebepten dolayı inkârın vâki olduğunu bilemeyiz. Belki de kurtuluş cihetinden eşitliğin olmadığı kastedilmiştir. Buna bağlı olarak da Allah Teâlâ: “Cennet ehli, onlar kurtulmuşlardır”²⁸⁴ buyurdu. Bizim meselemizdeki durum da aynıdır.

Sonra deriz ki: Bizden birinin yaratması, Allah'ın yaratmasına benzemez. Çünkü Allah'ın yaratması ecsâm ve arazları kapsar. Bizim yaratmamız ise böyle değildir. Zira biz, sadece kıyâm, kuûd vb. hareketlerin yerine geçebilecek tasarruflara kâdiriz.

Karşımızdaki topluluk, Kur'an'dan bazı âyetlere dayanarak fiillerin Allah tarafından yaratıldığına istidlâlde bulunuyor. Buna, özet olarak şöyle cevap verebiliriz: Sizin bu meselede sem' yoluyla istidlâlde bulunmanız mümkün değildir. Çünkü sem'in sıhhati Allah'ın âdil, hakîm ve yalancıların elinde mûcize göstermemesine dayanır. Siz ise, bunları Allah için câiz görüyorsunuz. Buna rağmen, onun sözüne güvendiğinizi nasıl söylüyorsunuz? Oldu olacak O'nun için yalanı da câiz görürseniz ya!

وأما في الاصطلاح فإنما لم يجز أن نجري هذا اللفظ على الواحد منا؛ لأنه عبارة عن كون فعله مطابقاً للمصلحة وليس كذلك أفعالنا، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد منا لا لشيءٍ آخر. وأما قوله تعالى: ﴿هل من خالقٍ غير الله﴾، فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودةٌ بآخره، وقد قال تعالى: ﴿هل من خالقٍ غير الله يرزقكم﴾، ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزق. وقوله تعالى: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه﴾ الآية، فإنها مما لا يصح التعلق بظاهرها لأنها نفي التساوي، وما هذا سبيله من الآيات فهي مجملة لا يصح التعلق بظاهرها، إذ لا شيئين إلا وهما متساويان في بعض الوجوه.

وبهذه الطريقة منع قاضي القضاة الشافعية من التعلق بظاهر قوله: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾، على أن المؤمن لا يقتل بالكافر. قال: لأن الآية واردة في نفي التساوي بينهما.

ولا ندري ما المراد بذلك، ولأي وجه نفي ذلك؟ ولعله أراد عدم التساوي من جهة الفوز، وعلى هذا قال: ﴿أصحاب الجنة هم الفائزون﴾، كذلك في هذا الموضع.

ثم نقول: إن المراد أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى؛ فإن خلقه جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا فإننا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التي هي القيام والقعود وما جرى مجراهما.

والقوم يتمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله تعالى. والجواب عنها من طريق الجملة أن نقول: لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ لأن صحة السمع تبني على كونه تعالى عدلاً حكيماً لا يظهر المعجز على الكذابين، وأنتم قد جوزتم ذلك على الله تعالى فكيف تقع لكم الثقة بكلامه، وهلاً جوزتم أن يكون كذباً؟

Aynı şekilde gâipde muhdisin isbatı, şâhidde muhdisin isbatına dayanır. Halbuki onlar buna karşıydı. Henüz bilmedikleri birinin sözüyle nasıl istidlâlde bulunabiliyorlar?

5 Karşımızdakilerin söz ve yöntemleri ile onlara verilen toplu cevap bundan ibaret olup, şimdi de onların delil olarak öne sürdükleri âyetlerin üzerinde sırasıyla konuşacağız.

Onların delil olarak tutundukları âyetlerin başında Yüce Allah'ın şu ayeti gelir: "Yontarak yaptığınız şeylere mi tapınıyorsunuz? Oysa sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır."²⁸⁵

10 Buna cevabımız şu şekildedir: Bu âyetle biz kendi görüşümüze istidlâlde bulunsaydık, sizden daha mutlu olurduk. Çünkü Allah Teâlâ bu âyetle, onlara ibadeti ve yontmayı izâfe ederek: "Yonttuğunuz şeylere mi tapınıyorsunuz?" buyurmak sûretiyle onları kınadı. Şayet iki fiil de onlarla alâkalı olmasaydı, Allah'ın bu fiilleri onlara izâfe etmesi ve onları bu fiiller sebebiyle zemmetmesi
15 hasen olmaz.

Ayrıca hakîm olan Allah'ın sözünde esas olan, O bir hususu beyan ettiğinde onu hikmete uygun yorumlamaktır. Bilinmektedir ki şayet O, bu âyetteki beyanıyla "(Siz de puta ibâdeti ve onun yontulmasını yaratan Ben olduğum halde) ellerinizle yarattıklarınıza mı tapınıyorsunuz?" demeyi kastetmiş olsaydı, bu O'nun hikmetine uymazdı. Dolayısıyla bu âyeti zâhirine yorumlamak câiz olmaz. Âyetin, akli delillere muvâfık düşen bir şekilde yorumlanması gerekir. Bu durumda da âyetteki "ve yaptıklarınız" ifadesinden murâd, "onda yaptıklarınız"dır. Bu kullanım şekli, hem Arap dilinde hem de Allah'ın kitabında çokça geçmiştir. Nitekim Azîz ve Celîl olan Allah şöyle buyurmaktadır:
25 "Onlar (cinler), Süleymân'a dilediği şeyleri, mihrab ları yapıyorlardı."²⁸⁶ Bu âyetteki mehârîb, cisim olmaları nedeniyle onlara taalluk etmez. Bu ifadeden mihrâplar üzerinde yapılan iş kastedilmektedir. "Bir de baktılar ki Mûsâ'nın asâsı, onların yaptıklarını yutuyor"²⁸⁷ âyeti de bunun gibidir. Bu âyette de "asâ, onların yaptıkları sihir, göz boyayıcılık kâbilinden uyduruk her şeyi yutuyor"
30 denilmektedir. Bizim meselemizde de durum aynıdır.

Konuyla ilgili olduğunu düşündükleri şeylerden biri de şu âyettir: "Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekildir."²⁸⁸ Dediler ki bu âyet, tartışma (tenâzu') ve ihtilâf konumuz olan meselede, bizim görüşümüzü destekleyen açık bir nastır.

وأيضاً، فإن إثبات المحدث في الغائب ينبنى على إثبات المحدث في الشاهد والقوم قد منعوا من ذلك، فكيف يمكنهم الاستدلال بكلام من لم يعلموه بعد؟

فهذه طريقة القوم والجواب عن ذلك على وجه الجملة. ثم إنا نذكرها آيةً
 ٥ فآية ونتكلم عليها.

فمن جملة ما يتمسكون به قوله تعالى: ﴿تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

والجواب عن ذلك أننا لو استدللنا بهذه الآية على مذهبنا لكننا أسعد حالاً منكم؛ لأن القديم تعالى أضاف إليهم العبادة والنحت، فقال: ﴿تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ وذمهم على ذلك، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم
 ١٠ وذمهم على ذلك.

وبعد، فالأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره لكان لائقاً بالحكمة، ومعلوم أنه لو قال: أتعبدون ما تنحتون وأنا الذي خلقت فيكم عبادته ونحته، لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية، فيقال: إن المراد
 ١٥ بقوله: ﴿وما تعملون﴾ أي وما تعملون فيه، وذلك كثير جاء في اللغة وفي كتاب الله تعالى. قال الله ﷻ: ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب﴾ فإنه لا تتعلق بهم المحاريب لكونها أجساماً، والمراد به العمل في المحاريب. وكذلك قوله تعالى: ﴿فإذا هي تلقف ما يأفكون﴾ الآية... يعني العصا، أي ما يأفكون فيه،
 ٢٠ كذلك في مسألتنا.

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾. قالوا: وهذا نصٌّ صريحٌ في موضع التنازع والخلاف.

Buna cevabımız şöyledir: Bu âyetin zâhiri anlamı ittifakla terkedilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ, şeylerden bir şey (varlardan bir mevcut) olduğu halde, kendini yaratmamıştır. Dolayısıyla bu âyetin zâhirine dayanmak mümkün değildir. Çünkü söz konusu âyet, övgü bağlamında vârid olmuştur. Halbuki kul-
 5 larının fiillerini yaratması Allah'a övgü olmaz, Çünkü onların fiillerinin içinde küfür, ilhâd ve zulüm vardır. Dolayısıyla âyetin zâhirine dayanmak hasen olmaz. Zâhirden uzaklaşıp te'vile yöneldiklerinde ise, bizim yorumumuzdan daha uygun bir te'vilde bulunamamışlardır. Onu aklî delile uygun bir şekilde te'vil ederek şöyle deriz: Bu âyetin "Allah her şeyin yaratıcısıdır." kısmından
 10 murâd, "şeylerin büyük çoğunluğunun" demektir. Bazen bütün (küll) zikredilir, ancak onunla bizim bu söylediğimiz kastedilir. Nitekim Allah Teâlâ, Belkis kıssasında ona verilen imkânlardan söz ederken şöyle buyurmuştur: "Her şeyden ona verildi."²⁸⁹ Halbuki Belkis'a verilenler mahdud idi.

Onların konuyla ilgili bulduklarından biri de şu âyettir: "Sizin Rabbiniz
 15 gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri yaratan Allah'tır."²⁹⁰ Dediler ki: Kulların fiilleri göklerle yer arasında olan şeylerdendir. Dolayısıyla onların Allah'ın yarattığı şeylerden olmaları gerekir. Buna cevap şöyledir: "Arasında" (beyne ifadesi) fasl ve vaslta hakiki anlamda kullanılır. Hangisi olursa olsun, kulların fiilleri konusunda düşünülemez. Bununla beraber durum zannettikleri gibi olsa bile,
 20 bu fiillerin hepsinin kullarda âyette belirtildiği üzere "altı günde" (fi sitteti eyâm) yaratılması gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Sonra onlara denilir ki: Bu âyet, övgü bağlamında vârid olmuştur. Halbuki kabih ve haseni içermeleri sebebiyle, Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinin yaratıcısı olmasında bir övgü söz konusu değildir. Bu şöyle açıklanır: "Göğü,
 25 yeri ve ikisi arasındaki şeyleri eğlence olsun diye yaratmadık"²⁹¹ âyetiyle Allah Teâlâ yaratmasından eğlenceyi nefyettiğine göre, kulların fiillerini ve onlarda bulunan rezilet ve şenâati kendi zâtından nefyetmesi evlâdır..

Sonra, örfte yaratma, maslahata mutâbık olarak vâki olan fiiller için kullanılır. Halbuki kulların fiillerinin böyle olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu
 30 fiillerin mahlûk oldukları nasıl söylenebilir?

Onlar, Allah Teâlâ'nın şu sözünü de konuyla ilgili kabul ediyor olabilirler: "Muhakkak senin Rabbin dilediğini yapandır."²⁹² Dediler ki: Kulların fiilleri içinde Allah'ın diledikleri vardır. Dolayısıyla O'nun, onların da yaratıcısı olması gerekir.

وجوابنا؛ أن هذا الظاهر متروكٌ بالاتفاق لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم، فلا يحسن التعلق بظاهره. فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل، فليست بالتأويل أولى منا، فتأوله على وجه يوافق الدليل العقلي، فنقول: إن المراد به الله خالق كل شيء، أي معظم الأشياء، والكل يذكر ويراد ما ذكرنا؛ قال الله تعالى في قصة بلقيس: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء.

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ قالوا: وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض فيجب أن تكون من خلق الله تعالى. والجواب إن البين يستعمل حقيقةً في الفصل والوصل، وأي ذلك كان غير متصور في أفعال العباد. على أن الأمر لو كان على ما ظنوه لوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقةً في العباد في ستة أيام، وقد عرف خلافه.

ثم يقال لهم: الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح في أن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد مع اشتمالها على القبيح والحسن. يبين ذلك أنه إذا كان ينفي عن خلقه اللعب بقوله: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين﴾ فلأن ينفي عنه أفعال العباد وما فيها من فضيحة وشنيعة أولى.

وبعد، فإن الخلق في التعاريف إنما يجري على فعلٍ وقع مطابقاً للمصلحة، ومعلوم أن أفعال العباد ليست كذلك فكيف تجعل مخلوقة؟

وربما يتعلقون بقوله تعالى: ﴿إن ربك فعّال لما يريد﴾. قالوا: ففي أفعال العباد ما يريد الله تعالى فيجب أن يكون فاعلاً لها.

Buna cevabımız şu şekildedir: Bu söz, Allah'ın irade ettiği şeyi, irade ettiği anda yaratıcı olmasını gerektirir. Bu da, Allah Teâlâ'nın zâtıyla veya kadîm bir irade ile mürîd olduğuna inanmanız dolayısıyla, âlemin de kıdemine kâil olmanızı gerektirir. Allah Teâlâ'nın ezelde âlemi yaratmayı irade ettiğini söylediğinizde şöyle deriz: Bu, bir nefye taalluk etmez. Eğer: "Allah ezelde, âlemi gelecekte yaratacağını irade etti. Dolayısıyla âlemin kıdemi gerekmez" dersiniz, size şöyle denilir: "O, zâtıyla mürîd olduğu halde, niçin onu şu anda yaratmayı irade etmedi? Her hâlükârda onlara âlemin kıdemine kâil olmaları gerekir. Sonra biz, söz konusu âyeti aklî delâlete uygun düşecek şekilde te'vil ederek deriz ki: Bundan maksat, irade ettiği kendi nefesine ait fiili yaratmasıdır. Bunun dışında başka bir şey câiz olmaz. Çünkü söz konusu âyet, övgü bağlamında vârid olmuştur. Halbuki O'nun içinde birtakım çirkinlik ve kötülükleri barındıran kula ait fiilleri yaratmış olmasında övgü yoktur. Bu konuda sözün özü bundan ibârettir.

Bununla alâkalandırdıkları delillerden biri de şu âyettir: "Yeryüzünde vukû bulan ve sizin başınıza gelen her hangi bir musîbet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın."²⁹³ Bu âyette söyledikleri gibi bütün musibetlerin Allah'tan olduğunu iddia ettiler. Bu iddialarına cevabımız şu şekildedir: "Biz onu yaratmadan önce" ifadesindeki kitâbet, musibetlere değil, nefislere aittir. Çünkü nefisler, zikredilenlerin en yakınıdır. Kitâbet ise, zikredilenlerin en yakınına döner. Allah Teâlâ beyan etti ki: O, nefisleri yaratmadan önce, onların durumunun ne olacağını ve başlarına gelecek şeyleri Levh-i mahfûzda yazılmış olarak biliyordu. Sizin onlarla alâkanız yoktur. Sonra, şayet kitâbeti musibetlerle irtibatlandırılacak olursan, ondan maksat, Allah'tan bize ulaşan elem ve intikam olur. Allah, söz konusu âyette övünmektedir. Halbuki kötülüklerle hiçbir yerde övünülmez.

Onların konuyla alâkalı gördükleri şeylerden biri de: "Dillerinizin ve renklerinizin farklılığı"²⁹⁴ âyetidir. Aynı şekilde bunun da konuyla alâkası yoktur. Çünkü bundan murâd, harfler ve sesler değil, onların kullanıldığı âletler ve yerlerdir. Bu da açıkça ifade ediyor ki, Allah Teâlâ bununla övündü. Bu harflerin onun fiili oluşunda, cehle ve ihtiyaca delâlet olmadığı gibi, övgüye de delâlet yoktur.

وجوابنا؛ أن هذا كلامٌ يقتضي كونه فاعلاً لما يريده في الحال الذي يريده، وهذا يوجب عليكم قدم العالم لاعتقادكم أنه تعالى مريدٌ لذاته أو بإرادة قديمة. ومتى قلتم: إنه تعالى إنما أراد فيما لم يزل أن يخلق العالم. قلنا: ذلك نفي، والإرادة لا تتعلق بالنفي على ما نبينه من بعد. وإن قلتم: إنه تعالى أراد فيما لم يزل أن يخلق العالم فيما لا يزال، فلا يلزم قدم العالم. قيل لكم: ولم لم يرد خلقه في الحال وهو مريدٌ لذاته والمراد من فعله، فيلزمهم قدم العالم على كل حال. ثم إننا نتأول الآية على وجهٍ يوافق الدلالة العقلية، فنقول: المراد به أنه فاعلٌ لما يريد من فعل نفسه، ولا يجوز غير هذا لأن الآية وردت مورد الامتداح، ولا مدح في أن يكون فاعلاً لأفعال العباد وفيها القبائح والمناكير. فهذه جملة الكلام في ذلك. ١٠

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾. قالوا: ففي هذه الآية دلالةٌ على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى على ما نقوله. وجوابنا؛ أن الكتابة في قوله: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ راجعةٌ إلى الأنفس لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين، والكتابة إنما ترجع إلى أقرب المذكورين. فبين تعالى أنه قبل خلق الأنفس كان عالماً بما يصير أمرهم إليه وتصيهم من المصائب مكتوباً في اللوح المحفوظ، فلا تعلق لكم بها. وبعد، فلو رجعت الكتابة إلى المصائب لكان لا بد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى، فقد تمدح بالآية ولا تمدح بالقبائح في موضعٍ من المواضع. ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿وَإِخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾؛ ولا تعلق لهم أيضاً به فإن المراد بذلك الآلات ومجاري الكلام ومجاري هذه الحروف، لا الحروف والأصوات. يزيده وضوحاً أنه تعالى تمدح بذلك، وليس في كون هذه الحروف فاعلاً له ما يدل على المدح إن لم يدل على الجهل والحاجة. ٢٠

Onların delil olarak tutundukları naslardan biri de: “İster sözünüzü gizleyin, isterse açıklayın; O, kalplerdekini bilir. Yaratan bilmez mi? O, her şeyi bilici ve her şeyden haberdârdır”²⁹⁵ âyetidir. Bu tevcihlerine cevap şu şekildedir: Bundan maksat, Allah'ın kalpleri yaratan olmasıdır. Çünkü âyet kınama ve azarlama bağlamında vârid olmuştur. Bize bağlı olmayan bir gizleyiş yahut açığa vuruş nedeniyle kınanmamız söz konusu değildir.

Bu, şu şekilde açıklanır: Bu söz, söylediğimiz mânaya yorumlanmadığında, şu anlama gelir: “Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; ben, fâili olduğum şeyi bilmekteyim.” Bu tevcîh, doğru değildir.

Delil olarak tutundukları âyetlerden biri de: “Ey Rabbimiz, bizi sana teslim olanlardan kıl”²⁹⁶ âyetidir. Dediler ki: Bu âyette, İslâm'ın (teslim olmanın) Allah tarafından olduğuna delâlet vardır. “İslâm, Allah tarafından” diyen herkes, bütün fiillerde buna kâildir. Buna cevabımız şöyledir: Biz, İslâm'ın Allah tarafından olduğunu kabul etmeyiz. Onu medhettiği ve hilâfını zemmettiği, ona icâbeti özendirdiği ve terki cezalandırdığı halde, O'nun tarafından nasıl oluyor? Ayrıca İslam, bizim hallerimize bağlıdır. Görmez misin ki o, bizim irademize ve gayretimize göre vâki olmakta; çirkin görmemize ve uzak durmamıza göre de nefyedilmektedir? Bu durumda o, Allah tarafından nasıl oluyor? Bu nedenle söz konusu âyetin te'vil edilmesi ve şöyle denilmesi gerekmektedir: Bu âyetten maksat: “Ey Allah'ım! Bize lütufta bulun ve bizi sana teslim olmaya ve inanmaya muvaffak kıl.”

Onların konu ile alâkalandırdıkları âyetlerden biri de: “Ona tâbi olanların kalplerinde şefkat ve rahmet kıldık”²⁹⁷ âyetidir. Burada Allah Teâlâ şefkatin (re'fet) kendi tarafından olduğunu beyan etmektedir. Cevabımız şu şekildedir: Allah Teâlâ, bazı konumlarda bizi re'fetten nehyederek şöyle buyurmuştur: “Onlara şefkat ve acımanız Allah'ın dininde (O'nun hükümlerini uygulamada) sizi tutmasın.”²⁹⁸ Eğer bu fiil Allah tarafından olsaydı, ondan nehiy câiz olmazdı. Bu nedenle buradaki “ca'l” fiilini te'vil etmek ve şöyle demek gerekmektedir: Burada kastedilen hüküm ve lütuftur. Bu durumda onlar için geriye başka tutunacak bir dal kalmaz.

Yine onların kendi görüşlerine delil olduğunu zannettikleri bir başka âyet de: “O, güldüren ve ağlatandır.”²⁹⁹ Onlara göre bu âyet, gülme ve ağlamanın Allah cihetinden olduğunu açıklamaktadır. Buna kâil olan, Allah'ın fiilleri ile başkalarının fiillerini birbirine karıştırmış olur.

ومما يتعلقون به قوله جل وعز: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ* أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. والجواب أن المراد به أنه الخالق للصدور؛ بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم، ولا ذم على سرٍّ أو جهرٍ لم يتعلق بنا.

٥ بين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يحمل على ما قلناه يجري مجرى أن يقول: وأسروا قولكم أو اجهروا به فإني عليمٌ بما أنا فاعله، وهذا لا يستقيم.

ومما يتعلقون به قوله: ﴿رَبَّنَا واجعلنا مسلمين لك﴾. قالوا: وفي ذلك ما يدل على إن الإسلام من قبله تعالى، وكل من قال بأن الإسلام من قبل الله تعالى قال بذلك في جميع الأفعال. وجوابنا؛ أنا لا نسلم أن الإسلام من قبل الله تعالى، وكيف يكون من قبله وقد مدح عليه وذم على خلافه، ورغب في الثواب بفعله والعقاب بتركه؟ وأيضاً فإنه موقوفٌ على أحوالنا. ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا فكيف يكون من جهته؟ فإذا لا بد من أن يؤول ذلك ويقال: إن المراد به، اللهم الطف بنا ووفق حتى نستسلم لك ونؤمن بك.

١٥ ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفةً ورحمةً﴾، يئن تعالى أن الرأفة من قبله. وجوابنا؛ أنه نهى في بعض المواضع عن الرأفة فقال: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفةً في دين الله﴾، ولو كان من قبله لم يجز النهي عنه فيجب أن يؤول الجعل ههنا فيقال: إن المراد الحكم ههنا والإلطاف فلا يبقى لهم متمسك.

٢٠ ومما يتعلقون به قوله ﷺ: ﴿وأنه هو أضحك وأبكى﴾. قالوا: بين أن الضحك والبكاء من جهته جل وعز، ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال.

Cevabımız şu şekildedir: Gülme, kalbe lâhık olan sevinçle beraber gözleri açar ve dudakları büker. Bu da iki kısımdır: Birincisi kendisinden uzaklaşmamız mümkün olmayan çeşididir ki bu Allah'tandır. İkincisi ise uzaklaşmamız mümkün olan türde olup bizdendir ve bizim irademize bağlıdır.

5 Ağlamaya gelince o, kalpte meydana gelen hüznün ve üzüntü ânında gözden yaşın akması demektir. Bu, daima Allah'ın iradesine bağlı olur. Bu nedenle bizden birisi gözünden yaş aksın diye gayret eder de bunu bir türlü başaramaz. Bazen de ağlama krizine tutulur, onu bitiremez. Bu hususta karşımızda bulunan topluluğa istedikleri cevabı verdik fakat benzeri tutum diğer fiillerde gerekmez. Çünkü onlarda yöntem farklıdır. Şöyle ki: Âlimler, bu hususta her ne kadar “gerekir mi, gerekmez mi?” şeklinde ihtilâf etmişlerse de haberin, tekrarı gerektirmediginde ittifak ettiler. Biz, Allah'ın bizi güldürmesini ve ağlatmasını bir kere câiz görmemiz, bunu sürekli olarak tecvîz etmemizi gerektirmez. Özet olarak onların dayandıkları âyetler konusunda, bu şekilde izahlara dayanan
10 cevaplar gerekir.

Bütün bu söylediklerimizden çıkan sonuç şudur: Onlar, genelde usul konularında, özellikle de bu meselede naklî delille istidlâlde bulunmaktan men edilmelidir.

Mütevellidâta gelince, onda ifade ettiğimiz dışında başka bir ihtilâf daha
20 bulunmaktadır.

Ebû Osmân el-Câhız'ın organların fiilleri ve bilgi konusunda söylediği gibi insanlar içinde, onları tab'a bağlayanlar vardır. O, ihtiyâr ânında, irade dışında hareket vb. herhangi bir şeyin vâki olmadığını iddia etti. İnsanlar içinde şöyle diyenler de vardır: Cansız varlıklarda meydana gelen değişiklikler, değişimin olduğu mahallin tabiatı gereğidir. Bunu söyleyenlerin arasında İbrâhim en-Nazzâm ve Muammer b. Abbâd bulunmaktadır.³⁰⁰

Sümâme b. el-Eşres'e³⁰¹ gelince, o da irade dışındaki hâdiseleri, muhdisi olmaksızın kendiliğinden (muhdissiz) meydana gelmiş kabul etti.

Aslında hepsinin delili aynıdır. Çünkü onlar, fâile bağlı olan veya ona izâfe edilen şeyi gördüklerinde, onda ihtiyârın bir etkisinin olması gerektiğini
30 söylediler. İradenin oluşması ânında murâd edilen şeyin vukûunun gerekliliğini ve sebebin meydana gelmesi durumunda müsebbebin vukû bulması zorunluluğunu gördüklerinde de onun fâille ilgisinin olmadığını söylediler.

وجوابنا؛ أن الضحك تفتح في العينين وتقلص في الشفتين مع سرور يلحق القلب، وذلك قسماً؛ قسماً لا يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهته بِحَيْثُ، وقسماً يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهتنا وموقوف على اختيارنا.

فأما البكاء فهو نزول العبرة عند لوعةٍ تحدث في القلب وحزن، وذلك
 ٥ أبدأً يكون موقوف على اختيار البارئ؛ ولهذا فإن أحدنا يجتهد كل الجهد لينزل العبرة فلا تجيبه، وربما يغلب عليه فلا يمكنه المنع منه. وإذا كان هذا هكذا فقد أجبنا القوم على ما أرادوه، ولكن لم يلزم مثله في سائر الأفعال لأن الطريقة فيها مختلفة. يبين ذلك ويوضحه أن العلماء وإن اختلفوا في الأمر هل يقتضيه أما لا يقتضيه لم يختلفوا في أن الخبر لا يقتضي التكرار، فنحن إذا
 ١٠ جوزنا أن يضحكنا ويكينا مرة، لم يلزمنا تجويزه على طريق الدوام والتأييد، فعلى هذه الجملة يجب أخذ الكلام في هذه الآيات التي يتعلقون بها.

والأصل فيها أجمع ما قدمناه من منعهم من الاستدلال بالسمع أصلاً وخاصةً في هذه المسألة.

وأما المتولدات ففيها نوعٌ آخر من الاختلاف غير ما قدمناه.

١٥ ففي الناس من علقها بالطبع على ما قاله أبو عثمان الجاحظ في أفعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها.

وفيهم من قال: إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل، وهو النظام، وإليه ذهب معمر.

٢٠ فأما ثمامة بن الأشرس فإنه جعل هذا الحوادث ما عدا الإرادة حدثاً لا يحدث له.

ولعل شبهة الجميع واحدة؛ فإنهم لما رأوا أن ما يتعلق بالفاعل أو يضاف إليه فلا بد أن يكون للاختيار فيه مدخل، ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة، ووجوب وقوع المسبب عند حصول سببه، فأخرجوه عن التعلق بالفاعل أصلاً.

Daha sonra kendi aralarında çeşitli gruplara ayrıldılar. Onlardan kimisi mütevellid fiilleri tabiat ile ilgili kıldı; kimisi de muhdisi olmayan bir oluş olarak gördü. Eğer onlar konuyu derinlemesine tedkik etselerdi, dolaylı olarak meydana gelen fiillerde de (mütevellidât) ihtiyârın etkisinin olduğunu bilirlerdi.

5 Nitekim mütevellidât, bazen fâilin ihtiyâr ettiği bir vasıta konumunda olmakta ve onun ihtiyârı ile meydana gelmektedir; bazen ise fâilin ihtiyâr etmediği vasıta konumunda olmakta ve söz konusu şekilde vâki olmamaktadır.

Müellif buna açıklama olarak şunu ekliyor: Bazen sebep onun meydana gelmesini mümkün kıldığı halde müsebbebi hâsıl olmamaktadır. Şöyle ki bir

10 engel ortaya çıkmakta ve onun meydana gelmesine (tevlîd) mâni olmaktadır. Sebebin husûlü ve engellerin kaldırılması ânında sonucun meydana gelmesi zorunlu olduğunda, onun hâli, nedenlerin tekâmülünde ibtidâen meydana geliş hâli gibi olur. Çünkü o, bu durumda her hâlükârda meydana gelir. Dolayısıyla aralarında ne fark vardır?

15 Sonra mütevellid fiilde, ahvâlimizin etkisi söz konusu ise ve o bizim kasıd ve gayretimize bağlı olarak meydana geliyorsa, doğrudan işlenen fiil gibi onda da medih ve zem varsa, bu durumda farklı olan yön nedir? Durumları aynı olduğu halde, nasıl murâd edilen tab'a, irade ise fâilin ihtiyârına bağlı oluyor? Ya her ikisinin de tab'a ya da her ikisinin de fâile izâfe edilmesi gerekir. Bun-

20 ların birinin tab' ile diğerinin ise fâilin ihtiyârı ile gerçekleştiğini iddia etmek mümkün değildir.

Sonra bu olayların tab'a bağlanması, mâkul olmayan sebebe ta'lik edilmeleri demektir. Ashâbüt-tabâi'in³⁰² görüşleri konusuna gelince, bunların görüşlerini daha önce iptâl etmiştik. Bununla beraber bunlar, derinlemesine incelendiğinde bir bakıma mâzûr sayılabilirler. Çünkü onlar, bir sâni'in varlığını

25 inkâr ettiklerinde, bunu zorunlu bir duruma (mûcib bir emre) ta'lik etmeleri gerekmiştir. Diğerlerine gelince, onlar bir fâil-i muhtârın mevcudiyetini isbat ettiler. Dolayısıyla onların bu şeyleri tab'a ta'likleri mâzûr görülemez.

Onlar, tabii halle mûcizelerin husûlünü tecvîz etmeleri sebebiyle, nübüvve-

30 te güvenmezler. Onlara karşı şöyle demek gerekir: Hayat, kudret, şehvet gibi nimetlerin aslı olan arazların tümü, mahallin tab'ı ile hâsıl olmaktadır. Bu durumda Allah Teâlâ'yı kulluğa muhatap olmaktan çıkarmak, aksine mütevellidât içinde yer alan kabahatleri Allah'a izâfe etmek gerekir. Allah Teâlâ ise bundan münezze ve berîdir.

ثم افترقوا: فمنهم من علقه بالطباع، ومنهم من جعله حدثاً لا محدث له. ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل، فيقع مرةً بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه.

٥ يزيد على ذلك توضيحاً أن السبب لا يمتنع حصوله، ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد؛ ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي، فإنه يحصل لا محالة، فمن أين الفرق بينهما؟

١٠ وبعد، فإن المتولد إذا كان مما يثبت لأحوالنا فيه تأثير حتى يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت فيه المدح والذم كما في المبتدأ سواء، فما وجه الفرق؟ وكيف يعلق المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أن الحالة فيهما على سواء؟ فإما أن يعلقا جميعاً بالطبع أو يضافا إلى الفاعل. فأما أن يجعل أحدهما واقعاً بالطبع والآخر باختيار الفاعل فلا.

١٥ وبعد، ففي تعليق هذه الحوادث بالطبع تعليقٌ لها بما لا يعقل على ما أبطلنا به قول أصحاب الطبايع، وإن كانوا عند التحقيق أدخل في العذر من هؤلاء؛ لأنهم حين نفوا الصانع لم يكن لهم بد من أن يعلقوا ذلك بأمرٍ موجب، فأما هؤلاء فقد أثبتوا الفاعل المختار، فما عذرهم في تعليق هذه الأمور بالطبع؟

٢٠ على أن هذا يوجب عليهم أن لا تقع لهم الثقة بالنبوات لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل، ويوجب عليهم القول بأن هذه الأعراض التي هي أصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة كلها حاصلةً بطبع المحل، وفي ذلك إخراج القديم تعالى عن أن يكون مستحقاً للعبادة، بل يلزمهم إضافة هذه القبائح التي تشتمل عليها المتولدات إلى الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

Mütevellid olayları muhdisi bulunmayan hâdis işler olarak kabul edenlere gelince, onların görüşlerini kabullenmek daha zordur. Çünkü bu tarz düşünenlerin, bütün hâdisleri bu şekilde kabul etmeleri gerekir. Zira bir muhdis ve fâile muhtaç olma konusunda şu veya bu grupta olma arasında fark yoktur. 5 Şayet cevâza kâil olur ve ona itibar ederlerse; bu ilk oluşunda sâbit olduğu gibi, mütevellidâta da sâbittir. Daha önce beyan ettiğimiz gibi ona ârız olan bir engel nedeniyle, sebep olduğu halde sonuç doğmayabilir. Çünkü müsebbebin, cevâza rağmen doğrudan fiil gibi vukûu mümkündür. Şayet sebebin oluşması ve engellerin kalkması ile onun hâsıl olması zorunlu olduğu için müsebbebin 10 fâile taalluktan uzaklaştırılması câiz olsa, sebeplerin oluşması ve olgunlaşması anında, onun vukûu vâcib olacağından doğrudan oluşan fiilin de fâile taalluktan uzaklaştırılması vâcib olurdu. Aksi takdirde aralarında ne fark vardır? Bu yolla onun sözüne cevap olarak diyoruz ki: “İlletin varlığı ânında, zorunlu olacağından, illetin sonucunun fâile bağlanması câiz olmadığı gibi, meselemizde 15 de durum böyledir.” Çünkü zikrettiğimiz gibi bize göre, sebebin varlığı ânında müsebbebin hâsıl olması, zorunlu değildir. Çünkü bir engelin ârız olması ve onun ortaya çıkmasına mâni olması mümkündür. Halbuki illetin mâlûlünde böyle değildir. Zira illetin varlığı ânında mâlûlün olmaması düşünülemez. Bunları birbirine karıştırma!

20 Bunu şekilde de açıklayabiliriz: Müsebbeb, sebepten ayrı bir şeydir ve onun gibi hâdistir. Sebep, fâile izâfe edildiği gibi, müsebbeb de fâile izâfe edilir.

Böylece her ne kadar izâfetin mahiyeti farklı ise de, hâdislerin fâile izâfesi aynı olmuş olur. Zira onlarda ilkinde olduğu gibi fâile vasıtasız taalluk edenler olduğu gibi, mütevellidde olduğu gibi sadece vasıtalı olarak taalluk edenler de 25 vardır. Mütevellidât konusunda söylenecekler bundan ibarettir. Böylece bu faslı sonlandırmış oluyoruz.

Fasıl: İstîtâat Hakkında

Bu, kudretin fiile bitişik olmaksızın, ondan önce olduğu (kable'l-fiil) hakkında söz söylemedir.³⁰³

30 Bu konunun adâlet meselesiyle ilgili yönü şudur: Kudretin makdûra bitişik olduğuna kâil olmak, “teklif-i mâ lâ yutâk”ı (güç yetirilemeyen şeyden sorumlu olma) gerektirir. Bu ise kabihdir. Adlin gereği ise kabih olanı yapmamaktır.

وأما من جعل هذه الحوادث حدثاً لا محدث له فقد أبعد، فيلزمه القول بذلك في جميع الحوادث؛ لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى محدثٍ وفاعل، ولئن راعى الجواز واعتبره فإن ذلك ثابتٌ في المتولدات ثباته في المبتدأ، لما قد بينا أنه لا يمتنع حصول السبب ولا يولد بأن يعرض له عارض فيمنعه من التوليد؛ فإن المسبب يقع مع الجواز كالمبتدأ سواء. ٥

ولئن جاز إخراج المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع، لوجب إخراج المبتدأ أيضاً عن تعلقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعي وتكاملها، وإلا فما الفرق؟ وبهذه الطريقة نجيب عن قوله إذا قال: كما لا يجوز أن نعلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة، كذلك في مسألتنا؛ فإننا قد ذكرنا أن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذلك معلول العلة فإنه يجب عند وجود العلة حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت، ففارق أحدهما الآخر.

يبين ذلك أن ذات المسبب ذاتٌ منفصلةٌ عن السبب، حادثة كهو.

١٥ فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب، فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافةً إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ، وفيها ما لا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد. فهذا تمام الكلام في المتولدات، وهذا آخر الفصل.

فصل في الإستطاعة

٢٠ وهو الكلام في أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له.

ووجه اتصاله بباب العدل أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح ومن العدل أن لا يفعل القبيح.

Makdûrlar iki çeşittir: 1. İrade gibi ibtidâî (doğrudan, bağımsız) olan, 2. Ses gibi mütevellid (başkasından doğan) olan. Bunu anladığın zaman, makdûrların irade gibi doğrudan ve ses gibi mütevellid olan olmak üzere iki çeşit olduğunu bil.

5 Doğrudan fiilde kudretin makdûra başlangıçta tekaddüm etmesi gerekir. İkinci vakitte ise onu yapması mümkündür.

Dolaylı (mütevellid) fiil de iki çeşittir: Birincisi ok atma ile beraber isabet etmede olduğu gibi sebebinden sonra gelen; ikincisi de bitişik olmak (telif) sûretiyle yan yana olmada olduğu gibi sebebi ile beraber olandır. Sebebi ile
10 beraber olana gelince, onun durumu doğrudan (mübtedâ) olan fiilin durumu gibidir. Sebebinden sonra gelenin durumu ise her ne kadar sebebinin sadece bir vakitte (başlangıçta) öne geçmesi gerekli ise de, başka vakitlerde (birden fazla vakitte) kudretin onu önçelemesine de bir engel yoktur.

Bu sâbit olunca, kudretin makdûrundan önce bulunması gerektiği veya
15 gerekmediği hakkında söz, öncelikle onun isbatına dayanır. Çünkü bir şeyin hükmü hakkında söz, onun isbatı üzerine detaylandırılır.

Kudreti isbatın değişik yolları vardır: Onlardan biri; arazların isbatı konusunda söylediğimizdir. Bu konunun açılımı şu şekildedir: Bizden biri, aynı hal ve şartlarda kâdir olmaması mümkün olan bir konuda kâdir oluyor. Bunun
20 tahakkuku için elbette ona ve mekânına ait bir takım özel durum ve niteliklerin bulunması gerekir. Aksi takdirde onun, başka türlü değil de bu şekilde meydana gelmesinin bir izahı olmazdı. Bu da ancak bir mânanın (sıfat) varlığı ile mümkündür ki, o mâna da kudrettir.

İkincisi şöyle dememizdir: Burada iki unsur bulunmakta olup birincisi ile
25 fiil doğrudan meydana gelirken, ikincisi ile bu mümkün olmuyor. Şayet onlardan birinin diğerine karşı herhangi bir ayrıcalığı olmasaydı, birine fiil sahih olurken diğerine sahih olmaması câiz olmazdı. Bu, kudretten başka bir şey değildir.

Üçüncüsü ise şöyle dememizdir: Burada iki kâdir bulunmakta olup her
30 ikisi de kâdir olmakta eşit olmalarına rağmen fiilin, biriyle gerçekleşmesi, diğerine göre daha sahih olmaktadır. Eğer o, diğerinin sahip olduğundan farklı bir özelliğe sahip olmasaydı, diğerinden fiile daha lâyıf olmazdı. Bu durum ise söylediğimiz gibi kudretten başkası değildir.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن المقدورات على ضربين؛ مبتدأ كالإرادة ومتولد كالصوت.

فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمةً عليه بوقت، ثم في الثاني يصح منه فعله.

٥ والمتولد على ضربين؛ أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمي، والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف. أما ما لا يتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ، والمتراخي عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات، وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا بوقت.

١٠ إذا ثبت هذا فالكلام في أن القدرة يجب تقدمها على مقдорها أو لا يجب، وذلك يترتب على إثباتها أولاً لأن الكلام في حكم الشيء يتفرع على إثباته.

فالتطريق إلى إثبات القدرة طرق؛ أحدها ما قدمناه في إثبات الأعراض. وتحريره في هذا الموضع أن نقول: إن الواحد منا حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمرٍ ومخصّصٍ له ولمكانه حصل على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة.

والثاني هو أن نقول: إن ههنا عضوان يصح الفعل بأحدهما ابتداءً ولا يصح بالآخر، فلولا أن لأحدهما مزية على الآخر بأمرٍ من الأمور وإلا لم يكن هو بصحة الفعل به أولى من صاحبه، وليس ذلك الأمر إلا القدرة.

٢٠ والثالث هو أن نقول: إن ههنا قادران يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر مع استوائهما في كونه قادرين، فلولا أنه مختصّ بأمرٍ زائد على ما يختص به الآخر وإلا لم يكن هو بهذه المزية أولى من صاحبه، وليس ذلك الأمر إلا زيادة القدرة على ما نقوله.

Bu hususta Bağdat ekolüne bağlı üstadlarımız bize karşı çıkararak şöyle dediler: “Kâdire fiil, zannettiğiniz şey sebebiyle değil, mekânın sahih olması dolayısıyla câiz olmaktadır.”

Sıfatlar konusunda onlara karşı çıkararak şöyle dedik: Sıhhat ile ya bitişik olma (telif) ya mizâcın mûtedil olması ya da hastalıkların bulunmaması kastedilir. Fiilin vukûu veya sıhhatinde etkili olmayan diğer şeyler de bu türdendir. Çünkü fiil, bütünden sâdır olur. Dolayısıyla onda müessir olanın da mutlaka bütüne râci olması gerekir. Dolayısıyla bu işlerin tümü fiilin mahalline râcidir.

Ayrıca mizâcın itidâli, muhtelif (birbirine zıd) işlere dayanır. Dolayısıyla bir hükümde nasıl müessir olur? Hastalıkların zâil olmasına gelince, o olumsuz bir şeydir. Dolayısıyla bu hüküm ona nasıl bağlanır? Sonra hastalıkların zevâlinde iştirâk söz konusudur. Oadaki iştirâk, kudretin de makdûrda iştirâkini gerektirir. Ancak şöyle denebilir: Fiilin sıhhati ve vukûu fâilinin kâdir olması sebebiyledir. Kâdir oluş ise ancak kudretle mümkündür. Bu yolla da kudret ispatlanmış olmaktadır.

Bu konuda Bağdat Mu'tezililerinin delilleri şunlardır: Bedeni sağlam ve sıhhatli olan biri fiil işleyebilir. Söz konusu kişinin bedeni sağlam ve sıhhatli olmadığı takdirde, ondan fiil mümkün olmaz. Dolayısıyla fiilin sıhhati, fiile dayanır.

Söyledikleri sadece bizler için gerekir; çünkü bizler kudretle kâdiriz. Kudret ise, özel bir bünyeye mekân olan bir mahal olduğu takdirde var olabilir. Bu bünye ise sıhhatin zevalinde değil, varlığında sâbit oldu. Dolayısıyla fiilin sıhhatini bu illete dayandırmak gerekmez. Eğer böyle olmasaydı, onun varlığı mutlaka diri olmaya dayandırılırdı. Çünkü o, diri olmadığı takdirde, kendisinden fiil mümkün olmaz. Çünkü kâdir oluşu buna dayanır. Bu husus vâcip olmadığı gibi, meselemizde de vâcip değildir.

Kudret kavramını yansıtan kuvvet, istitâat, tâkat gibi çeşitli lafızlar vardır. Ona bu adlar verilir. Tâkati, kudrete ulaşılan şeyler hakkında kullanılır. Bu nedenle Allah hakkında “mutîk” (tâkat yetiren) sözü kullanılmaz. Çünkü O'nun için meşakkat câiz değildir.

وقد خالفنا بذلك مشايخنا البغداديون وقالوا: إنما يصح من القادر الفعل
لمكان الصحة لا لما ظننتموه.

وقد بينا الكلام عليهم في باب الصفات وذكرنا أن الصحة إما أن يراد
بها التأليف من جهة الالتئام، أو اعتدال المزاج، أو زوال الأمراض والأسقام،
وشيءٌ من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل إنما
يصدر عن الجملة؛ فالمؤثر فيه لا بد من أن يكوناً مراراً راجعاً إلى الجملة، وهذه
الأمر كلها راجعةٌ إلى المحل.

وأيضاً، فإن اعتدال المزاج يرجع إلى أمورٍ متضادة، فكيف تؤثر في حكم
واحد؟ وأما زوال الأسقام فإنه نفي، فكيف يتعلق به هذا الحكم؟ وبعد، فقد
يقع في زوال الأسقام الاشتراك؛ فكان يوجب الاشتراك فيه الاشتراك في القدرة
على ذلك المقذور، فليس إلا أن يقال: إن صحة الفعل ووقوعه إنما هو لكونه
قادراً، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة، فثبت القدرة بهذه الطريقة.

وشبهة البغداديين في ذلك هو أن أحدنا إذا كان صحيح البدن يصح منه
الفعل، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح، فيجب أن تكون صحة الفعل
مستندةً إلى الفعل.

وإنما وجب ما ذكره في الواحد منا لأنه قادرٌ بقدرة، والقدرة محتاجةٌ
في وجودها إلى محلٍ منبني ببنية مخصوصة، وهذه البنية إنما ثبتت عند ثبات
الصحة دون زوالها فلا يجب لهذه العلة أن تستند صحة الفعل إليها. لولا ذلك
وإلا كان يجب إسنادها إلى كونه حياً، فإنه ما لم يكن حياً لم يصح منه الفعل،
لأن كونه قادراً يترتب عليه، فكما أن هذا لا يجب كذلك في مسألتنا.

واعلم أن الأسماء تختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة وطاقة، وإن كانت
الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها، ولهذا لا يقال: إنه تعالى مطيقٌ لاستحالة
المشقة عليه.

Bu lafızların aynı mânada birleşmesinin alâmeti şudur: Onların bazıları ile kudreti isbat, bazıları ile de onu nefyedecek olsan, söz çelişkili olur. Kâdirin, kâdir olduğu şeyi yaratması sahih olan ve sahih olmayan şeklinde iki hâli vardır. Bu iki hâlin değişmesine göre onun doğurduğu fiilleri niteleyen lafızlar da değişir. Birinci durumda ona, “mutallak muhâllâ”; ikincide ise “memnû” adı verilir.

Memnû‘ ancak bir men‘ ile memnû‘ olur. Men‘ ise, fiilin mekânı dolayısıyla kâdire engel olur. Şöyle ki, eğer o konumda olmasaydı, fâil o halde fiilden acziyet göstermezdi. Bu engel oluş, ya kayıt ve hapis yoluyla olur. Bu, bağlanan veya hapsedilen birinin yürüyememesine benzer. Ya da bunun zıddı veya yerine konulacak bir şeyle olur. Kayıt yöntemi ile olana gelince, birinin bir cismi hareket ettirmeye, diğerinin ise onu durdurmaya çalışması mümkündür. Bunun sonucunda onda, takdir edilen hareketten daha çok sakinlik meydana gelir. Bu durumda o, kayıt ve hapis yoluyla hareketten alıkonulmuş olur. Zıddı yerine konulmak sûretiyle engellemeye gelince bu, kâğıt ve kalem gibi yazı araç ve gereçlerinden yoksun etmek sûretiyle kâtibi yazmaktan alıkoymaya benzer. Bu durumda, kâdir (kâtib) engellenmiş olur. Bunların kaldırılmasında ise kâdir, mutallak (kayıtsız) ve muhâllâ (engelsiz) olarak nitelenir.

Kâdî Abdülcebâr, Mücbire'nin cevâz, sıhhat ve tevehhüm lafızlarına dayanarak kendilerine yönelttiğimiz: “Bu durumda kâfirin hâli, âcizden daha kötü olur” eleştirisini reddettiklerini görünce, bu terimlerin anlamını açıklama ihtiyacı duydu. Nitekim onlar: “Kâfirden iman sahih, câiz ve mümkündür. Fakat âciz böyle değildir” diyorlar. Kâdî, bu hususta onların görüşleri arasında bir fark olmadığını anlaşılması için, bu terimlerin her birinin anlamını ayrı ayrı açıklama gereği duydu.

Bu hususta sözün özü şudur: Cevâz, esasta şekk ifade eder. “Falanca mücevvizdir” (câiz görücüdür) denildiğinde bununla “şüphesidir” mânası kastedilir.

Cevâzın sıhhat mânasında kullanılarak “Ondan fiil câizdir” denildiğinde “sahih” olduğu kastedilir. Bu kelime, Şu sözümüzde olduğu gibi “imkân” mânasında da kullanılır: meselâ “Mahal, beyazlığı ve siyahlığı tecvîz ediyor” denildiğinde, bununla “mümkün kılıyor” anlamı kastedilir. Bir fakihin görüşünü naklederken “Gasp edilmiş su ile abdest almayı ve gasp edilmiş evde namaz kılmayı câiz görüyor” dendiğinde; bununla o fakihin “Bu durumda, abdestin ve namazın îadesi gerekmez, her ikisi de sahihtir” görüşünde olduğu kastedilir.

وعلاوة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى، أنك لو أثبتت ببعضها ونفيت ببعض لتناقض الكلام. ثم إن القادر له حالتان؛ حالةٌ يصح منه إيجاد ما قدر عليه، وحالةٌ لا يصح ذلك. والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين؛ ففي الحالة الأولى يسمى مطلقاً مخلياً، وفي الثانية يسمى ممنوعاً.

٥ ثم إن الممنوع لا يكون ممنوعاً إلا بمنع، والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانة الفعل على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك، ثم إنه لا يخلو؛ إما أن يكون بطريق القيد والحبس، وذلك كأن يُحبس أحدنا ويُقيّد فلا يتأتى منه المشي، وإما أن يكون بالضد أو ما يجري مجراه. أما ما يكون بطريقة القيد فيجوز أن يحاول أحدنا تحريك جسمٍ وغيره يحاول تسكينه، فيحدث فيه من السكنات ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات، فإنه يكون والحال هذه ممنوعاً من تحريكه بطريقة القيد، وأما المنع بما يجري مجرى الضد فهو كأن يمتنع على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومخلياً.

١٥ ثم أنه رحمه الله أخذ يتكلم في حقيقة الجواز والصحة والتوهم، لما رأى أن المجبرة يتعلقون بهذه الألفاظ، دفعاً للإلزامنا إياهم أن يكون حال الكافر أسوأ من حال العاجز، فيقولون: إن الكافر يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم وليس كذلك العاجز، فيبين معاني هذه الألفاظ ليعلم أنه لا فرج لهم فيها.

وجملة القول في ذلك أن الجواز في الأصل إنما هو الشك، يقال: فلانٌ مجوز أي شاكٌ.

٢٠ ثم يستعمل بمعنى الصحة فيقال: يجوز منه الفعل؛ أي يصح، ويستعمل بمعنى الإمكان نحو قولنا: المحل يجوز أن يبيض ويجوز أن يسود؛ أي يمكن، وربما يستعمل ويراد به أنه وقع موقع الصحيح، نحو ما يقوله الفقهاء: يجوز التوضؤ بالماء المغصوب وتجاوز الصلاة في الدار المغصوبة؛ أي لا يلزم فيها الإعادة بل وقع موقع الصحيح،

Bazen de “cevâz” kelimesiyle “ibâha” kastedilir. Nitekim: “Zorda kalana (muzdarr) ölü eti yemek câizdir” denildiğinde bunun, o durumda olan bir kişi için mübah olduğu anlamı kastedilir.

İşte bunlar, cevâzın çeşitli anlamlardaki kullanım şekilleridir. Cevâzın gerçek anlamı ise, ilk olarak zikrettiğimiz “şekk” anlamıdır.

Bu kelimenin bir yerde “sıhhat” mânasında kullanılması, her yerde aynı mânada kullanılmasını gerektirmez. Zira bu durumda Allah'tan zulmün sâdır olmasının câiz olması anlamı çıkar. Çünkü câiz görülen şeyler, “makîsun aleyh” cinsinden şeyler değildir. Bu nedenle, sizin sorunuzun mümkün olması noktasında “dâbbe” ve “hasîra” kelimelerinin Arapça olmayan karşılıkları, onların Arapçalarına kıyas edilemez.

Ayrıca iki mânaya ihtimâli olan her lafızda esas olan, bunlardan birinin Allah için sahih olurken diğersinin sahih olmamasıdır. Çünkü her ne kadar Allah Teâlâ bunları kendi için kullansa da, bizim onu Allah için kullanmamız câiz değildir. Zira O'nun için bunun hikmeti açıktır.

Sıhhat sözüyle “muhâlliğin nefyi” kastedilir. Nitekim şöyle denilir: Kâdir den fiil sahih olur yani muhâl olmaz. Bazen de bu sözle “vukûu beklenen şey” kastedilir. Nitekim şöyle denilir: Allah'ın ezelde âlemi yaratması sahihtir, yani beklenir.

Tevehhüm ile “zann-ı mahsûs” kastedilir. Birinde bulunduğu, onu “zannedici kılan” niteliğe “zan” denir. Bizden biri zannedici oluşu ile, mürîd (irade edici) oluşu kârih (isteksiz/iradesiz) oluştan veya bunlar yerine kullanılan diğer nitelikleri birbirinden ayırır.

Şeyhimiz Ebû Ali'ye göre tevehhüm itikad dışında başlı başına bir tür olup “sahih” anlamına gelmektedir. Ebû Hâşim'e göre ise o, bir tür itikaddır. Ebû Hâşim'in görüşünün yanlış olduğunun delili şudur: Eğer tevehhüm, itikad kâbilinden olsaydı, zannî bir şey sebebiyle Allah'ın bizden kulluk bekleme-si hasen olmazdı. Bilinmektedir ki, kıblenin yönünde ve başka şeylerde ictihad etme şeklinde zanna dayanan birçok şeyle Allah'a ibadet etmekteyiz.

وربما يراد به الإباحة، كما يقال: يجوز للمضطر أن يتناول الميتة، أي يباح له ذلك.

فهذه هي الوجوه التي يستعمل فيها الجواز، وحقيقته ما ذكرناه أولاً.

ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحة في موضع أن يستعمل في سائر
 ٥ المواضع حتى يصح أن يقال: يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنه يصح؛
 لأن المجازات مما لا يقاس عليها، ولهذا لا يقاس غير العربة من الدابة
 والحصيرة عليها في جواز السؤال.

وبعد، فإن الأصل أن كل لفظٍ يحتمل معنيين؛ يصح أحدهما على الله تعالى
 ولا يصح الآخر عليه، فإنه لا يجوز لنا أن نجريه على الله تعالى، وإن جاز له
 ١٠ تعالى أن يجريه على نفسه، لأنه قد ثبتت حكمته.

وأما الصحة فقد تذكر ويراد بها نفي الاستحالة، نحو ما يقال: يصح من
 القادر الفعل؛ أي لا يستحيل، وقد تذكر ويراد بها أنه مما ينتظر وقوعه، كما
 يقال: إنه كان يصح من الله تعالى خلق العالم فيما لم يزل، أي ينتظر وقوعه
 منه ﷺ.

وأما التوهم فالمرجع به إلى ظنٍ مخصوص. والظن؛ فهو المعنى الذي إذا
 ١٥ وجد في أحدنا أو جب كونه ظاناً، والواحد منا يفصل بين كونه ظاناً وبين غيره
 من الصفات، نحو كونه مريداً أو كارهاً أو ما يجري مجراها.

وقد اختلف الشيخان في ذلك؛ فعند شيخنا أبي علي أنه جنس برأسه
 سوى الاعتقاد وهو الصحيح، وعند الشيخ أبي هاشم المرجع به إلى اعتقادٍ
 ٢٠ مخصوص. والذي يدل على فساد مذهبه أنه لو كان من قبيل الاعتقاد
 لكان لا يحسن من الله تعالى أن يتبعنا بشيءٍ من الظنون؛ ومعلوم أنه قد
 تبعنا بكثيرٍ من الظنون نحو الاجتهادات في جهة القبلة وغير ذلك.

Bunun böyle olduğunu söylüyoruz çünkü hiçbir itikad yoktur ki, o şey gerçeğin aynı veya hilâfı olması câiz olmasın. Bu nitelikte olan bir şeyle yükümlü tutmak ise kabihtir.

Bu ara açıklamalardan sonra asıl konumuza (kudretin makdûrundan önce olduğu konusuna) yeniden dönüyoruz.

Bizim mezhebimize göre kudret makdûrundan öncedir. Mücbire'ye göre ise kudret makdûra bitişiktir. Onların bunu, bizden birinin tasarruflarını yaratmasının câiz olmaması esasına dayandırmaları umulur. Onlar Allah Teâlâ'yı hakiki anlamda muhdis olarak isbat edince, dediler ki: Onun kudreti makdûrundan önce olup, onunla beraber değildir.

Biz, onların görüşünün yanlış olduğunu kanıtladığımızda, görüşümüzün sahih olduğu ortaya çıkmış oldu. Çünkü kudret makdûruyla beraber olmayınca, ondan önce olması gerekli olur.

Onların görüşlerinin yanlış olduğuna delâlet eden hususlardan biri de şudur: Şayet kudret makdûruyla beraber olsaydı, kâfirin imanla mükellef olması teklîf-i mâ lâ yutâk³⁰⁴ olurdu. Çünkü şayet Allah, ona güç verseydi, o şey vâki olurdu. Ondan vâki olmaması, ona kâdir olmadığına delildir. Teklîf-i mâ lâ yutâk ise Allah'ın yapmayacağı kabih bir şeydir.

Bu delâleti başka bir asla dayandırarak: “Kudret, zıd mânalara uygundur. Şayet kudret bu zıdlarla beraber olsaydı, kudretin varlığı zıddeynin (birbirine zıd şeyler) varlığını zorunlu kılardı. Bu durumda da meselâ, imanla mükellef olan kâfirin, aynı anda hem kâfir hem de mümin olması gerekirdi. Bu ise muhâldir.” diyebilirsiniz.

Kudretin iki zıdda birden nasıl uygun olduğunu soracak olurlarsa şöyle deriz: “Şayet kudret, iki zıdda uygun olmayacak olsaydı, kâfirin imanla mükellef tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk olarak vâcip olurdu. Bu ise kabihtir. Allah ise kabih olanı yapmaz.”

Şayet: “Kâfirin imanla mükellef tutulması ile teklîf-i mâ lâ yutâk gerekmez. Çünkü onda kudret vardır” denirse, ona şöyle denir: “Ondaki kudret, ya imana ya da iman dışındaki şeylere yönelik olmalıdır. Eğer imana kudret mevcut olursa, makdûrun husûlü vâcip olur. Çünkü size göre o, zorunludur.

وإنما قلنا هذا هكذا لأنه ما من اعتقادٍ يفعله الواحد منا إلا ويجوز أن يكون معتقده على ما هو به ويجوز خلافه، والتكليف بما هذا حاله قبيح.

وبعد، هذه الجملة تعود إلى المقصود بالباب، وهو الكلام في تقدم القدرة لمقدورها.

٥ وجملة ذلك أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها، وعند المجبرة أنها مقارنة له. ولعلمهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرفه، وأنهم ما أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة، قالوا: إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له.

ونحن إذا دللنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة ما ذهبنا إليه؛ لأنها إذا لم تكن مقارنة لمقدورها لم يكن بدٌ من أن تكون متقدمة له. ١٠

والذي يدل على فساد مذهبهم هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق؛ إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

١٥ وإن شئت بنيت هذه الدلالة على أصلٍ آخر فتقول: إن القدرة سالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعةً واحدة، وذلك محال.

ومتى قالوا: ومن أين أن القدرة سالحة للضدين؟ قلنا: من حيث أنها لو لم تكن سالحة للضدين لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح. ٢٠

فإن قيل: لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق لأن فيه القدرة. قيل له: إن ما فيه من القدرة لا يخلو؛ إما أن تكون قدرة على الإيمان أو على غير الإيمان. فإن كانت قدرةً عليه وجب حصوله لأنها موجبة عندكم،

Eğer iman dışındaki şeylere yönelik kudret ise, bu durumda ya söz konusu kudretin varlığı ile yokluğu aynı olur. Ya da onda bulunduğu, onun yolu renge benzer. Nasıl ki bu teklifin hüsnünü icap ettirmiyorsa, bizim durumumuz da böyledir.

5 Eğer teklif-i mâ lâ yutâkı işleyecek olurlarsa, bunda İslâm'dan çıkış ve dinden tamamen uzaklaşma söz konusudur. Çünkü ümmet, Hz. Peygamber'den, ihtilâfin vâki olduğu güne kadar böyle bir teklifi Allah'a câiz görmemiştir. Eğer derlerse ki: "Onu câiz görmediler çünkü onun kubhuna inanmaktadırlar. Halbuki bu teklifin kabih olduğu sâbit değildir." Cevap olarak deriz ki:
10 Yolu bu olanı kubuhtan men etmek, açıklanabilir bir husus değildir. Zira her akıllı kişi, aklî kemali ile bilir ki; körü, Kur'an noktalarını doğru görmeye ve müzmin hastayı yürümeye mükellef tutmak kabihdir. Söz, güç yetirilmeyen şeyin kubhu yönünde olunca, hasım buna karşı çıkararak şöyle dedi: Teklîf-i mâ lâ yutâk olmasından dolayı kabih olmayı kabul etmiyorum. Onun kabih olu-
15 şundaki yönün, bu vecih olduğuna delâlet eden şey şudur: Onun bu nitelikte olduğunu bildiğimizde, başka bir şey bilmesek de kubhunu bilmiş oluruz. Bu nitelikte olduğunu bilmediğimizde de, onu ne kadar bilirsek bilelim kubhunu bilemeyiz. Böylece onun, teklîf-i mâ lâ yutâk olması sebebiyle kabih olduğu ortaya çıkar.

20 Mücbire, "kudret makdûru ile beraber olup iki zıdda uygun değildir" ve "kudret makduru ile beraber olup iki zıdda uygundur" diyenler şeklinde iki gruba ayrılır.

Bir fırka diyor ki: Kudret makdûru ile beraber ve iki zıdda uygundur. Onlar bu görüşü, kendilerini "teklîf-i mâ lâ yutâk"a kâil olma irtikâbından kurtaracağı zannıyla, İbnü'r-Râvendî'den ödünç aldılar. Halbuki onların hiçbir zaman bundan kurtuluşu yoktur. Çünkü kudret, makdûru ile beraber ve iki zıdda uygun olduğunda, kâfırde küfrün ve imanın beraberce yaratılması veya onun imanla mükellef kılınmasının "teklîf-i mâ lâ yutâk" olması gerekir. Bu iki görüşten hangisi olursa olsun yanlıştır.

30 Ayrıca onların, "kudret, makdûru ile beraberdir ve iki zıdda uygundur" sözü, çelişkilidir. Çünkü biz "kudret iki zıdda uygundur" dediğimizde bununla, kâdir hangisini dilerse onun olmasının uygun olduğunu kastediyoruz. Bu da kudretin daha önce olmasını gerektirir. Bu, kudretin makdûru ile beraber olduğunu kabul etme durumunda vâki olan türden bir husus değildir. Çünkü
35 bu, kendi içinde tenâkuz oluşturur.

وإن كانت قدرةً على غيره فإن وجود تلك القدرة وعدمها سواء، أو يكون سبيله سبيل اللون إذا وجد فيه، فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف، كذلك هذا.

فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق كان في ذلك خروج عن الإسلام وانسلاخ
 ٥ عن الدين؛ لأن الأمة من لدن النبي صلى الله عليه سلم إلى اليوم الذي وقع فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى. فإن قالوا: إنما لا يجوز عليه لما اعتقدوا فيه القبح ولم يثبت قبح هذا التكليف. قلنا: إن المنع من قبح ما هذا سبيله مما لا وجه له، فإن كل عاقل يعلم بكمال عقله أن تكليف الأعمى
 ١٠ بنقط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالمشي قبيح، اللهم إلا إذا كان الكلام في وجه قبحه فينازع الخصم في ذلك ويقول: لا أسلم إنه إنما قبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق. والذي يدل على أن هذا هو الوجه في قبحه لا غيره، هو أنه متى علمناه على هذه الصفة علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً آخر،
 ١٥ ومتى لم نعلمه على هذه الصفة لم نعلم قبحه وإن علمنا ما علمنا. فبان أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق.

واعلم أن المجبرة على فرقتين؛ فرقة تقول: إن القدرة مقارنة لمقدورها غير
 ١٥ صالحة للضدين، والكلام عليهم ما تقدم.

وفرقة تقول: إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين، وهذا إنما أخذوه
 عن ابن الراوندي ظناً منهم أنه ينجيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق. ولا فرج لهم عن ذلك أيضاً لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة
 ٢٠ للضدين، يجب أن يوجد من الكافر الكفر والإيمان معاً، أو يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، وأي القولين كان فهو فاسد.

وبعد، فإن قولهم: إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين، متناقض
 لأننا إذا قلنا: إن القدرة صالحة للضدين فإنما نعني به أنه يصح من القادر أيهما
 شاء، وذلك يقتضي تقدمها، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما
 ٢٥ لا يتأتى، فتناقض.

Sonra şayet dedikleri gibi kudret iki zıdda da uygun olsaydı, söz konusu iki zıddan birinin vukû bulmaması, diğerine göre sadece tahsis edici bir emirle mümkün olurdu. Burada ise ona işareti mümkün kılan bir emir söz konusu değildir. Bu durumda da ictimâü'z-zıddeyne (iki çelişik şeyin aynı anda varlığı) kâil olmak gerekir. Bu ise aklen muhâldir.

Şayet: “Kudretin iki zıdda da uygun olduğuna kâil olmak sizde ictimâü'z-zıddeyni gerektirmediği gibi, bizde de gerektirmez.” denirse, deriz ki: Siz, kudretin makdûru için zorunlu ve onunla beraber olması gerektiğini düşündünüz. Bu, sadece sizi bağlar, bizi ilzam etmez. Çünkü biz, kudretin makdûrundan önce ve iki zıdda uygun olduğu kanaatindeyiz. Böylece sözünüz çürütülmüş olmaktadır.

Eğer: “Burada irade (ihtiyâr) dediğimiz bir muhassıs vardır” derlerse, şöyle deriz: İhtiyâr da tıpkı muhtâr gibi ancak iki zıdda uygun bir kudretle vâki olur. Bu durumda, söz konusu ihtiyârın hem onun için hem de mekânı için gerçekleşmesini zıddına tercih eden başka bir duruma ihtiyaç vardır. O hususta söylenecek söz, bu hususta söylenecek sözün aynıdır. Durum böyle olunca karşımızda ya ihtiyâr, ihtiyârın ihtiyârı... şeklinde sonsuza kadar uzanan bir teselsül söz konusu olur; ya da bu zincir zorunlu bir ihtiyârda son bulur. Bu da bizim bazı hallerde zarurî ihtiyârı savunuyor olmamızı gerektirir. Bilinmektedir ki hiçbir hâlde onun bu nitelikte olması söz konusu değildir. Sonra dalgın kişi için ihtiyâr söz konusu değildir. Bu durumda ondan iki zıddın da vukû bulmasının câiz olması gerekir. Halbuki bunun yanlış olduğu açıktır.

Ayrıca ihtiyâra kâdir olma, muhtâra kâdir olmaktan farklıdır. Bu durumda birinin yokluğunda, diğerinin meydana gelmesi gerekir. Bu da bazı hallerde bizi ictimâü'z-zıddeyne götürür.

Sonra kâfırde, küfrü ihtiyâr etme kudreti bulunduğu takdirde, -ki bunlara göre- küfrü gerektirir. Bu durumda, onun imanla mükellef kılınması “teklîf-i mâ lâ yutâk” olur. Bu ise, kabihtir.

Şayet: “Kâfirin, küfrü tercih etmesi sahih olduğu gibi, imanı tercih etmesi de sahihtir” denilirse, buna şöyle cevap veririz: “Böyle bir şey nasıl olabilir? Onda inkârı gerektiren küfrü tercih varken, imanı tercihi nasıl câiz olabilir? Yoksa bu, onda olan küfrün, onu ihtiyârın ve onu gerektiren kudretin (kudret-i mûcibe) bulunmaması şartı ile mi mümkün oluyor?”

وبعد، فلو كانت القدرة سالحةً للضدين على ما ذكره لكان لا يكون أحد الضدين بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمرٍ ومخصص، وليس ههنا أمر يمكن الإشارة إليه، فيجب القول باجتماع الضدين، وذلك محال.

فإن قال: كما لا يلزمكم على القول بأن القدرة سالحةً للضدين أن يجتمع الضدان. قلنا: إنكم جعلتم القدرة موجبةً لمقدورها مقارنة له فيلزمكم ذلك ولا يلزمنا؛ لأننا جعلناها متقدمةً لمقدورها سالحةً للضدين، ففسد كلامكم بهذا.

فإن قالوا: إن ههنا مخصصاً وهو الاختيار. قلنا: الاختيار كالمختار في أنه لا يمكن أن يقع إلا بقدرة، وتلك القدرة أيضاً سالحةً للضدين فتحتاج إلى أمرٍ آخر له ولمكانه يكون ذلك الاختيار بالوقوع أولى مما يصاده، والكلام في ذلك كالكلام في هذا فيتسلسل بما لا يتناهى من الاختيار واختيار الاختيار، أو ينتهي إلى اختيارٍ ضروري؛ وذلك يوجب كون الواحد منا في بعض الحالات مدفوعاً إلى اختيارٍ ضروري، والمعلوم أنه لا يوجد في شيءٍ من الحالات كونه على هذا الوصف. وبعد، فإن الساهي قد عدم منه الاختيار فيجب أن يوجد منه الضدان، وقد عرف فساد.

وبعد، فإن قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار، فكان يجب أن يحصل أحدهما مع فقد الآخر، وهذا يؤدي إلى اجتماع الضدين في بعض الحالات على ما ذكرناه.

وبعد، فإن الكافر إذا وُجِدَ فيه اختيار الكفر وهو موجبٌ للكفر عندهم كان يجب أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح.

فإن قيل: إن الكافر كما يصح منه اختيار الكفر يصح منه اختيار الإيمان. قلنا: كيف يصح منه ذلك؟ أيصح منه اختيار الإيمان مع أن فيه اختيار الكفر الموجب له، أو يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر واختياره والقدرة الموجبة له؟

Eğer, söylediklerimizden birincisine kâil olunursa, bunda birçok zıdların ictimâi vardır. Bu, kabul edilemeyecek bir sonuçtur. İkincisine kâil olunacak olursa, bu mevcuttan hâsıl olan şeyin zıddını tecvîzdir. İleride açıklayacağımız üzere bu da muhâldir.

5 Bizim onları ilzamımız bundan ibarettir. Çünkü onların görüşüne göre ihtiyâr, icap noktasında kudret gibidir.

Mücbire, kâfirin imanla mükellef tutulmasının teklif-i mâ lâ yutâk olması için, kudretin makdûru ile beraber ve onu gerektirici olduğuna kâil olmayı gerekli görmüştür. Bunun sonucunda Mücbire iki fırkaya ayrıldı: Bir grup, 10 bunun güç yetirilemeyen şey ile sorumlu tutulma (teklif) olmadığını söyledi. Diğer bir grup ise, Allah'ın, kulu güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutulmasını câiz görerek şöyle dedi: Teklif-i mâ lâ yutâk, aklen çirkin değildir. Bu tür teklife engel olan naklî delildir (sem'). Mücbire'den bunu Allah hakkında câiz görenler şu âyetle istidlâlde bulundular: "Allah: 'Onların isimlerini bana bildirin' diye buyurdu."³⁰⁵ Bu âyete dayanarak şöyle dediler: "Allah Teâlâ, kâdir olmadıkları halde, onları haber vermekle mükellef tuttu." Bu kişi nasipsiz İbn Ebî Bişr [İmam Eş'arî] ve ashâbıdır.

Onlar hakkında şunları söylememiz gerekiyor: Her akıllı kişi aklî kemâli ile inme hastalığı olan birinin yürümeyle yükümlü tutulmasının; kör birisinin 20 de mushafı doğru bir şekilde noktalamakla mükellef kılınmasının kabih olduğunu bilir. Bunları savunan kişi, zaruriyyâtı inkâr eden bir inatçıdır. Yolu bu olanla tartışılmaz. Bu yüzden Nazzâm, kendisi ile Mücbire'den biri münâzara ettiğinde, Mücbirî ona: "Teklif-i mâ lâ yutâkın kubhuna delil nedir?" deyince sustu ve sonra şöyle dedi: Söz bu sınıra gelince, onu susturmamız (başını vurmamız) 25 vâcib oldu.

Demek ki bu konuda böyle bir teklifin kabih olduğu hususunda söylenecek bir şey yoktur. Söylenecek söz bu kubhun vechine dairdir.

Bize göre, bu teklifin kubhunun sebebi güç yetirilemeyecek bir şeyle mevsuf oluşudur. Buna delil olarak teklifi ne zaman bu sıfatla mevsuf görsek başka birşey 30 bilmeye ihtiyaç duymaksızın o teklifin kubhuna kâni olmamız, bu sıfatla mevsuf olmadığında ise başka ne bilirsek bilelim kubhunu bilemeyişimizi gösterebiliriz. "Bunların isimlerini bana bildirin"³⁰⁶ âyetine gelince; Allah Teâlâ bunu, bir teklif olarak değil, isimleri bildirmekten âciz olduklarını kendilerine öğretmek için buyurdu.

فإن قيل بالأول ففي ذلك اجتماع المتضادات وذلك مما لا وجه له، وإن قيل بالثاني كان ذلك تجويز البدل عن الموجود الحاصل، وذلك محال على ما سنذكره من بعد إن شاء الله.

وهذا إنما ألزمناهم لأن مذهبهم أن الاختيار كالقدرة في باب الإيجاب.

ثم المجبرة لما ألزمت على القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها موجبة له ٥
أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق افترقوا فرقتين؛ فمنهم من قال: إن ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق. ومنهم من جَوَّز أن يكلف الله تعالى العبد ما لا يطيقه وقال: إنه ليس في العقل قبحه، وإنما المانع منه السمع. وفي هؤلاء من جَوَّز ذلك على الله تعالى واستدل بقوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ ١٠ هَؤُلَاءِ﴾. قال: إن الله تعالى كلفهم الإنباء مع أنهم لا يقدرُونَ عليه، وهو ابن أبي بشر المخذول وأصحابه.

والكلام عليهم هو أن نقول: كل عاقلٍ يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشي وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب، والدافع له مكابرةً جاحدٌ للضروريات، ومن هذا سبيله فإنه لا يناظر. وعلى هذا فإن النظام لما ناظره مجبر وانتهى بهما الكلام إلى أن قال له المجبري: ما الدليل على قبح التكليف لما لا يطاق؟ سكت النظام وقال: إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأساً.

فإذاً لا كلام في ذلك، وإنما الكلام في وجه قبحه.

فعندنا أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق، بدليل أننا متى عرفناه على هذه الصفة عرفنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفناه. وأما قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾، فإنما قال ذلك تعريفاً لهم بالعجز عن الإنباء لا أن ذلك تكليفاً،

Mâmafih şayet bu bir teklif olsaydı, bilinmeyen birşeyin teklifi olurdu. Söz konusu topluluk, teklîf-i mâ lâ yutâkı câiz görseler de bilinmeyen birşeyin teklifini câiz görmezler.

Yalan, yalancılardan elinden mücize izhârı ve diğer çirkinlikleri Allah hakkında câiz görmelerine rağmen, bu nasipsizin bu meselelere, özellikle de teklif mâ lâ yutâk meselesine nakil (sem') yoluyla istidlâlde bulunması şaşılacak bir durumdur. Allah Teâlâ'nın asla yalan söylemeyeceği sâbit olduğuna göre, kelâm-ı ilâhî kesin bir hüccettir. Eğer, O'nun için yalan câiz olacak olsa, sözüne nasıl güvenilir? Açık yalan olduğuna delil bulunan bir şeyin, yalan olmadığının teminâtı ne olabilir?

Kâdilkudât ayrıca: "Allah hiçbir kimseye gücü dışında teklifte bulunmaz"³⁰⁷ âyeti ile muârazada ve mukabelede bulundu. Bu âyeti istidlâl ve ihticâc yoluyla değil, muâraza ve isti'nas (anlayış gösterme) tarîkiyle îrâd etti. Çünkü daha önce zikrettiğimiz gibi naklî delil (sem') ile istidlâlde bulunmanın sahih olup olmadığı, delile konu olan mesele ile ilgilidir. Bu meselede naklî delil (sem') ile istidlâl ise sahih değildir.

Derlerse ki, şayet teklîf-i mâ lâ yutâk kabih olsaydı, güç yetirilen şeyin (teklîf-i mâ lâ yutâk) teklifi de hasen olurdu. Cevap olarak deriz ki: Bunun (güç yetirilen şeyle teklîf) kabih olması imkansız değildir. Bu, kısımlara ayrılır; kizb gibi kabih olabilir. Sıdk da kısımlara ayrılır. Kabihî irade etmek kabih addolunabilir; haseni irade etmek de kısımlara ayrılır. Eş'ariyye'ye karşı söylenecek söz bundan ibârettir.

Neccâriyye'nin konuyla ilgili görüşlerine karşı ise şunları söyleyebiliriz: Kâfiri imanla mükellef tutmak, teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyen şeyle mükellef kılma) olur. Çünkü tâkat ile kudret aynı şeydir. Kâfir, sadece küfre kâdirdir. Çünkü kendisinden sadece küfür vâki olmuştur. Dolayısıyla kâfirde sadece küfrü işleme kudreti vardır. Bu durumda kâfirin imanla mükellef tutulması, teklîf-i mâ lâ yutâk olur. Bu ise kabihtir. Allah Teâlâ ise, kabih olanı yapmaz.

Şayet: "Bu, kâfirden imanın sahih veya câiz olmadığı ya da onun hakkında düşünülmediği durumlarda söz konusudur. Kâfirden iman sahih, câiz ve mümkün olduğunda ise lâzım gelmez" derlerse, şöyle deriz: "Bunlardan hiçbirisi ile imanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü iman, ona dâir kudretle gerçekleşir. Halbuki kâfir, o kudretten mahrûmdur.

وعلى هذا لو كان تكليفاً لكان تكليفاً لما لا يُعلم، وذلك مما لا يجوزه القوم وإن أجازوا تكليف ما لا يطاق.

ومن العجب أن هذا المخذول كان يستدل بالسمع على المسائل وعلى هذه المسألة خاصة، مع تجويزهم سائر القبائح من الكذب وإظهار المعجز على الكذابين وغير ذلك على الله تعالى، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون حجةً إذا ثبت أنه لا يكذب. فأما والكذب جائزٌ عليه فكيف تقع الثقة بقوله، وما الأمان له من أن هذا الذي يقع الاحتجاج به من الكذب الصراح ليس بالكذب؟

ثم إن قاضي القضاة عارضه بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾؛ وإنما أورد هذه الآية على طريق المعارضة والاستثناس لا على طريق الاستدلال والاحتجاج؛ لأننا قد ذكرنا أن كل مسألة تقف صحة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح.

فإن قالوا: لو قبح تكليف ما لا يطاق لحسن تكليف ما يطاق. قلنا: لا يمتنع أن يقبح ذلك، وينقسم هذا كالكذب يقبح والصدق ينقسم، وكإرادة القبيح تقبح وإرادة الحسن تنقسم. هذا هو الكلام على الأشعرية.

وأما الكلام على النجارية فنقول: إن تكليف الكافر بالإيمان تكليف ما لا يطاق؛ لأن الطاقة والقدرة سواء وهو لا يقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر، فليس فيه إلا قدرة الكفر، فيلزم أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قالوا: إن هذا إنما يلزم إذا لم يصح منه الإيمان أو لم يُجوز أو لم يتوهم، فأما إذا صح منه الإيمان وجوز وتوهم فلا. قلنا: إن شيئاً من ذلك مما لا يمكن أن يفعل به الإيمان، وإنما الإيمان يفعل بالقدرة عليه والكافر فقد عدمها.

Sonra, bu terimler kudrete bağlı olan hususlar olup sadece kudretin varlığı durumunda kullanılabilirler. Bu durumda dedikleri nasıl doğru olur?

Onlar aleyhine olan bir başka yol da şöyle dememizdir: Kubuh açısından, kâfirin imana kâdir olmadığı halde onunla mükellef tutulması, âcizin mükellef tutulması gibidir. Şayet derlerse ki: “Biz ve siz kâfirin imanla mükellef tutulmasının hasen olduğunda ittifak ettik. Öyleyse bu tartışmadaki maksadınız nedir?” Deriz ki: Bu konudaki maksadımız, mezhebinizin yanlış olduğunu beyan ederek, onu terk etmenizdir. Buradaki durum, Mücessime’yi ilzamımızdaki durum gibidir. Şöyle ki, şayet Allah Teâlâ cisim olsaydı, O’nun –hâşâ- muhdes olması gerekirdi. Halbuki O’nun kadîm olduğu sâbittir. Mücessime’ye mensup bir kişinin: “Biz ve siz, Allah’ın kadîm olduğunda hemfikiriz, o zaman bu ilzam nasıl oluyor?” demesi söz konusu değildir. Çünkü biz, onlara: “Sizi, şu bozuk görüşlerinizi bırakıp, bizim mezhebimize dönesiniz diye ilzam ettik” deriz. Buradaki durum da aynıdır.

Bu durumda sana açıklanabilecek şey: Kâfirin imanla mükellef tutulması, kubuh açısından, âcizin mükellef tutulması gibidir. Bunların her ikisi de imana dâir güce sahip olmama konusunda ortaktır. Nitekim âcizin imanla mükellef tutulmasının, onun kudreti dışında bir teklif olduğu için kabih olduğu açıktır. Bu konuda âcize ortak olanın, teklifinin de kabih olması gerekir. Çünkü başka bir cihetten ayrı olmaları, bu hususta ittifaklarına mâni değildir. Yani iman kudretle yapılıır. Âcizde olmadığı gibi, kâfirde de imana kudret yoktur. Böylece ikisinin de teklifin kötülüğünde eşit olmaları vâcib olmaktadır. Eğer: “Bunların arasında fark vardır. Zira kâfirin hilâfına âcizde imanın zıddı vardır” derlerse, Onlara şöyle denilir: Âcizin imanı kendisinde ona kudret olmaması bilakis imanın zıddının bulunması sebebiyle mümkün değildir. Kâfir de imana kudretinin olmayışı hususunda âcize ortaksa, o halde âciz gibi kâfirin de imanla mükellef tutulmasının hasen olmaması gerekir. Bunu açıklayan ve izah eden şey şudur: Kendisinde tek zıddın bulunması sebebiyle âcizin mükellef tutulması hasen olmadığı halde, kendisinde küfür, küfre kudret, küfrü irade ve küfrü gerektiren iradeyi ortaya koyan kudret şeklinde dört zıd bulunan kâfirin teklifinin hasen olması evlâdır.

Şayet: “Âcizin aksine kâfirden iman sahih, câiz ve mukadderdir” derlerse, şöyle deriz: Zikrettiğimiz üzere bu şeylerden herhangi birisiyle iman sahih olmadığı zaman, daha önce geçtiği üzere bunların eşit olduğunu onaylamak “şekk” mânasına gelir. Tevehhüm ise daha önce geçtiği gibi zann-ı mahsûs olup

وبعد، فهذه الألفاظ من توابع القدرة ولا تستعمل إلا حيث تستعمل القدرة، فكيف يصح ما قالوه؟

طريقة أخرى في الكلام عليهم؛ وهي أن نقول: إن الكافر إذا لم يقدر على الإيمان كان تكليفه به كتكليف العاجز في القبح. فإن قالوا: إنا وإياكم اتفقنا على حسن تكليف الكافر بالإيمان فما غرضكم في هذه المنازعة؟ قلنا: إن غرضنا في ذلك أن تبيينوا فساد مذهبكم لتتركوه، وصار الحال في ذلك كالحال في إلزامنا المجسمة أنه تعالى لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً، وقد ثبت قدمه، فكما أنه ليس للمجسم أن يقول: إنا وإياكم أجمعنا على قدم القديم فما وجه هذا الإلزام؟ لأننا نقول لهم: إنما ألزمنكم لكي تتركوا مذهبكم الفاسد إلى مذهبنا، كذلك هنا. ١٠

ومما يبين لك أن تكليف الكافر بالإيمان كتكليف العاجز في القبح، هو أنهما قد اشتركا في تعذر الإيمان عليهما، ومعلوم أن تكليف العاجز بالإيمان إنما يقبح لتعذره عليه، فالكافر إذا شاركه في ذلك وجب أن يقبح تكليفه أيضاً لأن افتراقهما من وجه آخر لا يمنع من اتفاقهما في هذا الوجه. يبين ذلك أنه الإيمان إنما يفعل بالقدرة، وليس في الكافر قدرة على الإيمان كما في العاجز، فوجب استواءهما في قبح التكليف. فإن قالوا: إن بينهما فرقاً؛ فإن العاجز فيه ضد الإيمان بخلاف الكافر. قيل لهم: إذا كان إنما لا يصح الإيمان من العاجز لأنه ليس فيه القدرة عليه بل فيه ضدها، والكافر إذا شاركه في أن لا قدرة له على الإيمان وجب أن لا يحسن تكليفه أيضاً. يبين ذلك ويوضحه أنه إذا لم يحسن تكليف العاجز لأن فيه ضداً واحداً، فلأن لا يحسن تكليف الكافر وفيه أربعة أضداد؛ هي الكفر وقدرة الكفر وإرادة الكفر والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة للكفر أولى وأحق. ٢٠

فإن قالوا: إن الكافر يصح منه الإيمان ويجوز ويتوهم، بخلاف العاجز. قلنا: إذا لم يصح الإيمان بشيء من هذه الأشياء على ما ذكرناه فقد استويا على أن التجويز بما تقدم إنما هو الشك، والتوهم على ما مر ظنٌ مخصوص، ٢٥

sihhati ancak imkânsızlığın yokluğu durumunda söz konusu olabilir. Bunlardan hiçbirisi kâfir hakkında sabit değildir. Çünkü onun hakkında iman ve zannın mümkün olmadığına şüphe yoktur. Bu nedenle onda bulunan küfür, bu küfrü gerektiren kudret, ayrıca onun için gerekli olan iradeyi ortaya koyan kudret bulunmasına rağmen, ondan imanın vukuu mümkündür.

Sonra onlara şöyle denilir: “Onun için iman sahih ve câiz olur, ya da düşünülür” sözünüzle neyi kastediyorsunuz? Şayet bununla, kendisinde zıddar bulunduğu halde imanın sahih olduğunu kastediyorsanız, durumu muhâller arasına dâhil ediyorsunuz demektir. Çünkü bu durumda zıddarın ictimâi söz konusudur. Şayet bununla küfür ve onu gerektiren kudretin bulunmaması şartıyla, bunun ondan sahih olmasını irade ediyorsanız -ki buradaki zıd ve iman gerektiren kudrettir- bu, mevcut yerine zıddını câiz görmek ve bir şeyin varlığını, mevcut olan başka bir şeyin yokluğuna bağlamaktır. Bu ise muhâldir.

Maamafih bu yöntem, âciz hakkında da kullanılabilir. Bu nedenle onlara şöyle denilir: Ondan iman, kendisinde bulunan aczin olmaması, bunun yerine kudretin bulunması şartı ile sahih oldu. Durum bu iken aralarında fark nasıl oluyor? Dediler ki: Memnû‘ olan (engellenmiş bulunan) âcizin aksine kâfir, serbest ve hürdür. Deriz ki: Bu hususta en önemli husus, imanın serbest ve hür olmakla değil, kudretle kazanıldığıdır. Ona ise bu kudret verilmemiştir.

Sonra onlara şöyle denilir: “Kâfir serbest ve hürdür” sözünüzle neyi kastediyorsunuz? Eğer ondaki bu zıtlıklara rağmen, onun hür olduğunu kastediyorsanız bu, doğru değildir. Çünkü muhâl olan zıddarın ictimâini içermektedir. Eğer bu sözünüzle, kendisinde zıddarın bulunmaması, bunun yerine hür olma şartıyla serbest olduğu kastediliyorsa; bu mevcut yerine aksini câiz görmek ve bir şeyin varlığını, mevcut başka bir şeyin yokluğuna bağlamak demektir. Şu da var ki; kâdir, memnû‘ olmadığına hür ve serbest olarak nitelendirilir. Nitekim müzmin hasta (kötürüm) için “kötürümlükle yürüme arasında hür ve serbesttir” denilmez. Aynı şekilde kanatları olmayan hakkında “o, yürümekle uçmak arasında hür ve serbesttir” denilmez. Kâfir imana kâdir değilken, hür ve serbest olma ile nasıl vasıflanır?

والصحة إنما تستعمل في نفي الاستحالة، وشيء من ذلك فغير ثابت في الكافر، إذ لا شك في أنه لا يمكنه الإيمان ولا يظن، وينفي عنه استحالة وقوع الإيمان مع ما فيه من الكفر والقدرة الموجبة له، والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة له.

٥ ثم يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم؟ فإن أردتم به أنه يصح منه مع ثبوت هذه الأضداد فيه فقد أحلتم؛ لما في ذلك من اجتماع المتضادات فيه، وإن أردتم به أن يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان في الكفر والقدرة الموجبة له، وكان بدله الإيمان والقدرة الموجبة للإيمان، فإن ذلك تجويز البدل عن الموجود، وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمرٍ قد ثبت، وذلك محال.

على أن هذه الطريقة ثابتة في العاجز، فيقال: صح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة، فكيف يقع الفرق بينهما والحال هذه؟ قالوا: الكافر مطلقٌ مخلى، بخلاف العاجز فإنه ممنوع. قلنا: أول ما في هذا أن الإيمان لا يفعل بالإطلاق والتخلية وإنما يفعل بالقدرة، وهو لم يعطِ القدرة.

١٥ ثم يقال لهم: ما تريدون بقولكم: إن الكافر مطلقٌ مخلى؟ فإن أردتم به أنه مطلق مع ثبوت هذه الأضداد فيه فذلك لا يصح لاستحالة اجتماع الضدين فيه، وإن أردتم به أن مطلقٌ بشرط أن لا يكون كانت فيه هذه الأضداد وكان بدلها الإطلاق والتخلية، فذلك تجويز البدل عن الموجود وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمرٍ آخر قد وجد. على أن الإطلاق والتخلية إنما يوصف به القادر إذا لم يكن ممنوعاً. ألا ترى أنه لا يقال في الزمن أنه مطلقٌ مخلى بينه وبين المشي، وكذلك لا يقال في مقصوص الجناح أنه مطلقٌ مخلى بينه وبين الطيران، والكافر غير قادرٍ على الإيمان فكيف يوصف بالإطلاق والتخلية؟

Memnû' tâbirine gelince bu tabir "kâdir iken daha sonra herhangi bir nedenle fiili yapma kudretini kaybeden" hakkında kullanılır. Eğer söz konusu engel olmazsa, onun bu fiili yapması mümkün olur. Âciz elbette imana kâdir değildir. Dolayısıyla onu men' ile vasıflandırmak nasıl sahih oluyor?

5 Ayrıca şayet âciz, kendisinde bulunan bir zıd sebebiyle memnû' ise, o halde kâfir, kendisinde küfür, onu gerektiren kudret, küfrü irade ve bu iradeyi gerektiren kudret gibi memnû' olmaya daha lâıyk ve daha uygun olması gerekir.

Kâfir ile âciz arasındaki diğer bir fark da şudur: Kâfir, şayet dileyseydi iman ederdi, halbuki âciz böyle değildir. Deriz ki: İman, meşîetle değil, kudretle
10 gerçekleşir. Kâfir ise kendisine kudret verilmemek hususunda âcizle aynıdır. Aynı şekilde "Kâfir dileyseydi, inanırdı" denilmesi, bunun aksi olan "eğer iman etseydi dilemiş olurdu" demekten daha mantıklı değildir. Çünkü meşîet ve ihtiyârın imanda tesiri yoktur: İman, kendilerinde mevcut olan kudret-i mûcibe ile vâki olur. Sonra onlara denilir ki: "Kâfir dilerse iman eder" sözünüzle neyi
15 kastediyorsunuz? Şayet onunla; küfre, küfre kâdir olmaya, küfrü irade etmeye ve küfrü iradeyi gerektiren kudrete rağmen eğer dilerse, iman eder" demeyi kastediyorsanız; zıdların ictimâi sebebiyle bu, sahih değildir. Eğer onunla, kendisinde bulunan bu şeyler yerine zıdlarının bulunması durumunda da "dileyseydi iman ederdi" demeyi kastediyorsanız; benzerlerinde geçtiği üzere bu,
20 mevcut yerine bedelini (zıddını) câiz görme ve bir şeyin varlığını mevcut olan durumunu nefyetmeye ta'lik etmedir. Bu ise sahih değildir.

Ve sonra bu ifade, bir şeye kâdir olan hakkında kullanılır. Bu nedenle inme hastalığı olan bir kişi için "dileyseydi, koşardı"; kanatları kesik bir kuş için "dileyseydi uçardı" denilmez. Çünkü her ikisinde de "koşma ve uçma" konusunda
25 "kudret" bulunmamaktadır. Kâfir de imana kâdir değildir. Dolayısıyla onun için "Dileyseydi inanırdı" demek nasıl doğru olabilir?

Ayrıca kâfir, ne iman etmeye ne de imanı dilemeye kâdir olmadığı takdirde "O, dileyseydi inanırdı" sözünüz şöyle demeye benzer: "Şayet o, meşîete kâdir olsaydı, imana da kâdir olurdu." Bu yeterli değildir ve bununla, kâfirle âciz
30 arasında fark oluşmaz.

وأما الممنوع فإنه يستعمل فيمن يكون قادراً ثم يتعذر عليه الفعل لأمرٍ من الأمور على وجهٍ لولاه لصح منه ذلك الفعل وحالته تلك، والعاجز غير قادرٍ على الإيمان البتة، فكيف يصح وصفه بالمنع؟

وبعد، فلو كان العاجز ممنوعاً لأن فيه ضدّاً واحداً، فبأن يكون الكافر ممنوعاً وفيه أربعة أضداد وهي؛ الكفر والقدرة الموجبة له وإرادة الكفر والقدرة الموجبة لها، أولى وأوجب.

فرق آخر؛ الكافر لو شاء لآمن وليس كذلك العاجز. قلنا: الإيمان لا يفعل بالمشيئة وإنما يفعل بالقدرة، والكافر لم يعط القدرة كالعاجز سواء. وأيضاً فليس بأن يقال: الكافر لو شاء لآمن، أولى من أن يعكس فيقال: بل لو آمن لشاء إذ لا تأثير للمشيئة والاختيار فيه، وإنما يقع الإيمان بالقدرة الموجبة عندهم. ثم يقال لهم: ما تريدون بقولكم: إن الكافر لو شاء لآمن، فإن أردتم به أنه لو شاء لآمن مع الكفر وقدرة الكفر وإرادة الكفر والقدرة الموجبة لإرادة الكفر، فذلك لا يصح لاجتماع المتضادات. وإن أردتم به أنه لو شاء لآمن بشرط أن لا يكون كان فيه هذه الأشياء، وكان بدلها أضدادها، فذلك تجويز البديل عن الموجود، وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمر قد وجد على ما مر في نظائره، فلا يصح.

وبعد، فإن هذه العبارة إنما تستعمل في القادر على الشيء، حتى لا يقال في الزمن: لو شاء لسعى، ولا في مقصوص الجناح: لو شاء لطار، لفقد القدرة فيهما، والكافر غير قادرٍ على الإيمان، فكيف يصح أن يقال: لو شاء لآمن؟

وأيضاً، فإن الكافر إذا لم يقدر لا على الإيمان ولا على مشيئة الإيمان؛ فقولكم: إنه لو شاء لآمن، يجري مجرى أن يقال: لو قدر على المشيئة لقدر على الإيمان، وهذا لا يغني ولا يقع به الفرق بينه وبين العاجز.

Ve yine bu, âciz hakkında sâbittir. Çünkü şöyle denilmesi mümkündür: Onda bulunan aczin olmaması ve bedeli (aksi) olan kudretin bulunması şartıyla “O dileseydi iman ederdi.” Bu durumda nasıl fark oluşuyor?

Yine inanmaya kâdir olma, imanı dilemeye kâdir olmaktan ayrılmaktadır. Bu durumda kâfirde imanı irade etme kudretinin yaratılmasını, lakin imana kudretin yaratılmamasını câiz gördüler. Bu sebeple “Eğer dileseydi, iman ederdi” denilmesi mümkün değildir.

Kâdî Abdülcebbar tafsîlâtı olarak ifade ettiğimiz bu cümleyi özet hâlinde şöyle dile getirdi: İman; cevâz, sıhhat, tevehhüm, ıtlâk, tahliye, meşîet ve gayr-i memnu' oluşla gerçekleşmez. O, sadece kudretle gerçekleştirilir. Kâfire ise bu kudret verilmemiştir. Durum öyle iken, onun mükellef tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk olur. Ve böyle bir teklif, âcizin mükellef tutulması düzeyine iner. Her akıllı kişi, bu durumda olan bir kişinin mükellef tutulmasının kabih olduğunu bilir. Böylece söylediklerinin fâsid olduğu anlaşılır.

Diğer bir fark da şudur: Dediler ki, kâfir imanı terk etmek ve onun zıddı olan küfürle ilgilenmek sûretiyle imanı kendi kusuru sebebiyle kaybetmiş olmaktadır. Halbuki âciz böyle değildir.

Buna cevapta esas olan şudur: Terk eden (târik) ifadesi, bir şeyi yapmaya kâdir olduğu halde o şeyi yapmayan kimse hakkında kullanılır. Bu nedenle inme hastalığı olan bir kişi hakkında “O yürümeyi terk edici” veya kanatları kesik olan bir kuş hakkında “O uçmayı terk edici” denilmez. Çünkü her ikisi de söz konusu fiilleri icraya kâdir değildir. Aynı şekilde, cisim ve renkleri yaratmaya kâdir olmadığı için, bizden biri hakkında, “O, cisim ve renkleri yaratmayı terk edicidir” denilmez.

Durumun böyle olduğu, onlara göre kâfirin de imana hiçbir zaman kâdir olmayıp küfürden uzaklaşmasının da imkânsız olduğu anlaşıldığına göre, kâfir “imanı terk edici olmakla” nasıl vasıflanır?

Şuğul (meşgul olma) kelimesine gelince, bu lafız kapkacakla ilgili olarak hakiki mânasıyla (doldurma) kullanılır. Söz gelimi “Bu kova arpa ile değil, buğday ile doludur; bu kazan balla değil, sütle doludur” denildiğinde, bu kelime kullanılır.

Kelimenin bu anlamından hareketle, bir kişinin iki fiille aynı anda meşgul olmasının imkânsızlığını, sadece birini yaptığını belirtmek üzere şöyle denilir: “O, boyama ile değil, yazmakla; yemekle değil, namazla meşguldür.”

وأيضاً، فإن هذا ثابتٌ في العاجز، لأنه من الممكن أن يقال: لو شاء لآمن، بشرط أن لا يكون كان في العجز وكان بدله القدرة، فكيف يقع الفرق؟

وأيضاً، فإن قدرة الإيمان منفصلة عن قدرة مشيئة الإيمان، فجازوا أن يخلق في الكافر قدرة مشيئة الإيمان، ولا يخلق فيه قدرة الإيمان. فلا يمكن أن يقال: لو شاء لآمن. ٥

ثم إنه رحمه الله أجمل هذه الجملة التي فصلناها وقال: إن الإيمان لا يفعل بالجواز، ولا بالصحة، ولا بالتوهم، ولا بالإطلاق، ولا بالتخليّة، ولا بالمشيئة، ولا بكونه غير ممنوع، وإنما يفعل بالقدرة، والكافر لم يعط القدرة، فيكون تكليفه والحال هذه تكليفاً لما لا يطاق، وينزل منزلة تكليف العاجز، وقد تقرر في عقل كل عاقلٍ قبح تكليف من هذا حاله، ففسد ما قالوه. ١٠

فرقٌ آخر، قالوا: إن الكافر تاركٌ للإيمان مشغولٌ بضده، فكأنه قد أتى في فقد الإيمان من جهته، وليس كذلك العاجز.

والأصل في الجواب عن ذلك أن التارك إنما يستعمل في من لم يفعل ما يقدر عليه في الحال التي يقدر عليه، ولهذا لا يقال في الزمن: إنه تاركٌ للعدو، ولا لمقصود الجناح: إنه تاركٌ للطيران، لما لم يقدر عليه، وأيضاً فلا يقال: إن أحدنا تاركٌ لخلق الأجسام والألوان، لما لم يقدر عليها. ١٥

إذا ثبت هذا، وعندهم أن الكافر غير قادرٍ على الإيمان أصلاً ولا يمكنه الانفكاك من الكفر، فكيف يوصف بأنه تاركٌ له؟

وأما الشغل فإنما يستعمل حقيقة في الظروف والأواني، يقال: هذا الجواب مشغولٌ بالحنطة عن الشعير، والآنية مشغولةٌ باللبن عن العسل. ٢٠

ثم يستعمل في القادر على الشيء إذا شغل بأحد الفعلين عن الآخر تشبيهاً بذلك، فيقال: إنه مشغولٌ بالكتابة عن الصياغة وبالصلاة عن الأكل، لما لم يمكنه الجمع بينهما.

Bu ifade sadece kâdir için kullanılır. Halbuki size göre kâfir imana kâdir değildir, dolayısıyla onun bununla nitelendirilmesi nasıl sahih oluyor?

“Âcizin aksine kâfir, imanı kendi kusuru sebebiyle kaybetmiştir.” görüşleri de sahih olmaz. Çünkü kâfir, ister kendi, ister başkaları sebebiyle uğratılsın
5 imana kâdir olmadığı takdirde, onun imanla mükellef tutulması câiz ve doğru olmaz. Nitekim ister kendi, ister bir başkası sebebiyle ayağını kaybetmiş olanın ayakta durmakla mükellef tutulması doğru değildir.

Aynı şekilde kâfir için: “O, imana kâdir olmadığı halde kendi kusuru sebebiyle ondan mahrum kaldı. Dolayısıyla onunla irtibatlandırılmaz.” denilmesi
10 câiz olsa, beyaz tenli biri (Rûmî) hakkında “Siyah olmama kendindedir”; zenci biri hakkında da “Beyaz olmama kendindedir” denilmesi câiz olurdu. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Aynı şekilde kâfir hakkında; imana kâdir olmadığı halde “o imanı, kendi kusuru sebebiyle kaybetti” denilmesi câiz olsaydı, bunun benzerinin âciz olan için de söylenmesi câiz olurdu.

Kâdî Abdülcebâr bütün bu söylediklerimizi başka bir şekilde ifade ederek şöyle dedi: Zekâtta olduğu gibi vukûu herhangi bir şeye bağlı olan fiillerde, söz konusu şeyin yokluğu hâlinde, kişinin onunla mükellef tutulması kabihtir. Malı olmayan bir kişinin zekâtla mükellef tutulması nasıl kabih ise, kudreti olmayanın mükellef tutulması da aynıdır.

Bu bir şer'î örnektir. Şer'iyât ise bu meselenin isbatından sonra gelir. Buna borç ödeme örnek olarak gösterilebilir. Borç ödeme, öncelikle mal sahibi olmayı gerektirdiği gibi, kudreti de gerektirir. Mal yokken, borç ödemeye mükellef olmak kabih olduğu gibi, kudret yokken onunla mükellef olmak da kabihtir. İstersen muhkem fiil hakkında şunları tasavvur ederek şöyle diyebilirsin: Muhkem fiil, vuku bulmak için ilme muhtaç olduğu gibi, kudrete de muhtaçtır. İlim olmadığı takdirde onunla mükellef tutulma kabih olduğu gibi, kudretin olmadığı durumda da aynıdır.

Aynı konuda, nazar ve istidlâli örnek olarak kullanmak sûretiyle şöyle diyebilirsin: Nazar ve istidlâl, hem aklî kemâle hem de kudrete muhtaçtır. Dolayısıyla aklın olmaması hâlinde, nazar ve istidlâl teklifi kabih olduğu gibi, kudretin olmamasında da durum aynıdır. İstersen âleti zikrederek dersin ki:

وإذا كان لا تجري هذه العبارة إلا على القادر، وعندكم أن الكافر غير قادرٍ على الإيمان، فكيف يصح وصفه بذلك؟

وأما قولهم: إن الكافر أُتي في فقد الإيمان من جهة نفسه بخلاف العاجز، فلا يصح لأنه إذا لم يقدر الكافر على الإيمان؛ فسواء أُتي في ذلك من قبل نفسه أو من قبل غيره فإنه لا يحسن تكليفه به. ألا ترى أن من عدم الرجل لم يحسن تكليفه بالقيام، سواء أُتي في فقد الرجل من جهته أو من جهة غيره.

وأيضاً، فلو جاز أن يقال في الكافر: إنه قد أُتي في فقد الإيمان من جهته مع أنه غير قادرٍ عليه فلا يتعلق به، لجاز أن يقال في الرومي: إنه قد أُتي في فقد السواد من جهته، ولجاز أن يقال في الزنجي: إنه قد أُتي في فقد البياض من جهته، والمعلوم خلافه. وأيضاً، فلو جاز أن يقال في الكافر مع أنه لا يقدر على الإيمان: إنه قد أُتي في فقد الإيمان من جهته، لجاز مثله في العاجز.

ثم إنه رحمه الله حرر ما ذكرناه على وجهٍ آخر فقال: إن الفعل إذا احتاج في وقوعه إلى أمرٍ من الأمور فإن التكليف به مع عدم ذلك الأمر قبيح، ومثّل ذلك بالزكاة، قال: فكما أن التكليف بها مع فقد المال يقبح، كذلك يجب في التكليف بالإيمان مع فقد القدرة عليه أن يكون قبيحاً.

إلا أن هذا المثل شرعي، والشرعيات إنما تثبت بعد ثبات هذه المسألة، فالأولى أن نورد في مثاله قضاء الدين فنقول: إنه كما يحتاج إلى المال يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد المال يقبح، كذلك مع فقد القدرة. وإن شئت فرضت الكلام في الفعل المحكم، فنقول: إن الفعل المحكم كما يحتاج في وقوعه إلى العلم يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد العلم يقبح، فكذلك مع فقد القدرة.

وإن شئت ذكرت النظر والاستدلال فقلت: كما أن ذلك محتاجٌ إلى كمال العقل فإنه محتاجٌ إلى القدرة، فكما أنه يقبح التكليف مع زوال العقل، وكذلك مع عدم القدرة. وإن شئت ذكرت الآلة فتقول:

Fiil âlete muhtaç olduğu gibi, kudrete de muhtaçtır. Nasıl ki âletin olmaması durumunda teklif kabih ise, kudretin olmaması durumunda da kabihtir.

Sonra Kâdılkudât kendisine şu iki soruyu sorarak şöyle dedi: Size göre, kâdir olmamalarına rağmen, Allah'ın zayıf, âciz ve ma'dûmu mükellef tutması
5 câiz olduğu takdirde, O'nun kâfiri kudretinin yokluğuna rağmen mükellef tutmasını tecvîz etmek haydi haydi uygun olurdu.

İkincisi de şudur: Fiil, kudrete muhtaç olduğu gibi âlete de muhtaçtır. Âletlerin bir kısmı fiilden öncedir, bir kısmı ise fiille beraberdir. Aynı durum kudrette de niçin olmasın? Böylelikle bizim kudretimiz kâdir olduğumuz şeyle beraber,
10 Allah'ın kudreti ise bizim kudretimizden önce olur. Biz, ikinci soruya önce cevap veriyoruz. Çünkü o, içinde bulunduğumuz duruma daha uygundur. Sonra birinciye vereceğimiz cevabı ona bağlayarak: "Âletler kısımlara ayrılır" diyoruz.

Bunlardan biri; Fiille beraberliği değil, tekaddümü gereken âlettir. Bu, yay veya onun yerine geçen şeylerde olduğu gibi, fiile bitişik iken olur. Zira bunun,
15 onda kullanılmasının sahih olması için, isâbetten önce olması gerekir. Bu nedenle isâbet gerçekleşmeden önce onun kopması mümkündür.

Bunlardan biri de şudur: Aynı anda fiile tekaddümünün ve onunla beraberliğinin gerekmesi. Bu, lisanda olduğu gibi, fiil ve onun yerine geçen şeye mahal olduğu zaman da söz konusudur. Onun kelâma yardımcı olması için
20 fiile tekaddümü, mahal olması için de, ona bitişik olması gerekir. Onun yerine geçene gelince, buna örnek olarak bıçak gösterilebilir. Çünkü kesmenin vuku bulması için, bıçağın kesme fiilinden önce veya onunla beraber olması gerekir. Çünkü kesme, fiili, bıçağın bir mahalde yarık açmasıyla gerçekleşir.

Onlardan (âletlerden) biri de şudur: Âletlerin fiille beraber olması gerekir fakat ona tekaddümü câiz değildir. Bunun örneği, tasarrufta yerin sertliğidir.
25 Zira sertliğin, önceden değil, tasarruf ânında olması gerekir.

Âletlerin taksimi işte böyledir.

Âletler bu şekilde taksim edildikleri gibi, fiilin vukûu için kendilerine ihtiyaç duyulan mânalar da kudret, ilim ve irade şeklinde taksim olunur. Bunların
30 da tekaddümü, beraber olması ve her ikisinin bir arada olması gerekenleri vardır.

إن الفعل كما يحتاج إلى الآلة فكذلك يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد الآلة يقبح، فكذلك مع فقد القدرة.

ثم إن قاضي القضاة أورد على نفسه سؤالين فقال: إذا جاز أن يكلف الله تعالى الضعيف، بل العاجز، بل المعدوم عندكم مع أنهم غير قادرين عليه، فلا أن يجوز أن يكلف الكافر مع عدم القدرة أولى.

والثاني هو أن الفعل كما يحتاج إلى القدرة فإنه يحتاج إلى الآلة، ثم إن الآلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنة، فلم لا يجوز أن يكون في القدرة أيضاً ما يتقدم وفيها ما يقارن، حتى تكون قدرتنا مقارنة لمقدورها، وقدرة القديم تعالى متقدمة لها؟ ونحن نجيب عن هذا السؤال الثاني أولاً لأنه أليق بما نحن فيه، ثم نعطف عليه الجواب عن الأول فنقول: إن الآلات تنقسم؛

فمنها ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها وذلك كلما يكون وصلة إلى الفعل، نحو القوس وما يجري مجراها، فإنها لا بد أن تكون متقدمة على الإصابة حتى يصح استعمالها فيها، ولهذا يصح أن تنكسر ولما وقعت الإصابة بعد.

ومنها ما يجب تقدمها ومقارنتها جميعاً، وذلك كلما يكون محلاً للفعل وما يجري مجراها، نحو اللسان، فإنه يجب تقدمه حتى يكون معيناً على الكلام، ويجب مقارنته حتى يكون محلاً. وأما ما يجري مجراه فكالسكين فإنه يجب تقدمه حتى يحصل به الذبح، ويجب مقارنته لأن الذبح إنما يحصل بأن يتخلل السكين في المحل المفري.

ومنها ما يجب مقارنتها ولا يجوز فيها التقدم، وذلك كصلابة الأرض في التصرف فإنها ينبغي أن تكون ثابتة في الحال ولا يجب تقدمها. فهذه قسمة الآلات.

فكما أن الآلات تنقسم هذه القسمة، فكذلك المعاني التي يحتاج الفعل في الوقوع إليها من القدرة والعلم والإرادة تنقسم؛ فمنها ما يجب تقدمها، ومنها ما يجب مقارنتها، ومنها ما يجب فيه كلا الأمرين.

Bu, sâbit olduğu zaman, kudretin bu taksimden hangisine dâhil olduğuna bakmamız gerekir. Ona baktığımız zaman, yay örneğinde olduğu gibi fiilden önce bulunması gereken durumlar olduğunu görüyoruz. Zira onun, fiile ulaşması için isabetten önce olması gerekir. Durum böyle olunca, söylediklerinin yanlış olduğu ortaya çıktı ve ona verilen cevap sahih oldu. İkinci soruya cevap bundan ibârettir.

Birinci soruya cevaba gelince, özet olarak şunu demeliyiz: Allah (kadîm), ma'dûmu, zayıfı ve âcizi bu hâl üzere iken fiili yapmakla mükellef kılmadı. Aksine lütuf ve diğer yöntemlerle yaratma (icâd), diriltme (ihyâ), güç ve kudret verme (ikdâr ve temkîn) ve engelleri ortadan kaldırma gibi işlemlerden sonra onu fiille mükellef tuttu. Böylece zannınızın yanlış olduğu ortaya çıktı.

Bu ifadenin açıklaması şöyledir: Allah'ın emirleri, mutlak emir ve şarta bağlı emir olmak üzere ayrılır. Bir şeyle mutlak yolla me'mûr olana, fiil o anda lâzım gelir. Şartlı olarak emrolunana ise bunu yapmak, söz konusu şart hâsıl olduğu zaman gerekli olur. Bizim gibilerde şart ise, mükelleflerin nitelikleri üzere yaratılmış olmaktadır.

Buna dayanarak diyoruz ki: Resûlullah zamanında yaşayanlar, o zaman bu ibârelerle mükelleftiler ve kendisinden sonrakilere tevdi edinceye kadar da onu muhâfaza ile sorumlu idiler. Sonraki asırlarda da böyle devam etti. O anda mevcut olmayanlara gelince, bunlardan hiçbirisiyle mükellef tutulmaları sözkonusu değildir. Ancak var olduklarında ve mükellefin sıfatlarına hâiz olduklarında teklif olabilir.

Sözümüzden maksat şudur: Hitâb, onları içermektedir. Teklif ise, onları ve o anda mevcut olanları kapsamaktadır. Dolayısıyla değişik hallerde ve başka asırlarda da Allah ve Resûlleri tarafından bu hitâbın söz konusu ibârelerle tekrarı gerekmiyor. Aksine ilk hitâb yeterlidir. Onu bu esnada dinleyenlerin, kendilerinden sonrakilere ulaştırmaları gerekir. Maksat bu olunca onların, bizim âcizi, zayıfı ve ma'dûmu buldukları hâl üzere iken fiille mükellef kabul etmemizi iddia etmeleri doğru olmaz. Aksine teklif şartlarına tam olarak sahip oldukları zaman mükellef oluyolar. Bu durumda teklifin hasen olduğunda şüphe yoktur.

إذا ثبت هذا فلنا أن ننظر أن القدرة من أي هذه الأقسام هي، فنظرنا فإذا هي من قسمة ما يجب تقدمها لأنها كالوصلة إلى الفعل، كالقوس فإنها إنما وجب تقدمها على الإصابة لما كانت وصلت إليه، وإذا كان ذلك كذلك فقد فسد ما قالوه وصح الجواب عنه. هذا هو الجواب عن السؤال الثاني.

٥ وأما الجواب عن السؤال الأول فعلى طريق الجملة هو أن نقول: إن القديم لم يكلف المعدوم ولا الضعيف ولا العاجز أن يأتي بالفعل وهو على هذه الأحوال، وإنما كلفه الفعل بعد الإيجاد والإحياء والإقذار والتمكين وإزاحة العلة باللطف وغيره، ففسد ظنكم.

١٠ وتفصيل هذه الجملة هو أن أوامر الله تعالى تنقسم إلى ما يكون أمراً على الإطلاق، وإلى ما يكون أمراً بشرط. فالمأمور بالشيء على الإطلاق يلزمه ذلك الفعل في الحال؛ فأما المأمور به بشرط فإن ذلك الفعل إنما يلزمه إذا حصل ذلك الشرط، والشرط في مثلنا أن يوجد ويحصل على صفة المكلفين. فعلى هذا نقول: إن الموجودين في زمن الرسول كانوا مكلفين بهذه العبارات في الحال، حتى كان يلزمهم التكفل بحفظه إلى أن يؤديه إلى من بعدهم ثم كذلك في كل عصر، وأما الذين لم يوجدوا في الحال فلا تكليف عليهم بشيء من ذلك إلا إذا أوجدوا وصاروا بصفة المكلفين.

٢٠ والغرض بقولنا: إن الخطاب متناول لهم والتكليف يجمعهم والموجودين في الحال جميعاً، أنه ليس يجب تكرار الخطاب بهذه العبارات من جهة الله تعالى ولا من رسله في سائر الأعصار وحالاً بعد حال، بل الخطاب الأول كافٍ ويكون السامعون له في الحال يلزمهم أدائه إلى من بعدهم. وإذا كان هذا هو الغرض، لم يصح ما ظنوه من أننا جعلنا العاجز والضعيف والمعدوم مكلفاً بالفعل وهو عاجزٌ ضعيفٌ معدوم، بل إنما يكونون مكلفين إذا وجدوا واستكملوا شرائط التكليف، ولا شبهة في حسن التكليف على هذا الحد.

Nitekim birinin, merdiven ve benzeri ihtiyaç duyacağı şeyleri temin etmek sûretiyle, kölesini tavana tırmanmakla mükellef tutması câizdir. Söz konusu topluluğun kâfir hakkında söylediği gibi, bizden birinin, kölesine gerekli imkânı sağlamadan, söz gelimi merdiven vb. âletleri vermeksizin onu tavana tırmanmakla mükellef tutması kabihtir. Bunları sakın birbirine karıştırma! Çünkü onlara göre her ne kadar onun imana kudret ve tâkati yoksa ve zıddı olan küfürden uzaklaşması mümkün değilse de o, şu anda imanla ve onu sonuçlandırmakla mükelleftir. Bunun mükellefiyeti, hastalığına rağmen kötürümü yürümeyle ve körlüğe rağmen âmâyı mushafı doğru bir şekilde noktalamakla mükellef tutmaya benzer.

Kâdî Abdülcebâr ikinci soruya da şöyle cevap verdi: Âletler, yay ve onun yerine geçen şeyler gibi tekaddümü gerekenler, yerin sertliği ve benzeri gibi onunla beraber olanlar ve konuşmada lisan, kesmede bıçak vb. şeyler gibi her iki durum da geçerli olanlar şeklinde ayrılır. Bu âletler söz konusu kısımlara ayrıldığı gibi, vukû anında fiilin kendilerine muhtaç olduğu mânalar da tekaddümü gerekenler, beraber olanlar ve her iki durum birden gerekli olanlar şeklinde taksim edilir.

Bu sâbit olunca ve fiilin kudrete ihtiyacı da ortaya konulunca; kudretin, yay vb. şeylere bitişik olan âletler kategorisine dâhil edilmesi gerekli oldu. Bilinmelidir ki, yöntemi böyle olanın tekaddümü gerekir. Kudretin fiile bitişik gibi olduğunu sana açıklayan ise, fiilin yoktan var olabilmek için kudrete muhtaç olmasıdır. Fiil vuku bulmak için kudrete muhtaç olunca, zikrettiğimiz husus vâcip olmuş oldu. Fiilin yokluktan varlığa geçiş için kudrete muhtaç olduğuna delâlet eden şeye gelince, bu durumda ona ya bu yönden ya da başka yönden muhtaç olur. Bu yönün dışında bir nedenle ona muhtaç olması câiz olmaz. Çünkü fiilin kudrete ihtiyacı açıktır. Bu durumda da ona ya vücûd ve hudûs hâlinde; ya da adem hâlinde muhtaç olur. Vücûd hâlinde ona muhtaç olması câiz olmaz. Çünkü varlık hâli, ona muhtaç olmadığı bir durumdur. Geriye, söylediğimiz gibi sadece adem hâlinde ona muhtaç olması kalır.

ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف غلامه الصعود إلى السطح غداً وإن لم يمكنه في الحال بإعطاء ما يحتاج إليه من السلم وغيره، وإنما يقبح تكليفه الصعود مع عدم التمكين وإعطاء السلم وغيره، لو كلفه به في الحال على ما يقوله القوم في الكافر، ففارق حال هؤلاء حال الكافر؛ فإن عندهم أنه مكلف في الحال بالإيمان وتحصيله مع أنه لا قدرة له عليه ولا له طاقة به، بل لا يمكنه الانفكاك عن ضده الذي هو الكفر، فأشبهه تكليفه تكليف الزمن بالمشي على الزمانة، وتكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب على العمى.

ثم إنه رحمه الله أجاب عن السؤال الثاني فقال: إن الآلات تنقسم إلى ما يجب تقدمها كالقوس وما يجري مجراها، وإلى ما يجب مقارنتها كصلابة الأرض وغيرها، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين كاللسان في الكلام والسكين في الذبح وما شاكل ذلك، وكما أن هذه الآلات تنقسم هذه القسمة فكذلك المعاني التي يحتاج الفعل في الوقوع إليها تنقسم إلى ما يجب فيها التقدم وإلى ما يجب فيها المقارنة، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين.

إذا ثبت هذا وثبت احتياج الفعل إلى القدرة، وجب أن تلحق القدرة بما هو كالوصلة إلى الفعل من الآلات نحو القدس وغيرها؛ ومعلوم أن ما هذا سبيله يجب فيها التقدم. والذي يبين لك أن القدرة كالوصلة إلى الفعل هو أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، وإذا كان محتاجاً إليها في هذا الوجه وجب ما ذكرناه. والذي يدل على أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه عن العدم إلى الوجود هو أنه لا يخلو؛ إما أن يكون محتاجاً إليها لهذا الوجه أو لغيره، لا يجوز أن يكون محتاجاً إليها لغير هذا الوجه لأن احتياج الفعل إلى القدرة ظاهر، فلا يخلو؛ إما أن يكون محتاجاً إليها في حالة الوجود والحدوث، أو في حالة العدم. لا يجوز أن يكون محتاجاً إليها في حالة الوجود لأن حالة الوجود حالة الاستغناء عنها، فليس إلا أن يحتاج إليه في حالة العدم على ما نقول.

Eğer denirse ki, niçin “vücûd hâli” ve “istiğnâ hâli” dediniz? Cevap olarak deriz ki: Eğer hudûs hâlinde fiil kudretten müstağnî olmayacak olursa, bekâ hâlinde de müstağnî olmaz. Halbuki mâlûm olan bunun hilâfidir.

“Bu iki hâlin arasını niçin birleştirdiniz?” diye sorulacak olursa, cevap olarak deriz ki: Çünkü iki halden birinde kudrete ihtiyacı gerektiren şey, diğer durumda da söz konusudur. Bu yön sâbit iken hudûs ve bekâ hallerindeki farklılığa göre ihtiyaçta farklılık câiz değildir. Çünkü hudûs hâlinde herhangi bir illet dolayısıyla zât için sâbit olan her hükmün, bu illetin mekânı dolayısıyla bekâ hâlinde de sâbit olması gerekir. Nitekim cevherin, zât olmanın gereği olarak hudûs hâlinde mütehayyiz olması gerekir. Bu, aynı şekilde bekâ hâlinde de gerekir. Hudûs hâlinde tehayyüzü dolayısıyla bu cihette olanın diğerine bedel olması sahih olunca, bu bekâ hâlinde de sahih oldu. İctimâu'z-zıddeynin muhâlliği sebebiyle, hudûs hâlinde hem bir arada hem de ayrı olması muhâl olunca da, bekâ hâlinde de muhâl olur. Böylece bizim söylediğimiz doğrulanır. Fiil, hudûs hâlinde kudrete muhtaç olursa, bekâ hâlinde de onun kudrete ihtiyacı gerekir. Bilinen ise bunun hilâfidir.

Şayet: “Size göre fiil hudûs hâlinde hasen, bekâ hâlinde ise kabih olurken, bu nasıl sahih oluyor?” denirse, deriz ki: Bu böyle oluyor, çünkü fiil bir tarzda vukûu sebebiyle hasen, bir başka tarzda vukûu nedeniyle de kabih olur. Bu da hudûsa tâbidir. Böylece söylediğimizin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. “Hudûs hâlinde men‘, men‘ olurken; bekâ hâlinde niçin men‘ olmuyor?” dediklerinde de şu şekilde cevap verilir: O, fâile taalluku sebebiyle men‘ olmaktadır. Bundan dolayı fiil hâlinin hilâfına, hudûs hâlini tahsis ettiler. Zira o, varlığı sebebiyle kudrete taalluk eder. Bu da hudûs hâlindeki gibi, bekâ hâlinde de aynıdır.

Kudretin mevcuda taalluk etmediğine delâlet eden hususlardan biri de şudur: Şayet kudretimiz mevcuda taalluk etseydi, Allah'ın kudretinin de ona taalluk etmesi gerekirdi. Bu durumda da birinin Rey'de iken, ikinci bir durum olarak da onun Çin'de olmasının sahih olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

فإن قيل: ولم قلت: إن حالة الوجود وحالة الاستغناء؟ قلنا: لأن الفعل لو لم يستغن عن القدرة في حالة الحدوث لم يستغن أيضاً في حالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: ولم جعلتم بينهما؟ قلنا: لأن الذي أوجب احتياجه إلى القدرة في إحدى الحالتين ثابت في الحالة الأخرى ومع ثبات ذلك الوجه لم يجز الافتراق في الحاجة بحسب اختلاف حالتي الحدوث والبقاء، لأن كل حكم ثبت للذات في حالة الحدوث لعل من العلل يجب ثباته في حالة البقاء لمكان تلك العلة. ألا ترى أن الجوهر لما وجب أن يكون متحيزاً في حالة الحدوث لكونه مقتضى من صفة الذات وجب ذلك أيضاً في حالة البقاء، ولما صح أن يكون كائناً في هذه الجهة بدلاً من هذه لتحيزه في حالة الحدوث صح ذلك في حالة البقاء، ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً في حالة الحدوث لاستحالة اجتماع الضدين استحال ذلك في حالة البقاء أيضاً. فصح بما قلناه: إن الفعل لو احتاج إلى القدرة في حالة الحدوث لوجب احتياجه إلى القدرة في حالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: كيف يصح هذا وعندكم أن الفعل يحسن في حالة الحدوث ولا يحسن في حالة البقاء؟ قلنا: إنما كان ذلك كذلك لأن الفعل إنما يحسن لوقوعه على وجه ويقبح لوقوعه على وجه وذلك تابع للحدوث، فصح ما قلناه. وهكذا الجواب إذا قالوا: أليس المنع يكون منعاً في حالة الحدوث ولا يكون كذلك في حالة البقاء؛ لأنه إنما يكون منعاً لتعلقه بالفاعل ولذلك اختص حالة الحدوث، بخلاف الفعل عندهم فإنه إنما يتعلق بالقدرة لوجوده، وذلك في حالة البقاء كهو، في حالة الحدوث.

وأحد ما يدل على أن القدرة لا تتعلق بالموجود هو أنه لو تعلقت قدرتنا بالموجود لوجب أن تتعلق أيضاً قدرة الله تعالى به، فكان يجب صحة أن يوجد أحدنا وهو بالرى في الحالة الثانية بالصين، ومعلوم خلافه.

Yine şayet kudretimiz mevcuda taalluk etseydi, bunun bir benzeri Allah'ın kudreti için de gerekirdi. Bu ise, âlemin kıdemini veya Allah'ın hâdis bir kudretle kâdir olmasını gerektirirdi. Her iki ihtimal de muhâldir. Çünkü Allah'ın kudreti ezelde kadîm olarak sâbit ve sadece mevcuda taalluk ederse, bu durumda âlemin varlığının ezeli olması gerekirdi. Bu ise âlemin kıdemi sonucunu doğurur. Şayet O'nun kudreti ezelde sâbit değilse, zikrettiğimiz üzere hâdis kudretle kâdir olması gerekir.

Eğer denirse ki, niçin “bu hüküm şayet bizim kudretimizde vâcib ise, Allah'ın kudretinde de vâciptir.” dediniz? Ona denir ki: Çünkü sıfat hükmünde olanın durumu, ondaki mevsufların değişmesine göre değişmez. Nitekim, bilgimizin bir şeye olduğu şekilde taalluk etmesi nasıl gerekli ise, Allah'ın ilmi için de aynı şey söz konusudur.

Şayet: “Bu hüküm, duyulur âlemde zorunludur, çünkü bizim kudretle nitelenmemiz, bir sifata (mâna) dayanmaktadır. Allah'ın nitelenmesi ise böyle değildir. Çünkü O, zâtıyla kâdirdir.” derse, buna şöyle cevap veririz: Sıfat hükmünde olan, ister bir illete dayansın ister dayanmasın, ondaki durum değişmez. Kudretin, sadece mevcuda taalluk edince kâdir oluşu da bunun gibidir. Bunun şahidde sıfat olarak hükmünün böyle olduğu sâbit olunca, onun gâipte de böyle olacağı anlaşıldı.”

İleride açıklanacağı üzere üstadlarımız bu problemi açıklayan bazı örnekler zikrederek şöyle dediler: “Karısını boşamaya kâdir olan, buna ya talâk vâki olmadan önce kâdirdir ya da talâkın vukû bulduğu anda kâdirdir. Şayet buna talâkın vukûundan önce kâdir ise, bu bizim söylediğimizin aynıdır. Yok eğer, buna talâkın vukû bulduğu ânda kâdir ise, bu durumda zâten talâk vâki olmakta olup onun kudrete ihtiyacı yoktur.”

Şöyle bir örnek de verilebilir: “Elindeki asâyı atmaya kâdir olan, buna ya onu atmadan önce ya da atma ânında kâdirdir. Şayet atmadan önce kâdir ise, bu bizim söylediğimizin aynıdır. Atma ânında kâdir ise, asâ atılmıştır. Dolayısıyla kudrete muhtaç değildir.”

Şu örneği de verebilirler: “Güneşten gölgeye geçmeye kâdir olanın durumunda, şu iki ihtimâl söz konusudur: O, geçişe ya intikâlden önce kâdirdir ya da intikâl ânında kâdirdir. Eğer intikâlden önce kâdir ise, bu bizim söylediğimizin aynıdır. Eğer intikâl ânında kâdir ise, bu durumda intikâl vukû bulmuş olup onun kudrete ihtiyacı yoktur.

وأيضاً، فلو كانت قدرتنا تتعلق بالموجود لوجب مثله في قدرة الله تعالى، وذلك يوجب قدم العالم أو أن يكون القديم قادراً بقدرته محدثة، وأي ذلك كان فهو محال؛ وهذا لأنه قدرته إن ثبتت جل وعز قديمة في ما لم يزل وهي لا تتعلق إلا بالموجود، ووجب وجود العالم في ما لم يزل، وفي ذلك قدمه. وإن لم تثبت قدرته في ما لم يزل ووجب كونه قادراً بقدرته محدثة على ما ذكرناه.

فإن قيل: ولم قلت: إن هذه القضية لو وجبت في قدرتنا لوجبت في قدرة الله تعالى؟ قيل له: لأن ما كان في حكم الصفة، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوفين بها. ألا ترى أن علمنا لما كان من حكمه أن يتعلق بالشيء على ما هو به، كان علم الله تعالى بهذه المنزلة.

فإن قال: إنما وجبت هذه القضية في الشاهد لأن صفتنا بالقدرة مستندة إلى معنى وليس كذلك سبيل القديم فإنه قادرٌ لذاته. قلنا: إن ما كان في حكم الصفة لا يختلف الحال فيه سواء استندت إلى علة أو لم تستند إلى علة، فإذا كانت القدرة لا تتعلق إلا بالموجود، فكذلك كونه قادراً إذا ثبت أن هذا من حكم الصفة في الشاهد، وكذلك في الغائب.

وقد ذكر مشايخنا لهذه المشكلة صوراً يظهر الكلام عندها، فقالوا: من قدر على أن يطلق امرأته لا يخلو؛ إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق، أو حال وقوع الطلاق. فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذي نقوله، وإن قدر عليه حال الوقوع فالطلاق واقعٌ ولا يحتاج إلى القدرة.

وربما قالوا: من قدر على إلقاء العصا من يده فلا يخلو؛ إما أن يقدر عليه قبل وقوع الإلقاء، أو حالة الوقوع. فإن قدر قبل الإلقاء فهو الذي نقوله، وإن قدر عليه حال الإلقاء فالعصا ملقاةٌ فلا يحتاج إلى القدرة.

وربما قالوا: القادر على أن ينتقل من الشمس إلى الظل لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ إما أن يقدر عليه قبل الانتقال أو حالة الانتقال. فإن قدر عليه قبل الانتقال فهو الذي نقوله، وإن قدر عليه حالة الانتقال فالانتقال قد وقع فلا حاجة به إلى القدرة.

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere onların görüşüne göre kudret, kendisine ihtiyaç olmadığı anda bulunmakta, ona ihtiyaç duyulduğu anda ise ortaldan kaybolmaktadır.

Şayet: “Bu işlere, ondan türeyen isimleri hak ettiği anda kâdir olur. Nasıl ki mutallik (boşayan) ve mülkî (atan) isimleri sadece talâk ve atma eyleminin vâki olduğu durumlarda onları yapan kişiye verilirse, o da bunlara sadece bu durumlarda kâdir olur” derlerse, biz de şöyle deriz: “Bu, izâfe olunanın aksine, bir şeyi kendine ta'lik etme ve tekrardan ibârettir. Kudret ise, atma (ilkâ) ve boşamadan (talâk) ayrı bir şeydir.”

Kudretin, makdûruyla beraber olmasının câiz olmadığına delâlet eden hususlardan biri de şudur: “Eğer bu, duyulur âlemde gerekli olsaydı, onun gâipte de vâcip olması gerekirdi. Bu da, ya âlemin kudemini ya da kâdirin hâdis bir kudretle kâdir olmasını gerektirir. Bunların ikisi de yanlıştır. Bu akli izâhlardan daha önce de söz edilmişti.

Bize göre kudret, mütemâsil (denk), muhtelif (faklı) ve mütezâd (zıd) olana taalluk eder. Bu hususta güçlü kudret ile zayıf kudret arasında fark yoktur. Sadece şu yönden ayrılırlar: Onlardan biri için, kaldırılmasını istediği ağırlığın her bir cüz'ünde bulunan itimâd sayısınca ve ona ilâve başka cüzler yapması mümkünken, diğeri için böyle değildir.

Bu hüküm (önerme) sâbit olunca, kudret; aynı vakit ve aynı mahalde sadece benzer (mütemâsil) şeylerden bir cüze taalluk eder, bundan daha fazlasına taalluk etmez. Çünkü şayet sınırlandırılmasa ve daha fazlasına taalluk edecek olsa, itikad gibi sonsuza taalluk etmesi gerekir. Söz konusu ise bizden birinin Allah'a karşı koymasının ve iki fâdil arasındaki derece farkının kalkmasının mümkün olmasını gerektirir. Halbuki sen, bunun yanlışı olduğunu biliyorsun. Bu şartların farklı olduğu hallerde ise, onun benzer şeylerden bir cüzden daha fazlasına taalluk etmesi ve buna bağlı olarak da birçok cüzü bir defada bir araya getirmesi mümkündür. Bununla beraber onda te'lif edilmiş mütemâsil yoktur. Mütemâsil hakkındaki söz bundan ibarettir.

Muhtelifât (farklı hususlar) konusuna gelince, mütemâsilât konusunda göz önünde bulundurduğumuz şartları, burada göz önünde bulundurmamız gerekmez. Çünkü bir kudret ile aynı mahal ve vakitte bulunan birçok farklı şeyi yapmamız mümkündür. Nitekim Allah Zeyd'in, Amr'ın, Bekr'in ve Hâlid'in aynı anda gelmelerini iradeye kâdirdir. Halbuki müteallikleri değişik olduğu için söz konusu iradelerin hepsi değişikdir.

فصح بهذه الوجوه أن القدرة على مذهبهم إنما توجد حالة الاستغناء عنها، فأما في حال الحاجة إليها فهي مفقودة.

فإن قالوا: إنما يقدر على هذه الأمور حالة استحقاقه الأسماء المشتقة منها، فكما أنه لا يسمى مطلقاً ولا ملقياً إلا حال وقوع الطلاق والإلقاء، وكذلك لا يقدر عليها إلا في هذه الحالة؟ قلنا: إن هذا تكرار وتعليق الشيء بنفسه بخلاف ما يضاف، فالقدرة غير الإلقاء والطلاق.

وأحد ما يدل على أن القدرة لا يجوز أن تكون مقارنة لمقدورها، هو أنه لو وجب ذلك في الشاهد لوجب في الغائب أيضاً وذلك يقتضي إما قدم العالم، أو أن يكون القديم قادراً بقدرة محدثة؛ وأي ذلك كان فهو فاسد وقد مضى ما في هذه الدلالة.

واعلم أن القدرة عندنا متعلقة بالتمثال والمختلف والمتضاد، ولا يفترق الحال في ذلك بين قدرة القوي والضعيف، وإنما يفترقان من حيث أن أحدهما يمكنه أن يفعل في كل جزءٍ من الثقل الذي يريد رفعه بعدد ما فيه من الاعتماد وجزءاً آخر زائداً على ذلك، وليس كذلك الآخر.

إذا ثبتت هذه القضية، فالقدرة إنما تتعلق الوقت واحد والمحل واحد بجزءٍ واحدٍ من المتماثل ولا تتعلق بأزيد من ذلك؛ إذ لو تعدت في التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد، وذلك يوجب صحة أن يمانع أحدنا القديم جل وعز، وأن يرتفع التفاضل بين القادرين، وقد عرف فساده. فأما وقد اختلفت هذه الشرائط فإنه يصح أن يتعلق بأزيد من جزءٍ واحدٍ من المتماثلات، وعلى هذا يصح أن يؤلف بين أجزاء كثيرة دفعةً واحدة، على أن ما فيها من التأليف متماثل؛ هذا في المتماثلات.

فأما في المختلفات فإنه لا يجب أن نعتبر ما اعتبرناه في المتماثلات من الشرائط؛ فإنه يصح أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات في المحل الواحد في وقتٍ واحد. ألا ترى أنه يقدر على أن يريد قدوم زيد وعمرو وبكر وخالد، مع أن هذه الإرادات كلها مختلفة لتغاير متعلقاتها.

Birbirine zıd olanlara gelince, muhakkak ki kudret onlara da taalluk etmektedir. Fakat kâdirin iki zıddı bir mahalde cem' etmesi (ictimâu'z-zıddeyn) mümkün değildir: Bunlardan biri, diğerinin yerine bulunabilir ve kudretin onlara taallukunu engellemek mümkün değildir. Aksi takdirde bizden birinin, kolayca hareket etmesi mümkün değilken, hareket etmesinin mümkün olması gerekirdi. Bu sûretle bir cihetten asla mümkün değilken, onun başka bir cihetten mesâfe katetmesi mümkün olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Eğer bu cihette harekete kâdir olmanın, diğer cihetteki harekete kâdir olmaktan farklı olduğu söylenirse, buna cevap olarak şöyle deriz; Bu durumda onun iki hareketten birini diğerinin yerine yapmasının mümkün olmaması gerekir. Nitekim iki fiilden her biri âlete muhtaç olduğunda, bedel tarikiyle iki âletten biriyle her iki fiili de yapması mümkün olmaz. Örneğimizde de durum aynıdır.

Sonra, şayet kudret zıdlara taalluk etmeyecek olsa, bizden biri zıdlara kâdir olduğunda onun birbirine zıd iki sığata sahip olması gerekirdi. Bizde bunun böyle olduğunu kabul ettiklerinde onlara şöyle denir: Zıdlara kâdir olan Allah katında da birbirine zıd iki sığattan söz etmek gerekir. Şayet bunun sadece duyulur âlemde vâcib olduğunu, zira iki kudretten birinin diğerine zıd olduğunu, kendiliğinden kâdir olan Allah hakkında ise durumun böyle olmadığını söyleyecek olurlarsa, onlara şöyle cevap verilir: İki sıfat birbirine zıd olduğunda, bunun kendiliklerinden veya sahip oldukları mânalar (nitelikler) sebebiyle olması arasında fark yoktur. Nitekim, Allah Teâlâ'nın birbirine zıd olmaları sebebiyle âlim ve câhil olmasının kendiliğinden veya bir mâna sebebiyle olması arasında fark yoktur. Bu nedenle Allah'ın,- bizde olduğu gibi- bir şeyi aynı anda hem bilmesi hem de bilmemesi câiz değildir. Burada da durum aynıdır. Zira bu iki sıfatın birbirine zıd olması, kendilerini gerektiren şeyler dolayısıyla değil, onlara ait olan bir durum sebebiyledir. Tartıştığımız meselede de durum aynıdır.

Fasıl: [Mevcuttan Bedel Hakkındaki Sözü'n Bu İfade İle Birleşmesi]

Bunun, öncesi ile ittisâl yönü şu şekildedir: Mücbire'yi "kâfirin mükelleflüğünün, âcizin mükellef tutulması gibi olduğu" tarzında kudret-i mücibeye kâil olmaları ile ilzam ettiğimizde, dediler ki: Âcizin aksine, kâfirden iman, onda küfrün bulunmaması, bunun yerine imanın olması şartıyla sahih olur. Böylece mevcutun yerine karıştını câiz gördüler.

وأما في المتضادات فإن القدرة متعلقة بها، ولكن لا يصح من القادر الجمع بين الضدين في محل واحد، وإنما يوجد أحدهما بدلاً من الآخر. ولا يمكن المنع من تعلق القدرة بهما وإلا كان يجب صحة أن يتحرك أحدنا عنه وإن كان لا يمكنه التحرك يسرة، حتى يتأتى منه أن يقطع من هذه الجهة مسافة ولا يمكنه أن يتحرك في تلك الجهة أصلاً، ومعلوم خلافه. ٥

ومتى قيل: إن القدرة على الحركة في هذه الجهة غير القدرة على الحركة في الجهة الأخرى. قلنا: فيجب أن لا يصح منه إيجاد إحدى الحركتين بدلاً من الأخرى. ألا ترى أن الفعلين إذا احتاج كل واحدٍ منهما إلى الآلة، فإنه لا يمكنه أن يفعل بإحدى الآلتين كل واحدٍ من الفعلين على طريقة البديل كذلك في مثلنا. ١٠

وبعد، فلو لم تعلق القدرة بالضدين لوجب في الواحد منا إذا قدر على الضدين أن يكون حاصلاً على صفتين ضدين، ولو ارتكبوا ذلك في الواحد منا قيل لهم: فكان يجب في القديم تعالى وهو قادرٌ على الضدين أن يكون حاصلاً على صفتين ضدين، ومتى قالوا: إنما وجب ذلك في الشاهد لأن إحدى القدرتين تضاد القدرة الثانية وليس كذلك في القديم تعالى لأنه قادرٌ لذاته. قيل لهم: إن الصفتين إذا تضادتا لم يفترق الحال بين أن تكونا مستحقتين للنفس وبين أن تكونا مستحقتين لمعنى. ألا ترى أن كونه عالماً جاهلاً لما تضادتا لم يفترق الحال بين أن يكون مستحقاً للنفس وبين أن يكون كذلك لمعنى، حتى لم يجز في القديم تعالى أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به دفعةً واحدة كما في الواحد منا، كذلك ههنا؛ وهذا لأن تضاد الصفتين لأمرٍ يرجع إليهما لا إلى ما يوجبهما، كذلك ههنا. ٢٠

فصل: [في اتصال الكلام في البديل عن الموجود بهذه الجملة]

واتصل بهذه الجملة الكلام في البديل عن الموجود. ووجه اتصال هذا بما قبله أننا لما ألزمنا المجبرة على القول بالقدرة الموجبة أن يكون تكليف الكافر كتكليف العاجز، قالوا: إن الكافر يصح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر وكان بدله الإيمان بخلاف العاجز فجوزوا البديل عن الموجود، ٢٥

Bize göre bu câiz değildir. Zira mevcutun yerine karşıtını câiz görmek mümkün olsaydı, bunun benzeri cinslerin niteliklerinde de câiz olurdu. Söz gelimi cevher hakkında siyah nitelemesi, bedeli cevher olan bir karşıt mâna olmaması şartıyla câiz olurdu. Allah'ın sıfatları hakkında ise şöyle denilirdi: Allah Teâlâ'nın, bedeli kudret olan bir âcizlik olmamak şartıyla, âciz olarak nitelenmesi câizdir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın bedeli, ona zıd olan başka bir mâna olmaması şartıyla câhil olarak nitelenmesi de câiz olur. Cehâlette bu sınıra kim ulaşırsa o, büyük günahı irtikab etmiş olur.

Aynı şekilde şayet mevcut yerine karşıtını câiz olsaydı, mâzînin yerine karşıtı olan hâl câiz olurdu. Bu durumda da: Dün yenilen yemek yerine "şimdi yedim." demek mümkün olurdu; Halbuki mâlûm olan bunun hilâfidir. Bu ifade şöyle açıklanabilir; Bedel şimdi değil, "beklenen gelecekte olacak olan" şarta benzer. Şu an olan hakkında ise sahih değildir. Bu durumda söyledikleri nasıl sahih olsun?

Kâdî Abdülcebbar, kendi kendine şöyle bir soru yöneltti: Allah Teâlâ'nın, inanmayacağını bile bile kâfiri mükellef tutması ve bu durumun O'nun için kabih sayılmaması câiz olduğu takdirde, kâdir olmadığını bilerek onu mükellef tutması ve bu durumun da O'nun için kabih olmaması câiz olmalıdır.

Mücbire delillerini bazen bu yönle, çok kere de diğer yönle ilgili kılarak diyolar ki: Mâlûmun aksine kudret muhâldir. Siz ise onunla mükellef olmayı câiz gördünüz. Bu durumda Allah Teâlâ'nın, kudreti olmamasına rağmen kâfiri mükellef tutmasına nasıl karşı çıktınız?

İlkine vereceğimiz cevapta dikkat edeceğimiz esas şudur: İki konu arasında fark vardır. Zira iman etmeyeceğini bile bile kâfiri mükellef tutma hasendir. Çünkü Allah Teâlâ onu imana muktedir kılmış ve engelleri ortadan kaldırmış, onu sebeplere kudret sahibi yapmış ve bu hususta güçlü, kudretli kılmıştır. O da, bunlar vasıtasıyla teklif konusunda muhtaç olduğu her şeyi yapmıştır. Sonra o, nefsi için kötü tercihte bulunarak küfrü seçmiştir. İmana kâdir olmayanın durumu hakkında bilinenler ise böyle değildir. Zira, onun imanla mükellef tutulması, güç ve takat yetirilemeyen bir şeyle mükellef kılma olup, onun imanının zıddı olan küfürden de uzak durması mümkün değildir. Bunları birbirine karıştırma!

وذلك لا يجوز عندنا؛ إذ لو جاز تجويز البدل عن الموجود لجاز مثله في صفات الأجناس، وكان يجوز في الجوهر أن يكون سواداً بشرط أن لا يكون كان جوهرًا وكان بدله سواداً، بل في صفات القديم تعالى، فيقال: إنه جل وعز يجوز أن يكون عاجزاً بشرط أن لا يكون كان قادراً وكان بدله عاجزاً ويجوز أن يكون جاهلاً بشرط أن لا يكون كان عالماً وكان بدله على صفةٍ أخرى مضادة له، ومن بلغ في التجاهل إلى هذا الحد فقد ارتكب عظيمًا.

وأيضاً، فلو جاز البدل عن الموجود جاز البدل عن الماضي، فيقال: أكلت الآن، بدل الأكل الواقع بالأمس، والمعلوم خلافه. وتبين هذه الجملة أن البدل كالشرط في أن لا يدخل إلا في المستقبل المنتظر، فأما في الواقع الموجود فلا يصح، فكيف قالوه؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا جاز أن يكلف الله الكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن ولا يقبح منه، فهلاً جاز أن يكلفه مع العلم بأنه لا يقدر عليه، ولا يقبح منه؟

والمجبرة يتعلقون بهذه الشبهة على هذا الوجه، وربما يوردونه على وجه آخر فيقولون: إن القدرة على خلاف المعلوم محال، وأنتم فقد جوزتم التكليف به، فكيف منعتم من أن يكلف الله تعالى الكافر وإن لم يقدر عليه؟

والأصل في الجواب عن الأول هو أن نقول: إن بين الموضوعين فرقاً لأن تكليف الكافر مع العلم بأنه لا يؤمن إنما يحسن؛ لأن الله تعالى أقدره على الإيمان، وأزاح عنته، وقوى دواعيه، ومكّنه من ذلك، وفعل به كل ما يحتاج إليه في التكليف، ثم إنه اختار الكفر لسوء اختياره لنفسه. وليس كذلك من المعلوم من حاله أنه لا يقدر على الإيمان؛ لأن تكليفه بالإيمان تكليفٌ بما لا يطيقه ولا يقدر عليه ولا يمكنه الانفكاك من ضده الذي هو الكفر، ففارق أحدهما الآخر.

İkinciye verilecek cevaba gelince; bir şeye kâdir olanın, zıddı bulunduğu takdirde ona da kâdir olması gerekir. Kâfir de küfre kâdir olduğunda, onun imana da kâdir olması gerekir. Bilinmektedir ki, Allah Teâlâ onun hakkında her iki zıddı birden değil, diğeri olmaksızın sadece birini bildi. Bu durumda onların “Mâlûmun hilâfına kudret, gerçekleşmeyen şeylerdendir” şeklindeki 5 sözleri fâsid olmuştur.

Ayrıca şayet böyle olsaydı, Allah Teâlâ'nın kıyameti koparmayacağını şu ân bilmesi dolayısıyla, O'nun buna şu anda koparmaya kâdir olmaması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

10 Onlar, bu ilzam karşısında birçok gruba bölündüler. Onlardan bir kısmı bunu kabul ederek: “Allah Teâlâ'nın kâdir olmadığını” söylediler. Bazıları ise bunu kabul etmeyerek O'nun buna kâdir olduğunu söylediler. Bunu kabul etmeyenin “mâlûmun hilâfına kâdir olmayı muhâl sayması” mümkün değildir. Çünkü bu önermede bizimle Allah arasında fark yoktur.

15 Bunu kabul edenin, “Allah Teâlâ'nın zencide siyah rengin zıddı olan beyaz teni yaratmaya, Rûmî'de³⁰⁸ de beyaza karşılık siyahı yaratmaya kâdir olmadığına” kâil olması gerekir. Bu da Allah Teâlâ'nın, fiillerinde muhayyer olmamasını gerektirir. Halbuki bizim bilgimiz bunun zıddı yönündedir.

20 Dediler ki: Mâlûmun hilâfına kudret, Allah Teâlâ'yı bilgisizlikle nitelemeye kâdir olmaktır. Deriz ki: Cehil, kişiyi câhil yapan şeydir. Kişi, sadece cehâletle câhil olur. İman ise hiçbir şekilde cehâlet türünden değildir. Dolayısıyla “Kâfir, şayet imana kâdir olsaydı, Allah Teâlâ'yı bilgisizlikle nitelemeye de kâdir olması gerekirdi” sözleri nasıl sahih oluyor?

25 Sonra onlara denilir ki, bu söze bağlı olarak size şu gerekir: “Allah Teâlâ kâfiri imana muktedir kıldığı zaman, onu bunun zıddı olan kendi nefsinin bilmemeye de kâdir kılmış olur. Ona imanı emrettiğinde ve bu yolda teşvik ettiğinde, onun karşılığında bol sevap vaad ettiğinde, bunun karşıtı olan kendi nefsinin bilmemeyi de emretmiş ve bu uğurda onu teşvik etmiş olur. Bu ise, onu işleyen için küfürdür.

30 Yine bu durumda, Allah'ın kendisine câhil demeleri için kâfirlere peygamberler gönderdiğini kabul etmeleri gerekir. Halbuki Allah Teâlâ bütün bunlardan berî ve yücedir.

وأما الجواب عن الثاني فهو أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له الضد؛ فالكافر إذا قدر على الكفر وجب أن يكون قادراً على الإيمان، ومعلوم أنه تعالى لم يعلم من حاله الضدين جميعاً، وإنما علم أحدهما دون الآخر ففسد إذاً قولهم: إن القدرة على خلاف المعلوم مما لا يثبت. ٥

وبعد، فلو كان كذلك لوجب أن يكون القديم تعالى غير قادرٍ على أن يقيم القيامة الآن لعلمه أنه لا يقيمها، ومعلومٌ خلافه.

وعند هذا الإلزام افترقوا؛ فمنهم من ارتكب ذلك وقال: إنه تعالى لا يقدر، ومنهم من لم يرتكب فزعم أنه قادرٌ على ذلك. فمن لم يرتكب ذلك لم يمكنه القول بأن القدرة على خلاف المعلوم محال؛ لأنه لا فرق في هذه القضية بيننا وبين الله تعالى. ١٠

ومن ارتكب ذلك يلزمه القول أن يكون الله تعالى غير قادرٍ على خلق البياض في الزنجي بدلاً من السواد، والسواد في الرومي بدلاً من البياض، وذلك يوجب أن لا يكون القديم تعالى مخيراً في أفعاله، وقد علمنا خلاف ذلك. ١٥

قالوا: القدرة على خلاف المعلوم قدرة على تجهيل الله تعالى. قلنا: إن الجهل هو ما به يصير الذات جاهلاً، والذات إنما يصير جاهلاً بالجهل، والإيمان ليس من الجهل في شيء، فكيف يصح قولهم: إن الكافر لو كان قادراً على الإيمان لوجب أن يكون قادراً على تجهيل الله تعالى؟

ثم يقال لهم: يلزمكم على هذا القول إذا أقدر الله الكافر على الإيمان أن يكون قد أقدره على تجهيل نفسه، وإذا أمره بالإيمان ورغبه فيه ووعدته بالشواب الجزيل عليه أن يكون قد أمره بتجهيل نفسه ورغبه فيه، وذلك كفرٌ من مرتكبه. ويلزمهم أيضاً أن يكون قد بعث الله الرسل إلى الكفرة ليجهلوه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

Dediler ki; şayet kâfir, Allah Teâlâ'nın bildiği halden başkasına kâdir olsaydı, bunun ondan vukûu mümkün olurdu. Zira bu, bir şeye kâdir olan hakkında vâciptir. Kâfirden bunun vuku bulmasının mümkün olması durumunda da, başka bazı durumlarda da vukûunun mümkün olması gerekirdi. Bu da Allah Teâlâ'nın câhil olmasını gerektirirdi.

Ona denir ki: Onun için mâlûmun zıddı mümkün olduğunda, bazı hal-lerde onun vukûu niçin vâcip olsun? İçimizde sefere kâdir olduğu halde, yolculuğa hiç çıkmayan ve ömrü boyunca bulunduğu yerde duran yok mudur?

Eğer derse ki: Allah'ın bildiğinin hilâfının, O'ndan vâki olmasını farz etsek ve böyle bir takdire engel olmak sizin için mümkün olmasa, bu durumda O'nun câhil olarak nitelenmesi ve daha önce âlim iken hâlinin değişmiş bulunması gerekir. Zira O, daha önce bu fiilin olmayacağını biliyordu. Şu anda ise, onun varlığını mutlaka bilmesi gerekir. Bu iki inanç ise birbirlerine zıd şeylerdir.

Cevabımız: “Bu faraziye muhâl olduğu gibi, cevabı da muhâldir” şeklin- dedir. Deriz ki: “Şüphesiz bu, O'nun câhil olduğuna delâlet eder” diyen kişi de, “Buna delâlet etmez” diyen kişi de hatalıdır. Bu, Bağdatlı hocalarımızın söyledikleri şu sözden daha doğrudur: Allah Teâlâ, onda imanın varlığını bilir. Çünkü bu durumda Allah'ın sıfatlarına karşılık, zıddlarını câiz görme söz ko- nusudur. Bu ise Neccâriyye'nin kabul ettiğinden daha kötüdür. Dolayısıyla en uygun olan, söylediğimizizdir.

Bu hususta durum, Allah Teâlâ'nın âdil, hakîm, kabih fiil işleme-duğuna delâlet eden husustaki duruma benzer. Ayrıca delâlet, zulmün fâilinin bilgisizliğine (cehl) işaret etti. Sonra varsayımda bulunularak denilir ki; Eğer Allah cihetinden zulüm vâki olsaydı, bu durum O'nun bilgisizliğine ve ihtiya- cına delâlet eder miydi, etmez miydi? Nasıl ki bu hususta soru sormayı muhâl görerek “evet” veya “hayır” ile cevap veremiyor, aksine; hem “Onun cehline ve aczine delâlet eder” diyenin, hem de “delâlet etmez” diyenin sözünün hatalı olduğunu söylüyorsak, bizim meselemizdeki durum da aynıdır.

Bundan dolayı konu hakkında duyulur âlemden bir misâl getirile- rek şöyle denilmesi mümkündür: Bize yalancı olmadığını bildiğimiz bi- risi: “Bu eve Kureyşli giremez” diye haber verse, biz bunun doğru ol-duğunu biliriz. Birisi de şöyle dese: Eğer oraya bir Kureyşlinin girdiğini düşünsek, “bu durumda oraya bir Kureyşlinin giremeyeceğinin” doğru olduğunu bilir misiniz, bilmez misiniz?” Buna cevap olarak şöyle deriz:

قالوا: لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لصح وقوعه منه لأن هذا الواجب في القادر على الشيء، ولو صح وقوعه منه لوجب وقوعه في بعض الحالات، وذلك يوجب كون القديم تعالى جاهلاً.

قيل له: لم وجب إذا صح منه خلاف المعلوم أن يقع في بعض الحالات،
 ٥ أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر البتة، بل يقيم طول عمره؟

فإن قال: لو قدرنا أن يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى ولا يمكنكم المنع من هذا التقدير، للزم أن يصير جاهلاً وأن يكون قد تغير حاله في كونه عالماً؛ لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد، والآن فلا بد من أن يعلم وجوده، وهذا الاعتقادان متضادان.

١٠ وجوابنا؛ أن هذا التقدير محال، فلا جرم أن الجواب عنه أيضاً محال. فنقول: خطأ قول من يقول: إنه يدل على كونه جاهلاً، وخطأ قول من يقول: لا يدل على ذلك، وهذا أولى مما يقوله مشايخنا البغداديون: إنه تعالى يعلم وجود الإيمان منه، لأن هذا والحال هذه تجويز البدل على صفات الله تعالى، وذلك شرٌّ مما تجوزه النجارية، فالأولى ما قلناه.

١٥ وصار الحال في ذلك كالحال فيما إذا دلت الدلالة على أنه تعالى عدلٌ حكيمٌ لا يفعل القبيح، ودلت الدلالة أيضاً على أن الظلم يدل على جهل فاعله، ثم يقدر فيقال: لو وقع من جهة الله تعالى الظلم هل يدل على جهله وحاجته أم لا يدل؟ فكما أننا نحيل السؤال ولا نجيبه بلا ولا بنعم، بل نقول: خطأ قول من يقول: إنه يدل على جهله وحاجته، وخطأ قول من يقول: لا يدل، كذلك في مثلنا. ٢٠

ويمكن أن يكون لذلك مثال في الشاهد فيقال: لو أخبرنا صادقاً بأن هذا البيت لا يدخله قرشي فإننا نعلم ذلك، فلو قال لقائل: لو قدرنا أن يدخله قرشي، أفتعلمون أنه لا يدخله قرشي أم لا تعلمون ذلك؟ قلنا:

Bu faraziye muhâldir. Dolayısıyla Bu soruyu sormayı muhâl sayarız ve bu soruya “evet” veya “hayır” diye cevap vermeyiz. Aksine “Onun oraya giremeyeceğini biliriz” diyenin de, “Onun oraya girmeyeceğini bilmeyiz” diyenin de sözünün hatalı olduğunu söyleriz. Bizim meselelerimizdeki durum da böyledir.

5 Bu konuda muhâliflerin bazı sözde delilleri vardır. Aşağıda zikredeceğimiz bunlardan bazılarıdır: Fiilin sıhhat (imkân) hâlinde emre ihtiyacı söz konusu olduğu gibi, vukû ânında da ona ihtiyacı söz konusudur. Cevherin, sıhhat anında bir emre muhtaç olduğu için -ki bu hayyizdir- müteharrik olduğu gibi, vücûb ânında da bir emre muhtaçtır ki, bu da harekettir.

10 Buna cevap olarak söylenecek söz şudur: Bu, iki emri bir araya getiren bir illet olmaksızın onları bir araya getirmedi ki, sahih değildir.

Sonra onlara şöyle denilir: Söylediğiniz şey, bizler için zorunlu olsaydı, benzeri Allah Teâlâ için de zorunlu olurdu. Bilinmektedir ki, Allah Teâlâ'nın bir fiili yaparken, söz konusu fiil için gerek duyulana ek başka bir hususa ihtiyacı yoktur. Eğer derlerse ki, O ek bir emre muhtaç olup bu da iradedir. Cevap olarak deriz ki: Şayet böyle olacak olsaydı, âlemin kıdemi gerekirdi. Çünkü size göre Allah Teâlâ zâtı gereği veya kadîm bir irade ile müriddir. Bu durumda da âlemin kıdemi gerekir. Şayet: “Allah Teâlâ ezelde âlemi yaratmamayı murâd ediyor” derlerse, cevap olarak deriz ki: “yaratmama” lafzı nefiydir. 20 Halbuki -inşallah ileride yerinde geleceği üzere- irade nefye taalluk etmez. Ayrıca iradenin nefye taalluku mümkün olacak olsa, isbata da taalluku mümkün olurdu. Bu durumda da ezelde âlemi yaratması mümkün olurdu. Bu durumda ise âlemin kıdemi gerekirdi.

Sonra onlara denilir ki: Vukûda etkili olan husus ile sıhhatte etkili olan 25 hususun aynı olması câiz olsaydı –ki bu da kâdir oluşturu-, başka bir sebebe ihtiyaç olmazdı. Dolayısıyla zıddı nasıl câiz oluyor? Söz konusu durum, bizden birinin kendi fiillerinde muhtar olmasını ortadan kaldırır. Bu da medih ve zemmin butlânını gerektirir. Bu ise muhâldir.

30 Bu konuyla alâkalı hususlardan biri de onların: “Biz, ihtiyârî hareket ile ızdırârî hareket arasında fark görüyoruz. Bu farklılık bizi, ikisini birbirinden ayıran şeyin kudret olduğu sonucuna ulaştırır.” demeleridir.

إن هذا التقدير محال فتحيل السؤال عنه، ولا نجيب بلا ولا بنعم، بل نقول: خطأ قول من يقول: نعلم أنه لا يدخله، وخطأ قول من يقول: لا نعلم أنه لا يدخله، كذلك في مسألتنا.

وللمخالف في هذا الباب شبه؛ من جملتها هو أنهم قالوا: إن الفعل كما يحتاج عند الصحة إلى أمر، يجب أن يحتاج عند الوقوع إلى أمر. كما أن الجوهر متحركاً لما احتاج إلى أمر عند الصحة وهو الحيز، وجب احتياجه عند الوجوب إلى أمر وهو الحركة.

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما، فلا يصح.

ثم يقال لهم: لو وجب ما ذكرتموه في الواحد منا، لوجب مثله في القديم ١٠
تعالى، والمعلوم أنه تعالى لا يحتاج في إيقاع الفعل إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه في صحة الفعل. فإن قالوا: إنه يحتاج إلى أمر زائد وهو الإرادة. قلنا: لو كان كذلك لوجب قدم العالم لأنه تعالى مريد لذاته عندكم أو بإرادة قديمة، فيلزم العالم. فإن قالوا: إنه تعالى يريد فيما لم يزل أن لا يخلف العالم. قلنا: أن لا يخلق نفي، والإرادة لا تتعلق بالنفي على ما سيجيء في موضعه إن شاء الله تعالى. وبعد، لو صح تعلق الإرادة بالنفي لصح تعلقها بالإثبات، فكان يصح أن يريد خلق العالم فيما لم يزل، وإذا صح وجب قدم العالم.

ثم يقال لهم: هلاً جاز فيما أثر في الصحة أن يكون هو الذي أثر في الوقوع وهو كونه قادراً، فلا يحتاج إلى أمر زائد. وكيف يجوز خلافه وذلك ٢٠
يقدر في كون الواحد منا متحيزاً في أفعاله، ويوجب بطلان المدح والذم، وذلك محال؟

وأحد ما يتعلقون به في هذا الباب هو أنهم قالوا: إنا نجد تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية، ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقت القدرة، بخلاف الأخرى.

Cevap olarak deriz ki: “Bu yöntem, daha önce hakkında söz edilen usûlünüzle bağdaşmaz. Ayrıca onlara denilir ki: Bu farkın, ikisinden birine döndüğünü inkâr etmediniz. Diğerinin aksine, kudret ondan önce bulunmaktadır. Bundan başkası câiz değildir. Zira aksi durumda, bizden birini fiillerinde ihtiyârın dışına çıkarma ve daha önce açıkladığımız gibi medih ve zemme müstehak olmayı iptal etme söz konusudur.

“Hakkında medih ve zem gereken fiil ile, bunlar gerekmeyen fiil arasında fark buluyoruz” dediklerinde, bununla cevap veririz. Bu ayırım ile ikisinden sadece birinde kudretin bulunduğu farkına varırız. Onlara deriz ki: Sizin sözünüze göre sâbit olmamakla beraber bu fark, diğer fiilleri, sâir yön ve mâhiyetleri itibariyle Allah Teâlâ'ya ait kılar.” İkimizden birinin kudretinin, onlara daha önceden taalluku sebebiyle, fiilleri ihtiyâr etmeyi insana ait kılması mümkündür. Bu durumda da zikrettiğinizin yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Konuyla bağlantılı buldukları şeylerden biri de şudur: Onlara göre kudretin yokluğu hâlinde, fiilin vukûu imkânsızdır. Aksi durumda yani kudretin varlığı hâlinde ise, fiilin vukûunun vâcip olması gerekir. Çünkü vücûb ve muhal (imkânsız oluş), zıddın iki kutbudur.

Buna cevap olarak şu söylenebilir: İmkânsızın zıddı vücûb değil, imkândır. Nitekim mahallin yokluğunda siyahın söz konusu mahalle hulûlu imkânsız, buna karşılık mahallin varlığı hâlinde vâcip değil, mümkündür. Aynı şekilde, zâtın yokluğunda taalluk imkânsız, varlığında ise vâcip değil, mümkündür. Zira zâta taalluk etmeyen şeyler vardır. Ayrıca Allah Teâlâ'nın kudretsiz olduğunu düşünecek olsak, O'na fiil nisbeti imkânsız olur. Kâdir olduğunda ise, O'na fiil nisbeti vâcip değil, mümkün olur. Bizim konumuzda da durum bu şekildedir.

Konumuzla ilgili hususlardan biri de onların şu sözleridir: Eğer fiil daha önceki (kable'l-fiil) bir kudretle mümkün olsaydı, onun oluşumu ma'dûm kudretle, hatta acz hâlinde bile câiz olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Buna vereceğimiz cevap şu şekildedir: “Fiilin oluşumu, daha önce mevcut olan bir kudretle mümkün olsaydı, onun ma'dûm kudretle de oluşması câiz olurdu” sözünüzle neyi kastediyorsunuz? Şayet bununla, fiilin mevcut olmayan bir kudretle oluşmasının mümkün olduğunu kastediyorsanız, bu zorunlu (vâcip) olmayan bir durumdur. Eğer bununla “önce mevcut iken sonra yok olan bir kudretle mümkün olduğunu” kastediyorsanız,

وجوابنا؛ أن هذه الطريقة لا تستقيم على أصولكم على ما سبق القول فيه، ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن هذه التفرقة راجعةٌ إلى أن أحدهما قد تقدمتها القدرة بخلاف الأخرى. ولا يجوز غير هذا؟ لأن في خلافه إخراج الواحد منا عن التحيز في الأفعال، وإبطال استحقاق المدح والذم على ما بيناه من قبل.

وبهذا نجيب إذا قالوا: إنا نجد تفرقةً بين الفعل الذي يستحق عليه المدح والذم، وبين الفعل الذي لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقت القدرة، والآخر لم تفارقه القدرة، فإننا نقول لهم: إن هذه التفرقة مع أنها لا تثبت على قولكم: إن سائر الأفعال متعلقةٌ بالقديم تعالى على سائر وجوهها وحقائقها، يمكن أن نرجع بها إلى أن أحدهما متعلق بالواحد منا لتقدم قدرته عليه دون الآخر، ففسد ما ذكرتموه. ١٠

ومما يتعلقون به قولهم: إن عند عدم القدرة يستحيل وقوع الفعل فيجب عند وجودها أن يكون واجباً؛ لأن الاستحالة والوجوب في طرفي نقيض.

والأصل في الجواب أن نقيض الاستحالة إنما هو الصحة لا الوجوب. ألا ترى أن عند عدم المحل يستحيل حلول السواد فيه، ثم إن عند وجود المحل لا يجب، وكذلك فإن عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق، وعند وجوده لا يجب فإن الذات ما لا يتعلق به. وكذلك فلو قدرنا أن يكون القديم تعالى غير قادرٍ يستحيل عليه الفعل، ثم إذا كان قادراً لا يجب منه الفعل، وكذلك في مسألتنا. ١٥

وأحد ما يتعلقون به قولهم: لو جاز الفعل بقدرةٍ متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة، بل كان يجوز في حالة العجز، ومعلومٌ خلافه. ٢٠

والأصل في الجواب عن ذلك ما تريدون بقولكم: إنه لو جاز الفعل بقدرةٍ متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة؟ فإن أردتم به أن الفعل يصح بقدرة لم تكن موجودة قط، فإن ذلك لا يجب، وإن أردتم به أن يصح بقدرةٍ كانت موجودة ثم عدت،

bu kabul ettiğimiz ve gerekli gördüğümüz şeylerden olup böylesi bir ilzam için herhangi bir engel yoktur. Bu durum doğrudan ve dolaylı (mütevellid) fiillerimizde görülmektedir.

Doğrudan (mübâşir) fiillere gelince; burada fiil, yok iken var olmak için kudrete muhtaçtır. Şayet kudret daha önce olmayıp fiilin vukûu ânında (mal-fiil) bulunursa, bu durumda fiil, kudrete muhtaç değil, ondan müstağnî olur.

Mütevellid fiillere gelince, bu durum söz konusu fiillerde daha açıktır. Nitekim ok atan, oku attığında isâbetten önce kâdir, hatta diri (hay) olmaktan uzaklaşabilir. Sözelimi ölebilir ve onunla ilişkisi tümüyle kesilebilir.

Onların: “Aksine acz hâlinde câizdir” sözlerine gelince, şayet bununla, kudret ona tekaddüm etmediği halde, “acz” hâlinde onun mümkün olduğunu kastederlerse, şüphesiz bu vâcip olmayan türdendir. Şayet onunla kudretin tekaddüm etmiş hâlini murâd ederlerse, biz bunu tecvîz ederiz. Nitekim ok atan kişi, okunu attığında, ok hedefine isabet etmeden önceki durumda bu konumdadır. Böylece onların sözleri bâtil olmuş olur.

Konumuzla ilgili hususlardan biri de onların şu sözleridir: Eğer kudretin bir ân için makdûruna tekaddümü câiz olsaydı, onun çeşitli ânlarda da tekaddüm etmesi câiz olurdu. Bu, bizden birinin bir fiili işleme veya terkten uzak kalmasını ve buna rağmen mükellef tutulmasını ve saygınlığını gerektirir. Eğer kendisindeki kudretle hiçbir şey yapmaması sebebiyle övgüye, yergiye, sevap ve cezaya; leh ve aleyhinde hiçbir şeye müstehak değilse, Allah Teâlâ'nın onu kıyamet gününde arasâta³⁰⁹ tekrar diriltmesi gerekir. Bu, icmânın delinmesi ve kitabın terkidir. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Bir grup cennette, bir grup da cehennemdedir.”³¹⁰

Buna şu şekilde cevap veririz: Bu konuda iki görüşümüz bulunmakta olup birincisi Ebû Ali'nin görüşüdür. O, kâdirin -mâni durumu dışında- fiili işleme veya terke kâdir olmaktan hâlî olduğunu tecvîz etmemektedir. Ebû Ali'nin görüşü, Mücbire'nin görüşünden farklıdır. Mücbire, fiillerin zorunlu olduğuna inandıkları için Ebû Ali'nin görüşünü câiz görmüyorlar.

İkincisi ise Ebû Hâşim'in görüşü olup o kâdirin kudretten, yapma ve terk noktasında hâlî olmasını câiz görmektedir. Bizim tercih ettiğimiz sahih görüş de budur.

فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه فلا مانع لهذا الإلزام، وهذا ظاهرٌ في أفعالنا المباشرة منها والمتولد.

أما في المباشر فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدمه، بل توجد في حالة وقوع الفعل، فإنه لا يحتاج إليها بل يستغني عنها. ٥

وأما في المتولدات فأظهر. ألا ترى أن الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة، بل عن كونه حياً.

وأما قولهم: بل كان يصح في حالة العجز؛ فإن أرادوا به أنه كان يصح في العجز ولما تقدمته القدرة فإن ذلك مما لا يجب، وإن أرادوا به وقد تقدمته قدرة، فإننا نجوزه. ألا ترى أن الرامي قد يرمي ويعجز قبل مصادفة السهم رميته، فبطل كلامهم. ١٠

وأحد ما يتعلقون به قولهم: لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها في وقت واحد لجاز أن تكون متقدمة في أوقات كثيرة، وهذا يقتضي أن ينفك الواحد منا من الأخذ والترك ويوجب أن يكلف ويحترم، وإن لم يستحق مدحاً ولا ذمّاً ولا ثواباً ولا عقاباً بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئاً؛ وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى في عرصات يوم القيامة ولا شيء له ولا عليه، وهذا خرق الإجماع وترك الكتاب، فقد قال تعالى: ﴿فريقٌ في الجنة وفريقٌ في السعير﴾.

والأصل في الجواب عن ذلك أن لنا في هذا الباب مذهبين؛ أحدهما مذهب أبي علي؛ وهو أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع، ومذهبه مفارقٌ لمذهب هؤلاء المجبرة، فإنهم لا يجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا أنها موجبة. ٢٠

والثاني مذهب أبي هاشم؛ وهو أنه يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك، وهو الصحيح الذي اخترناه.

Zikrettikleri husus, Ebû Ali'ye ait olan birinci görüşe göre de, Ebû Hâşim'e ait olan ikinci görüşe göre de zorunlu değildir.

Şeyhimiz Ebû Hâşim'e göre yapması gibi yapmaması da sevap ve günahı kazanma hususunda bir cihettir. Nitekim bizden biri, imkânı olduğu halde bir emâneti iâde etmeyecek olsa, başka bir şey bilmesek de onun zemme müstehak olacağını biliriz. Şayet borçlu borcunu istemese, başka bir şey yapmadan da onun medhe müstehak olacağını biliriz. Bunu açıklayan ve vuzûha kavuşturan husus şudur: Onu genel durumundan tanıdığımızda, zemme müstehak olup olmamasının cevâzı konusunda karar veririz. Şayet başka bir şey biliyorsak, onun zemme müstehak olması icap eder. Durumundan bunu anlayamadığımızda ise, zemme müstehak olmasının da olmamasının da mümkün olduğuna hükmederiz. Onun zemme müstehak olması, -dediğimiz şekilde- üzerine vâcip olanı yapmaması sebebiyledir. Medhedileni hak ettiğinde de durum aynıdır. Böylece ortaya koydukları görüş, bâtil olmuş ve taallukları ortadan kalkmış oldu.

Bu meselede onlara ait diğer bir delil de şudur; Onlar diyorlar ki; fiil kudrete muhtaç olduğu gibi, âlete de muhtaçtır. Ayrıca âletlerde mukârenet (fiil ânında mevcut olma) gerekir. Kudret de aynı şekildedir.

Buna cevap teşkil eden hususlar daha önce geçti. Zira biz, âletlerin “fiilden önce bulunanlar, fiille beraber bulunanlar ve her ikisi de vâcip olanlar” şeklinde kısımlara ayrıldıklarını ilgili kısımda açıkladık. Birincisine örnek, yay ve benzerinin fiille ilişkisi, ikincisine örnek yerin sert olması ve benzeri şeyler de olduğu gibi mahalle bağlı işler; üçüncüsüne örnek de konuşmada dil, kesmede bıçak gibi fiile bitişik ve bir mahalle bağlı olan şeylerdir.

Bu arada kudret bir şeye taalluk ettiğinde onun fiile bitişik gibi olan bir şeye yöneltilmesi gerekir. Zira, fiilin yoktan var olması için kudrete ihtiyaç vardır. Bu durumda da onların sözü hükümsüz olur.

Onlar bu konuda şunu da söylüyorlar: Kudretin makdûrundan önce bulunduğuna kâil olmak, insanı Allah'a muhtaç olmaktan çıkarır. Bu ise Müslümanların benimsediği görüşe aykırıdır. Çünkü Müslümanların Allah'a olan ihtiyaç ve O'ndan istekleri sona ermez, aksine kesilmeksizin devam eder.

فعلى المذهب الأول لا يلزم ما ذكره، وعلى هذا المذهب لا يلزم أيضاً.
 إلا أنه عند شيخنا أبي هاشم أن لا يفعل جهة في استحقاق الثواب والعقاب،
 كما أن الفعل جهةٌ لذلك. ألا ترى أن أحدنا لو لم يرد الوديعة مع التمكن من
 ذلك فإننا نعلم استحقاقه للذم وإن لم نعلم شيئاً آخر. يبين ذلك ويوضحه أننا
 متى نعلم ذلك من حاله جوزنا أن يستحق الذم وأن لا يستحق، فوجب أن
 يكون استحقاقه للذم وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعلم ذلك من حاله
 جوزنا أن يستحق الذم وأن لا يستحق، فوجب أن يكون استحقاقه للذم مصروفاً
 إلى أنه لم يفعل ما وجب عليه ما نقوله، وهكذا الكلام في استحقاق المديح،
 فبطل ما أورده وسقط تعلقهم.

١٠ شبهةٌ أخرى لهم في المسألة وهي أنهم قالوا: الفعل كما يحتاج إلى القدرة
 فقد يحتاج إلى الآلة، ثم إن الآلات تجب فيها المقارنة، فكذلك القدرة.

وقد مر ما هو جواب هذا؛ فإننا قد بينا أن الآلات تنقسم إلى ما يجب
 تقدمها وكل ما يكون وصلة إلى الفعل؛ نحو القوس وغيرها، وإلى ما يجب
 مقارنتها وهو كل ما يتمخض محلاً؛ نحو صلابة الأرض وما شاكل ذلك، وإلى
 ما يجب فيه كلا الأمرين وذلك كل ما يكون وصلة إلى الفعل، ويكون مع
 ذلك محلاً؛ نحو اللسان في الكلام والسكين في الذبح.

وبينا أن القدرة إن ردت إلى شيء فإنما يجب ردها إلى ما هو كالوصلة
 إلى الفعل، فإنها إنما يحتاج إليها لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود، فسقط
 كلامهم.

٢٠ وأحد ما يقولونه: إن القول بتقدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات
 عند الله تعالى، وذلك بخلاف ما عليه المسلمون؛ لأن رغبات المسلمين لا
 تنقطع بل تكون ممتدةً نحو البارئ.

Bu görüşe şöyle cevap veririz: Söylediğiniz şey, sadece kudretin varlığından sonra yokluğunun câiz olmadığı durumda gerekli olur. En küçük yorgunlukta kudretin yokluğunun tecvîz edilmesi durumunda ise, varlık için kendisine ihtiyaç duyulan şeyi ortadan kaldırması sebebiyle gerekli olmaz.

5 Sonra tutmak için elin ve yürümek için ayağın önceden mevcut olmasına (istitâat kable'l-fiil) kâil olmak gereksiz olduğunda, kendisinde bu iki âlet bulunanın Allah'a ihtiyacı sona erer. Kudret konusundaki durum da aynıdır.

Bize bu sözün benzerini yönelten kişilere şaşarız. Çünkü onların görüşüne göre, mükellefin kendini ebedî cezadan kurtarma ve dâimî nimetlere ulaşma
10 konusunda yolu kapalıdır. Çünkü böylesinin alınına ezelde küfür yazıldığından ve ilâhî bilgi bir sûretle cereyan ettiğinden onun kendini bunun dışına çıkarması nasıl mümkün olur ve bu ezeli yazğıdan nasıl uzaklaşabilir? Durum böyle iken, hangi ihtiyaç ve istek onu Allah'a bağlar? Kapkara cehaletleri ve kit akılları dışında, bu kadar tarafgîr konuşmaya sevk eden sebep nedir?

15 Konuyla irtibatlı hususlardan biri de “delâletin medlûle paralel olmasının gerekliliğidir.” Nitekim fiilin imkânı, fâilin kâdir olmasına delâlet ettiğinde, kudretin onda bulunması vâcip olmaktadır. Aynı şekilde kudretin de makdûruna paralel olması gerekir.

Buna cevabımız şu şekildedir: Bu delil, zayıflığı yanında sahih olmayan bir
20 esasa dayanmakla da mualleldir. Şöyle ki: Delâletin, delil getirilen şeye paralel olması gerekir. Halbuki buradaki durum böyle değildir. Nitekim mûcize nübüvvet delildir. Ayrıca medlûlün delilden önce gelmesi gerekir. Aksi takdirde iddiasında sâdık olmayan kişiden de mûcizenin zuhûr etmesi söz konusu olurdu. Halbuki mucizenin, nübüvvet iddiasının arkasından gelmesi gerekir.
25 Dolayısıyla söz konusu kişinin nebi olması için nübüvvet iddiasında bulunması gerekir. Aksi takdirde iddiasında yalancı olurdu.

Fiil konusundaki sözlerine gelince, bu da mümkün değildir. Zira fiil, fâilin kâdir olduğuna delâlet eder. Bu durumda medlûl onun önüne geçmiş ve delâlet onu takip etmiş olur. Bu durumda paralelliği nasıl zorunlu görüyorlar?
30 Ayrıca onlara denilir ki: Bu yol delâlet konusunda vâcip olunca, kudrette de vâcip olması nasıl gerekiyor? Bu, sadece çaresi olmayan aşırı bir cehâlet durumunda söz konusu olmaz mı?

وجوابنا؛ إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لو لم يجز انتفاء القدرة بعد وجودها،
فأما ومن المجوز انتفاؤها بأدنى تعب لفقد ما تحتاج في الوجود إليه فلا.
وبعد، فإذا لم يلزم على القول بتقدم اليد والرجل على البطش والمشى،
انقطاع رغبة من له هاتان الألتان عن الله تعالى، فكذلك في القدرة.

٥ والعجب من هؤلاء أنهم يوردون علينا مثل هذا الكلام، ومن مذهبهم
أن الطريق منسدة إلى تخليص المكلف نفسه من عقاب الأبد والفوز بالنعيم
السرمدى، لأنه إذا عصب الكفر بناصيته في الأزل وجرى العلم بذلك كيف
يمكنه إخراج نفسه عنه، وكيف ينفك عنه؟ فأى رغبةٍ تثبت إلى الله تعالى
والحال هذه، ولولا فرط جهلهم وقلة عقولهم، وإلا فما وجه الميل إلى التشيع
لمثل هذا الكلام؟ ١٠

وأحد ما يتعلقون به هو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول. ألا
ترى أن صحة الفعل لما كانت دلالة على كونه قادراً وجبت فيها المقارنة،
وكذلك القدرة يجب أن تقارن مقدورها.

١٥ والأصل في الجواب عن ذلك أن هذه الشبهة مع ركتها مبنية على أصل لا
يصح، وهو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول عليه، وليس كذلك؛
فإن المعجز دلالة على النبوة، ثم لا بد من أن يتقدمه المدلول، إذ لو لم يتقدمه
لكان في ذلك ظهور المعجز على من ليس بصادقٍ في دعواه. إن المعجز لا بد
من أن يكون عقب دعوى المدعي للنبوة، ولا بد من أن يكون نبياً حتى يدّعيه،
وإلا كان كاذباً في الدعوى.

٢٠ وأما قولهم في الفعل فلا يصح؛ لأن الفعل إنما يدل على أن فاعله كان
قادراً فقد تقدم المدلول وتبعته الدلالة، فكيف أوجبوا في ذلك المقارنة؟ ثم
يقال لهم: ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبة في الدلالة أن تكون
واجبة في القدرة أيضاً؟ وهل هذا إلا فرط الجهل الذي لا دواء له؟

Bununla irtibatlandırdıkları hususlardan biri de onların şu sözleridir: Şayet kudret, zıd olan şeylere uygun olsaydı, cevherde olduğu gibi, onlardan birinin vukûu ancak bir muhassıs (tercih edici/sebeb) ve emir ile ötekinden daha tercihe şayan konumda olurdu. Çünkü onun bu cihette bir emir ve muhassıs ile tahsisi mümkün olunca, başka cihetlerde de mümkün olurdu. Bu durumda da bunun benzeri bizim meselemizde de gerekli olurdu.

Buna cevabımız şu şekildedir: Dedğiniz şey ancak kudretin etkisi icâd yoluyla olduğu takdirde zorunlu olur. Onun etkisi imkân ve ihtiyâr yoluyla olduğunda ise, şayet kâdir oluşuna ilâve bir durum söz konusu değilse, iki zıddan birini tercih etmesi mümkündür. Nitekim üzerinde yaş hurma bulunan bir tabak ona takdim edildiğinde, hepsini alması mümkün iken, onun tümünü değil, sadece bir kısmını alır. Ayrıca bu kâdir oluşu için ilâve bir emir talep edilmez. Bizim meselemizdeki durum da böyledir. Aynı şekilde kişi, değer bakımından aynı olan iki dinar arasında muhayyer bırakılacak olsa, ikisinden birini tercih eder. “Buna kâdir oluş için muhakkak ilâve bir emir gerekir” denilmez. Bizim meselemizdeki durum da aynıdır.

Bunun cevhere benzetilmesine ve var oluşuna gelince, bu da doğru değildir. Çünkü delâlet, bu yönlerin değil, ötekilerinin tercihinde tehayyüzün kâfi olmadığını ortaya koymaktadır. Zira onun, söz konusu tehayyüz sebebiyle, bir cihete tahsisi diğer cihete tahsisinden daha uygun değildir. Nitekim icap tarîkinden başka bir şey onu etkilemez. Kâdir oluşu ise böyle değildir. Zira onun fiildeki tesiri, imkân tarîkiyledir. Bunları birbirine karıştıрма!

Bununla ilgili şeylerden biri de şu sözleridir: Eğer bu durumda fiilin kudretle bir arada olması imkânsız olsa, söz konusu imkânsızlık ya kudrete ya da maktûra râcî olur. Hangisi olursa olsun, o ikinci hâlde sâbittir. Ya da şöyle denilmesi gerekir: Fiilin kudretle beraber olması, her hâlükârda imkânsızdır. Bu durumda da söylediğimiz gibi kudretin maktûra bitişik oluşuna ve fiilin kudretle aynı anda oluşunun imkânına kâil olmaktan başka bir yol yoktur.

Buna şu şekilde cevap veririz: Biz, bu hükmü biliyoruz fakat herhangi bir sebebe bağlamıyoruz. Çünkü onu hangi illete bağlasak yanlış olacaktır. Hükümlerin tümünde bir illet zorunlu değildir. Aksine bu konuda asıl olan,

وأحد ما يتعلقون به قولهم: إن القدرة لو كانت صالحةً للضدين لكان لا يكون أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمرٍ ومخصص كما في الجوهر؛ فإنه لما صح أن يكون كائناً في هذه الجهة، وصح أن يكون كائناً في غيرها، ثم لم يختص ببعض الجهات دون بعض إلا بأمرٍ ومخصصٍ وهو الكون، فكان يجب مثله في مسألتنا. ٥

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا إنما كان يلزم أن لو كان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد، فأما وتأثيرها فيما تؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار، فلا يمتنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر، وإن لم يكن هناك أمر زائد على كونه قادراً. ألا ترى أنه إذا قرب إليه طبق وعليه جملة من الرطب فإنه يتناول من ذلك بعضها دون البعض مع أن الذي له ولأجله تناول هذا ثابت في الباقي، ثم لا يطلب لذلك أمر زائد على كونه قادراً، كذلك في مسألتنا؛ وهكذا فلو خُير بين دينارين وهما في الجودة والرداءة على سواء فإنه يختار أحدهما، ثم لا يقال: إنه لا بد هنا أمر زائد على كونه قادراً، فكذلك في مسألتنا.

وأما قياس ذلك على الجوهر وكونه كائناً فلا يصح؛ إذ الدلالة قد دلت على أن التحيز غير كافٍ في اختصاصه ببعض الجهات دون البعض، لأنه ليس بأن يختص بهذه الجهة لتحيزه أولى من أن يختص بالجهة الأخرى، إذ لا يفعل في تأثيره سوى طريقة الإيجاب، وليس كذلك كونه قادراً، فإن تأثيره في الفعل على طريق الصحة، ففارق أحدهما الآخر.

وأحد ما يتعلقون به قولهم: إن القدرة لو استحال الفعل بها في الحال، لكان لا يخلو؛ إما أن تكون هذه الاستحالة راجعةً إلى القدرة أو إلى المقدور، وأي ذلك كان فهو ثابتٌ في الحالة الثانية، فإما أن يقال: إنه يستحيل الفعل بها على كل حال، أو يقال: بمقارنتها للمقدور وصحة الفعل بها في الحال، على ما نقوله. ٢٠

والأصل في الجواب عن ذلك أننا نعلم هذا الحكم ولا نعلله؛ لأننا بأي شيءٍ عللناه فسد، وليس يجب في الأحكام كلها أن تكون معللة، بل الأصل فيه ٢٥

hükümlerin ta'lil yoluyla (illetini ifade ederek) sunulmasıdır. Hüküm, şayet illetlendirmeyi kabul ederse illetlendirilir, kabul etmediği takdirde ise illetlendirilmez.

Ayrıca onlara denilir ki: Burada sadece bir hâlde kudretle fiilin beraberli-
 5 ğinin imkânsızlığı söz konusudur. Fiille kudretin beraberliğinin şu an muhâl olması, onun gelecekte de muhâl olmasını gerektirmez. Zira sen biliyorsun ki, itimadın (yaslanma) bir halde tevlîdi imkânsız olduğunda, ikinci bir durumdaki (fil-i sâni'de) tevlîdi mümkün olabilmektedir. Nitekim akıl yürütmenin bir hâlde bilgi doğurması imkânsız iken, başka bir hâlde onun bilgiyi tevlîd
 10 etmesi mümkündür.

Ayrıca onlara şöyle denilir: Allah Teâlâ'nın ezelde fâil oluşu muhâl değil mi? Bu husus ya kudrete ya da makdûra dönen bir durum sebebiyle olur. Hangisi sebebiyle olursa olsun, istikbâlde mutlaka olacaktır. Bu durumda gelecekte de O'ndan fiilin imkânsızlığı gerekli olmuş olur. Nasıl ki onlar “bu,
 15 illetlenemez bir hükümdür” diyorlarsa, biz de aynı şekilde söylüyoruz.

Konumuzla irtibatlandırdıkları şeylerden biri de şu sözleridir: Farklılığına ve cinslerindeki ihtilâfa rağmen başkalarıyla ilgili hususlar, zıd şeylere taalluk etmeme konusunda ortaklıklar. Kudret de başkalarına taalluk eden mânalar cümlesindedir. Bu durumda onun da iki zıdda taalluk etmemesi gerekir. Kudretin iki zıdda taalluk etmediğini söyleyen de tıpkı bizim gibi kudretin makdûra bitişik olduğuna kâildir.
 20

Buna cevabımız da şu şekildedir; Bu, acz sebebiyle bătıldır. Çünkü o, başkalarına taalluk eden şeylerdendir. Size göre ise acz, iki zıdda taalluk etmektedir. Çünkü size göre bir şeyden âciz olmak, onun zıddından da âciz olmaktır.
 25 Bundan dolayı üstadlarımızdan biri şöyle istidlâlde bulundu: Kudretin iki zıdda da uygun olması için makdûrun önce olması gerekir.” O şöyle dedi: Bir şeyden âciz olmak, zıddından da âciz olmak demektir. Bu durumda benzeri, kudret için de geçerlidir. Çünkü onlar da birbirlerine zıddırlar. Zıd olmanın gereği ise, birinin taalluk ettiğine, ötekini de taalluk etmesidir. O ikisinden
 30 birinin taalluku, diğeri taallukunun aksi üzere olur. Bu sâbit olunca, şayet kudret onlara uygun değilken, acz onlara uygun olursa, bu durumda onlardan birinin diğeri etkili olması mümkün olur. Bu durumda da “onu” her yönden değil, sadece bir yönden nefyeder. Bu ise muhaldir; zıdda uygunluğu mümkün olduğunda, hem makdûrdan önce olması hem de iki zıddın varlığını
 35 nı birden zorunlu kılması gerekir.

أن يعرض على وجوه التعليل، فإن قبل التعليل عُلل، وإن لم يقبل لم يُعَلَّل.

ثم يقال لهم: ليس في هذا إلا استحالة الفعل بالقدرة في الحال، وليس يجب إذا استحال الفعل بها في الحال أن يستحيل أيضاً في المستقبل، فإنك تعلم أن الاعتماد يستحيل أن يولد في الحال ثم يصح توليده في الثاني، وكذلك فالنظر يستحيل أن يولد العلم في الحال ويصح منه في الثاني. ٥

ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى يستحيل أن يكون فاعلاً فيما لم يزل؟ فلا يخلو؛ إما أن يكون ذلك لأمرٍ يرجع إلى القدرة أو لأمرٍ يرجع إلى المقدور، وأي ذلك كان فهو ثابت فيما لا يزال، فيجب استحالة الفعل منه فيما لا يزال؛ فكما أنه لا بد من أن يقول: إن هذا حكمٌ لا يُعَلَّل، وكذلك نقول نحن.

وأحد ما يتعلقون به قولهم: إن المتعلقة بالأغيار على اختلافها واختلاف أجناسها مشتركة في أنها لا تتعلق بالضدين، والقدرة من جملة المعاني المتعلقة بالأغيار فيجب أن لا تتعلق بالضدين، وكل من قال بأنها لا تتعلق بالضدين قال بأنها مقارنة للمقدور على ما نقوله. ١٠

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا باطلٌ بالعجز؛ فإنه من المتعلقة بالأغيار، وعندكم أنه يتعلق بالضدين، حتى إن العجز عن الشيء عجز عن ضده، ومن ههنا استدل بعض مشايخنا على أن القدرة صالحة للضدين متقدمة للمقدور، فقال: قد ثبت أن العجز عن الشيء عجزٌ عن ضده، فيجب مثله في القدرة لأنهما ضدان، ومن حق الضدين أن يتعلق أحدهما بما يتعلق به صاحبه، ويكون تعلق أحدهما على العكس من تعلق الآخر. إذا ثبت هذا؛ فلو كان العجز صالحاً للضدين والقدرة غير صالحة لهما، لكان لا يمتنع أن يطرأ أحدهما على الآخر فينفيه من وجهٍ دون وجه، وذلك محال. وإذا صح كونها صالحةً للضدين، وجب تقدمها للمقدور والإلزام وجود الضدين جميعاً. ٢٠

Sonra onlara şöyle denilir: Aşırı istek ve ilim taallukta ortak olmalarına rağmen, başkalarına müteallik olanları bu konumda nasıl değerlendiriyorsun? Ayrıca aşırı isteğin (şehvetin) gereği, ilim ve iradenin aksine sadece müdrekâta taalluk etmesidir. Zira ilim ve irade her zaman değil bazen müdrekâta taalluk eder.

Konumuzla ilgili hususlardan biri de şu sözlerdir: Kudret, filin yardımcı-sıdır. Bu nedenle de ona bitişik olması gerekir. Biz deriz ki; Kudretin mutlak olarak fiile yardımcı olduğunu kabul etmeyiz. Yardımcı olmak, fiili ve onu irade etmeyi mümkün kılmaktır. Şöyle ki: Bir kişi, öldürme eyleminde kullanılması istemediği halde, birine bıçak vermek sûretiyle kişiyi insan öldürmeye kudretli kılsa ve söz konusu kişi de o bıçakla birisini öldürecek olsa, katile bıçak veren o kişinin bu cinâyeti işlemeye yardımcı olduğunu söylemeyiz. Çünkü o, bıçak verirken bu cinâyetin işlenmesini istememiştir. Dolayısıyla söylediğiniz doğru değildir. Böylece “yardımcı olma” işinin mutlak kudret anlamına gelmediği ortaya çıkmış oluyor. Dolayısıyla bu hususları birbiriyle kıyas etmek doğru değildir. Muhalliflerimizin ileri sürdükleri deliller hakkında söylenecek çok şey olup, bunların bir kısmı takdim ettiğimiz hususlara dayanmaktadır. Biz söz konusu hususları bu şekilde özetledik.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Mâsiyetleri İrade Etmesinin Câiz Olmayışı

Bu faslın, “adl” konusu içinde olduğu açıktır. Çünkü irade, bir tür fiildir ve kabih bir şeye taalluk ettiğinde yerine getirilmesi gerekir. Allah Teâlâ'nın âdil oluşu ise, bu iradenin O'ndan nefyedilmesini gerektirir.³¹¹

Bu konuda açıklamaya başlamadan önce irade, kerâhet, mürîd ve kârih terimlerinin anlamını izah etmeli ve bu sıfatı Allah'a nisbet etmenin ve bunun Allah'a lâyük olup olmadığı hakkında açıklamada bulunmalıyız. Sonra da Allah'ın irade etmesi câiz olan ve olmayan şeyler hakkında konuşmalıyız. İrade, zâtın mürîd olmasını; kerâhet de irade dışı (kârih) olmasını gerektiren şeydir. Bizden biri kendinde olup biteni düşünüp kontrol ettiğinde hangi sıfatlara sahip olduğunu ve nelere sahip bulunmadığını fark eder. İşlerin en açık seçik olanı, insanın kendinde bulunduğu şeylerdir.

Eğer, bize: “Sizler, bu görüşünüzle ilmin tarifini ‘Kişinin âlim olmasını gerektiren şey’ şeklinde yaptıkları için kendilerini kınadığınız Küllâbiyye'nin durumuna düştünüz” denilirse, buna cevap olarak: “Bizimle onlar arasında fark vardır. Onlar ilmi ‘Kişinin âlim olmasını gerektiren şey’; âlimi ise ‘ilmi olan kişi’ diye açıkladılar. Dolayısıyla iki meçhûlden birini diğerine dayandırdılar.

ثم يقال لهم: وكيف أجريتم المتعلقات بالأغيار مجرئاً واحداً مع أن الشهوة والعلم يشتركان في التعلق، ثم إن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بالمدركات بخلاف العلم والإرادة، فإنهما يتعلقان بالمدركات وقد لا يتعلقان بذلك؟

وأحد ما يتعلقون به قولهم: إن القدرة عونٌ على الفعل، فكان يجب أن تكون مقارنةً له. قلنا: إنا لا نسلم أن القدرة بمجرد عاون، وإنما العون هو التمكين من الفعل وإرادة الفعل، حتى لو يمكن غيره من قبل آدمي بأن يدفع إليه سكيناً ولا يريد منه قتله؛ وإنما دفع إليه ذلك لأن يذبح به بقرة، فإنه متى قتل آدمياً لم نقل: إنه أعانه على قتله لما لم يرد منه قتله، فلا يصح ما ذكرتموه. وإذا قد صح أن العون ليس هو مجرد القدرة، لم يمكن قياس أحدهما على الآخر. وفي شبههم كثرة، وأكثرها يرجع إلى بعض ما تقدم فاقتصرنا بها.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي

واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر، فإن الإرادة فعلٌ من الأفعال، ومتى تعلقت بالقيح فتجب لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة.

وقبل البيان في المسألة نبين حقيقة الإرادة والكرهية والمريد والكاره. ثم نتكلم على إثبات هذه الصفة لله وفي كيفية استحقاقه لها. ثم نتكلم من بعد فيما يجوز أن يريده الله وما لا يجوز. فالإرادة هو ما يوجب كون الذات مريداً، والكرهية ما يوجب كونه كارهاً، والواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة وبين أن يكون على غيرها من الصفات، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه.

فإن قيل: قد دخلتم فيما عبتم على الكلاية حيث قالت في حد العلم: هو ما يوجب كونه عالماً. قيل له: فرق بيننا وبينهم؛ فإنهم فسروا العلم بما يوجب كون الذات عالماً، والعالم بمن له العلم، فأحالوا بأحد المجهولين على الآخر،

Bizim söylediğimiz ise böyle değildir. Zira biz, iradeyi; 'zâtın mürîd olmasını gerektiren şey' diye açıkladık. Bize, mürîdin hakikati sorulduğunda da, onu kendisi ile açıkladık. Dolayısıyla bizim açıklamalarımızı onlarınkinden ayırmalısın” denilir.

5 İrade ve kerâhetin gerçek varlığı işte budur.

Mürîdin tanımı ise şöyle yapılmıştır: O, öyle bir özelliştir ki, kişi ona sahip olmakla fiilin şöyle değilde böyle olmasını sağlar. Durum böyle olmakla beraber, onu tanım yoluyla ifade etme zordur. Çünkü “mürîd” sözü ondan daha açıktır. Halbuki tanımın hakkı, tanımlayanın tanımlanandan daha açık
10 olmalıdır. Bu nedenle “mevcut”un tanımını yapamadık. Çünkü “mevcut” sözü, mevcut hakkında söylenebilecek her şeyden daha açık bir lafızdır. Buna göre “mürîd” lafzını da hiçbir şeyle tanımlayamamız gerekir. Çünkü onun tanımı hakkında ne söylersek söyleyelim “mürîd” sözümüz söylediklerimizin hepsinden daha açık olacaktır. “Kârih” hakkındaki söylenecekler de aynıdır.

15 Durumun böyle olduğu anlaşılınca, bizlerin irade ettiğimiz şeyleri “irade” olarak adlandırılan bir mâna sebebiyle irade etmekte olduğumuz bilinmelidir. Arazların isbatı konusunda geçtiği üzere, kevnlerin isbatı ne yolla ise, iradenin isbatı da aynı yolladır. Bu, şu şekilde açıklanabilir: Bizden birinin, durum ve şartlar aynı olduğunda mürîd olmaması câizken, onun mürîd olması yani bu
20 sıfatın kendisi ve mekânı hakkında hâsıl olması için bunun bir emir ve tahsis edicisinin mutlaka bulunması gerekir. Aksi takdirde bu sığata sahip olması ile olmaması arasında bir fark olmaz. Bu durum da ancak irade olarak adlandırılan mânanın varlığını isbat ile mümkündür. Daha önce geçmiş olan bir mânanın gerekli olduğu hakkındaki sözü, burada da zikretmemiz gerekli olup,
25 bu da irade ve kerâhetten başka bir şey değildir.

Mânalari karıştıran kişiye şöyle denilir: İradenin kaynağı şehvettir. Bu nedenle ikisinin arasını ayırmamız gerekir. Bu temyîzi gerçekleştiren şey şudur: Bizden biri, çok kere hoşâ gitmeyen ilaçlarda olduğu gibi, arzu etmediği şeyleri irade eder. Bu nedenle dediler ki: Allah Teâlâ'nın lûzincide³¹² hastalığı, ihlile-
30 cte³¹³ ise onun şifasını yaratması, dünya imtihanlarındandır. Kişi, zina etmek, içki içmek, oruçlu iken şiddetli sıcakta soğuk su içmek gibi irade etmediği şeyleri arzulayabilir. Böylece iradenin şehvete dayanmadığı ortaya çıkmış oldu.

وليس كذلك ما ذكرنا؛ فإننا فسرنا الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً، ثم لما سُئلنا عن حقيقة المراد أحلناه إلى نفسه، ففارق حالنا حالهم.

هذه هي حقيقة الإرادة والكراهة.

وأما المرید فقد قيل في حده: هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجهٍ دون وجه. وهذا وإن كان كذلك إلا أن إيراده على طريق التحديد لا يصح؛ لأن قولنا: مرید، أظهر منه ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود، ولهذا لم يحد الموجود بشيء؛ لأن كل ما يذكر في حقيقته، فقولنا: موجود، أظهر منه فيجب إذاً أن لا نحد المرید أصلاً؛ لأن أي ما يذكر في حده، فقولنا: مرید، أظهر منه؛ وهكذا الكلام في الكاره.

وإذ قد علم ذلك فاعلم أن أحدنا إنما يريد ما يريد لمعنى هو الإرادة. والطريق إلى إثبات الإرادة نحو الطريق إلى إثبات الأكوان على ما مر في إثبات الأعراض. وتحريها ههنا هو أن الواحد منا حصل مريداً مع جواز أن لا يحصل مريداً والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمرٍ ومخصصٍ له ولمكانه حصل على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة. والكلام في أنه لا بد ههنا من معنى قد سلف، وإنما الذي يجب أن نذكره ههنا أن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة والكراهة.

والذي يشتهه الحال فيه من المعاني فيقال: إن المرجع بالإرادة إنما هو الشهوة فيجب أن نميز بين الجنسين. والذي يقع به هذا التمييز هو أن أحدنا قد يريد ما لا يشتهيه ككثيرٍ من الأدوية الكريهة، ولهذا قالوا: من محن الدنيا أن الله تعالى جعل الداء في اللوزينج، والشفاء في الإهليلج، وقد يشتهي ما لا يريد كالزنا وشرب الخمر وكالماء البارد في الحر الشديد وهو صائم؛ فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة.

Bu mümkün olmadığı gibi, iradesizliğin de (kerâhet) nefrete dönüşmesi mümkün değildir. Bir kişi bazen zinâ etme ve içki içme gibi nefsin hoşlandığı (tabiatın nefret etmediği) şeyleri kerîh görür. Bazen de acı ilaç gibi tab'ının kerîh gördüğü şeyleri olumlu karşılar. Bu durumda onların şehvet ve nefrete dayanması mümkün değildir. Durum, ikisi dışında karışık değildir. Böylece iki mânayı hâlis bir şekilde ortaya koymuş olduk.

Bu husus sâbit olunca, bil ki irade sıfatını dünya hayatında tanımanın yolu zaruridir ve onu istidlâl yoluyla bilmek mümkün değildir. Çünkü irade sıfatına işaret eden her delâlet adalet ve hikmete dayanmaktadır. Bizden birinin mutlak âdil ve hikmet sahibi olduğu sâbit değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.) hikmeti sâbit olduğu için, onun murâdını zarureten bilmek câiz olduğu gibi, istidlâlen bilmek de câizdir. Bundan dolayı: "Âdil ve hikmet sahibi olması sâbit olmayanın, mürîd olmasının bilinmesi mümkün değildir" deriz.

Biz, "Allah Teâlâ mürîddir" dediğimizde, O'nun âlim ve kâdir olduğunu kastetmeyiz. Zira O, bazen kâdir olmadığı şeyi irade eder, bazen de irade etmediği şeye kâdir olur. İlimde de durum aynıdır. Kastettiğimiz şudur: O irade ettiğinde, bizden birinin sıfatına benzer olarak irade eder.

Bu konuda şeyhimiz Ebü'l-Kâsım el- Belhî ve İbrahim en-Nazzâm bize muhalefet ederek dediler ki: Biz, Allah Teâlâ'nın kendi fiilini irade ettiğini söylediğimizde sehv ve gaflet üzere olmaksızın bunu yaptığını; başkasının fiilini irade ettiğini söylediğimizde ise, bunu ona emrettiğini ve zıddından da nehyettiğini kastettik. Bu sıfatların mânaları elbette Allah için söz konusu değildir. Bunun Allah'ta olduğunu kastettiğimizde ise, ilk olarak Allah için mümkün olduğunu açıklamamız gerekir. Zira bir sıfatın isbatı, onun câizliği üzerine terettüp eder. Bu sıfatın Allah için mümkün olduğunu gösteren delil şudur: Sıfatları Allah hakkında mümkün kılan husus, O'nun hay oluşudur. Zira hay olanın, mürîd olması mümkündür. Hay olmayanın mürîd olması ise mümkün değildir. Bu durumda da söz konusu sıfatı mümkün kılanın hay oluşu gerekir. Bu husus böyle sâbit olunca, Allah Teâlâ da hay olduğuna göre, O'nun da mürîd ve kârih olmasının mümkün olması gerekir.

Eğer denirse ki: Bizden birinde bu sıfatın bulunmasını mümkün kılan şeyin "kalp sahibi olması" olduğunu inkâr mı ediyorsunuz? Çünkü bu sıfat bütüne râcî olup onu mümkün kılan şeyin de bütüne râcî olması gerekir. Kalp ise böyle değildir. Dolayısıyla onu mümkün kılan şey olarak nasıl kabul edilir?

وكما لا يمكن ذلك فكذلك لا يمكن أن يرجع بالكراهة إلى النفار، فإن الحي قد يكره ما لا ينفر طبعه عنه وهو الزنا وشرب الخمر، وقد ينفر طبعه عما لا يكرهه وهو الدواء الكريه، فإذا لا يمكن أن يرجع بهما إلى الشهوة والنفار ولا يشتهه الحال فيما عداهما، فخلصتا معنيين.

٥ إذا ثبت هذا فاعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الصفة في الشاهد إنما هو الضرورة، ولا يمكن معرفتها استدلالاً لأن كل دلالة تدل عليها فمبنية على العدل والحكمة، ولا يثبت كون أحدنا عدلاً حكيماً؛ ولهذا فإن النبي ﷺ لما ثبتت حكمته جاز أن يعرف مراده استدلالاً كما يجوز أن يعرف ضرورة، ومن ههنا قلنا: إن من لم يثبت كونه عدلاً حكيماً، لا يمكنه أن يعلم كونه مريداً.

١٠ ونحن إذا قلنا: إنه تعالى مريد، فلا نعني به كونه قادراً ولا عالمياً؛ لأنه قد يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما لا يريده، وهكذا في العلم وإنما مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مريداً.

وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم البلخي والنظام، وقالوا: إنا إذا قلنا: إنه تعالى مريدٌ لفعل نفسه، فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة، وإذا قلنا: إنه مريدٌ لفعل غيره، فغرضنا أنه أمرٌ به ناهٍ عن خلافه؛ فلم يثبتنا معنى هذه الصفة في القديم تعالى البتة. ونحن إذا أردنا إثباته لله تعالى فبأن نبين أولاً صحته عليه جل وعز؛ لأن إثبات الصفة تترتب على صحتها. والذي يدل على أن هذه الصفة تصح على الله تعالى، هو ما قد ثبت أن المصحح لها إنما هو كونه حياً، بدليل أن من كان حياً صح أن يريد، ومتى لم يكن حياً لم يصح أن يريد، فيجب أن يكون المصحح لهذه الصفة إنما هو كونه حياً. إذا ثبت هذا والقديم تعالى حي، وجب صحة أن يريد ويكره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المصحح لهذه الصفة في الواحد منا كونه ذا قلب؟ لأن هذه الصفة راجعةٌ إلى الجملة؛ فالمصحح لها لا بد أن يكون راجعاً إلى الجملة والقلب، فليس كذلك فكيف يصححها؟

Ayrıca şayet denilirse ki, bir kişinin kalbi varken irade etmesi ve yokken de irade etmemesi mümkün değil mi? Cevap olarak deriz ki: Şayet dediğiniz gibi olsaydı, onu mümkün kılan şeyin sadece kalp olması gerekmezdi. Nitekim irade, kalp onu mümkün kıldığı için değil, onun varlığı için kalp gibi özel bir organın mahal olmasına ihtiyaç olmasındandır.

Âlim oluşunda olduğu gibi, irade edici oluşunda da kişinin kalp sahibi olması gerekir. Buna karşın “kalp sahibi oluşunun, iradeyi gerektirici olduğu” söylenemez. Çünkü onun kalbe ihtiyacı, sadece ilimle âlim olması durumundaki gibidir. İlim için kalb gibi özel bir organın mahal oluşuna ihtiyaç vardır. Bu durumda söyledikleri nasıl mümkün olur? Bu: “Bizden birinin âlim ve kâdir olması cisim olmasına bağlı olunca, cisim olması durumunda da bu iki sıfatın onda bulunması gerekli oldu” demesine benzer. Onun âlim ve kâdir olması cisim olmasına ihtiyacı gerekli kıldı. Zira O, ilimle âlim ve kudretle kâdirdir. İlim ve kudret de varlıklarında özel bir bünyeye dayanan bir mahalle muhtaçtırlar. Özel bir bünyeye dayanan mahal ise, sadece cisim olabilir. Yoksa o, cisim olması sebebiyle bu sıfatlara sahip değildir. Bizim meselemizde de durum böyledir.

Allah hakkında mümkün olan bu sıfatın, O'nda bulunmasının delili şudur: Allah Teâlâ'nın fiillerinden farklı şekillerde vuku bulanlar vardır. Bir fiilin şu şekilde değil de bu şekilde vukû bulması ise ancak tahsis edici bir sıfatla mümkün olup o da iradedir.

Bunun açıklaması şu şekildedir: Allah Teâlâ'nın bizde hayatı nimet olarak yaratması câiz olunca, bunun nimete dönüşmesi için onu ve mekânını tahsis eden bir muhassısa mutlaka gerek vardır. Aksi takdirde o, iki vecihten birini tercih edemezdi. Bu da iradeden başkası değildir.

İstersen kabihî arzu etme ve hasenden nefret etme hususunda söz ederek şöyle diyebilirsiniz; onun, mükellef için sevap derecesinde bir teklif veya târiz ve kabihe teşvik olması câiz olduğunda, bu iki vecihten birini tahsis, yalnızca bir muhassıs ile mümkündür ki, o da irade sıfatıdır.

Üstadlarımız bu konuyu işlerken emir ve haber konusuna da değindiler. Çünkü emir, ancak irade ile emir olur. Haber de böyledir.

ومتى قيل: أليس أنه إذا كان ذا قلب صح أن يريد، ومتى لم يكن كذلك لم يصح؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أنه ليس يجب في القلب أن يكون مصححاً لها؛ لأن ذلك إنما وجب من حيث أن الإرادة تفتقر في وجودها إلى محل مبني ببنية مخصوصة نحو بنية القلب، لا لأن القلب مصحح لها.

٥ وصار ذلك كما نقول في كونه عالماً أنه لا يصح ما لم يكن ذا قلب، ثم لا يقال: إن كون ذا قلب هو المصحح له لأن احتياجه إلى القلب هو من حيث أنه لا يكون عالماً إلا بعلم، والعلم في وجوده يحتاج إلى محل مبني ببنية مخصوصة نحو بنية القلب فكيف يصح ما قالوه؟ وهل هذا إلا كما يقال: لما لم يصح في الواحد منا أن يكون عالماً قادراً إلا إذا كان جسماً، وجب في كونه جسماً أن يكون هو المصحح لهاتين الصفتين؟ فكما أن ذلك لا يجب لأن احتياج كون عالماً قادراً إلى كونه جسماً هو من حيث أنه عالمٌ بعلمٍ وقادرٌ بقدرة، والعلم والقدرة محتاجان في وجودهما إلى محل مبني ببنية مخصوصة، والمحل المبني ببنية مخصوصة لا يكون إلا جسماً، لا من حيث أن كونه جسماً يصح هاتين الصفتين، كذلك في مسألتنا.

١٥ وإذ قد صحت هذه الصفة لله تعالى، فالذي يدل على ثباتها له هو أن في أفعاله تعالى ما وقع على وجهٍ دون وجه، والفعل لا يقع على وجهٍ دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة.

٢٠ بيان ذلك أن خلق القديم تعالى الحياة فينا إذا جاز أن يكون نعمة وجاز أن يكون نعمة، لم يكن بد من أمرٍ ومخصصٍ له ولمكانه يصير نعمة، وإلا لم يكن بأحد الوجهين أحق منه بالآخر، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة.

وإن شئت فرضت الكلام في شهوة القبيح ونفرة الحسن فقلت: إنه إذا جاز أن يكون تكليفاً وتعريضاً للمكلف إلى درجة الثواب، وجاز أن يكون إغراءً على القبيح، لم يختص بأحد الوجهين دون الآخر إلا لمخصص هو الإرادة.

وقد فرض مشايخنا الكلام في الأمر والخبر؛ لأن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة، وكذلك الخبر. ٢٥

Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: “Muhammed, Allah’ın elçisidir” ifadesindeki “Muhammed” sözünün hem Muhammed b. Abdullah’ı hem de Muhammed’lerden birini bildirmesi câizdir. Durum böyle olunca, bu lafzın diğerleri yerine sadece Muhammed b. Abdullah’ı belirtmesi (haber vermesi) ancak bir emir ve muhassıs ile olur. Bu emir de iradeden başkası değildir.

Şayet: “Muhammed Allah’ın elçisidir.” Sözünün, Muhammed b. Abdullah yanında başka Muhammedler hakkında da haber olması nasıl câiz oluyor?” denilirse, deriz ki: Şayet bu câiz olmayacak olsa, kelâmın mecâz oluşu ortadan kalkar ve bâtıl olurdu. Zira mecâz, lafzı esas konulduğu (vaz‘) mânanın dışında kullanmaktır. Bir lafzın sadece bir vecihte kullanılması durumunda mecâz ortadan kalkmış olur. Şayet “bu emrin, iradeden başka bir şey olmadığını niçin söylemediniz?” denilirse, cevap olarak deriz ki: Çünkü o, haberin zâtına ve niteliklerine ait olabilir. Bu ise câiz değildir. Aksi takdirde onun vâki olduğunda bazen haber olarak nitelenmesi câiz iken, bazen de bu şekilde nitelenmesi câiz olmazdı. Nitekim siyah hakkında söylediğimiz gibi zâtın doğrudan veya dolaylı olarak müstehak olduğu nitelikler konusunda vâcîp olan budur. Nitekim, siyah zâtı itibariyle siyah olduğu vakit bazen siyah olmasının câiz, bazen ise câiz olmaması söz konusu değildir.

Sonra söz konusu haberin kendisi ve bu muhbirle beraber olan hâli, diğer muhbirlerle beraber olan hâli gibidir. Bu durumda onun, başka muhbirlerden sâdır olan bir haber olması veya onlardan herhangi birinden sâdır olmuş bir haber olmaması gerekirdi. İkincisinden değil de birincisinden haber olmasına gelince, bu câiz değildir.

Sonra zâtın sıfatı, cümleye değil fertlere ve cüzlere râcî olur. Bu durumda da söz konusu fertlerden (harfler) her birinin haber olması gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Zikrettiğimiz bu şıklar, haberin zâtı itibariyle ve zâtında bulunan şeyler sebebiyle haber olmadığına delâlet ettiği gibi, varlığı, yokluğu veya hudûsu sebebiyle haber olmasının da câiz olmadığına delâlet eder. Çünkü bu niteliklerin muhbirle beraber olan hâli, başkasıyla beraber olan hâli gibidir. Çünkü onlar tek tek şeylere râcîdir. Bu durumda da daha önce geçtiği üzere her harfin haber olması gerekir. Halbuki bilinen bunun aksidir.

وتحرير ذلك أن قولنا: محمد رسول الله، يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله، ويجوز أن يكون خبراً عن المحمدين، وإذا كان كذلك لم يكن بأن يكون خبراً عنه أولى من أن يكون خبراً عن غيره إلا بأمرٍ ومخصص، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة.

٥ فإن قيل: ومن أين أن قولنا: محمد رسول الله، كما يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله يجوز أن يكون خبراً عن غيره من المحمدين؟ قلنا: لأنه لو لم يجز ذلك لارتفع التجويز عن الكلام وبطل؛ لأن التجويز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل، فمتى لم يجز استعمال اللفظ إلا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلاً. فإن قيل: ولم قلت: إن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة؟ قلنا: لأنه لا يخلو؛ إما أن يكون راجعاً إلى ذات الخبر وصفاته؛ وذلك لا يجوز، وإلا كان لا يجوز أن يقع مرة فيكون خبراً ويقع مرة أخرى فلا يكون كذلك، لأن هذا هو الواجب في الصفة التي تستحقها الذات لنفسها ولما هو عليه في نفسه كما قلناه في السواد. ألا ترى أن السواد لما استحق كونه سواداً لذاته، لم يجز أن يوجد مرة فيكون سواداً وأخرى فلا يكون سواداً.

١٥ وبعد، فإن ذات الخبر وما هو عليه حاله مع هذا المخبر كحاله مع غيره من المخبرين، فكان يجب أن يكون خبراً عن سائر المخبرين، أو لا يكون خبراً عن واحدٍ منهم؛ فأما أن يكون خبراً عن البعض دون الثاني فلا.

وبعد، فإن صفة الذات ترجع إلى الأحاد والأفراد دون الجمل، فكان يجب في كل حرفٍ من هذه الحروف أن يكون خبراً، وقد عرف خلافه.

٢٠ وهذه الوجوه التي ذكرناها كما تدل على أن الخبر لا يكون خبراً لذاته ولا لما هو عليه في ذاته، فإنها تدل على أنه لا يجوز أن يكون خبراً لوجوده أو لعدمه أو حدوثه؛ لأن حال هذه الأوصاف مع المخبر كحاله مع غيره، ولأنها ترجع إلى الأحاد والأفراد فكان يجب في كل حرف أن يكون خبراً على ما مر، ومعلومٌ خلافه.

Adem konusunda ise başka bir tevcih söz konusudur. Şöyle ki: O, hük-
mü muhâl kılmaktadır. Hükmü muhâl kılanın ise onda müessir olması câiz
değildir. Nitekim ölüm, kişinin âlim olmasını imkânsız kıldığı zaman, onda
müessir olması câiz olmadı. Bizim meselemizde de böyledir. Ya da başkasına
5 râcî olur. Sonra onun etkisi ya icap yoluyla olur ki, bu mânadır. Söz konusu
mâna da ya mevcuttur ya da ma'dûmdur. Hangisi olursa olsun, onda müessir
olması câiz değildir. Zira onun, bazı muhbirlerle beraber olan hâli, diğerleri
ile beraber olan hâli gibidir.

Sonra ma'dûm, hükmü gerektirici şeylerden değildir. Zira icap, zâtın sı-
10 fatının gereği olan bir sıfattan sâdır olur ki bunlar da diğer zâtlarda ya vücûd
şartına bağlıdır ya da onda tashih tarîki (câiz ve mümkün görme) ile etkilidir.
Bu da fâil olup onlara taalluk eden nitelikleri sınırlı ve sayılıdır. Bunlar da
kâdir, âlim, mürîd, kârih, müştahî, nâfir ve zannedici olmaktır. Bunların han-
gisi olursa olsun, onda müessir olması câiz değildir. Çünkü taalluku olmayan
15 şeylerin başkasında tesiri söz konusu değildir.

Eğer denirse ki, kâdir olanın, kelâmın emir ve haber olmasında müessir
olması niçin câiz olmuyor? Deriz ki, kâdirin etkisi ihdâs yoluyla başkasına
geçmez. Kelâmın emir ve haber oluşu ise buna ilâve bir durumdur.

Ayrıca O'nun kâdir oluşu sehv hâlinde de söz konusu olup bu halde ondan
20 ihbâr sahih olmaz.

Eğer denirse ki, bu hususta müessir olması, âlim olmasını niçin mümkün
kılmıyor? Cevap olarak denilir ki: Bu muhbirle âlim olma durumu, başka
muhbirlerle olan hâli gibidir. Bu durumda ya başkalarından ya da onlardan bi-
rinden sadece haber olması gerekir. Başkasından değil, sadece onların birinden
25 haber olmaya gelince, bu vâcip değildir. Bu, sadece icap yoluyla etkili olması
durumunda gerekli olur. Tashîh (imkân) yoluyla müessir olmaya gelince, bu
durumda vâcip değildir. Âlim oluşu da tashîh (imkân) yoluyla olur. Bu durum-
da en uygun olan şöyle dememizdir: İlim, mâlûma tâbi olur ve ona olduğu şe-
kilde taalluk eder, onda etkili olmaz. Çünkü ilim, mâlûmda etkili olacak olsa,

وفي العدم وجةٌ آخر وهو أنه يحيل الحكم، وما أحال الحكم لا يجوز أن يكون مؤثراً فيه. ألا ترى أن الموت لما أحال كونه عالماً لم يجز أن يكون مؤثراً فيه، كذلك في مسألتنا؛ أو يكون راجعاً إلى غيره، ثم لا يخلو؛ إما أن يكون تأثيره على طريق الإيجاب فهو المعنى، وذلك المعنى إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأي ذلك كان فإنه لا يجوز أن يؤثر فيه؛ لأن حاله مع بعض المخبرين كحاله مع سائرهما.

وبعد، فإن المعدوم مما لا يوجب الحكم لأن الإيجاب إنما يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات، وهي مشروطةٌ في سائر الذوات بالوجود، أو يكون تأثيره على طريق التصحيح فهو الفاعل، وصفات الفاعل المتعلقة منها، فإن ما لا يتعلق لا يؤثر في الغير، محصورةٌ معدودةٌ كونه قادراً عالماً مريداً كارهاً مشتتياً نافراً ظاناً، وأي ذلك كان فلا يجوز أن يؤثر فيه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في كون الكلام أمراً وخبراً إنما هو كونه قادراً؟ قلنا: لأن تأثير القادر لا يتعدى طريقة الإحداث، وكون الكلام أمراً وخبراً أمرٌ زائدٌ على ذلك.

وبعد، فإن كونه قادراً ثابتٌ في حال السهو، ثم لا يصح منه الإخبار في تلك الحالة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك إنما هو كونه عالماً؟ قيل: لأن حال كونه عالماً مع هذا المخبر كحاله مع غيره من المخبرين، فيجب أن يكون خبراً عن سائرهم أو لا يكون خبراً عن واحدٍ منهم، فأما أن يكون خبراً عن واحدٍ منهم دون ما عداه فلا. إلا أن هذا إنما يجب في ما يكون تأثيره على طريق الإيجاب، فأما ما يؤثر على طريق التصحيح فإن ذلك لا يجب، وكونه عالماً إنما يؤثر على طريق التصحيح، فالأولى أن نقول: إن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه، إذ لو أثر العلم في المعلوم

bilgilerimize taalluk etmeleri sebebiyle kadîm, cevher, arazlar gibi bütün mâlûmlarda etkili olurdu. Bu durumda ilim zâil olunca, mâlûm (varlık) da yok olur, ilim sâbit olunca mâlûm da sâbit olurdu. Halbuki bunun yanlış olduğunu biliyoruz.

5 Bu vasıfların O'nda müessir olması câiz olmadığı gibi, arzu edici (müştehi), nefret edici (nâfir) ve zannedicisi olmasının da kelâmın emir veya haber olmasında etkili olmadığına şüphe yoktur. Aynı şekilde kârih olması da onda müessir değildir. Çünkü kerâhet fiile engeldir, nerede kaldı onda müessir olsun.

10 İrade hakkında söylenecek söz bundan ibarettir.

[Kerâhet (İradesizlik) Hakkında Söz]

Kerâhet konusunda söylenecekler de bunun gibidir. Çünkü mürîd olma konusunda zikrettiklerimizin tümü burada da geçerlidir. Burada geçen çerçeveye akli delâlet işaret ettiği gibi, sem'î delâlet de işaret eder. Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”³¹⁴ Kerâhet konusunda ise şöyle buyurmaktadır: “Fakat Allah onların davranışlarını çirkin gördü ve onları geri koydu.”³¹⁵ Allah mâsiyetleri saydıktan sonra da şöyle buyurdu: “Bütün bunların kötü olanları, Rabbinin nezdinde de sevimsizdir.”³¹⁶ İşte bunlar, bu konudaki sözün özetidir.

20 Muhâliflerimizin bu konuda birçok sözde delilleri bulunmaktadır. Biz, bunlar üzerinde daha sonra geniş bir şekilde duracağız. Ancak burada mutlaka zikredilmesi gerekenleri şöylece özetleyebiliriz: Onlar, “Şayet Allah Teâlâ mürîd ve kârih olacak olsaydı, O'nun müştehi ve nâfir de olması gerekirdi. Çünkü irade ve kerâhetin kaynağı şehvet ve nefrettir” diyorlar. Biz bu iddiayı daha önce cevaplayarak söz konusu vasıfların arasındaki farkı açıkladık. Aynı konuya tekrar dönmek istemiyoruz.

30 Bu konuda şunu da söylüyorlar: “Şayet Allah Teâlâ mürîd olsaydı -halbuki hiçbir zaman böyle olmadığı bilinmektedir- ezelde bu sifata sahip değilken daha sonra sahip olmuş olurdu. Bu durumda da O'nun hâlinde değişme gerekirdi. Halbuki Allah için teğayyur (değişme) câiz değildir.

لوجب في المعلومات كلها، نحو القديم والجوهر والأعراض أن تكون متعلقةً بعلومنا، حتى إن زال العلم زال وإن ثبت ثبت، وقد عرفنا فسادَه.

ولا شبهة في أن كونه مشتتياً ونافراً وظاناً مما لا يؤثر في كون الكلام أمراً وخبراً، أو كما لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هذه الأوصاف، وكذلك لا يجوز أن يكون المؤثر فيه كونه كارهاً؛ لأن الكراهة تمنع الفعل، فضلاً عن أن تكون مؤثرة فيه.

فهذا هو الكلام في الإرادة.

[الكلام في الكراهة]

وأما الكلام في الكراهة فكمثله؛ لأن كل ما ذكرناه في باب كونه مريداً يعود ههنا، وكما أن الدلالة العقلية تدل ههنا على هذه الجملة التي مضت ١٠ فالدلالة السمعية توافقها. قال الله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾، وقال في الكراهية: ﴿ولكن كره الله انبعاثهم فنبطهم﴾، وقال بعد عدّه المعاصي: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾؛ فهذه جملة الكلام في ذلك.

وللمخالفين في هذا الباب شبه نستقصي القول فيها من بعد إن شاء الله ١٥ ﴿والله﴾. ونذكر ههنا ما لا بد من ذكره ونتكلم عليه. فمن جملة ما نذكره ههنا هو أنهم قالوا: لو كان القديم تعالى مريداً وكارهاً لوجب أن يكون مشتتياً ونافراً؛ لأن المرجع بالإرادة والكراهة إلى الشهوة والنفار، ونحن قد أجبنا عن ذلك وفصلنا بين هذه الأوصاف فلا نعيده.

وأحد ما يوردونه في هذا الباب هو أنهم قالوا: لو كان الله تعالى مريداً، ٢٠ ومعلوم أنه لم يكن كذلك أبداً وإنما حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، لوجب أن يكون قد تغير حاله، والتغير لا يجوز على الله تعالى،

Bu duruma göre Allah asla mürîd değildir.” Buna cevaben şöyle deriz: “Siz, teğayyur ile neyi kastediyorsunuz? Eğer, bununla O'nun sonradan mürîd olmasını kastediyorsanız, bizim dediğimiz de budur. Şayet bununla, olanın dışında bir şeyin meydana geldiğini kastediyorsanız, bu niçin gereksin?” Böylece
5 tercih ettikleri dışında bir görüş kabul etmedikleri ortaya çıkmış olmaktadır.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Mürîd Olma Keyfiyeti

Bize göre Allah Teâlâ herhangi bir mahalde mevcut olmayan muhdes bir irade ile mürîddir.

Neccâriye, Allah Teâlâ'nın zâtı ile mürîd olduğu kanaatini taşıdı. Eş'ariyye,
10 O'nun kadîm bir irade ile mürîd olduğunu kabul etti. Küllâbiyye ise, Allah'ın ezeli bir irade ile mürîd olduğunu söyledi. Biz, bu mezheplerin tümünün görüşlerinin yanlış olduğunu ortaya koyduk, böylece geriye kendi görüşümüzün doğru olduğu kaldı.

Neccâriye'nin sahip olduğu görüşün yanlış olduğunu gösteren delil şudur:
15 Eğer Allah Teâlâ zâtıyla mürîd olsaydı, O'nun irade edilen şeylerin tümünü irade etmesi vâcip olurdu. Çünkü irade edilen şeyler, bir kısım irade edenlerle sınırlı değildir. Zeyd'in irade etmesi mümkün olan hiçbir şey yoktur ki, onu Amr ve mürîd olan başkalarının irade etmiş olması mümkün olmasın. Böylece O'nun diğer irade edilen şeyleri de irade etmesi gerekir. Allah Teâlâ'nın zâtıyla
20 âlim olduğu, mâlûmatın âlimlerden bir kısmına mahsûs olmadığı, dolayısıyla Allah'ın mâlûmatın tümünü bildiği gibi, burada da durum aynıdır.

Eğer “Allah Teâlâ zâtıyla kâdir değil midir? Ayrıca O'nun bütün makdûrât üzerinde kâdir olması gerekiyor mu? Bunun benzeri bizim meselelerimizde niçin olmasın?” denilecek olursa, şöyle deriz: “Bu iki konu arasında
25 fark vardır. Çünkü makdûrât bütün makdûrları değil, bazılarını kapsamaktadır. Zira, meselâ Zeyd'in kudreti dâhilinde olanın, Amr'ın da kudreti dâhilinde olması câiz değildir. Zira eğer bu câiz olsaydı, onlardan biri bir şeyi yapmayı, diğeri de onun aksini istediğinde, o şeyin aynı anda hem olması hem de olmaması gerekirdi. İrade edilen şeyler böyle değildir.
30 Çünkü onlar, mürîdlerden bazısına mahsûs şeyler değildir. Nitekim irade edilen hiçbir şey yoktur ki, o şeyi Zeyd'in irade etmesi mümkün olduğunda, Amr'ın ve diğer irade edenlerin de irade etmesi sahih olmasın.

فليس إلا أنه تعالى لا يكون مريداً أصلاً. قلنا: ما تريدون بالتغير؟ فإن أردتم به أنه حصل مريداً بعد أن لم يكن فهو الذي نقوله، وإن أردتم به أنه حصل غير ما كان فلم وجب ذلك؟ فلا يجدون إلا ما يريدون سبيلاً.

فصل في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة

- ٥ واعلم أنه مريدٌ عندنا بإرادةٍ محدثةٍ موجودة لا في محل.
- وقد ذهب التجارية إلى أنه تعالى مريدٌ لذاته، وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ قديمة، وذهبت الكلاية إلى أنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ أزلية، ونحن إذا أفسدنا هذه المذاهب كلها صح لنا ما قلناه.
- والذي يدل على فساد ما ذهب إليه التجار هو أنه تعالى لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات؛ لأن المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض، فما من مرادٍ يصح أن يريده زيد إلا ويصح أن يريده عمرو وغيره من المريدين، فيجب أن يكون مريداً لسائر المرادات. كما أنه تعالى لما كان عالماً لذاته وكانت المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، كان عالماً بجميعها، كذلك ههنا.
- ١٠ فإن قيل: أوليس أنه تعالى قادرٌ لذاته، ثم لا يجب أن يكون قادراً على جميع المقدورات، فهلاً جاز مثله في مسألتنا؟ قلنا: إن بين الوضعين فرقاً؛ لأن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض، حتى لا يجوز في مقدور زيد أن يكون مقدوراً لعمرو، إذ لو جاز ذلك لكان يجب إذا خلص داعي أحدهما إلى الإيجاد وداعي الآخر إلى أن لا يوجد، أن يوجد وأن لا يوجد دفعةً واحدة.
- ٢٠ وليس كذلك المرادات فإنها غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض، حتى ما من مرادٍ إلا وكما يصح أن يريده زيد يصح أن يريده عمرو وغيره من المريدين،

Murâd edilen şeylerin benzeri mâlûmattır. Mâlûmat da âlimlerden bir kısmı ile sınırlı değildir. Nitekim hiçbir mâlûm yoktur ki, onu Zeyd'in bilmesi mümkün olsun da Amr veya başka âlimlerin bilmesi mümkün olmasın. Murâd edilenlerle makdûrât arasındaki fark açıktır.”

5 Eğer, biz bunu yapıyoruz ve şöyle diyoruz: “Allah Teâlâ, diğer murâd edilen şeyleri de irade edicidir. Bu durumda ona gereken nedir?” denilirse, buna cevap olarak: “Bu durumda O’na, sizin tarafınızdan kabul edilemeyecek birçok şey ve uygun olmayan birçok vecih gerekir.” deriz.

10 Bu çerçevede değerlendirilebilecek şeylerin bazıları şunlardır: Allah’ın birini mal ve evlât yönünden rızıklandırması için, O’nun bunları irade etmesi gerekmektedir. O bir şeyi irade ettiğinde de o şeyin mutlaka meydana gelmesi gerekmektedir. Özellikle onların anlayışına göre, ister kendi fiili ister başkasının fiili olsun, Allah’ın dilediği olur. Aksi takdirde O’nun hakkında zaaf ve acz gerekir.

15 Söz konusu şeylerden biri “murâd edilenlerin, mevcut olanlardan daha çok olmasıdır.” Çünkü Allah Teâlâ’nın mevcut dışında (ma’dûm gibi) şeyleri de irade etmesi mümkündür. O’nun bir şeyi irade etmesi mümkün olunca, bunu istemesi vâcib olur. Bir şeyi istemesi vâcib olunca da, her hâlükârda o şeyin meydana gelmesi gerekir.

20 Şayet, “vâki olmayacak bir şeyi irade etmek temennîdir. Allah Teâlâ’nın murâd edilen şeyleri temenniyât şeklinde irade etmesi ise, vâcib değildir.” denirse, cevaben şöyle deriz: “söz türlerinden olan temennî, bir şeyi irade etme anlamına gelmez. Bu nedenle dilciler söz çeşitleri arasında onu da sayarak: “Kelâm emir, haber, istihbâr, arz ve temmenîden oluşur.” demişlerdir.

25 Ayrıca bizden biri bazen bir mahalde tat ve rengin her ikisinin varlığını murâd eder de, onlardan sadece biri vukû bulur. Şayet bunlardan birinin temennî olduğunu söylemek câiz olsaydı, diğeri hakkında da aynı şeyi söylemek câiz olurdu. Çünkü bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir.

30 Onların (Neccâriyye) söylemesi gereken şeylerden biri de şudur: Allah Teâlâ’nın, irade edilmesi mümkün olan diğer şeyleri de mürîd oluşu, âlemin kıdemini gerektirir. Çünkü Allah Teâlâ zâtı gereği mürîd olduğu takdirde, O’nun âlemin varlığını ezelde irade etmesi mümkün olmuş olur. Bu mümkün olunca da, irade etmesi vâcib olmuş olur. Âlemin varlığının ezelde irade edilmesi vâcib olunca da, bu murâd-ı ilâhînin husûlü de vâcib olmuş olur. Bu durumda da âlemin hudûsü ortadan kalkıp kıdemi gerekmiş olur.

فنظير المرادات المعلومات؛ فإن المعلومات أيضاً غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، حتى ما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين، فالفرق بين المرادات والمقدورات ظاهر.

فإن قيل: إنا نرتكب ذلك ونقول: إنه تعالى مريدٌ لسائر المرادات فما الذي يلزم عليه؟ قلنا: يلزم عليه أشياء كثيرة ووجوهاً من الفساد لا قبل لكم بها. ٥

من جملتها أنه كان يجب إذا أراد الواحد منا أن يرزقه الله تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مريداً له، وإذا كان مريداً له وجب وجوده سيما على مذهبهم إن ما يريد الله تعالى يجب حصوله سواء كان من فعله أو من فعل غيره وإلا اقتضى الضعف والعجز.

ومنها أنه كان يجب أن يوجد من المرادات أكثر مما أوجد لأنه تعالى يصح أن يريد أكثر، وإذا صح أن يريد وجب أن يريد، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة. ١٠

فإن قيل: إرادة ما لا يقع تمنّ، وليس يجب إذا كان الله تعالى مريداً للمرادات أن يريد المتمنيات أيضاً. قلنا: إن التمني ليس من الإرادة في شيء وإنما هو من أقسام الكلام، ولهذا يعده أهل اللغة في ذلك فيقولون: الكلام أمرٌ وخبرٌ واستخبارٌ وعرضٌ وتمنّ. ١٥

وبعد، فإن أحدهما قد يريد وجود الحلاوة واللون في محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر، ولو جاز أن يقال: إن أحدهما تمنّ لجاز مثله في الآخر، إذ لا يمكن الفصل بينهما.

ومما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريدٌ لسائر المرادات، قدم العالم؛ لأنه تعالى إذا كان مريداً لذاته صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل، وإذا صح أن يريد وجب أن يريد، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة، فيلزم قدم العالم ويقدم في حدوثة. ٢٠

Onlar için en uygun olan şu şekilde demektir: Allah Teâlâ âlemi, onu yarattığı vakitten önce, hatta bundan da, ötekinden de önce yaratmıştır. Böylece o, nesnelere en eskisi olmuş olur. Zira âlemin hâdis oluşu ezelde imkânsızdır. Dolayısıyla ezelde onun varlığı söz konusu olamaz.

- 5 Onlar için gereken şeylerden biri de zıddın varlığıdır. Zira iki müridin iki zıd şeyi murâd etmesi mümkündür. Hatta bu iki zıddın arasındaki çelişkiyi kaldırmaya inandığı takdirde böylesi, bir mürid için de mümkündür. İki zıddın murâdı bizim için câiz olunca, aynı şeyin Allah için murâdı da câiz olur. Zira O, zâtıyla mürîddir. Bu câiz olunca (muhâl olmayınca) vâcip olmuş olur, 10 vâcip olunca da iki zıddın O'ndan husûlü gerekli olmuş olur.

Eğer: “Allah Teâlâ, zıddın varlığını bilmesi gerekmeden zâtı ile âlim değil midir? Dolayısıyla zıddı irade etmesi vâcip olmadan O, niçin zâtıyla mürîd olmasın?” denilirse, buna şu şekilde cevap veririz: “İki konu arasında fark vardır. Çünkü iki zıddın varlığının bir mahalde veya iki âlim tarafından bilinmesi 15 imkânsızdır. İrade konusunda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü iki zıddın iki mürîd, hatta bir tek mürîd tarafından irade edilmiş olması -daha önce geçtiği üzere- aralarındaki çelişkinin kalkmasına inanıldığı takdirde mümkündür.”

Şayet: “Nesnelere meydana gelmesini irade etme, onları bilmeye bağlıdır. 20 İki zıddın varlığını bilmek ise imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın onları irade etmesi vâcip değildir.” diye sorulursa, buna şu şekilde cevap verilir: “Zıddın, iki mürîd hatta aralarındaki zıtlığın kalkmasına inanıldığı anda, bir mürîd tarafından bile murâd edilmesi mümkündür. Çünkü bir şeyi irade etmek, onun hudûsünün mümkün olmasına tâbidir. Hudûsün imkânı ise, iki zıddın her 25 biri için sâbittir. Allah Teâlâ'nın bunların her birinin öyle olduklarını bilmesi mümkündür. Bu mümkün olunca, onları irade etmesi de mümkün olmuş olur. Mümkün olunca da vâcip olur, çünkü zâtî sıfat câiz olunca, vâcip olur. Böylece bizim gerekli gördüğümüz şekilde, söz konusu sıfatın husûlü vâcip olmuş olur.

30 Bu durumda şayet muhatabımız: “Allah Teâlâ'nın zıddın varlığını bilmesi gerekir, bu ise muhâldir” diyecek olursa, cevap olarak şöyle deriz: “İrade konusundaki görüşünüz bunu gerektirir ve sizi bu noktaya götürür. Bu hükme muhatap olmamak için onu terk etmeniz gerekir. Ancak o zaman söz konusu durum sizi ilzam etmemiş olur.”

إلا أن الأولى أن يقال: يلزمهم أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه، وقبل ذلك، وقبله، فيكون أحسم للأشياء؛ فإن حدوث العالم فيما لم يزل مستحيل، فلا يصح وجوده.

ومما يلزمهم، وجود الضدين؛ لأن الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، وإذا صح أن يكون مراداً لنا ٥
صح أن يكون مراداً لله تعالى لأنه مريد لذاته، وإذا صح وجب، وإذا وجب وجب حصول الضدين.

فإن قيل: أليس أنه تعالى عالم لذاته ثم لا يجب أن يكون عالماً بوجود الضدين، فهلاً جاز أن يكون مريداً لذاته ولا يجب أن يكون مريداً للضدين؟ والجواب عن ذلك أن بين الوضعين فرقاً؛ لأن وجود الضدين في محل واحد ١٠
يستحيل أن يكون معلوماً لعالم واحد ولعالمين، وليس كذلك في الإرادة لأن الضدين مما يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما على ما مر.

فإن قيل: إرادة حدوث الشيء تتبع العلم به، والعلم بوجود الضدين مستحيل فلا يجب أن يكون مريداً لهما. والأصل في الجواب أن الضدين ١٥
يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما؛ لأن إرادة الشيء تابعة لصحة حدوثه، وصحة الحدوث ثابتة في كل واحد من الضدين، فصح أن يعلم الله تعالى ذلك من حال كل واحد منهما، وإذا صح ذلك صح أن يريدهما، وإذا صح وجب لأن صفة الذات إذا صحت وجبت، ٢٠
فيجب حصولها كما ألزمتنا.

ومتى قلت: إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى عالماً بوجود الضدين وذلك محال. قلنا: إن مذهبكم في الإرادة يقتضي ذلك ويؤدي إليه، فاتركوه كي لا يقتضيه فلا يلزمكم.

Onları ilzam eden hususlardan biri de şudur: Onlar, Allah Teâlâ'nın zâtı dolayısıyla mürîd olduğuna kâil olduklarına göre, O'nun diğer kötülükleri de irade edici olduğunu kabul etmeleri gerekir. Bu durumda da Allah'ın kemâle aykırı bir sifata sahip olması gerekir. Bu ise Allah için uygun değildir.

5 Bize: "Noksanlık ile neyi kastettiğimiz" sorulacak olursa, şöyle deriz: Bizden birinin nefesine müracaat ettiğinde "kabih gördüğü şeyi irade etmesi ile vâcip gördüğü bir şeyi irade etmesi arasındaki farktır."

Eğer: "Bu, duyulur âlemde gerekir. Zira bizler bu niteliğe ancak bir mâna sıfatı, yani irade dolayısıyla sahip olabiliriz. Allah Teâlâ ise buna sırf zâtı do-
10 layısıyla müstehaktır. Dolayısıyla söz konusu durum, O'nun hakkında gerekmez." denirse, cevap olarak şöyle deriz: "Bir sıfat şayet noksan sıfatlardan ise, ona zâtı dolayısıyla sahip olma ile mâna olarak sahip olma arasında fark yoktur. Nitekim noksan sıfatlardan biri olma bakımından, Allah'ın zâtı veya mâna sebebiyle câhil olması arasında fark yoktur. Buradaki durum da aynıdır."

15 Eğer: "Allah Teâlâ zâtı dolayısıyla mürîd olduğu takdirde, O'nun mümkün olan zıddı da irade edici olması gerekir" sözünüz doğru değildir. Çünkü O, bir mahalde aynı anda iki zıddın varlığının muhâl olduğunu bilir. Ayrıca O, bunlardan birinin bulunduğu yerde diğerinin olamayacağını bilir. Bu sebeple vâki olacağı bilinene "murâd edilen", vâki olmayacağı bilinene de "temennî
20 olunan" denir. Allah Teâlâ, zâtı dolayısıyla mürîd olduğu takdirde, O'nun "temennî edici" olması gerekmez." denilirse, buna cevabımız şu şekildedir: "İradenin mümkün oluşu konusunda, durumundan vâki olacağı bilinen ile vâki olmayacağı bilinen arasında fark yoktur. Zira insan, vukû noktasında sadece birinin şansı olsa da aralarındaki çelişkinin kalktığına inandığında zıddı irade
25 eder. Aynı şekilde aralarını ayırmaksızın bir mahâlde tadı ve siyahı irade eder. Sonra onlardan her ikisi değil, sadece biri vâki olur. Böylece zannettikleri şeyin yanlışlığı ortaya çıkmış oldu.

Ayrıca şayet böyle olsaydı, Resûl-i Ekrem'in Ebû Leheb'in iman etmesini istememesi, aksine sadece temennî etmiş olması gerekirdi. Çünkü onun iman
30 etmeyeceğini Allah Teâlâ'nın bildirmesiyle biliyordu. Halbuki ümmet bunun hilafında ittifak etmiştir.

وأحد ما يلزمهم على القول بأنه تعالى مریدٌ لذاته، أن يكون مریداً لسائر القبائح؛ فكان يجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص وذلك فاسد.

٥ فإن قيل: وما تعنون بالنقص؟ قلنا: التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها بين أن يريد القبيح، وبين أن لا يريده بل يريد الواجب.

١٠ فإن قيل: إن هذا إنما يجب في الشاهد لأن أحدنا يستحق هذه الصفة لمعنى هو الإرادة، والقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه. قلنا: الصفة إذا كانت من صفات النقص لم يختلف الحال بين أن تكون مستحقةً للذات وبين أن تكون مستحقةً لمعنى. ألا ترى أن كونه جاهلاً لما كانت من صفات النقص، لم يختلف الحال بين أن تكون مستحقةً للذات أو مستحقةً لمعنى، كذلك ههنا.

١٥ فإن قيل: قولكم: إنه تعالى إذا كان مریداً لذاته يجب أن يكون مریداً للضدين مما لا يصح؛ لأنه يعلم أن وجود الضدين في محل واحد دفعةً واحدة مستحيل، وإنما يعلم أين أحدهما دون الآخر؛ فما المعلوم من حاله أنه يقع فهو مراد، وما المعلوم من حاله أنه لا يقع فهو متمنى، والقديم تعالى إذا كان مریداً لذاته لا يجب أن يكون متمنياً. والأصل في الجواب عن ذلك أنه لا فرق بين ما المعلوم من حاله أنه يقع وبين ما المعلوم من حاله أنه لا يقع في صحة الإرادة؛ ولهذا فإن أحدنا قد يريد الضدين إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، مع أن المعلوم وقوعه من ذلك أحدهما دون الآخر، وكذلك فقد يريد الحلاوة والسواد في محل واحد بحيث لا يفصل بين إرادتهما ثم يقع أحدهما دون الآخر، ففسد ما ظنوه.

وبعد، فلو كان كذلك لوجب أن لا يكون النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مریداً لإيمان أبي لهب، وإنما يكون متمنياً لأنه قد علم بإخبار الله تعالى إياه أنه لا يؤمن، وقد اتفقت الأمة على خلاف ذلك.

Ayrıca “temenni”, kelâmın kısımlarından olup ona söz sahibinin “ keşke şöyle olsaydı” veya “ keşke şöyle olmasaydı” ifadeleri ile ulaşılır. Eğer temen- nide iradeye itibar edilecekse, haberde olduğu gibi bunun da iradenin kendisi olması gerekir. Zira iradenin kendisinde muteber sayıldığı şeyin, bizzat irade
5 olduğu söylenemez. Bizim meselemiz de bunun gibidir.

Sonra onların dedikleri doğru olsaydı, bizden birinin temennilerimize hiç- bir zaman ulaşmamamız gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Eğer denirse ki: Biz “Allah’ın iradesinin zıdlara taalluk ettiğini; ancak bu- nun muhâl yolla değil, mümkün olarak gerçekleştiğini söylüyoruz. O zıdlar-
10 dan birinin olmasını, diğerinin ise olmamasını ister. Ona denilir ki, iradenin nefye taalluku câiz değildir. Zira irade, hudûs yönünden kendisini aşan şeylere taalluk etse ve bu hususta sınırlandırılmasa; itikad gibi diğer hususlara da taş- ması (teaddî) gerekirdi. Bu durumda da kadîm, mâzî ve bâkiye taalluku söz konusu olurdu. Halbuki bunun olamayacağı bilinmektedir. Zeyd’in ayakta
15 durmamasını irade etmeye gelince bu, kıyâmın zıddına taalluk etmekte olup oturma anlamına gelmektedir. Bu nedenle oturma kudreti olmayan ölüden, ayakta durmasını istemek mümkün değildir.

Sonra murâd edilen şeyler sınırsız iken, Allah Teâlâ’nın zâtî olarak mürid olması câiz olsaydı, irade edilmeleri mümkün olan biçimde, zıdlardan her bi-
20 rini irade etmesi vâcib olurdu. Bu durumda onlardan her birinin olmasını ve olmamasını irade etmiş olurdu. Bu ise kuşkusuz ictimâü’z-zıddeyni gerektirir.

Ayrıca zıdlardan birinin olmasını, diğerinin ise olmamasını irade etme hu- susunda, öyle değil de böyle olmasını uygun kılacak bir durum yoktur. Bu durumda da onlardan her birinin olmasını ve olmamasını irade etmesi gerekir.
25 Zira O, buna değil ötekine tahsis edilen hâdis bir irade ile değil, zâtı dolayısı-yla irade edicidir.

Eğer denirse ki O, onlardan birini irade ediyor, onu irade edici olması, zıd- dını irade etmesini imkânsız kılar. Ona denilir ki: Zâtıyla mürid olanın, zıd- lardan birini irade etmesi, diğerini irade etmesinden nasıl daha öncelikli olur?

Ayrıca burada Allah Teâlâ’nın, hiçbirini irade etmediği zıdlar da söz konusudur. Nitekim O, bizim huzurumuzda bir fiilin yaratılmasını irade etmedi. Şayet onu irade etmiş olsaydı, vâki olurdu. Biz de onu idrâk ederdik. Bunun zıddını -ki o da söz konusu fiilin yok olmasıdır- da irade etmedi. Şayet irade etmiş olsaydı, bütün cisimler yok olurdu. Çün-
30 kü bazı cisimlerin yok olması, diğerlerinin de yok olmasını gerektirir.

وبعد، فإن التمني من أقسام الكلام، والمرجع به إلى قول القائل: ليت كان كذا، أو ليت لم يكن كذا، وإن كان يعتبر فيه الإرادة أن يكون هو الإرادة نفسها، كما في الخبر لأنه مما يعتبر فيه الإرادة ثم لا يقال: هو الإرادة نفسها، كذلك في مسألتنا.

٥ وبعد، فكان يجب على ما قالوه: إنه لا يصل أحدنا إلى متمناه البتة، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنا نقول: إرادة الله تعالى تتعلق بالضدين ولكن على الوجه الذي يصح دون الوجه الذي يستحيل، فيريد أحد الضدين أن يكون والآخر بأن لا يكون. قيل له: الإرادة لا يصح تعلقها بالنفي؛ لأنها لو تعدت في التعلق من وجه الحدوث إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لوجب تعديها في التعلق إلى سائر الوجوه كالاعتقاد، فتعلق بالقديم والماضي والباقي، وقد علم تعذر ذلك؛ وأما إرادة أن لا يقوم زيد فهي متعلقة بـضد القيام وهو القعود، ولذلك لا يصح أن يريد من الميت أن يقوم، لما لم يتأت منه القعود.

١٥ وبعد، فلو كان القديم مريداً لذاته والمرادات غير مقصورة، فالواجب أن يريد كل واحدٍ من الضدين على كل وجهٍ يصح أن يراد منه، فيريد كل واحدٍ منهما أن يكون وأن لا يكون، فيلزم اجتماع الضدين لا محالة.

وبعد، فليس بأن يريد أحد الضدين أن يكون والآخر أن لا يكون أولى من خلافه، فيجب أن يريد كل واحدٍ منهما أن يكون، وأن لا يكون لأنه مريدٌ لذاته لا بإرادةٍ محدثة تختص أحدهما دون الآخر.

٢٠ فإن قيل: يريد أحدهما، ثم كونه مريداً له يحيل كونه لضده. وقيل له: كيف يكون بإرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع كونه مريداً لذاته؟

وبعد، فإن ههنا أضداداً لم يرد الله تعالى شيئاً منها. ألا ترى أنه لم يرد خلق فعلٍ بحضرتنا إذ لو أرادته يحصل فكنا ندركه، ولا أراد ضده أيضاً وهو الفناء إذ لو أرادته لفنيت الأجسام كلها؛ لأن فناء بعض الأجسام فناءً لسائرهما،

Aynı şekilde bir cismin harekete geçmesini irade etmedi. Eğer irade etmiş olsaydı, o harekete geçerdik ve biz de onu müteharrik olarak bilirdik. Bunun gibi onun teskinini de irade etmedi. Aksi takdirde onun harekete geçirilmesi bizim için imkânsız olurdu. Çünkü murâd-ı ilâhî var kılmaya daha lâyıktır. Yine
 5 Allah Teâlâ yemek yeme arzumuzu arttırmayı irade etmedi. Aksi takdirde o artardı ve biz bu arzuyu içimizde hissederdik ve bu da ortaya çıkardı. Aynı şekilde bunun zıddı olan yemekten nefreti de irade etmedi. Eğer böyle olsaydı, kendimizi yemek yemekten nefret eder halde bulurduk. Bu durumda zıddlar hakkında: “ Allah, onlardan birini irade ediyor; bu da zıddını irade etmesini
 10 imkânsız kılıyor” denilmesi nasıl câiz oluyor? Neccâriyye hakkında söylenecekler bunlardan ibârettir.

Eş'ariyye hakkında söylenecekler gelince; onlar, “Allah Teâlâ'nın kadîm bir irade ile irade ettiğini” söylemektedirler. Onlara şöyle diyebiliriz: Şayet Allah Teâlâ kadîm bir irade ile mürîd olsaydı, bu iradenin Allah Teâlâ'ya “misil”
 15 olması gerekirdi. Çünkü kıdem, sıfât-ı nefsiyyedendir. Onda iştirak, mümâseleti gerektirir. Nitekim siyah, zâtı dolayısıyla siyah olduğunda, siyahlıkta ortak olan her şeyin ona “misil” olması gerekir. Zira bu mânanın Allah gibi âlim, kâdir, hay olması gerekirdi. Çünkü kadîm olmada ortak olmak, diğer nefsî sıfatlarda da ortak olmayı gerektirir. Halbuki bunun yanlış olduğu bilinmektedir.

20 Sonra, kadîm irade, tafsîl yoluyla bir müteallaktan daha fazlasına taalluk etmeme hususunda muhdes irade gibidir. Bu durumda da, Allah Teâlâ için irade edilen sadece bir şeyin olması gerekir.

Muhakkak Allah Teâlâ ya tek irade ile ya belli sayıda iradelerle ya da sonsuz sayıda iradelerle mürîddir. Onun nihâyetsiz iradelerle mürîd olması câiz değildir. Çünkü Allah dışında sonsuz olan bir şeyin varlığı muhâldir.
 25

Onun bir irade veya sayılı iradelerle mürîd oluşuna gelince, bu takdirde O'nun murâd ettiği şeylerin sınırlı olması gerekir. Bu durumda da daha fazlasını irade etmesi mümkün olmaz. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Özet olarak; Allah'ın zâtı ile mürîd olmasına kâil olmaları sebebiyle, ictimâü'z-zıddeyn ve diğer yollarla Neccâriyye'yi ilzam için söylediklerimiz,
 30 bunlar için de geçerlidir.

وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو أرادته لتحرك فكنا نعلمه متحركاً، ولا أراد تسكينه أيضاً وإلا كان يتعذر علينا تحريكه؛ لأن مراد الله تعالى بالوجود أولى، وأيضاً فلم يرد الله تعالى زيادة شهوتنا للطعام، وإلا ازدادت فكنا نجد أنفسنا نافرين من أنفسنا وتبينها، ولا أراد ما يصادها من النار وإلا كنا نجد أنفسنا نافرين عن الطعام؛ فكيف يصح أن يقال في كل ضدين: إن الله تعالى يريد أحدهما، ثم كونه مريداً لأحدهما يحيل كونه مريداً لخصمه. هذا هو الكلام عن النجارية.

وأما الكلام عن الأشعرية حيث قالت: إنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ قديمة فهو أن نقول: لو كان القديم تعالى مريداً بإرادةٍ قديمة لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى؛ لأن القدم صفةٌ من صفات النفس، والاشترار فيها يوجب التماثل. ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته ووجب في كل ما شاركه في كونه سواداً أن يكون مثلاً له، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالماً قادراً حياً مثل القديم تعالى؛ لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، وقد عرف فساده.

وبعد، فإن تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثه في أن لا تتعلق بأزيد من متعلقٍ واحد مع طريق التفصيل، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلا مراد واحد.

يحقق ذلك أنه لا يخلو؛ إما أن يكون القديم تعالى مريداً بإرادةٍ واحدة، أو بإراداتٍ منحصرة، أو بإراداتٍ لا نهاية لها. لا يصح أن يكون مريداً بإراداتٍ لا نهاية لها؛ لأن وجود ما لا يتناهى محال.

وإذا كان مريداً بإرادةٍ واحدة أو بإراداتٍ منحصرة لزم أن تكون مراداته منحصرة، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك، وقد عرف خلافه.

وعلى هذه الجملة، فكل ما ألزمنه النجارية على القول بأنه تعالى مريدٌ لذاته من اجتماع الضدين وغير ذلك من الوجوه، فهو لازمٌ لهؤلاء أيضاً.

Eğer denilirse ki: Allah Teâlâ'nın zâtî olarak veya kadîm bir mâna ile mürîd olmasının câiz olmadığını biliyorsunuz. O'nun ma'dûm bir irade ile mürîd olmasının câiz olmadığına deliliniz nedir?

Cevap olarak deriz ki: Buna delil olan şey şudur: Ademin, irade edilen şeylerin tümüne değil de sadece bir kısmına tahsisi söz konusu değildir. Bu durumda da Allah Teâlâ'nın, söz konusu ma'dûm mânanın mekânı olması sebebiyle, diğer murâd edilen şeyleri de irade edici olması gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Çünkü ademde irade olduğu gibi, iradesizlik de bulunmaktadır. Eğer Allah Teâlâ'nın ma'dûm bir irade ile mürîd olması câiz olsaydı, ma'dûm bir kerâhetle de kârih olması câiz olurdu. Bu durum da, O'nun aynı anda bir şeyi mürîd ve kârih olmasını gerektirirdi. Bu ise muhâldir.

Eğer denilirse ki: Zâtı dolayısıyla veya mâna olmaksızın mürîd olması niçin câiz olmasın? Cevap olarak deriz ki: Çünkü şayet böyle olsaydı, müdrik olmasında olduğu gibi, diğer irade edilen şeyleri de mürîd olması gerektirdi. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı dolayısıyla ve bir mâna vasıtasıyla olmaksızın bu sıfata sahip olması durumunda, iradenin idrâk edilen şeylerden bir kısmına tahsisi söz konusu olmazdı. Neccâriye'den söz ederken Allah Teâlâ'nın diğer irade edilen şeyleri irade etmesinin câiz olmadığını beyan ettik. Bu ifade ile ortaya çıktı ki, Allah Teâlâ'nın zâtı veya O'nda bulunan bir kadîm mâna dolayısıyla bu sıfatı taşıması câiz değildir. Geriye sadece muhdes bir mâna kalmaktadır ki, bu da söylediğimiz özellikte bir iradedir.

Sonra bu iradenin ya Allah'ın zâtında ya bir başkasında bulunması ya da mahalsiz bir "hâll" olması gerekir.

Allah'ın zâtında bir "hâll" olması câiz değildir. Çünkü bu takdirde O'nun mahallü'l-havâdis olması gerekir. Bu da O'nun mütehayyiz ve muhdes olmasını gerektirir. Halbuki O'nun kadîm olduğu sâbittir.

İradenin bir başkasında "hulûl edici" olması durumunda da, söz konusu "gayr" ya diri ya da cansız olur. Diriye "hulûl edici" olması câiz değildir. Zira bu durumda onun lehinde hükmetmek daha uygun olurdu. Cansız "hulûl edici" olması da câiz değildir. Çünkü onun, cansızlara hulûlü câiz olsaydı, canlının bedenine hulûlü de câiz olurdu. Zira cansızlara hulûlü câiz iken, canlılara hulûlü sahih olmayan hiçbir araz yoktur; her ne kadar canlıda bulunan her şeyin, cansız hulûlü sahih değil ise de.

فإن قيل: قد علمتم أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لذاته ولا لمعنى قديم، فما دليلكم على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معدومة؟ قلنا: الذي يدل على ذلك هو أن العدم لا اختصاص له ببعض المرادات دون البعض، فكان يجب أن يكون القديم تعالى مريداً لسائر المرادات لمكان ذلك المعنى المعدوم، ومعلومٌ خلافه؛ لأن في العدم كراهة، كما أن فيه إرادة. فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة معدومة، لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معدومة، وهذا يوجب أن يكون مريداً للشيء كارهاً له دفعةً واحدة، وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مريداً لا لذاته ولا لمعنى؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريداً لسائر المرادات، كما في كونه مدركاً فإنه تعالى لما استحق هذه الصفة لا لذاته ولا لمعنى لم يختص ببعض المدركات دون البعض. وقد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لسائر المرادات عند الكلام عن النجارية، فثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفة لذاته ولا لما هو عليه في ذاته ولا لمعنى قديم، فلم يبق إلا أن يستحقها لمعنى محدث وهو الإرادة على ما نقوله.

ثم إن تلك الإرادة لا تخلو؛ إما أن تكون حالة في ذات القديم تعالى، أو في غيره، أو لا في محل.

لا يجوز أن تكون حالة في ذاته تعالى وإلا كان يجب أن يكون محلاً للحوادث، وذلك يقتضي تحيزه وكونه محدثاً، وقد ثبت قدمه.

وإذا كان حالاً في غيره فذلك الغير لا يخلو؛ إما أن يكون حياً أو جماداً، لا يجوز أن يكون حالاً في الحي وإلا كان بإيجاب الحكم له أولى، ولا أن يكون حالاً في الجماد؛ إذ لو صح حلولها في الجماد لصح حلولها في بدن الحي أيضاً، لأنه ما من عرض من الأعراض يصح حلوله في الجماد إلا ويصح حلوله في الحي، وإن كان فيما يوجد في الحي ما لا يصح حلوله في الجماد

Bu durumda -söz gelimi- birimizin bazı hallerde bu sığata (irade) sanki kendi elinde gibi sahip olmasının mümkün olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Geriye sadece iradenin mahalsiz olarak mevcut olması ihtimâli kalmaktadır.

5 Bu konuda, muhâliflerimizin bazı sözde delilleri (şübeh) bulunmakta olup bunları iki grupta toplamak mümkündür. Birincisi her iki grubun müştereken kullandığı; diğeri ise söz konusu iki gruptan sadece birinin kullandığı delillerdir.

Birincisini onlar şöyle ifade etmektedirler: “Eğer Allah, muhdes bir irade
10 ile mürîd olsaydı, bu iradenin durumu şu hususlardan biri dışında olmazdı: Ya kadîmin (Allah'ın) zâtına hulûl etmiş olması gerekirdi ki, bu câiz değildir. Çünkü hulûl, sadece mütehayyiz olan şeylerde câizdir. Allah Teâlâ ise mütehayyiz değildir. Veya gayrda bir hâll olması gerekirdi. Halbuki siz bunu daha önce iptâl ettiniz. Yahut mahalsiz olması gerekirdi. Bu da câiz değildir. Çünkü
15 arazların varlığı mahalsiz olarak düşünülemez.

Buna şu şekilde cevap verilir: Biz bu iradenin, Allah Teâlâ'nın zâtına veya zâtından başka bir şeye hulûl ettiğini söylemiyoruz. Aksine iradenin mahalsiz olarak var olduğunu söylüyoruz. Bu niçin câiz olmasın? Eğer derlerse ki: Çünkü irade bir arazdır ve arazın mahalsiz olarak varlığı muhâldir. Bunu renkler,
20 oluşlar ve diğeri araz cinsinden şeylerle karşılaştırabilirsin. Cevap olarak deriz ki: Bu, kendilerini bir araya getiren bir illet olmaksızın arazların bir kısmını bir kısmına kıyas etmektir. Bu ise câiz değildir. Halbuki fenâ da arazlardandır ve mahalsiz olarak mevcuttur.

Onlar: “Arazlar içinde varlığı sadece bir mahalde câiz görülenler vardır.
25 Bu, araz olmaları dolayısıyla onlarda sahih değildir. Bu konuda ona ortak olan her şeyin, hükümde de ortak olması gerekir” dediler. Cevap olarak deriz ki: Biz, varlığı sadece bir mahalde mümkün olan arazlardan söz etmiyoruz. Bu durumun, araz olmaları sebebiyle câiz olmadığını söylüyoruz. Siz bunu açıklayabilir misiniz? Bunu doğrulamaya asla bir yol bulamazlar.

30 Sonra onlara denilir ki: Bu arazların varlığının sadece bir mahalde mümkün olduğunu inkâr etmediniz. Çünkü onlardan bir şey mahalsiz olarak mevcut olsa, zâtının değişmesi veya başkasına dönüşmesi gerekirdi.

فكان يجب صحة أن توجد الإرادة في يد الواحد منا مثلاً، حتى يجد في بعض الحالات هذه الصفة كأنها من ناحية يده، والمعلوم خلافه. فليس إلا أن الإرادة موجودة لا في محل.

وللمخالف في هذا الباب شبه، وشبههم نوعان؛ أحدهما يشترك فيه كلا الفريقين، والآخر يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر.

فالأول نحو قولهم: لو كان الله تعالى مريداً بإرادة محدثة، لكان لا يخلو حال تلك الإرادة من أحد وجوه؛ إما أن تكون حالة في ذات القديم وذلك لا يجوز؛ لأن الحلول إنما يصح في المتحيز، والله تعالى ليس بمتحيز. وإما أن تكون حالة في الغير وقد أبطلتم ذلك. وإما أن توجد لا في محل، وذلك لا يصح لأن وجود الأعراض لا في محل محال.

والأصل في الجواب عن ذلك أننا لا نقول: إن هذه الإرادة تحل في ذات القديم أو في غيره، بل نقول: إنها توجد لا في محل، فلم لا يجوز ذلك؟ فإن قالوا: لأنه عرض، ووجود العرض لا في محل محال، واعتبر ذلك بالألوان والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض. قلنا: هذا قياس بعض الأعراض على البعض من غير علة تجمعها وذلك لا يصح، على أن الفناء من جملة الأعراض، ثم إنه يوجد لا في محل.

وربما قالوا: إن في الأعراض ما لا يصح وجوده إلا في محل بالاتفاق، وإنما لا يصح ذلك فيها لكونها عرضاً، فكل ما شاركه في ذلك وجب أن يشاركه في الحكم. قلنا: إنا لا نسلم أن ما لا يصح وجوده إلا في محل من الأعراض إنما لا يصح لأنه عرض فبينوا ذلك، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن هذه الأعراض إنما لا يصح وجودها إلا في محل؛ لأنه لو وجد شيء منها لا في محل أدى إلى انقلابه عما هو عليه في ذاته، أو إلى انقلاب غيره؟

Söz konusu ifadenin açıklaması şu şekildedir: Şayet siyah ve beyaz mahalsiz olarak mevcut olacak olsalar, ya birbirlerinin zıddı olarak veya birbirlerine zıd olmayarak olurlardı. Onlardan birinin varlığı diğèrinin varlığına karşıt iken birbirlerine zıd olmamaları câiz değildir. Çünkü bu durum, onların zıtlıklarındaki esası ortadan kaldırır ve onları kendi hallerinde buldukları durumun dışına çıkarır. Birbirlerine zıd olduklarında ise, zıtlıklarının soyut varlıkları dolayısıyla olması gerekir. Bu durumda da âlemde iki rengin bulunmasının müstahîl olması gerekirdi. Halbuki bunun yanlış olduğu bilinmektedir. Mahalsiz olmaları durumunda hareket, sükûn ve diğèr arazlar hakkındaki söyle-
 5 necekler de böyledir.

Bu, şöyle de açıklanır: Şayet söz konusu arazlar, mahalsiz olarak mevcut olacak olsalar ya bir hükmü gerektirirler ya da gerektirmezler. Bir hüküm gerektirmemeleri câiz değildir. Çünkü onların hüküm gerektirmeleri, zâtlarına ait durumları dolayısıyladır. Şayet onlar, kendilerinden icap (zorunluluk) sâdır
 15 olmayacak şekilde var olacak olsalar, cinslerinin değışmesi gerekirdi. Mahalsiz olarak mevcut oldukları halde, icap söz konusu olduğu zaman, tahsisi gerektiren bir durum bulunmadığı için bu mahal dolayısıyla söz konusu hükmü gerektirici olmamaları, başka bir mahal dolayısıyla gerektirici olmamalarından daha uygun olmazdı. Bu durum da bütün cevherlerin aynı yönde hareketli ve
 20 sâkin olmalarını gerektirirdi. Bu ise onların buldukları halden çıkmalarını ve değışmelerini icap ettirirdi. Çünkü iki cevherin, kendilerine dönen bir emir dolayısıyla bir cihette var olması mümkün değildir. Bu ifade ile iddia ettiğimiz şeyin doğruluğu ortaya çıkmış oldu. Şöyle ki: Arazların sadece bir mahalde mevcut olmaları câiz değildir. Çünkü onlar, mahalsiz olarak mevcut olduk-
 25 larında, bu durum ya zâtlarında bir değışmeye veya zâtları dışında bir şeye dönüşmeye götürür. İrade ise böyle değildir. Çünkü zâta irade hakkındaki hükmü gerektiren durum, hay hakkındaki hükmü de gerektirir. O'nda, bunların zıddının mevcut olması ise çelişki oluşturur. O (irade), mahalsiz olarak mevcut olduğunda Allah hakkında hükmü gerektirir ve zıddının onda mevcut
 30 olması çelişki oluşturur. Böylece zâtı değışmeden bulunduğu hâl üzere devam eder.

Bununla ilgili hususlardan biri de onların şu sözleridir: Allah Teâlâ muhdes olan mahalsiz bir irade ile mürîd olsaydı, bu irade Allah'a mahsus olmazdı ve onun Allah'ta bulunuş hâli bizde bulunuşu gibi olurdu. Bu durum da ya hem
 35 bizim hem de O'nun için hüküm gerektirirdi ya da hiçbirini için hüküm gerektirmezdi. İkisinden sadece biri için hüküm gerektirmesi ise mümkün olmazdı.

بيان هذه الجملة أن السواد والبياض لو وجدا لا في محل لكان لا يخلو؛ إما أن يتضادا أو لا، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر لم يصح لأن ذلك يقدر في تضادهما أصلاً ويخرجهما عما هما عليه في أنفسهما، وإذا تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود، فكان يجب استحالة أن يوجد لوانان في العالم، وقد عرف فساده. وهكذا الكلام في الحركة والسكون وغيرهما من الأعراض لو وجدت لا في محل.

يبين ذلك أنهما إذا وجدا لا في محل، فأما أن يوجبا الحكم أو لا؛ لا يجوز أن يوجبا الحكم لأن إيجابهما الحكم لما هما عليه في ذاتهما، فلو وجدا على حدٍ لا يصدر عنهما الإيجاب لكان يكون قد انقلب جنسهما، وإذا أوجبا مع أنهما وجدا لا في محل لكان لم يكونا بأن يوجبا الحكم لهذا المحل، أولى من أن يوجبا لغيره من المحال لعدم الاختصاص، فكان يجب أن يوجبا كون الجواهر كلها متحركة ساكنة في جهة واحدة، وذلك يوجب انقلابهما عما هما عليه في أنفسهما؛ لأن الجوهريين لأمر يرجع إليهما لا يصح وجودهما في جهة واحدة. فبان بهذه الجملة صحة ما ادعيناه، من أن هذه الأعراض إذا لم توجد إلا في محل، فإنما يصح ذلك فيها لأنها إذا وجدت لا في محل أدى إما إلى انقلابها عما هي عليه في ذاتها أو إلى انقلاب غيرها، وليست كذلك الإرادة؛ فإن الذي يقتضيه ما هي عليه في ذاتها هو أن توجب الحكم للحق، وتضاد ضدها عليه، وهي مع أنها موجودة لا في محل، توجب الحكم لله تعالى وتضاد ضدها عليه، ولا تنقلب عما هي عليه في ذاتها.

وأحد ما يتعلقون به قولهم: إن الله تعالى لو كان مريداً بإرادة محدثة موجودة لا في محل، لكان لا تختص تلك الإرادة بالله تعالى، وحالها مع الله تعالى كحالها معنا؛ فإما أن توجب الحكم لتناوله جميعاً أو لا توجب الحكم لأحد أصلاً، فأما أن توجب لأحدهما دون الآخر فلا.

Buna şu şekilde cevap verilebilir: İrade bir illet (sebeptir. İletinin gereği ise -mümkün olduğunda- hulûl (mahal edinmek) yoluyla mâlûle tahsis etmektir. Bizde hulûl (mahal edinme) tarîki mümkündür. Çünkü o, bize hulûl etmediğinde (bizi mahal edinmediğinde), bizimle ilgisi kesilmiş olur. Bizimle ilgisi kesildiğinde de -özellikle varlığı Allah'ın varlığına eşit olduğu zaman- Allah Teâlâ'ya ait kılınması gerekir. Aksi takdirde illet-i mûcibe olmaktan çıkar ve bize değil, O'na tahsisi gerekir ve O'na ait kılınması daha uygun olur. Ondaki (irade) durum, makdûrât cinsinden olan şeylerdeki duruma benzer. Onun, makdûr olduğu ve bize ait olmadığı sabit olunca, Allah'a ait makdûr olması gerekir. Aksi takdirde makdûr olmaktan çıkar. Bizim meselemizde de durum bu şekildedir.

Bu konuda onlara ait diğer bir sözde delil de şöyle demeleridir: Şayet iradenin Allah'a tahsisi, varlığının Allah'ın varlığına paralel olması şeklinde olsaydı, yoklukta da ona tahsisi gerekirdi. Çünkü onun varlığı Allah Teâlâ'nın varlığına paralel kılınmıştır. Bu durumda da onun nefyedilmesi gerekirdi. Cevherlerin nefyinde olduğu gibi Allah Teâlâ bundan münezzehtir.

Buna şu şekilde cevap verilir: Bu doğru değildir. Çünkü fenâ, sadece cevherleri nefyeder. Ayrıca onun (fenâ) varlığı, cevherlerin varlığına paralel değildir. Aksine onun zıddıdır. Allah ise, fenânın zıddı değildir. Dolayısıyla bu durum, Allah için geçerli değildir. Bu nedenle onu nefyetmek gerekmez. Eğer onun varlığı, Allah'ın varlığına paralel olsaydı, bir mahalde bulduklarında durumları siyah ile tatlı arasındaki duruma benzer ve üzerlerini beyaz kapladığında, söz konusu beyazın varlığı, diğer ikisinin varlığı dışında olduğu ve onlara zıt olmadığı için, ikisini birden değil, sadece beyazın zıddı olan siyahı nefyetmesi gerekli olurdu. Buradaki durum da aynıdır.

Bu konuda onların bir delili de şöyle demeleridir: Eğer Allah Teâlâ hâdis bir irade ile mürîd olsaydı, elbette bu iradenin bir fâil ve yaratıcısının olması gerekirdi. Söz konusu iradenin fâilinin ya bizden biri ya da Allah Teâlâ'nın olması gerekirdi. Bizden biri olması durumunda, bunu ya kendinde ya da başkasında yapardı. Kendinde yapması hâlinde, kendi lehine olan hükmü gerektirmesi en uygun olandır. Başkasında yaratması durumunda ise, bu gerekli değildir. Çünkü fiilin kudret mahallinin dışına taşması ancak itimâd yoluyla mümkündür. İtimâdın ise, iradenin tevliidinde herhangi bir etkisi yoktur.

والأصل في الجواب عن ذلك أن الإرادة علة، ومن حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممكناً، وطريقة الحلول فينا ممكنة، فمتى لم تحلنا انقطع اختصاصها بنا، وإذا انقطع اختصاصها بنا وجب أن تختص بالله سبحانه وتعالى سيما إذا كان وجودها على حد وجود القديم، وإلا خرجت عن كونها علة موجبة واختصت به دوننا وصارت بإيجاب الحكم له أولى وصار الحال فيها كالحال في جنس من الأجناس المقدورات إذا ثبت كونه مقدوراً وثبت أنه غير مقدور لنا؛ فإنه والحال هذه لا بد من أن يكون مقدوراً لله تعالى وإلا خرج عن كونه مقدوراً، كذلك في مسألتنا.

وشبهة أخرى لهم في المسألة؛ وهي أنهم قالوا: لو كان الاختصاص الإرادة بالقديم من حيث أن وجودها على حد وجود القديم لوجب في الفناء أن يختص به، لأن وجوده على حد وجود القديم تعالى فيجب أن ينفيه، تعالى الله عن ذلك كما ينفي الجواهر.

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا لا يصح؛ لأن الفناء إنما ينفي الجواهر لا لأن وجوده على حد وجود الجواهر بل لأنه ضد له، وهذا غير ثابت في القديم؛ إذ القديم لا يصاد الفناء فلا يجب أن ينفيه وإن كان وجوده على حد وجوده، وصار الحال في ذلك كالحال في السواد والحلاوة إذا جدا في محل واحد وطراً عليهما بياض، فكما أنه لا يجب في البياض أن ينفيهما جميعاً وإن كان وجوده على حد وجودهما لما لم يكن ضداً لهما وإنما يجب أن ينفي ما يصاده وهو السواد، كذلك ههنا.

شبهة أخرى لهم في المسألة؛ وهي أنهم قالوا: لو كان القديم تعالى مريداً بإرادة محدثة لكان لا بد لتلك الإرادة من محدث وفاعل، فلا يخلو؛ إما أن يكون فاعلها الواحد منا، وذلك إما أن يفعله في نفسه أو في غيره، وإذا فعله في نفسه فبأن توجب الحكم له أولى، وإذا فعله في غيره لم يصح؛ لأن تعدية الفعل عن محل القدرة لا يمكن إلا بالاعتماد، والاعتماد مما لا حظ له في توليد الإرادة،

İradenin failinin Allah olması durumunda, O'nun söz konusu iradeyi mürîd olması gerekir. Böyle bir irade hakkında konuşmak, diğeri hakkında konuşmaya benzer. Bu durumda da teselsül gerekir.

Buna şu şekilde cevap verilir: Bu mümkün değildir. Çünkü irade fiil türündendir. Fiil türü ise iradeye muhtaç değildir. Bu durumda Allah'ın her ne kadar kendi iradesini murâd etmemiş olsa da, dilediği şeyi irade etmesi mümkündür. Bu da iradenin maksûd olarak değil, sadece tâbi olarak vâki olduğunu ortaya koyar. Nitekim yemek yiyen kişi yemek yemeyi irade ettiğinde, iradesi maksûd değil, yemeye tâbidir. Maksûd ise yemedir. Ayrıca yemeğe davet eden, onu iradeye davet etmiş olur. Yeme dışındaki şeylerde de durum aynıdır. Kendisine sonsuz şeyler gerekecek kadar iradeyi dileme nasıl vâcip oluyor?

Ashâbımızdan Bağdâdiyyûn içinde iradeyi muhâl görenler olmuştur. Onlar iradenin de kadîm gibi olduğunu ve onu iradenin mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Biz, her ne kadar iradenin iradesini mümkün görüyor isek de, onu vâcip kabul etmiyoruz. Dolayısıyla cevâz gereken bir şeyden, vâciplik çıkmaz.

Sonra onlara denilir ki: İçimizden biri kesbettiğinde, bunu başka bir mükteseb irade ile kesbetmesi gerekir. Aksi takdirde mükteseb iradeden nihâyetsiz varlık çıkmış olur. Bunun benzerinin bizim meselemizde söz konusu olmaması için şöyle demek gerekir: Allah Teâlâ, dilediği şeyi muhdes bir irade ile irade eder. Sonra son bulmaması için bu iradeyi başka bir irade ile murâd etmez.

Şayet, “bunun, bizden birinde zaruri iradeye dönüştüğünü” söylerlerse, onlara deriz ki: Bizden birinin bazı hallerde, üzerinde ihtiyâr sahibi olmadığı zorunlu bir durumda olması ve bu zorunluluğu kendinde hissetmesi mümkündür. Bilinen (realite) ise bunun zıddıdır.

Bununla alâkalı olarak şunu da söylemişlerdir: Şayet Allah Teâlâ, muhdes bir irade ile mürîd olsaydı, bu sıfat başlangıçta kendisinde yokken, O'nun buna sonradan sahip olmuş olması gerekirdi. Bu durumda da Allah'ın değişmiş (mahallü'l-havâdis) olması gerekirdi.

Buna cevabımız şu şekildedir: Değişim ile neyi kastediyorsunuz? Eğer bununla başlangıçta kendisinde bulunmayan bir niteliğe O'nun sonradan sahip olduğunu kastediyorsanız, bizim söylediğimiz de budur. Eğer bununla O'nun olduğunun dışında bir şeye dönüştüğünü kastediyorsanız, bir zâtın kendisinde daha önce bulunmayan bir niteliğe kavuşması değişmeyi gerektirmez.

وإما أن يكون فاعلها القديم تعالى، وذلك يوجب أن يكون مريداً لتلك الإرادة، والكلام في تلك الإرادة كالكلام في هذه فيتسلسل.

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا لا يصح؛ لأن الإرادة جنس الفعل و٥ جنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة، فيصح من الله تعالى أن يريد ما يريد، وإن لم يرد إرادته. يبين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة، وإنما تقع تبعاً. ألا ترى أن الأكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لا أنها مقصودة، بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته، فكذلك الحال في غير الأكل، فكيف يجب أن يريد الإرادة حتى يلزم عليه ما لا يتناهى.

على أن البغداديين من أصحابنا من أحال الإرادة وزعم أنها كالقديم ١٠ والماضي في أنها لا يصح إرادتها، ونحن وإن صححنا إرادة الإرادة فلم نوجبه، وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب.

ثم يقال لهم: أليس أحدنا إذا اكتسب فلا بد من أن يريد الاكتساب بإرادةٍ أخرى مكتسبة وإلا لزم وجود ما لا نهاية له من الإرادة المكتسبة، فهلاً جاز ١٥ مثله في مسألتنا أن يقال: إن الله تعالى يريد ما يريده بإرادةٍ محدثة، ثم لا يريد تلك الإرادة بإرادةٍ أخرى حتى لا ينقطع؟

ومتى قالوا: انتهى ذلك في الواحد منا إلى إرادةٍ ضرورية. قلنا لهم: فكان يجب أن يكون الواحد منا في بعض الحالات مضطراً إلى الإرادة وغير مختارٍ فيها، وأن يجد ذلك الاضطرار من نفسه، ومعلومٌ خلافه.

ومما يتعلقون به قولهم: لو كان الله تعالى مريداً بإرادةٍ محدثة لكان قد حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها، فيجب أن يكون قد تغير. ٢٠

وجوابنا؛ ما تريدون بالتغير؟ فإن أردتم به أنه حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها فهو الذي نقوله، وإن أردتم به أنه صار غير ما كان فليس يجب إذا حصلت الذات على صفة من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك أن يتغير.

Nitekim Allah Teâlâ ezelde fâil değil iken, daha sonra fâil olmuştur ve bundan dolayı da O'nun değişmesi (tagayyür) gerekmedi. Bizim meselemiz de bunun gibidir.

Önceden siyah iken daha sonra beyazlaşan bir mahal hakkında “O değişmiştir” sözlerine gelince, onların inancına göre söz konusu mahal, olduğundan farklı bir şeye dönüşmüştür. İsimler ise onların inançlarına tâbidir. Her iki grubun ilgili olduğu hususlara karşı söylenecek söz budur. İki gruptan sadece biriyle alâkalı olan şey ise, “Allah Teâlâ ezelde dalgın (sâhî) ve gafil değildir.” demeleridir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın mürîd olması gerekir. Bu, İbn Ebî Bîşr el-Eş'arî'nin yoludur. Zira o, sıfat konusunda zıddını nefyederek ve zıddının mukâbilini isbat ederek istidlâlde bulunmuştur. Bu yöntem burada geçerli değildir. Çünkü dalgınlık (yanılma) ve gafletin zıddı ilim ve iradedir.

Şayet “onların zıddlarının sizde bulunması ve her ikisinin de ilme zıd olması niçin câiz olmuyor?” diye sorulacak olursa, şöyle deriz: Çünkü irade, ilimden ayrı bir sıfattır. Bir şey, birbirinin zıddı olmayan farklı iki şeyi nefyemez. Dolayısıyla bir sıfatı, zıddının isbatına dayanarak nefyetmek; zâtın, söz konusu sıfatların her ikisinden de uzaklaşması câiz olmadığına gerekli olur. Zâtın, her iki sıfattan hâli olmasının câiz olduğu anda ise, bu gerekli değildir.

Allah Teâlâ'nın ve başka canlıların bu meselede her iki sıfattan da hâli olmaları câizdir. Allah Teâlâ'nın kendi zâtından gâfil ve habersiz olmadığını bilmiyor musunuz? Ayrıca O'nun kendi zâtını irade edici olması da gerekmez. Müslümanlar, Yahudi ve Hıristiyanların kilise ve havralara gidişlerinden habersiz ve gâfil olmadıkları halde, onların bu davranışlarını irade edici oldukları gibi, Allah Teâlâ'nın da geçmiş ve gelecekte haberdar olduğu halde, onları irade etmiş olması sahih değildir. Böylece onların söylediklerinin yanlış olduğu ortaya çıkmış oldu.

Şu sözleri de buna yakındır: Allah Teâlâ ezelde kârih olmadığına göre mürîd de olmaması gerekir. Buna cevap olarak şu açıklamayı yaptık: Zıddını beyan ile veya zıddının nefyine karşılık olarak onu beyan ile bir sıfatın reddine istidlâlde bulunmak, zâtın bu iki sıfattan birden hâli olması durumu dışında doğru değildir. Açıkladığımız üzere içimizden biri, insanların çarşı pazardaki tasarruflarını bildiği halde, onları ne irade etmekte, ne de onlara karşı çıkmaktadır. Sözü daha fazla uzatmaya gerek yoktur.

ألا ترى أنه تعالى لم يكن فاعلاً فيما لم يزل، ثم حصل فاعلاً بعد أن لم يكن، ولم يجب أن يكون قد تغير، كذلك في مسألتنا.

فأما قولهم في المحل إذا ابيض بعد أن كان أسود: إنه قد تغير، فذاك على اعتقادهم أنه صار غير ما كان، والأسامي تتبع اعتقاداتهم. فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين. وأما ما يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر فقولهم: إنه تعالى لم يكن ساهياً ولا غافلاً فيما لم يزل، فيجب أن يكون مريداً. وهذه طريقة ابن أبي بشر الأشعري؛ فإنه أبدأ يستدل بانتفاء الصفة على ثبوت ضدها، وبإثباتها على انتفاء ضدها. غير أن تلك الطريقة لا تتأتى ههنا لأن ضد السهو والغفلة إنما هو العلم والإرادة.

فإن قال: لم لا يجوز أن تكون مضادتهما للإرادة ولا يضادان العلم؟ قلنا: لأن إرادة تخالف العلم، والشيء لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين. وعلى أن الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبات ضدها إنما يوجب أن لو لم يجز خلو الذات عن الصفتين جميعاً؛ فأما والذات إذا صح خلوها عنهما جميعاً فلا.

وفي مسألتنا يصح خلو القديم تعالى وغيره من الأحياء عن هاتين الصفتين. ألا ترى بأنه تعالى غير ساهٍ ولا غافلٍ عن ذاته، ثم لا يجب أن يكون مريداً لها، وكذلك فغير غافلٍ عن الماضي والباقي ولا يصح أن يكون مريداً لهما، وهكذا فإن المسلمين غير ساهين ولا غافلين عن مضي اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع، ثم أنهم غير مريدين لذلك، ففسد ما قالوه.

وقريبٌ من هذا قولهم: إنه تعالى لم يكن كارهاً فيما لم يزل فيجب أن يكون مريداً، وقد أجبنا عن هذا، وبيننا بأن الاستدلال بانتفاء الصفة على بيان ضدها أو بيانها على انتفاء ضدها، مما لا يصح إلا إذا استحال خلو الذات عن الصفتين جميعاً، وبيننا أن أحدنا مع كونه عالماً بتصرفات الناس في الأسواق قد لا يريدتها ولا يكرهها، فلا نطول الكلام بها.

Fasıl: Allah Teâlâ'nın Kendine ve Başkalarına Ait Fiillerden İrade Ettikleri ve Etmedikleri

Konuya başlamadan, meselenin anlaşılmasına hazırlık olması için bir mukaddime olarak diyoruz ki: Ne yaptığını bilen, şayet bu yaptığı işte bir amacı varsa ve söz konusu fiil başkasına tâbi olmaksızın bizzat kendini hedefliyorsa, bir engel olmadığı takdirde onu muhakkak irade etmesi ve söz konusu şartları yerine getirmesi gerekir. Zira o, şayet yaptığı işi bilmeyecek olsa, fiilin kendisinden iradesiz olarak vâki olması mümkün olurdu.

Elbette onun, yaptığı işte bir amacının olması gerekir. Bu amaç, başkasına bağlı olmaksızın sadece kendine aittir. Aksi takdirde irade etmediği şeylerin vâki olması gerekirdi. Nitekim derici, vurma anında deriden toz çıktığını bilir, ancak asıl amaç bu olmadığı için deriyi döverken elbisenin tozunu çıkarmayı irade etmez. Aynı şekilde hacamat yapan kişi, kan almanın acı verdiğini, ancak bunun amaç olmadığını, asıl amacın tedavi olduğunu bildiği için, kan alırken elemi irade etmez. Bizim meselemizde de durum aynıdır.

Elbette engellerin kaldırılması gerekir. Çünkü iradesinin engellenmesi durumunda, ondan fiilin iradesiz olarak sâdir olması câiz olurdu. Nitekim bizden birine yemek ikram edilse, onun da buna ihtiyacı olsa fakat onu iradeden alıkonulsa, yine de onu yer. Şartların yerine getirilmesi meselesine gelince, bu, iradesi ile yaptığı işlerde muhakkak gereklidir. Bu hususu bu şekilde isbat ettikten sonra kendi meselemize dönelim.

Bil ki, Allah Teâlâ irade ve kerâhet dışındaki bütün fiillerini mürîddir. Çünkü itibar ettiğimiz şartların hepsi onda bir araya gelmiştir. İrade ve kerâhette bunun gerekmemesi ise, söz konusu şartların bu sıfatlarda bulunma zorunluluğunun olmamasındandır. Çünkü onları irade etmenin bir faydası yoktur. Zira hudûsü mümkün olanın, irade edilmesi ve istenmemesi (kerâhet) mümkündür. İrade ve kerâhet ise, hudûsleri mümkün olan niteliklerdir.

[Kulların Fiilleri]

Kulların fiilleri iki türlüdür: Biri meydana gelişine ve cinsinin niteliğine ilâve olan bir sıfattır. Diğerinde ise buna ek bir nitelik yoktur. Bu durumda olanı Allah ne irade eder, ne de engeller. Hudûsüne ve cinsinin niteliğine ilâve sıfatı olan fiiller de kabih ve hasen olmak üzere iki kısımdır. Kabih olanı Allah elbette irade etmez. Aksine ondan hoşlanmaz ve ona gazab eder.

فصل فيما يريد الله تعالى، وما لا يريد من فعل نفسه ومن فعل غيره
 وقبل الشروع نذكر مقدمة تكون توطئة للباب فنقول: إن العالم بما يفعله إذا كان له فيه غرض، وكان ذلك الفعل مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره، فإنه لا بد من أن يريد إذا لم يكن هناك منع، ولا بد من استكمال هذه الشروط؛ لأنه لو لم يكن عالماً بما يفعله لصح أن يقع الفعل ولا يريد.

ولا بد أن يكون له فيه غرض، ويكون مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره؛ لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة. ألا ترى أن الجلاد مع علمه بأن عند الضرب يتفرض الثوب قد يجلد ويتفرض الثوب ثم لا يريد لما كان نفرض الثوب غير مقصود بنفسه وإنما هو تبع للجلد، وكذلك فإن الفصاد قد لا يريد الألم مع علمه أن الفصد قلما ينفك من ألم لما لم يكن مقصوداً والمقصود غيره، كذلك في مسألتنا.

ولا بد من ارتفاع الموانع؛ لأنه لو منع والحال ما ذكرناه من الإرادة، لكان يصح منه الفعل ولا إرادة. ألا ترى أن من قدم إليه طعام وبه الحاجة إليه ثم منع من إرادته، فإنه يأكله لا محالة، فأما عند اجتماع هذه الشروط فإنه لا بد إذا فعل من أن يريد. إذا ثبتت هذه الجملة عدنا إلى المسألة.

اعلم أن القديم تعالى لا بد من أن يكون مريداً لسائر ما يفعله سوى الإرادة والكراهة، لاجتماع هذه الشروط التي اعتبرناها فيه. وإنما لم يجب ذلك فيهما لأن هذه الشروط غير ثابتة فيهما ولأنه لا فائدة من إرادتهما، فإن ما يصح حدوثه يصح أن يراد ويكره، والإرادة والكراهة مما يصح حدوثهما.

[أفعال العباد]

وأما أفعال العباد فعلى ضربين؛ أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريد ولا يكرهه. وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين؛ أحدهما قبيح والآخر حسن، فما كان قبيحاً فإنه لا يريد البتة بل يكرهه ويسخطه.

Hasen olan fiiller de iki türdür: Birincisi hüsnüne ilâve bir niteliği olan fiiller; ikincisi ise hüsnüne ilâve niteliği olmayan fiillerdir. Bu ikincisi mübah olup - ileride inşallah izah edeceğimiz üzere - Allah'ın onu irade etmesi câiz değildir. Birincisine –hüsnü üzerine zâid niteliği olana- gelince bunlar vâcip ve mendûb olan fiillerdir. Bunlar Allah'ın irade ettiği şeylerdendir. Bunun delili şudur: Başkasına muradını bildiren söze “emir” denilir. Allah tarafından sâdir olan emir ise, emirlerin en büyüğüdür. Çünkü Allah Teâlâ bunu emrettiği gibi, ona teşvik etmiş ve karşılığında büyük sevap vaad etmiştir. Zıddından da nehyetmiş, sakındırmış ve buna rağmen, işlendiği takdirde sahibine büyük ceza vereceğini bildirmiştir. Bu nedenle söylediğimiz şekilde onu irade edici olması gerekir.

Sonra kul, farz ve nafîle fiillerle Allah'a itaat ettiğinde, Allah'ın onları irade etmiş olması gerekti. Çünkü Allah'ın aşağıda belirtilen âyetteki beyanına göre itaat eden, itaat edilenin irade ettiğini yapandır: “[O gün] Zâlimlerin, ne kendilerini himaye edenleri ne de sözü dinlenen şefaathçileri olmayacak.”³¹⁷ Bu âyette geçen yutâ' (يطاع) ifadesi “iradesine uyulan” anlamına gelmektedir. Süveyd b. Ebî Kâhil'in şu beytinde yer alan ifade de buna işaret etmektedir:

Göğsü öfke ile dolu nice insanlar vardır ki / Benim için ölüm temenni etmektedir fakat onların bu temennileri yerine getirilmemektedir.

Buradaki “lem yuta” (لم يطع) ifadesi, “irade ettiği şey, yerine getirilmedi”, anlamına gelmektedir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'den rivâyet olunduğuna göre o, amcası Abbâs'ın önünde topuğunu yere vurmuş ve oradan hemen su fıskırmıştır. Bunun üzerine amcası Abbâs şöyle demiştir: “Ey kardeşimin oğlu! Rabbin sana itaat etti.” Bunun üzerine Hz. Peygamber de şöyle demiştir: “Ey amca! Şayet sen de Allah'a itaat edecek olursan, O da sana itaat eder (yani isteğini yerine getirir).”

Şayet: “Mutî', başkasının emrettiğini yapan değil midir?” denilirse, cevap olarak şöyle deriz: “Emir, iradeden soyutlandığında, nehiyden veya bu anlama gelen tehditten soyutlanmış olmaz. Bu durumda Allah Teâlâ'nın “Dilediğinizi yapın”³¹⁸ sözü nedeniyle bütün âsilerin, dilediklerini yaptıkları için, itaat edici olmaları gerekirdi: Bu durumda da İblîs'in gücünün yettiği kimseleri şaşırtması ve “Onlardan gücünün yettiği kimseleri sesinle şaşırt; süvarilerinle ve piyadelerininle onları yaygaraya boğ”³¹⁹ âyeti gereğince Allah'a itaat etmesi gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.”

وما كان حسناً فهو على ضربين؛ أحدهما له صفةٌ زائدةٌ على حسنه، والآخر ليس له صفةٌ زائدةٌ على حسنة. وهذا الثاني إنما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريداً له على ما سنبينه من بعد إن شاء الله تعالى. وأما الأول وهو ما يكون له صفةٌ زائدةٌ على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريد الله تعالى، بدليل أن غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر؛ لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريداً له على ما نقوله.

وبعد، فإذا كان العبد مطيعاً لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل وجب أن يكون الله تعالى مريداً لها؛ لأن المطيع هو من فعل ما أَرَادَهُ المطاع، بدليل قوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميمٍ ولا شفيحٍ يطاع﴾ أي لا يفعل ما أَرَادَهُ؛ ويدلك على ذلك أيضاً قول سُويد بن أبي كاهل:

رُبُّ من أنضحت غيظاً صدره قد تمنى لي موتاً لم يطع
أي لم يفعل له ما أَرَادَهُ.

وكذلك قد روي أن النبي ﷺ ضرب بعقبه الأرض بين يدي عمه العباس فنبع الماء، فقال له عمه العباس: يا ابن أخ إن ربك ليطيعك، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «وأنت يا عم، لو أطعت الله لأطاعك».

فإن قيل: هلاً كان المطيع هو من فعل ما أمر به الغير؟ قلنا: إن الأمر إذا تجرد عن الإرادة لم يتميز عن النهي أو ما في معناه من التهديد، فكان يجب أن يكون العصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يفعلوا ما شأؤوا لقوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾. وكان يجب أن يكون إبليس مطيعاً لله تعالى بأن يستفزز من استطاع، وبأن يجلب على المكلفين بخيله ورجله لقوله: ﴿واستفزز من استطعت﴾ الآية، ومعلوم خلافه.

Sonra kul, efendisinin istediğini yaptığında, efendisinin sessiz, hatta dilsiz olma ihtimâli sebebiyle, onun cihetinden bir emir sâdır olmasa da ona itaat etmiş olur. Bu cümleyi Cenâb-ı Hakk'ın takdim ettiğimiz şu âyeti açıklamaktadır: “O gün zâlimlerin ne bir hâmesi ne de sözü dinlenen bir şefaâtçisi vardır.”³²⁰ Burada “itaat” kelimesi, emir tasavvuru olmaksızın kullanılmıştır. Aynı şekilde Süveyd'in yukarıdaki şiiri de zikrettiğimize işaret etmektedir.

Mübahlar konusuna gelince, Şeyhimiz Ebû Ali'ye göre Allah Teâlâ onu ne dünyada ne de âhirette irade etmez, çirkin de görmez. Çünkü bunda bir fayda yoktur. Allah Teâlâ'nın cennet ehli için buyurduğu “Âfiyetle yiyip için”³²¹ sözünü emir kılmaksızın, mübahlığa hamletti.

Ebû Hâşim'e göre ise, Allah, onları (mübahları) âhiret yurdunda irade eder. O, dedi ki: Zira o, dünyada içermediği faydayı burada içermektedir. Şöyle ki: Âhiret ehli, Allah Teâlâ'nın bu mübahları kendilerinden istediğini bildiklerinde, bu onlar için daha iyi ve daha güzel olmuş olur. Bu, ikramın canı gönülden yapıldığını hâne sahibinin hâlinden anlayan misafirin durumuna benzer. Bu durum nasıl onun mutluluğunu artırıyorsa, bahsettiğimiz meselede de hâl aynıdır. O, Cenâb-ı Hakkın “Âfiyetle yiyip için”³²² âyetine zâhiri üzere mâna vererek, onun hakiki mânada emir olduğunu söyledi.

Bu ifadelerin tümü, kelâm noktasında arızalıdır. Çünkü maksûd “Allah Teâlâ'nın çirkin şeyleri irade etmediğini ve onları dilemediğini, aksine onları çirkin gördüğünü ve onlardan hoşlanmadığını açıklamaktır. Buna işaret eden şey şudur: Başkasından hoş görülme (istenmeyen) şeye nehiy denir. Allah cihetinden nehiy sâdır olmuştur. Bu ise en büyük nehiydir. Çünkü Allah Teâlâ çirkin şeylerden nehyettiği gibi, onlardan sakındırılmış, onlar için elîm bir azap bildirmiş; zıddını da emredip teşvik etmiş ve onun için de büyük sevap vaad etmiştir. Bütün bunlar da Allah Teâlâ'nın bu kötü şeyleri irade etmediğine, hatta onları istemediğine delildir.

Kādî Abdülcebbar bu ifadeden sonra tevhid ve adle kâil olma bakımından Kitâbullah'taki muhkem ifadelerin, zikrettiklerimize uygun olduğunu bildirmek üzere Kur'an'ın şu ayetleriyle istidlâlde bulundu:

Bunlardan biri: “Allah, kulları için zulüm olanı irade etmez.”³²³ Bunun istidlâl vechi şudur: Burada kullanılan “zulüm” kelimesi nekra (belirsiz, genel) bir lafızdır. Arapça'da nekra kelimeler ise nefiy hâlinde “umûm” ifade eder. Bu durumda söz konusu âyetin zâhiri, Allah'ın “zulüm” adının verilebildiği hiçbir şeyi irade etmeyeceği anlamına gelir. Bu durumda da ifade

وبعد، فإن العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مطيعاً له وإن لم يصدر من جهته أمر، بأن يكون السيد ساكتاً بل أحرص. والذي يوضح هذه الجملة ما قدمناه من قوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميمٍ ولا شفيعٍ يطاع﴾، استعمل الطاعة حيث لا يتصور الأمر، وكذلك فقول سُويد يدل على ما ذكرناه.

٥ وأما المناجاة فإنه تعالى لا يريد لها ولا يكرهها لا في الدنيا ولا في الآخرة عند شيخنا أبي علي لأنه لا فائدة في ذلك، وحمل قوله تعالى لأهل الجنة: ﴿كلوا واشربوا هنيئاً﴾ على الإباحة ولم يجعله أمراً.

وأما عند أبي هاشم فإنه تعالى يريد لها في دار الآخرة؛ قال: لأنه يتضمن هناك فائدة ما يتضمن في دار الدنيا، وهو أن أهل الآخرة إذا عرفوا أن الله تعالى يريد تلك المباحات منهم كان ذلك أهنى لهم وأطيب لهم، فصار سبيلهم سبيل الضيف إذا علم من حال المضيف أنه يريد معه تناول ما قدمه إليه، فكما أن ذلك يزيد في لذته، كذلك في مسألتنا. وأجرى قوله ﷺ: ﴿كلوا واشربوا هنيئاً﴾ على ظاهره وقال: إنه أمرٌ على الحقيقة.

١٥ وهذه الجملة كلها عارضةٌ في الكلام؛ إذ المقصود بيان أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها، بل يكرهها ويسخطها. الذي يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهي، وقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو أكبر النهي، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، كل ذلك منه أدلة على أنه تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها.

٢٠ وقد استدل رحمه الله بعد هذه الجملة بآياتٍ من القرآن في هذا الباب تنبيهاً على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل. فمن جملتها قوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾؛ ووجه الاستدلال به هو أن قوله: ”ظلماً“ نكرة، والنكرة في النفي تعم. فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم، فصار ذلك بمنزلة قول القائل:

“Bir adam görmedim” diyenin sözüne benzer. Bu sözün zâhiri, bu kişinin “Kendisine ‘adam’ ismi itlak olunan herhangi birini görmediği” anlamını yansıtır. Bizim meselemiz de bunun gibidir.

Eğer denilirse ki: Bu hususta en doğru anlam “Allah Teâlâ'nın kullarına zulmetmeyi irade etmeyeceğinin” anlaşılmasıdır. Kulların birbirlerine zulmetmeyeceklerini irade etmeyeceği de nereden çıkıyor? Deriz ki: Âyet, “zulüm” olarak nitelenebilecek şeylerin tümünü kapsamaktadır. Bu nedenle de Allah'ın bunların hiçbirini irade etmeyeceğine hükmetmemiz gerekmektedir.

Allah Teâlâ'nın vâcibler ve nâfileler cinsinden itaatleri irade ettiğine delâlet eden âyetlerden biri şudur: “Cinleri ve insanları Bana ibadet etsinler diye yarattım.”³²⁴ Bu âyetteki “lâm” harfi, maksat ve irade içindir. Binâenaleyh Allah, bu âyetle şöyle buyurmuş olmaktadır: “Onları sadece Bana ibadet etsinler diye yarattım ve onların da bunu yapmalarını irade ettim.”

Bir başka örnek de “Allah fesâdı sevmez”³²⁵ âyetidir. Bu âyet de gösteriyor ki Allah, ister kendinden, ister başkasından olsun; ister başkasına geçsin ister geçmesin fesadın hiçbir türünü sevmez. Aynı şekilde şayet O, söz konusu mâsiyet, kötülük ve küfürleri irade edecek olsaydı, bunları yapanlar zikredilen isyanları ile Allah'a itaat etmiş olurlardı. Çünkü Allah'ın irade etmiş olduğu bir şeyi yapmış bulunmaktadırlar.

“Allah Teâlâ bu mâsiyetleri emretmediği için, onlar da O'na itaat etmiş olmazlar” dedikleri takdirde, buna cevap olarak şöyle deriz: Biz bunu daha önce yanıtladık, burada aynı şeyi tekrar etmemize gerek yok.

Ayrıca zulüm, başkasına dokunan zarar için kullanıldığı gibi, başkasına dokunmayan zarar için de kullanılır. Aşağıdaki âyetler ve daha başkaları bu mânaya yorumlanır: “Şüphesiz ki, şirk büyük bir zulümdür”,³²⁶ “Dediler ki: Ey Rabbimiz, biz nefislerimize zulmettik”,³²⁷ “Lâkin nefislerine zulmediyorlar”.³²⁸

Eğer zulüm, gerçekten zikredilen şartları taşıyan başkasına dokunan bir zararı ifade eden bir isim ise, bu durumda söz konusu âyet, hem başkasına dokunan, hem de başkasına dokunmayan zararın kısımlarını içerir.

Buna nakil cihetinden delâlet eden şeylerden biri de fuhşiyât ve mâsiyetler sayıldıktan sonra şöyle buyrulmasıdır: “Bütün bunların kötü olanları Rabbinin nezdinde sevimsizdir.”³²⁹ Bu âyet, bütün mâsiyetlerin O'nun nezdinde sevimsiz olduğunu beyan etmektedir. Allah, onları sevimsiz görmedikçe bu durum söz konusu olmaz ve onları ancak irade etmemesi halinde sevimsiz görür.

ما رأيت رجلاً، فكما أن ظاهره يقتضي أنه لم يرَ أحداً ممن يقع عليه اسم الرجل، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: أكثر ما في هذا أنه تعالى لا يريد أن يظلم العباد، فمن أين أنه لا يريد أن يتظلموا؟ قلنا: من حيث أن الآية عامة في سائر ما يقع عليه اسم الظلم، فيجب القضاء بأنه لا يريد شيئاً منه.

ومما يدل على أنه تعالى مريدٌ للطاعات من الواجبات والنوافل قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وهذه اللام لام الغرض والإرادة، فكأنه قال: ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة.

وقوله تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه سواء كان من جهته أو من جهة غيره، وسواء كان متعدياً أو غيره. وأيضاً، لو أراد هذه المعاصي والقبائح والكفر لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم، لأنهم فعلوا ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى.

متى قالوا: إن الله تعالى لم يأمرهم بهذه المعاصي فلذلك لم يكونوا مطيعين له. قلنا: قد أجبنا عنه فلا يلزمنا الإعادة.

واعلم أن الظلم كما يقع على الضرر الذي يتعدى فقد يقع على ما لا يتعدى، وعلى حمل قوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلمٌ عظيمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا﴾، وقال: ﴿ولكن أنفسهم يظلمون﴾ إلى غير ذلك. وإن كان على الحقيقة اسم لضرر متعدي على الشرائط المذكورة، فالآية متناولة للقسمين المتعدي وغير المتعدي.

وأحد ما يدل على من جهة السمع قوله تعالى بعد عده الفواحش والمعاصي: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾، يبين أن المعاصي كلها مكروهةٌ عنده، ولن تكون كذلك إلا وهو كارهٌ لها، ولا يكون كارهاً لها إلا وهو غير مريد لها،

Çünkü sevimsizliklerine rağmen onları irade etseydi, iki zıd sıfat kendisinde hâsıl olmuş olurdu. Bu ise imkânsızdır.

Allah Teâlâ'nın kötülükleri irade etmediğinin delillerinden biri de şudur: Eğer Allah Teâlâ, kötü şeyi irade edici olsaydı, O'nun kabihini irade etmeyi de yaratıcı olması gerekirdi. Halbuki kabihini irade etmek de kabihittir, Allah Teâlâ ise kabihini asla yapmaz. Çünkü O, kabihinin kötü olduğunu bilmektedir ve ona muhtaç değildir.

Eğer denirse ki: Bu, Allah Teâlâ'nın yarattığı bir irade ile mürîd olduğu görüşüne dayanır. Biz ise, bunu asla doğru kabul etmiyoruz. Deriz ki: Biz, Allah Teâlâ'nın hâdis ve mahalsiz olan bir irade ile mürîd olduğunu daha önce beyan ettik ve bu konuda birçok söz söyledik. Tekrar aynı konuya dönmeyelim.

Eğer denirse ki: “Kabihini irade etmek niçin kabih olsun?” cevap olarak deriz ki: Bunu icmâlî olarak bilmek zorunludur. Çünkü biz, kabihini emretmenin kabih olduğu konusunda şüphe etmiyoruz. Bu nedenle kabihinin oluşumunda müessir olan ve onu gerektiren her şey de kubuh noktasında aynı mesabede olmayı gerektirir. Kelâmın emir ve haber sığası olarak ifade edilmesinde müessir olan şey, yalnızca iradedir.

Eğer denirse ki: Buna göre, kabihine kâdir olmanın da kabih olması gerekir. Çünkü kudret, bu konuda müessirdir. Cevap olarak deriz ki: Bu ikisi arasında fark vardır. Iradenin aksine kudret, fiili mümkün kılıcı olup etkisi de bu tarzdadır (alâ tarîkati't-tashîh).

Eğer denirse ki: “Hasen olan iradeyi “güzel olan” ve “çirkin olan” irade olarak ikiye ayırdığın gibi; kabih olanı irade etmeyi de “güzel olan” ve “çirkin olan” olarak ikiye ayırsan ya!..”

Cevap olarak deriz ki: “Şüphesiz kabihini irade etmek, kabih olması dolayısıyla irade edildiğinde çirkin olur. Bunun delili şudur: “Onun kabih olduğu bilindiği ve hakkında başka bir şey bilinmediğinde, çirkin olduğu bilinmiş olur.” Onun kabih olduğu bilinmediğinde ise hasen olması da, kabih olması da câiz olur. Bu durumda kabih ve hasen diye taksimi câiz değildir. Haseni irade ise böyle değildir. Zira hasen, irade olmak dolayısıyla hasen olmaz. Böylece zikrettiğimiz taksim, mümteni olmamış olur. Cezâyâ müstehak olan, Allah'tan kendisini cezalandırmasını isteyecek olsa, şüphesiz bu iradesi kabih, cezalandırma ise hasendir.”

إذ لو كان مريداً لها مع الكراهة لكان حاصلاً على صفتين ضدتين وذلك مستحيل .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح هو أنه تعالى لو كان مريداً للقبیح لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة القبیح، وإرادة القبیح قبيحة، والله تعالى لا يفعل القبیح لأنه عالمٌ بقبحه ومستغنٍ عنه.

فإن قيل: إن هذا ينبنى على أنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ يفعلها ونحن لا نسلم ذلك. قلنا: إنا قد بينا أنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ محدثةٍ موجودة لا في محل وتكلمنا عليه، فلا نعيده.

فإن قيل: ومن أين أن إرادة القبیح قبيحة؟ قلنا: هذا معلومٌ على الجملة بالاضطرار؛ لأننا لا نشك في أن الأمر بالقبیح قبيح، فيجب في كل ما يؤثر فيه ويوجبه أن يكون بمثابة في القبیح، والذي يؤثر في كون الكلام أمراً وخبراً ليس إلا الإرادة.

فإن قيل: يلزم على هذا أن تكون القدرة على القبیح قبيحة لأنها تؤثر في ذلك. قلنا: إن بينهما فرقاً؛ فإن القدرة مصححة، وتأثيرها على طريق التصحيح، خلاف الإرادة.

فإن قيل: هلاً انقسمت إرادة القبیح إلى ما يكون قبيحاً وإلى ما يكون حسناً، كما تنقسم إرادة الحسن إلى ما يكون حسناً وإلى ما يكون قبيحاً؟ قلنا: إن إرادة القبیح إنما تقبح لكونها إرادةً للقبیح؛ بدليل أنها متى عُرف كونها على هذه الصفة عُرف قبيحها وإن لم يعلم أمر آخر، ومتى لم يُعرف كونها على هذه الصفة جُوز أن تكون حسنة وجُوز أن تكون قبيحة، فلم يجز انقسامها إلى قبيحٍ وحسنٍ؛ وليس كذلك إرادة الحسن، فإنها لا تحسن لكونها إرادةً للحسن، فلم تمتنع تلك القسمة التي ذكرناها. ولهذا فإن المستحق للعقوبة، لو أراد من الله تعالى أن يعاقبه فإن إرادته قبيحة والعقوبة حسنة.

Eğer denirse ki: Kabihle ilgili iradenin bütünüyle kötü olması vâcip olsaydı; hasenle ilgili iradenin de bütünüyle hasen olması gerekirdi. Çünkü bunlar iki uçta bulunan birbirine zıd şeylerdir.

Cevap olarak deriz ki: Herhangi bir fiil, bütünüyle kabih olduğunda, onun nakîzinin de bütünüyle hasen olması mümkündür. Çünkü yalan tümüyle kabihdir. Buna karşılık sıdkın tamamen hasen olması zorunlu değildir. Zira sen de biliyorsun ki, düşmanından gizlenen bir peygamberin yerini işaret etmeyi içeren sıdk, kabih olur. Aynı şekilde “teklîf-i mâ lâ yutâk” (güç yetirilemeyen şeyle yükümlü tutmak) tümüyle kabih iken, “teklîf-i mâ yutâk”ın (güç yetirilebilen şeyle yükümlü tutmak) tümüyle hasen olması gerekmez.

Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri irade etmesinin câiz olmadığına delâlet eden şeylerden biri de şudur: Eğer Allah Teâlâ onları irade etmiş olsaydı, O'nun noksan sıfatlardan bir sıfata sahip olması gerekirdi. Bu ise, Allah Teâlâ için câiz değildir. Nitekim biz bu gerekçe ile Allah Teâlâ'dan cehli nefyettik.

Şayet: “Mâsiyetleri irade ettiğinde, O'nun noksan sıfatlardan birine sahip olmuş olması gerektiğini niçin söylediniz?” denilecek olursa, cevap olarak deriz ki: Bunun delili duyulur âlemdir. Zira bizden biri kabihini tercih ettiğinde noksan sıfatlardan birine sahip olmuş olmaktadır. Bunun benzeri Allah Teâlâ hakkında da söz konusudur.

Şayet: “Söz konusu durum bizden birinde vâciptir. Çünkü o, muhdes bir irade ile mürîddir ve bu irade kabihle taalluk ettiğinde, onun yapılması zemmi gerektirir. Allah Teâlâ ise zâtıyla mürîddir. Bunlar birbirine nasıl benzetilebilir?” denilirse, şöyle deriz: Bu doğru değildir. Çünkü sıfat, noksan sıfatlardan olduğunda, onun nefse ait olması ile mânaya ait olması arasında fark yoktur. Nitekim noksan sıfatlardan olması sebebiyle “O'nun câhil olmasının” nefse ait olması ile, bir illetten dolayı ortaya çıkmış olması arasında fark yoktur. Çünkü söz konusu nitelik, her iki durumda da noksanlığı gerektirmektedir.

Şayet: “Allah Teâlâ çirkinlikleri ve mâsiyetleri, irade ettiği tarzda olmalarından dolayı değil, çelişkili ve fâsid olmaları sebebiyle irade ediyor.” derlerse, deriz ki: Allah Teâlâ'nın onu bu şekilde irade etmesine hangi engel bulunmaktadır? Ayrıca O, bizâtihi mi yoksa kadîm bir irade ile mi mürîddir? İrade, hepsi değil, dileyenlerin sadece bir kısmı için sınırsızdır. Ayrıca irade kabihin kubhuna ve fâsidin fesadına taalluk etmez. Dolayısıyla irade ve onun yokluğu ile kubuh ve onun fesadında durum değişmez.

فإن قيل: لو وجب في الإرادة المتعلقة بالقبيح أن تكون قبيحة كلها، لوجب في الإرادة المتعلقة في الحسن أن تكون حسنة كلها، لأنهما في طرفي نقيض.

قلنا: غير ممتنع في فعل من الأفعال إذا كان قبيحاً كله أن لا يكون نقيضه حسناً كله، فإن الكذب قبيحٌ كله، ثم ليس يجب في الصدق أن يكون حسناً كله، فإنك تعلم أن من الصدق المتضمن لدلالة على نبي قد توارى عن عدوه يكون قبيحاً، وكذلك فإن تكليف ما لا يطاق قبيحٌ كله، ولا يجب في تكليف ما يطاق أن يكون حسناً كله.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص وذلك لا يجوز على الله تعالى، وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى.

فإن قيل: ولم قلت: إذا كان مريداً للمعاصي وجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص؟ قلنا: الدليل على ذلك الشاهد؛ فإن أحدنا متى كان كذلك كان حاصلاً على صفة من صفات النقص، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقبيح، فيجب مثله في الله تعالى.

فإن قيل: إنما وجب ذلك في الواحد منا لأنه مريدٌ بإرادة محدثة يستحق بفعلها الذم إذا تعلق بالقبيح، والقديم تعالى مريدٌ لذاته، فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟ قلنا: إن هذا لا يصح لأن الصفة إذا كانت من صفات النقص فلا يفترق الحال بين أن تكون مستحقةً للنفس وبين أن تكون مستحقةً للمعنى. ألا ترى أن كونه جاهلاً لما كانت من صفات النقص، لم يفترق الحال بين أن تكون مستحقةً للنفس، وبين أن تكون صادرةً عن علة في أنه في كلا الحالين يقتضي النقص.

فإن قيل: إن الله تعالى إنما يريد القبائح والمعاصي أن تكون متناقضةً فاسدة، لا أنه يريد على الحد الذي يريد. قلنا: وأي مانع من أن يريد على هذا الحد أيضاً وهو مريدٌ لذاته أو بإرادة قديمة، والإرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض؛ على أن الإرادة لا تتعلق بقبح القبيح وفساد الفاسد، ولهذا لا يختلف الحال في القبح وفساده بالإرادة وعدمها.

Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri irade etmesinin câiz olmadığı delillerinden biri de şudur: O, bunları nehyetti. Şayet onları irade edici olsaydı, bu câiz olmazdı. Nitekim duyulur âlemde âkil olan, bunu yapmış olsa kendisiyle alay edilir veya onunla dalga geçilir. Bu, bizim aramızda bile câiz olmazken, 5 hakimlerin hakîmi, âdillerin âdili olan Allah hakkında nasıl câiz olur? Elbette öncelikle ve daha haklı olarak câiz olmaması gerekir.

Aynı şekilde şayet Allah Teâlâ, yasak ettiği halde onları irade etmiş olsaydı, birbirine zıd iki sıfat O'nda toplanmış olurdu. Çünkü nehiy, sadece kerâhet dolayısıyla nehiy olur. Bu ise muhâldir.

10 Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri irade etmediğine delâlet eden şeylerden biri de şudur: Eğer Allah mâsiyetleri irade etmiş olsaydı, O'nun bunları tercih (ihtiyâr) etmiş olması gerekirdi. Çünkü tercih ile irade aynı anlama gelirler.

Şayet denirse ki: İhtiyâr, kendine ait fiille ilgili iradede kullanılır. Dolayısıyla bu söz nasıl doğru olur? Deriz ki: Sizin görüşünüze göre, bu fiillerin 15 tümü Allah'ın fiillerindedir. Dolayısıyla sizi ilzam ettiğimiz şeyi kabul etmek durumundasınız.

Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri irade etmediğinin delillerinden biri de şudur: Eğer Allah onları irade etmiş olsaydı, O'nun bunlardan hoşnut ve râzı olmuş olması gerekirdi. Çünkü muhabbet, rızâ ve irade aynı kapıya çıkar. Şöyle 20 ki, bir kişinin "sevdim" veya "râzı oldum" demesiyle, "irade ettim" demesi arasında fark yoktur. Bunlardan birini isbat edip diğerini reddettiği takdirde çelişkiye düşmüş olur. Bu konuda söylenebilecek olanlar özet olarak bundan ibârettir.

Bu konuda bizimle aynı düşünmeyenler görüşlerini isbat etmek için birtakım deliller getirmektedir. Bunlardan biri şu âyettir: "İnsan ve cinlerden çoğunu cehennem için yarattık."³³⁰ Onlar, bu âyetin şu yönden kendi görüşlerine delil olduğunu söylemektedirler: "Cehennem" kelimesinin başındaki "lâm" harfi gaye ve maksat içindir. Arapça'da bunun benzeri birçok örnek vardır. Âyetin zâhirinden, Allah Teâlâ'nın cin ve insanlardan çoğunu cehennem ateşinde cezalandırmak için yarattığı anlaşılıyor. Halbuki ifadenin maksadı asla bu olmayıp, söz konusu ifade ile sadece onlardan cezaya müstehak olanlar kastedilmektedir. Burada da bizim tercihimiz yönünde bir görüş söz konusudur.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه نهى عن ذلك؛ فلو كان مريداً لها لم يجز ذلك. ألا ترى أن العاقل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزئ به، وإذا لم يجز ذلك فيما بيننا فلأن لا يجوز على الله تعالى وهو أحكم الحاكمين وأعدل العادلين أولى وأحق.

٥ وأيضاً، فلو كان مريداً لها مع أنه نهى عنها لكان يجب أن يكون حاصلاً على صفتين ضدتين؛ إذ النهي لا يصير نهياً إلا بالكرهية، وذلك محال.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مختاراً لها؛ لأن الاختيار والإرادة واحد.

ومتى قيل: إن الاختيار إنما يستعمل في الإرادة المتعلقة بفعل نفسه فكيف يصح هذا الكلام؟ قلنا: أليس من مذهبكم أن هذه المعاصي كلها من فعل الله تعالى، فجوزوا ما ألزمنكم.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه لو كان مريداً لها لوجب أن يكون محباً لها وراضياً بها؛ لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل: أحببت وأرضيت، وبين أن يقول: أردت؛ حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعد متناقضاً. فهذا جملة الكلام في ذلك.

والقوم يتعلقون في هذا الباب بشبهه. من جملتها قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ ووجه تعلقهم به هو أنهم يقولون: إن هذه اللام لام الغرض ولها نظائر كبيرة في اللغة؛ فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم، ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما استوجبوا به لعقوبة، وفي ذلك ما نريده.

Buna cevabımız şu şekildedir: Öncelikle bu konuda nasla istidlâlde bulunmanız mümkün değildir. Çünkü nassın doğruluğu Allah Teâlâ'nın âdil ve hikmet sahibi olmasına dayanır. Siz ise, bunu kabul etmiyorsunuz. Aksine daha önce geçtiği üzere Allah Teâlâ'yı isbatla bilme yolunu reddediyorsunuz. Dolayısıyla bu yolla delil getirmeniz nasıl mümkün olacak? Ayrıca “Söz konusu “lâm” harfinin lâm-ı garaz olduğu” sözünüz de doğru değildir. Çünkü Arapça’da garaz lâmı câmid isimlerin başına gelmez. Sadece mastarların ve muzâri fiillerin başına gelir. Dolayısıyla “İlim talebi için veya ilim için Bağdat’a geldim” denildiği halde “Semâ ve arz için Bağdat’a geldim” denilmez. Cehennem kelimesi de “câmid” isimlerdendir. Dolayısıyla garaz lâmını nasıl alır?

Şayet bundan maksadın cehennemle cezalandırma olduğunu söyleyecek olurlarsa, zâhirden uzaklaşmış olurlar. Zâhirden uzaklaştıklarında da te’vilde bizden daha haklı olmazlar. Biz, akıl ve naklin delâletinin muvâfık olduğu bir şekilde te’vilde bulunarak diyoruz ki: Bu lâm, âkibet lâmıdır. Kur’an’da ve Arapça’da bunun birçok örnekleri bulunmaktadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Nihâyet Firavun’un ailesi, ileride kendilerine bir düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldılar.”³³¹ Onların bunu söz konusu sebeple değil, (Allah Teâlâ’nın âyetin devamında bildirdiği üzere) kendileri için göz aydınlığı olsun diye aldıkları mâlûmdur. “Firavun’un karısı kocasına dedi ki: (Bu çocuk) benim ve senin için göz aydınlığı. Sakın onu öldürmeyin.”³³² “Mûsâ şöyle dedi: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun’a ve kavmine dünya hayatında nice zînet ve mal verdin. Ey Rabbimiz! Bu nimetleri onlara, insanları senin yolundan saptırsınlar diye mi [verdiniz?]”³³³ Yani onların sonu, senin yolundan sapmalarıdır. Yine Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Biz, onlara günahlarını arttırsınlar diye fırsat veriyoruz.”³³⁴ Yani onların sonu, günahlarını arttırmaktır. Şâir şöyle demektedir:

Ona her gün şu şekilde seslenen bir melek vardır / İstedığınız kadar çocuk yapın, sonu ölümlüdür / İstedığınız kadar bina yapın, sonu haraptır.

Diğer bir şâir ise şöyle demektedir:

Anneler çocuklarını ölüm için beslerler / Tıpkı dehrin harap etmesi için evler bina edildiği gibi.

والأصل في الجواب عن ذلك أن أول ما في هذا أنه لا يمكنكم الاستدلال بالسمع؛ لأن صحة السمع تنبني على كونه تعالى عدلاً حكيماً، وأنتم لا تقولون بذلك بل سددتم على أنفسكم طريقة العلم بإثبات الصانع على ما مر فكيف يمكنكم الاحتجاج به؟ ثم نقول: قولكم: إن هذه اللام لام الغرض لا يصح؛ لأن لام الغرض مما لا يدخل في الأسماء الجامدة وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة، وعلى هذا لا يقال: دخلت بغداد للسماء والأرض كما يقال: دخلت بغداد للعلم أو لطلب العلم؛ وجهنم اسم جامد، فكيف تدخله لام الغرض؟

ومتى قالوا: الغرض به المعاقبة بجهنم كان ذلك عدولاً عن الظاهر، وإذا عدلوا عن الظاهر فليسوا بالتأويل أولى منا فتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع، فنقول: إن هذه اللام لام العاقبة ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة، قال الله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾، ومعلوم أنهم لم يلتقطوه لهذا الوجه بل التقطوه ليكون لهم قرة عين على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله: ﴿وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه﴾، وقوله: ﴿ربنا إنك آتيت فرعون وملاًه زينةً وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك﴾، وعاقبتهم يضلون عن سبيلك، وقوله: ﴿إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً﴾ أي وعاقبتهم أن يزدادوا إثماً، قال الشاعر:

له ملكٌ ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر:

وللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن

Diğer biri de şöyle demektedir:

Topladığımız mallar sonunda vâriislere kalacaktır / İnşâ ettiğimiz evlerimiz zaman içerisinde harap olacaktır.

Bir başka örnekte ise şöyle denilmiştir:

5 Nice çalışan vardır ki malı sonunda oturana kalır / Nice yemek yiyenler vardır ki, (nimet sahibine) şükretmez.

Bu ifade şöyle açıklanır: Söz konusu âyet, zem sadedinde vârid olmuştur. “Allah Teâlâ, kendisini cezalandırmak (hesaba çekmek) için yarattı” diyen bizden biri, zemme müstehak değildir. Aklın delâletine muvâfakatı için ancak
10 söylediğimiz şekilde yorumlanabilir. Bu durumda, Allah Teâlâ'nın “Cin ve insanları sadece Bana ibadet etsinler diye yarattım”³³⁵ âyeti ile çelişkili olmamış olur.

Bu konuda kendi görüşlerini savunma amacıyla söyledikleri sözlerden biri de şöyledir: Eğer âlemde Allah Teâlâ'nın irade ettiği bir şey vâki olmasaydı
15 veya O'nun irade etmediği bir şey olsaydı, duyulur âlemde olduğu gibi bu, O'nun aczine ve zayıflığına delâlet ederdi. Zira bir melikin, ordusundan ve halkından istediği herhangi bir şey yerine getirilmez veya onun istemediği bir şey olursa, bu durum, onun aczine ve güçsüzlüğüne delâlet eder. Bunun benzerinin gayb âleminde de olması gerekirdi.

20 İlmî yolla buna şöyle cevap verebiliriz: Allah'ın dilediği şey ya kendi zâtına ait fiildir ya da başkalarının fiilidir. Eğer kendine ait fiil olduğu halde, vâki olmuyorsa bu, O'nun âciz ve güçsüz olduğuna delâlet eder. Bir şeye kâdir olanın, onun sebeplerini yerine getirdiği zaman, muhakkak o şeyi yapması gerekir. Çünkü o şey vâki olmadığı zaman, bu durum, o zâtın âcizliğine delâlet
25 eder. Şayet irade ettiği şey başkasının fiili ise, onu ya ikrah ve taşıma (haml) yoluyla ya da ihtiyâr tarikiyle irade eder. Şayet onu ikrah yoluyla irade eder de o vâki olmazsa, ikrah ve taşımaya ulaştıran sebepten âcizliğine delâlet eder. Kendisine bir fayda veya zarar dönmeksizin ihtiyâr yoluyla irade edecek olur da vâki olmayacak olursa, onun âcizliğine veya noksanlığına delâlet etmez.
30 Çünkü aczin kaynağı, kudretin tükenmesidir. Fâil-i muhtârdan herhangi bir şeyin vâki olmaması, onun âcizliğine delâlet etmez.

وقال آخر:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

ويقال في المثل:

رُبَّ ساعٍ لقاعد، آكلٍ غير حامد

٥ يوضح في هذه الجملة أن الآية وردت مورد الذم، ولا يستحق أحدنا الذم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة، فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق دلالة العقل، ولا يناقض قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.

وأحد ما يولعون بإيراده في هذا الباب قولهم: لو وقع في العالم ما لا يريده الله تعالى، أو لم يقع ما أراد، لدل على عجزه وضعفه، كما في الشاهد؛ فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع، أو وقع ما لم يُرده ١٠ دل على عجزه وضعفه، كذلك يجب مثله في الغائب.

والأصل في الجواب عن ذلك من طريق العلم هو أن نقول: ما يريده الله تعالى لا يخلو؛ إما أن يكون من فعل نفسه أو من فعل غيره، فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه؛ لأن من حق القادر على الشيء ١٥ إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادرٍ عليه وإن كان ما يريده من فعل غيره؛ فإما أن يريده على طريق الإكراه والحمل أو على طريق الاختيار، فإن أراد على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذي يوصله إلى الحمل والإكراه، فأما إذا أراد على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ونقضه؛ لأن ٢٠ المرجع بالعجز زوال القدرة، وليس يجب إذا لم يقع أمرٌ من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه.

Melik hakkında verdiğiniz örneğe cevabımız ise şu şekildedir: Daha önce ifade edildiği üzere kral, insanlardan istediğini ya ikrâh yoluyla ya da ihtiyâr yoluyla irade eder. Eğer ikrâh yoluyla irade eder de bu isteği yerine gelmeyecek olursa, bu onun aczine ve noksanlığına delâlet eder. Çünkü bu, onun söz ko-

5 nusu fiile zorlayan sebebe kâdir olmadığını gösterir. Onu ihtiyâr yoluyla irade ettiğinde ise, sanki mesut olmaları ve bol sevaba ulaşmaları için onlardan bu yolla Allah'a ibadet ve itaat etmelerini istemiş fakat bu isteği yerine gelmemiş konumunda olur. Bu, onun âcizliğine ve güçsüzlüğüne delâlet etmez. Çünkü sonuçta ona herhangi bir fayda veya zarar söz konusu değildir.

10 Zikrettiğimiz bu hususu daha fazla açıklayan ise şudur: Hz. Peygamber, Ebû Leheb'ten cezaya müstehak olmaması için isteyerek (ihtiyâr yoluyla) iman etmesini istediğinde, o şekaveti sebebiyle bunu tercih etmedi. Bu durum, Resûl-i Ekrem'in aczine delâlet etmez. Aynı şekilde Müslümanlar Hıristiyan ve Yahudilerden kilise ve havralara gitmeyi terk ederek, kendi istekleri

15 ile (ihtiyâr yoluyla) İslâm'a girmelerini istediklerinde, onların bunu yapmalarını, Müslümanların aczine ve güçsüzlüğüne delâlet etmez. Şayet bundan kendilerine herhangi bir fayda veya zarar söz konusu oluyorsa, bu durumda onların âcizliğine delâlet eder. Bu ikisinden uzak olduğunda ise herhangi bir şeye delâlet etmez.

20 Sonra onlara şöyle denilir: Allah Teâlâ kullarına itaati emrettiği halde, bunun vâki olmaması, O'nun güçsüz ve âcizliğine delâlet etmemektedir. Halbuki dünya hayatında bir kral askerlerine herhangi bir şeyi emrettiğinde, onun emri yerine getirilmezse bu, onun âcizliğine ve güçsüzlüğüne işaret olur. Bu konuda da şâhid ile gâib arasındaki farkı niçin görmezden geliyorsunuz?

25 Şayet: "İki konu arasında fark vardır. Çünkü biz sadece olmasını irade ettiğimiz şeyi emrettiğimiz için, emrin yerine gelmemesi emredenin âcizliğine ve güçsüzlüğüne delâlet eder. Halbuki Allah Teâlâ böyle değildir. Zira O, irade etmediği şeyleri de emredebilir. Dolayısıyla zikrettiğiniz şey gerekmez" derlerse, onlara: "Bu doğru değildir. Çünkü Allah Teâlâ irade etmediği şeyi emret-

30 mez" şeklinde karşılık veririz.

Şayet dedikleri şekilde olsaydı, melik herhangi bir şeyi irade etmeksizin emrettiğinde, emri yerine getirilmediğinde bu, onun âcizliğine ve noksanlığına delâlet etmeyeceğinden, ondan yüz çevirmemesi gerekirdi.

وأما الجواب على ما ذكره في الملك فقد دخل فيما تقدم؛ لأنه إما أن يريد ما يريده منهم على سبيل الإكراه أو على سبيل الاختيار، فإن أَرَادَهُ عَلَى سبِيلِ الْإِكْرَاهِ ثُمَّ لَمْ يَقَعْ عَلَى عَجْزِهِ وَنَقْصِهِ وَأَنَّهُ غَيْرُ قَادِرٍ عَلَى السَّبَبِ الَّذِي يَلْجَأُ إِلَيْهِ ذَلِكَ الْفِعْلُ، فَأَمَّا إِذَا أَرَادَهُ عَلَى طَرِيقِ الْإِخْتِيَارِ، كَأَن يَرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ تَعَالَى وَيَطِيعُوهُ لِيَسْعُدُوا بِذَلِكَ وَيَفُوزُوا بِالثَّوَابِ الْجَزِيلِ ثُمَّ لَا يَقَعْ، لَا يَدُلُّ عَلَى عَجْزِهِ وَضَعْفِهِ إِذْ لَا يَعُودُ إِلَيْهِ نَفْعٌ وَلَا ضَرَرٌ.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد من أبي لهب الإيمان على طريق الاختيار لكي لا يستحق من الله تعالى العقوبة، ثم إنه لشقاوته وسوء اختياره إذا لم يختَر ذلك لم يدل على عجز الرسول ﷺ؛ وكذلك فإن المسلمين إذا أرادوا من النصارى واليهود أن يتركوا المضي إلى الكنائس والبيع وأن يدخلوا في الإسلام على طريق الاختيار، فإذا لم يتركوا ذلك لم يدل على عجز المسلمين وضعفهم، وإنما يدل على عجزهم أن لو رجع إليهم بنفع أو ضرر، فأما إذا خلا عن هذين فلا.

ثم يقال لهم: أليس الله تعالى أمر عباده بالطاعة ثم لم يقع، لم يدل على ضعفه وعجزه، مع أن الملك في الشاهد لو أمر جنده بأمرٍ من الأمور ثم لم يقع، لكان ذلك أدخل في عجزه وضعفه من أن لو أراد منهم ذلك الأمر ثم لم يقع، فهلاً فرقتم بين الشاهد والغائب في هذا الباب؟

فإن قالوا: فرق بين الموضوعين؛ لأن أحدهما لا يأمر إلا مع الإرادة فلهذا يدل على عجزه وضعفه، وليس كذلك القديم تعالى فإنه قد يأمر بما لا يريده، فلا يجب ما ذكرتموه. قلنا لهم: هذا لا يصح لأن الله تعالى لا يأمر بما لا يريده.

وبعد، فلو كان كذلك لكان يجب إذا أمر الملك بأمرٍ من الأمور من دون الإرادة ثم لا يقع بأن لا يلتفت إليه أن لا يدل على عجزه ونقصه،

Halbuki vakıa bunun aksidir. Ayrıca biz, emrin irade olmaksızın sâdir olmayacağına, dolayısıyla bu hükmün şâhid ve gâibe göre değiştiğini açıkladık. Böylece onların söylediklerinin doğru olmadığı (fâsid olduğu) ortaya çıkmış oldu.

Sonra onlara deriz ki: Şayet bu yol iradede vâcip olsaydı, muhabbet ve rızâda da vâcip olurdu. Bu durumda da melikin, halkından herhangi bir şeyi isteyip de o şeyin vâki olmaması durumunda, onun âciz ve güçsüz olduğuna delâlet ederdi. Halbuki bilinen bunun hilâfidir. Bu görüş, Eş'ariyye'nin benimsediği hususlardan olup onları ilzam için uğraşmanın anlamı yoktur. Sadece Neccâriyye'yi ilzam etmemiz gerekir. Zira onlar irade, muhabbet ve rıza arasında fark gözetmektedirler. Dolayısıyla bu, onlara söylenemez. İrade, muhabbet ve rızânın hepsinin tek mânada olduğunu daha önce beyan ettik ve bu hususta deliller serdettik. Burada onları uzun uzadıya tekrar etmeye gerek yok.

Şayet şöyle derlerse: “İrade, muhabbet ve rızâ aynı mânayadır. Dolayısıyla bu sözünüz nasıl doğru oluyor? Meselâ bir kimse “Câriyemi seviyorum” dediğinde, buradaki “seviyorum” kelimesi yerine, “onu irade ediyorum” veya “ondan râzıyım” dememektedir. Şayet bu kelimelerin anlamı aynı olsaydı, “oturma” anlamına gelen “kuûd”, “cülûs” ve benzeri kelimelerde olduğu gibi, birini diğerinin yerine kullanmak câiz olurdu.”

Buna şu şekilde cevap veririz: “Onların, aynı anlamda olduklarında şüphe yoktur. Ancak mânası aynı olan iki lafızdan sadece birinin mecâz olarak kullanılması mümkündür. Nitekim helâ (الغائط) lafzı ile “rahatlanılan mekân” (المكان المطمئن) ifadesi aslında aynı şeydir. Ancak bunlardan sadece biri, ihtiyaç gidermekten (kazâ-i hacet) kinâye olarak kullanılmıştır. Bizim meselemiz de aynen böyledir.

Bu deliller hakkında ilmî yönden söyleneceklerin özeti bundan ibarettir.

Onlarla cedele girdiğimizde ise şöyle demek durumundayız: Allah'ın irade ettiği şeyin vâki olmaması, neden O'nun aczine delâlet etsin ki. Şayet sorumuz: “Zira dünyada bir hükümdarın askerlerinden istediği bir şey yerine getirilmezse, bu durum onun aczine delâlet etmektedir, gâipte de durum böyledir” şeklinde cevaplarlarsa, onlara şöyle deriz: “Şâhidle gâibi niçin bir tutuyorsunuz?” Onlar bu sorumuza bir gerekçe gösteremezler.

والمعلوم خلافه. على أننا قد بينا أن الأمر لا يصدر أمراً إلا بالإرادة، وأن هذه القضية تختلف شاهداً وغائباً، ففسد ما قالوه.

ثم إنا نقول لهم: لو وجبت هذه الطريقة في الإرادة لوجبت أيضاً في المحبة والرضى؛ فكان يجب في الملك إذا أحب فعلاً من الأفعال من الرعية ثم لا يقع دل على عجزه ونقصه، ومعلوم خلافه. إلا أن هذا مما يلتزمه الأشعري ٥ فلا معنى لإلزامه إياه، وإنما يجب أن نلزمه التجارية، فإنهم يرومون الفرق بين الإرادة والمحبة والرضى ولا يتأتى ذلك لهم، فقد بينا فيما تقدم أن هذه الإرادة والمحبة والرضى كلها من باب واحد، ودلنا عليه بما لا طائل في إعادته.

فإن قالوا: كيف يصح قولكم: إن الإرادة والمحبة والرضى من باب واحد مع أن القائل يقول: أحب جاريتي، ولا يقول: أريدها ولا أرضاها؛ فلو كان ١٠ معنى هذه الألفاظ واحداً لكان يجب جواز استعمال بعضها مكان البعض، كما في القعود والجلوس وغير ذلك؟

قلنا: لا شك في أنها متفقة في المعنى حقيقة، ولا يمتنع في اللفظتين المتفقتين في المعنى أن تستعمل إحدهما مجازاً حيث لا تستعمل الأخرى، وعلى هذا فإن الغائط والمكان المطمئن كان في الأصل واحداً، ثم استعمل ١٥ أحدهما في الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر، كذلك في مسألتنا. فهذه جملة ما يقال في هذه الشبه من طريق العلم.

فأما إذا سلكنا معهم طريق الجدل؛ فالأصل فيه أن نقول: ومن أين يجب إذا لم يقع ما أراده الله تعالى أن يدل على عجزه؟ فإن قالوا: لأن في الشاهد ٢٠ إذا لم يقع ما أراده الملك من جنده دل على عجزه، وكذلك في الغائب. قلنا: وبأية علمة جمعتهم بين الشاهد والغائب؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً.

Ayrıca onlara şöyle denilir: Bu hükmün dünyada geçerli olduğunu kabul ettiniz. Zira dünyada kral, ordusundan dilediğini destekler ve onun fayda ve zararı kendisine döner. Allah Teâlâ ise böyle değildir. Çünkü O'nun için fayda ve zarar söz konusu değildir. Bunun açıklaması şu şekildedir: Eğer kral, istifa-

5 de etmeleri ve Allah nezdinde bir mevki kazanmaları için gece namaz kılmalarını, gündüz de oruç tutmalarını askerlerinden isteyecek olsa, ancak bu isteği olmadığında, bu onun âciz ve güçsüz olduğuna delâlet etmez. Bu durumda zikrettiğiniz husus nasıl doğru olur?

Bununla ilgili olarak şunu da söylemişlerdir: Ümmet: "Allah'ın dilediği

10 olur, dilemediği de olmaz" sözü üzerinde icmâ etmiştir. Bu da gösterir ki âlemdede küfür ve mâsiyet türünden olup biten ne varsa, bunların tamamı Allah'ın dilemesi ileler. Bunda da istediğimiz sonuç bulunmaktadır.

Buna cevap olarak şöyle deriz: Bunlarda icmânın gerçekleştiği iddiası imkânsızdır. Zira bu konuda biz muhâlifiz. Bu, Mücbire'nin söylemelerindedir.

15 Ayrıca bu konuda icmâ ile istidlâl imkânsızdır. Zira icmânın hüccet oluşu ya Kitâba ya da sünnete dayanır. Her ikisi de ancak Allah'ın adli ve hikmeti söz konusu olunca hüccet olur. Allah kabihî yapmaz ve onu irade ve tercih de etmez. Bu durumda sizin oluştuğunu söylediğiniz icmâ nasıl gerçekleşmiş oluyor?

Ayrıca onlara şöyle denilir: Bu söz ("Allah'ın dilediği olur, dilemediği de

20 olmaz" sözü) ile ümmetin muradı zorunlu olarak bilinemez. Onların muradı zarurî olarak bilinemeyince, Allah'ın Kitâbı'nda ve Resûlü'nün sünnetinde olduğu gibi te'vile gidilmesi gerekir. Zira icmâ, Kitap ve sünnetten bir şey eksiltmediği gibi, onlara herhangi bir ilâve de yapamaz. Te'vilde bulunma hu-

25 susunda kendilerinin herhangi bir rüchaniyetleri de yoktur. Biz de aklın ve naklin delâletine muvâfık bir şekilde te'vilde bulunarak, üzerinde icmâ edildiği belirtilen o söz ile şu hususun murâd edildiğini söyleriz: "Allah'ın zâtî fiillerinden istediği olur, istemediği de olmaz." Bunun dışında bir te'vil câiz değildir. Zira ümmetin "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" sözüyle kastı,

30 "Allah'ın kudretini dile getirmek ve O'nun övülmesi gerektiğini beyan etmektir." Bu da ancak söylediğimiz şekilde tamamlanır.

Bunun açıklaması şu şekildedir: Şüphesiz irade edenin zayıflığı ve kendisinden fiil irade edilen kişinin kuvvetli oluşu mümkündür. Dolayısıyla kullardan vâki olan şeylerin vukûu, Allah Teâlâ'nın kudretine nasıl delâlet ediyor?

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن هذه القضية إنما وجبت في الشاهد لأن الملك يتقوى بما يريده من جنده ويعود نفعه وضره إليه، وليس كذلك القديم تعالى؛ فإن المنافع والمضار مستحيلة عليه. يوضح ذلك أن الملك لو أراد من جنده ما لا يتقوى به، كأن يريد منهم أن يصلوا بالليل ويصوموا بالنهار ليستفيدوا بذلك ويستحقوا به عند الله المنزلة ثم لم يقع لم يدل على عجزه وضعفه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

ومما يتعلقون به قولهم: أجمعت الأمة على أن قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذا يدل على أن كل ما وقع في العالم من الكفر والمعاصي فبمشيئة الله تعالى وفي ذلك ما نريده.

والأصل في الجواب عن ذلك أن دعوى الإجماع فيها غير ممكن لأننا نخالف فيه، وإنما هو من إطلاقات المجبرة؛ على أن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلى الكتاب أو إلى السنة، وكلاهما إنما يثبت حجة إذا ثبت عدل الله وحكمته، وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه، فكيف يصح هذا الإجماع؟

ثم يقال لهم: إن مراد الأمة بهذا القول لا يعلم ضرورة، فمتى لم يعلم مرادهم بهذا القول ضرورة فلا بد من أن يصار إلى التأويل كما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله؛ لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسنة لا يزيد عليهما وإذا اشتغلوا بالتأويل، فليسوا به أولى منا، فتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع، فنقول: إن مرادهم بذلك ما شاء الله من فعل نفسه كان، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن، ولا يجوز غير هذا لأن مراد الأمة بذلك وصف اقتدار الله تعالى وبيان امتداحه، ولا يتم ذلك إلا على الحد الذي قلناه. يوضح ذلك أنه لا يمتنع ضعف المرید وقوة من أريد منه الفعل، فكيف يدل وقوع ما وقع من العباد على اقتدار الله تعالى؟

Ayrıca onlara şöyle denilir: Ümmet, onların “Allah’ın emrine karşı koymak söz konusu değildir” sözlerinde ittifak etmemiş midir? Ayrıca bu konuda kâfirlerin küfürdeki ısrarı ve fâsikların da fıska öne çıkmaları normaldir. Bunun benzeri bizim meselemizde niçin olmasın?

5 Eğer: “Bu, sadece icmâda söz konusudur. Çünkü bununla kastedilen, “Allah Teâlâ’nın başkasının değil, sadece kendi fiilleri olarak irade ettiği için reddedilmeyeceğidir” derlerse, “Bu cevabın benzerini bizden de kabul edin” deriz.

Ayrıca onlara ümmetin: “Allah’ın çirkin gördüğü şeylerin tümünden dolayı, O’ndan istiğfârda bulunurum” sözü ile karşılık vererek şöyle deriz: Eğer
10 durum söylediğiniz şekilde olsaydı, Allah’ın irade ettiği şeylerden dolayı istiğfâr vâki olurdu. Bu konudaki “Allah’ın çirkin (kerih) gördüğü şeylerin tümünden” sözlerine karşılık, “Allah’ın irade ettiği şeylerin tümünden” istiğfâr ederim sözlerinin doğru olması gerekirdi. Halbuki gerçek bunun hilâfidir.

Konu ile ilgili sözlerinden biri de şu sözdür: Allah Teâlâ’nın kötülüklerin
15 fâili ve yaratıcısı olduğu sâbittir. Bu durumda O’nun onları irade edici de olması gerekir. Çünkü dünyada olduğu gibi yaptığını bilen, onu irade etmesi de gerekir. Çünkü bizden biri bir kötülüğü bilerek yaptığı zaman, onu irade edici olmaktadır. Bu durum Allah Teâlâ için de geçerlidir.

Deriz ki: Hangi sebeple şâhidle gâibi birleştirdiniz? Buna herhangi bir cevap
20 veremezler. Ayrıca onlara deriz ki: Nasıl ki, bizden biri irade ve kerâhet fiilini işlediğinde, bunları bildiği için mürîd olması vâcip olmuyorsa, Allah Teâlâ için de bunun benzeri söz konusu olmalıdır. Ne var ki bu delil, “Allah Teâlâ’nın kötülükleri yapıcı ve yaratıcı olduğu” görüşü üzerine dayanmaktadır. Bunun doğru kabul edilmesinin önünde ise engeller vardır.³³⁶

25 Bu meselede onlara ait diğer bir sözde delil de şudur: Dediler ki: Şüphesiz Allah Teâlâ dünya hayatındaki küfür ve mâsiyetleri bildiği ve onlara engel olma gücü olduğu halde engel olmaması, O’nun bunları irade edici olduğuna delâlet etmektedir. Buna duyulur âlemden delâlet eden şey şudur: Şüphesiz kral halkından ve ordusundan bildiği herhangi bir olumsuzluğa kudreti yet-
30 mesine rağmen engel olmadığı takdirde, onun bu tutumu irade edici olduğuna delâlet eder. Meselemizdeki durum da böyledir.

ثم يقال لهم: أليس الأمة قد اتفقت على قولهم: لا مرد لأمر الله، ثم لا يقدح في ذلك إصرار الكفرة على الكفر وإقدام الفسقة على الفسق، فهلاً جاز مثله في مسألتنا؟

فإن قالوا: إنما لا يقدح ذلك في الإجماع لأن المراد بذلك لا مرد لما يريد الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره. قلنا: فافترضوا من يمثل هذا الجواب.

ثم نعارضهم بقول الأمة: أستغفر الله من جميع ما كره الله، فنقول: لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان الاستغفار واقعاً عما يريد الله تعالى، وكان يجب أن يصح قولهم فيه: أستغفر الله من جميع ما أراده الله بدل قولهم: من جميع ما كره الله، وقد عرف خلافه.

وأحد ما يتعلقون به في هذا الباب قولهم: قد ثبت أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها فيجب أن يكون مريداً لها؛ لأن العالم بما يفعله لا بد من أن يريده، كما في الشاهد؛ فإن الواحد منا إذا كان فاعلاً للقبائح عالماً به كان مريداً له، وكذلك القديم تعالى.

قلنا: وبأية علة جمعت بين الشاهد والغائب؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً. ثم نقول لهم: أليس الواحد منا يفعل الإرادة والكراهة ثم لا يجب أن يكون مريداً لهما وإن علمهما، فهلاً جاز مثله في القديم تعالى؟ على أن هذه الشبهة مبنية على أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها، ودون تصحيح ذلك خرط القتاد.

شبهة أخرى لهم في المسألة؛ قالوا: إن القديم تعالى إذا كان عالماً بما في العالم من الكفر والمعصية، ثم لا يمنع من ذلك مع أن له المنع منه، دل على أنه مريد له. والذي يدل عليه الشاهد؛ فإن الملك إذا علم من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لا يمنعهم من ذلك مع أن له المنع منه؛ دل على أنه مريد لذلك الأمر، كذلك في مسألتنا.

Buna cevabımız şu şekildedir: Bu, imam ve müslümanlar hakkında bâtıldır. Çünkü gerek imamın gerekse Müslümanların yönetimleri altındaki Yahudi ve Hıristiyanların havra ve kiliselere devam ettiklerini bilmelerine, bu bilgilerine rağmen, onlara mâni olmamaları, buralara devam etmelerini istedikleri anlamına gelmez.

Eğer derlerse ki: Biz, “Engel olma imkânı olduğu halde imamın bir zimmînin kilise-havraya gitmesini engellemesi söz konusu değildir” sözümüzle, bu iddiadan uzak durduk. Dolayısıyla söz konusu iddia bizi ilzam etmez. Cevap olarak deriz ki: Bu, mücerred def-i ilzam olup kabul edilemez. Şayet böyle olmasaydı, iki muhtıldan birinin, def-i ilzamdaki âciz olmaması gerekirdi. Bu şekilde çekince olarak ortaya koydukları şey fâsid olmuş oldu.

Ayrıca, harbî (gayr-i müslim devletin vatandaşı) hakkındaki görüşümüzü açıkladığımızda da bu itiraz ortadan kalkmış olacaktır. Biz, Allah Teâlâ'nın, mükellefiyetlerini devam ettirdikleri müddetçe kâfirlerin küfürden engellenmesini uygun bulmuyoruz. Çünkü burada teklifin kalkması ve medih ve zemme müstehak olmanın iptali söz konusudur. Bu durumda söyledikleri nasıl doğru olur?

Bu konuda delil olarak ileri sürdükleri şeylerden biri de şudur: Eğer Allah Teâlâ itaatları irade edici olsaydı, içimizden biri Allah'ın meşîetini şart koşarak, sözelimi: “Allah'a yemin olsun ki, O dilerse yarın oruç tutacağım” deyip bazı itaatleri yerine getireceğine yemin ettiğinde, bu itaati yapmamış olması durumunda yeminini bozmuş olması gerekirdi. Halbuki ümmet bunun aksi üzerinde icmâ etmiştir. Bu da gösteriyor ki Allah Teâlâ söyledikleri gibi itaatları değil, küfür ve iman türünden şeyleri irade ediyor.

Şeyhimiz Ebû Ali buna cevap olarak şu görüşü zikretmiştir: Bu söz ile hakiki şart murâd edilmez. Bu, sözü yerine getirmekten uzaklaştırmak, bu konuda şüphe ve tereddüt içinde olduğunu ve örfün gerektirdiği şekilde kesin görüş sahibi olmadığını bildirmek için kullanılır. Durum böyle olunca, söz konusu kişinin yeminini bozmuş olması gerekmedi. Bu görüşü şeyhimiz Ebû Hâşim de benimsemiştir.

Şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî ise buna başka bir cevap ile karşılık vererek şöyle demiştir: Bu söz ile her ne kadar hakiki şart murâd edilmekte ise de, söyleyenin maksadı şudur: Eğer Allah Teâlâ buna muvâfakat eder ve yolunu kolaylaştırırsa, yaparım. Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın ona muvafakat etmediği ortaya çıkmış olur.

وجوابنا؛ أن هذا باطلٌ بالإمام والمسلمين إذا علموا بمضي اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع، لأنهم مع علمهم بذلك إذا لم يمنعوا لم يدل على أنهم أرادوا مواظبتهم على ذلك.

فإن قالوا: إنا قد احترزنا من ذلك بقولنا: وله المنع، وليس للإمام أن يمنع الذمي من المضي إلى البيعة، فلا يلزم. قلنا: هذا احترازٌ لمجرد دفع الإلزام فلا يقبل، لولا هذا وإلا كان لا يعجز أحد من المبطلين عن دفع ما ألزم، ففسد ما ظنونه بهذا الجنس من الاحترازاات.

وبعد، فإنا نعرض الكلام في الحربي فيسقط هذا الاعتراض. ثم يقال لهم: إنا لا نسلم أن للقديم تعالى أن يمنع الكفار عن الكفر مع أنه يريد تبقية التكليف عليهم؛ لأن في ذلك رفع التكليف أصلاً وإبطال استحقاق المدح والذم، فكيف يصح ما قالوه؟

ومما يحتاجون به في هذا الباب قولهم: إن الله تعالى لو كان مريداً للطاعات لوجب إذا حلف الواحد منا لياتين بعض الطاعات، وعلقه بمشيئة الله تعالى كأن يقول: والله لأصومن غداً إن شاء الله تعالى، أن يحنث إن لم يأت بتلك الطاعة، وقد أجمعت الأمة على خلافه فدل على أنه تعالى إنما يريد الواقعات كفراً ١٥ كان أو إيماناً لا الطاعات على ما تقولونه.

والأصل في الجواب عن ذلك على ما ذكره شيخنا أبو علي، هو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط، وإنما يورد لقطع الكلام عن النفاذ، وليعلم أنه شاكٌّ متردِّدٌ في ذلك غير قاطعٍ عليه كما يقتضيه العرف، وإذا كان كذلك لم يجب أن يحنث؛ وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو هاشم. ٢٠

فأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد أجاب بجوابٍ آخر فقال: إن هذا الكلام وإن كان يراد به حقيقة الشرط فإن غرض القائل بذلك؛ أفعَل إن وفق الله تعالى لذلك وسهل إليه سبيلي، وإذا لم يحصل ذلك دل على أنه لم يوفق إليه،

Çünkü onun, lütfе konu olan şeyi kesin olarak tercih etmesi için bilinenler içinde kendisine ait bir lütuf yoktur. Bu nedenle de yeminini bozmuş olmaz.

Şu da var ki, Şeyhimiz Ebû Ali'nin söylediği daha sağlam ve doğrudur.

Ebû Ali cevabında, hikâye ettiğimiz hususu zikredince ona şöyle denildi:
 5 Eğer bununla hakiki şartı irade ettiyse, bu durumda sonuç nasıl olur? O bu soruya: “Şüphesiz bu kişi yeminini bozmuş olur” diye cevap verdi. Bunun üzerine ona: “Sen icmâyı bozmuş oldun” denildi. Bunun üzerine O: “Hayır, çünkü bizim vardığımız noktada icmâ vâki olmadı. Eğer bu hususta bir icmâ olmuş olsaydı, bizim cevabımız gibi cevap verirlerdi” dedi.

10 Ayrıca, bu konuda “icmâ olduğu” iddiası doğru değildir. Çünkü Zeydiyye'nin tümü buna muhâlifdir. Nitekim, onlar kitaplarında şu metne yer verdiler: “Şayet bir kişi karısına “inşallah sen boşsun” diyecek olsa bakılır, eğer onu iyi bir şekilde (mâruf) tutmasına açık kapı varsa, talak vâki olmaz. Zira bu durumda imsak (kadını evde tutmak) mübahdır ve Allah Teâlâ mübahı
 15 irade etmez. Onu mâruf olarak tutması mümkün değilse, talak vâki olur. Köle azadında da böyle olduğunu söylediler. Dediler ki: Efendi, kölesine “inşallah sen hürsün” dediğinde, bakılır eğer köle hayırlı, iffetli ve sâlih biri ise ve âzâd edildiğinde Allah'a yakınlığı (kurbîyyet) ve Rabbine ibadeti artacaksa âzâd edilir. Eğer böyle değilse, âzâd edilmez. Böylece diğer yönlerden sözleri fâsid
 20 olmuş oldu.

Bu konuda şöyle de demişlerdir: Allah, bizim durumumuzu, kâfirlerle mücâhedeye göre tespit etti. Bu ise ancak Allah Teâlâ'nın, mücâhedenin vasıtası olan küfrü irade etmesiyle mümkündür.

Buna verilecek cevapta esas olan şudur: “Allah Teâlâ bize, kâfirlerle mücâhedeyi emrettiğinde, mücâhedeye vasıta olan küfrü de irade etmiş olmaktadır.” dediniz. Halbuki Hz. Peygamber zina edenlere cenabetten kurtulmaları için boy abdesti almalarını ve tövbe etmelerini emrettiğinde, onların zina etmelerini irade etmiş olması gerekmiyor; aynı şekilde boy abdesti almalarını ve tövbe etmelerini istemekle de, bunları gerektiren zinayı
 30 işlemelerini istemesi gerekmiyor. Bizim meselemizdeki durum da böyledir.

لأنه لم يكن له في المعلوم لطفٌ يختاره عنده الملطوف فيه لا محالة، ولهذا لا يحث.

إلا أن ما ذكره شيخنا أبو علي أسلم وأصح.

وأبو علي لما ذكر في الجواب ما حكيناه، قيل له: فلو أراد به حقيقة الشرط كيف يكون الحال؟ قال: إنه كان يحث، فقبل له: خرقت الإجماع، فقال: لا، لأن الإجماع لم ينته إلى ما انتهينا إليه، فلو انتهوا إلى هذا الموضع لما أجابوا إلا بمثل ما أجبت.

وبعد، فإن دعوى الإجماع في ذلك غير ممكن لأن عامة الزيدية على خلافه، حتى أنهم نصوا في كتبهم على أن رجلاً لو قال لامرأته: أنت طالق إن شاء الله، فإنه ينظر، فإن كان ممسكاً لها بالمعروف لم يقع الطلاق؛ لأن الإمساك على هذا الوجه مباح، والله تعالى لا يريد المباح، وإن لم يكن ممسكاً بالمعروف وقع الطلاق. وهكذا قالوا في العتق؛ فقد نصوا على أن السيد إذا قال لعبده: أنت حر إن شاء الله، ينظر فإن كان العبد خيراً عفيفاً صالحاً بحيث يتقرب إلى الله تعالى بإعتاقه وتخليته لعبادة ربه عُتِقَ، وإن لم يكن كذلك لم يُعْتَقَ؛ ففسد قولهم من سائر الوجوه.

وأحد ما يوردونه في هذا الباب قولهم: قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار، ولن يكون ذلك إلا وهو مرید لما لا تتم المجاهدة إلا به، وهو الكفر.

والأصل في الجواب عن ذلك؛ قلت: إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لا بد أن يكون مریداً للكفر الذي لا تتم المجاهدة إلا به، أليس أن الرسول ﷺ إذا أمر الزناة بالاغتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لا يجب أن يكون مریداً منهم الزنا ولا يجب أن يكون مریداً لما لا يتم الاغتسال والتوبة إلا به وهو الزنا، كذلك في مسألتنا.

Ayrıca bu konudaki durum, tıpkı zânî, hırsız ve içki içen kişilere uygulanacak cezayı (hadd) uygulamayı isteyenin, bu cezaları gerektiren zina, hırsızlık ve içki içme gibi fiilleri irade etmiş olması gerekmeceğine benzer. Bizim meselemizdeki durum da böyledir. Böylece artık muhataplarımıza bu konuda dayandıkları bütün hususların fâsid olduğunu söyleme imkânı doğmuş olmaktadır.

Bu konuda ileri sürdükleri bir başka iddia da onların şu sözleridir: Eğer Allah Teâlâ mâsiyetleri irade edici olmasaydı ve onlardan hoşnutsuzluğu söz konusu olsaydı şöyle denilmesi doğru olurdu: “Bu mâsiyetler Allah dilese de dilense de hoşnut olsa da buğz etse de meydana gelmektedir.” Ki böyle bir söz söyleme günahı işleyenin küfrü hiç kimseye kapalı değildir.

Buna cevabımız şu şekildedir: Direnme (ibâe) kelimesi söylendiğinde, onunla “engel olma ile beraber bir şeyi istememe” murâd edilir. Nitekim “falan zulme direndi” denildiğinde, “ona engel oldu” mânası anlaşılır. Bazen de onunla sadece “istememe” (kerâhet) kastedilir. Bu sâbit olunca, onların “Allah diledi veya direndi, bu mâsiyetler vâki olmuştur.” sözlerinden ya “bundan söz konusu mâsiyetlerin, Allah’ın istememesine rağmen meydana gelmiş olması” anlaşılır ki, bu aklen kabulü mümkün olan bir durum olup küfür sayılmaz. Ya da meydana gelen bu şeylere engel olmaya Allah’ın kâdir olmadığı kastedilmiş olur ki, bunu Allah hakkında düşünmek câiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ onlara mâni olmaya kâdirdir. O, bunu teklif kalkmasın ve sevâb-ikâb iptâl olmasın diye yapmamıştır. Böylece sözleri fâsid olmuş ve şüpheleri giderilmiş olmaktadır.

Bu meselede onların kullandığı bir delil de şudur: Onlar şöyle diyorlar: Peygamberlerin ölümünü İblîs istediğinde kötü oluyor, Allah istediğinde ise kötü olmuyor. Bizim meselemizde de benzerini câiz görerek Allah Teâlâ’nın bu mâsiyetleri istediğini ve O’nun bu durumunun, bizim onu irade etmemiz durumundaki noksanlık gibi olmadığını niçin söylemiyorsunuz?

Buna cevabımız “iki konu arasında fark olduğu” şeklindedir. Çünkü Allah Teâlâ bu konudaki salâh ve lütuflarını bildiği için, onların ölümünü fenâ âleminden bekâ âlemine, değersiz âlemde, değerli âleme nakletmek için istemektedir. İblîs’teki durum ise böyle değildir. Zira o, zikrettiğiniz tarzda bir irade ile irade edici değildir. Böylece iddia ettikleri şeyin fâsid olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. O, bu hususu İslâm’ın ve müslümanların zaafını gerektiren bir tarzda irade etmektedir.

وأيضاً فإن الحال فيه كالحال فيما لو أراد إقامة الحد على الزاني والسارق وشارب الخمر، فلا يجب أن يكون مريداً للزنا والسرقه وشرب الخمر الذي لا تجب إقامة هذه الحدود إلا عندها، كذلك في مسألتنا؛ فصح لك فساد ما يعتمدونه في هذا الباب.

٥ ومما يتعلقون به في هذا الباب قولهم: لو لم يكن القديم تعالى مريداً للمعاصي وكان كارهاً لها، لكان يصح أن يقال: إن هذه المعاصي وقعت شاءها القديم أم أباهاً رضيها أم سخطها، ومن ارتكب هذا فليس يلتبس كفره على أحد.

١٠ والأصل في الجواب عن ذلك أن الإباء يذكر ويراد به كراهة الشيء مع المنع منه، كما يقال: فلانٌ أبى الظلم، أي يمنعه، فقد يُذكر ويراد الكراهة فقط. إذا ثبت هذا فقولهم: إن هذه المعاصي وقعت شاءها الله أم أباهاً، لا يخلو؛ إن أردتم به أن هذه المعاصي وقعت مع كراهة القديم تعالى فهذا ليس بمستبعد وليس بكفر، وإن أردتم به أنها وقعت وهو غير قادرٍ على المنع من ذلك فإن ذلك ليس يجب، فإنه تعالى قادرٌ على أن يمنعه منها، وإنما لم يفعل ذلك لكي لا يرتفع التكليف ولكي لا يبطل استحقاق الثواب والعقاب، ففسد كلامهم، وبطلت شبهاتهم.

٢٠ شبهةٌ أخرى لهم في المسألة وهي أنهم قالوا: أوليس أن إبليس يريد موت الأنبياء ويقبح منه والقديم تعالى يريده ولا يقبح ذلك منه، فهلاً جاز مثله في مسألتنا أن يريد القديم تعالى هذه المعاصي ولا يكون حاله في النقص كحالنا إذا أردناها؟

٣٥ والأصل في الجواب عن ذلك أن بين الموصوفين فرقاً؛ لأنه تعالى إنما يريد إماتتهم لينقلهم من دار الفناء إلى دار البقاء ومن دار الإهانة إلى دار الكرامة، ولما علم في ذلك من الصلاح واللفظ، وليس كذلك إبليس، فإنه لا يريد هذا الذي يريده على الحد الذي ذكرناه، ففسد ما ظنتموه؛ وإنما يريده على وجهٍ يقتضي ضعف الإسلام والمسلمين.

Eğer denirse ki: Allah Teâlâ falancanın zulmen öldürüleceğini bildirdiği zaman, muhakkak onun zulmen ölümünü istemiş olur, aksi takdirde O, yalancı olmayı irade etmiş olur. Allah Teâlâ ise bundan berîdir. Bunda da bizim tercih ettiğimiz görüş söz konusudur. Bu durumda ona denir ki: Herhangi bir şeyi irade edici olduğunu bildirmesi, bildirdiği şeyin meydana gelmesini zorunlu kılmaz. Biliyoruz ki, bizden biri bazı dostlarının ölümünden, hatta kendi ölümünden söz ettiğinde, bunu hiçbir zaman istememektedir. Onların “Şayet vukûunu haber verdiği şeyin meydana gelmesini istemeseydi, yalancı olmayı irade etmiş olurdu” sözü asılsızdır. Aksine meydana gelmeyeceğini bildiği şeyin vukûunu haber vermeyi irade ettiğinde, yalancı olmayı irade etmiş olur. O, ancak bu durumda kendini yalanlamayı irade etmiş olur. Çünkü yalan, haber verilenin hilâfına bir haberdır. Vukûunun, iradesi dışında meydana geldiğini bildiği bir şeyin vukûundan haber verdiği zaman onu irade etmiş olmaz ki yalancı olmuş olsun. İrade etmesine rağmen, yalancı olmasını istememesi sahihtir. Çünkü bu vukûunu bildiği şeyden haber vermektir. Eğer durum zannettiğiniz gibi olsaydı, bu durumda onda birbirine zıd iki sıfatın hâsıl olması söz konusu olurdu.

O, bu hususu daha açık bir şekilde ifade etmek üzere şunu da ilâve ediyor: Hz. Peygamber, Hz. Hüseyin'in ölümünü murâd etmediği, aksine şiddetli bir şekilde kerih gördüğü ve bir rivâyete göre de ağladığı halde, onun öldürüleceğini bildirdi. Burada kendisinin yalancı olmasını istemedi. Bu durumda “O, eğer onun ölümünü istemeseydi, kendisinin yalancı olmasını istemiş olurdu” sözünüz nasıl doğru oluyor?

Bu konuda “meşîet” kavramının geçtiği birçok âyeti delil olarak kullandılar. “Eğer Allah dileseydi (şâe) birbirlerini öldürmezlerdi”,³³⁷ “Allah dilemedikçe (yeşâü) yine de inanmayacaklardı”,³³⁸ “Allah'ın dilemesi olmadıkça siz bir şey dileyemezsiniz”³³⁹ gibi âyetler buna örnektir.

Buna cevabımız şu şekildedir: Biz onları nasla istidlâlden asla men etmiyoruz. Aksine diyoruz ki: Gâipteki muhdisin isbatı, şâhiddeki muhdesin isbatına dayanır. Siz şâhidde muhdes kabul etmiyorsunuz, gâipte nasıl muhdis isbat edeceksiniz ki, onun sözü ile istidlâlde bulunabilesiniz ve delil getirebilesiniz?

فإن قيل: إنه تعالى إذا أخبر أن فلاناً يقتل ظلماً فلا بد من أن يريد قتله ظلماً، وإلا كان مريداً لأن يكون كاذباً، تعالى عن ذلك وفي ذلك ما نريده. قيل له: ليس يجب في أن أخبر عن أمرٍ من الأمور أن يكون مريداً وقوع ما أخبر به لا محالة؛ فمعلومٌ أن أحدنا قد يخبر عن أن بعض أعزته يموت أو يموت هو، وإن كان كارهاً لذلك أشد الكراهة. وقولهم: إنه لو لم يرد وقوع ما أخبر عن وقوعه كان قد أراد كونه كاذباً، مما لا أصل له؛ بل إنما يكون قد أراد كونه كاذباً في ذلك أن لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلمه أنه لا يقع، فحينئذٍ يكون قد أراد تكذيب نفسه، لأن الكذب خبر مخبره لا على ما هو به. فأما إذا أخبر عن وقوع ما يعلمه أنه يقع غير أنه غير مريدٍ وقوعه، فإنه لا يكون مريداً لأن يكون كاذباً؛ ولهذا يصح أن يكره كونه كاذباً مع إرادته للإخبار عما يعلم وقوعه، ولو كان الأمر على ما ظننتم لكان في هذه الحالة حاصلًا على صفتين ضدتين.

يزيد ذلك وضوحاً أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أن حسيناً يُقتل ولم يرد أن يُقتل حسين، وكره أشد الكراهة حتى روي أنه بكى ولم يرد كونه كاذباً، فكيف يصح قولكم: إنه لم يرد قتله أراد كونه كاذباً؟

وقد تعلقوا بآياتٍ من كتاب الله تعالى فيها ذكر المشيئة، نحو قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾، وقوله: ﴿ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾، وقوله: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾، وأشبه ذلك.

والأصل في الجواب عن ذلك أننا نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلاً، فنقول: إن إثبات محدث في الغائب ينبنى على إثبات محدث في الشاهد، وأنتم لا تثبتون في الشاهد محدثاً، فكيف أثبتتم في الغائب محدثاً حتى استدلتكم بكلامه واحتججتم به؟

Aynı şekilde nassın sıhhati, Allah Teâlâ'nın kadîm, âdil, hakîm, yalan söylemez ve zulüm işlemez olmasına dayanır. Siz ise, Allah için daha açık ve daha büyük olan bir hususu câiz gördünüz. Bu meselede nasla istidlâli nasıl mümkün görüyorsunuz? Zira biz bu meseleyi bilemedik, nassın sıhhatini bilmemiz de mümkün değildir. Bu yolu benimsemiş olanın, her meselede nasla istidlâlde bulunması zordur.

Bu ayetlerle istidlâlden onları men eden diğer bir tevcih de şudur: Onlar, bu konuda sizin görüşünüzle mutabık değildirler. Zira ilk âyette Allah'ın irade etmediği şeyler vâkidir. Allah Teâlâ'nın: "Eğer Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi"³⁴⁰ buyruğu, zikrettiğimiz husustan haber vermekte olup o da "Allah Teâlâ'nın bizâtihî mürîd olduğu" şeklindeki temellendirmeleri reddetmektedir.

Aynı şekilde ikinci âyetteki "en" (أَنْ) lafzı (Arapça'da) muzâri (şimdiki zaman) kipinde bir fiilin başına geldiğinde istikbâl (gelecek) ifade eder. Bu da Allah Teâlâ'nın ezelde mürîd olmamasını gerektirir. Bunun muhakkak te'vili gerekir. Onu akli delâlete muvâfık bir şekilde te'vil ederek şöyle deriz: Bu âyetlerde zikredilen meşîetten murâd, ilcâ ve ikrâh (zorlama ve mecbûr etme) dilemesidir. Allah'ın kitabında bunun benzerleri vardır. İşte örnekleri: "Eğer dileseydik üzerlerine gökten öyle bir mucize indirirdik ki, ona boyun eğmek zorunda kalırlardı."³⁴¹ Yine Cenâb-ı Hak şöyle buyurdu: "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin tümü iman ederdi. Durum böyle iken, sen mi insanları mümin olmaya zorlayacaksın?"³⁴² Eğer onları imana zorlamayı ve buna sevk etmeyi dileseydi bu, O'nun için mümkündü. Ancak O, onlara zaman tanıdı ve iman edip etmemeyi onların kendi isteklerine bıraktı. Bu nedenle kendi kendilerine iyi tercihte bulunacak olurlarsa, Allah nezdinde değerli olmayı hak ederler. Eğer kötü tercihte bulunacak olurlarsa, O'nun nezdinde değersizliğe müstehak olurlar. Böylece teklif devam etmiş olur ve doğacak sonuca müstehak olma esastan ve baştan iptal edilmiş olmaz.

Bu açıklamalardan sonra, onların bu konudaki görüşlerinin yanlışlığını gösteren şu âyetlerle onlara karşı çıkıyoruz: "Şirk koşanlar diyecekler ki; Eğer Allah dileseydi..."³⁴³ Bu konuda delil olarak bu âyet sana yeter! Allah Teâlâ inanmayanların neler söyleyebileceklerini nakil sadedinde şöyle buyurmaktadır: "Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: "Eğer Allah dileseydi biz de ortak koşmazdık; babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık. Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) bu şekilde yalanlamışlardı."³⁴⁴

وأيضاً فإن صحة السمع تنبني على كون القديم تعالى عدلاً حكيماً لا يكذب ولا يظلم، وأنتم قد جوزتم على الله ما هو أظهر وأعظم، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؟ ولأننا لم نعرف هذه المسألة لا يمكننا أن نعرف صحة السمع، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر.

٥ ووجه آخر في منعهم عن الاستدلال بهذه الآيات، أنها لا توافق مذهبهم في هذا الباب؛ لأن في الآية الأولى أن في الوقعات ما لا يريده الله تعالى. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾ وهذا ينبئ عما ذكرناه، وذلك يقدح فيما أصلوه من أنه تعالى مريدٌ لذاته.

وكذلك ففي الآية الثانية لفظ "أَنَّ"، وأنَّ إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال، وذلك يوجب أن لا يكون كان القديم تعالى مريداً فيما لم يزل، فلا بد من تأويل؛ فتأولها على وجه يوافق دلالة العقل ونقول: إن المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر في كتاب الله ﷻ؛ قوله تعالى: ﴿إن نشأ نزل عليهم من السماء آيةً فظلت أعناقهم لها خاضعين﴾، وقال أيضاً: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ مبيناً على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكلمهم إلى اختيارهم، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة، وإن أساءوا الاختيار استحقوا الإهانة، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأساً.

٢٠ ثم بعد هذه الجملة نعارضهم بما في كتاب الله تعالى مما يدل على فساد مذهبهم في هذا الباب، وهو قوله: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله﴾ وحسبك هي دلالة في هذا الباب. قال تعالى حاكياً عنهم: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيءٍ كذلك كذب الذين من قبلهم﴾ الآية.

Allah Teâlâ müşriklerin düşüncelerini sarîh bir şekilde bize nakletmektedir. Sonra da: “Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar”³⁴⁵ ifadesi ile onları yalanlamaktadır. Daha sonra da “Sonunda azabımızı tatmışlardı” buyurmuştur. Âyette geçen “be’s” ifadesinden maksat azaptır. Allah onların bu azaba müstehak olduklarını beyan etmiştir. Sonra da: “İddialarınızı isbat edecek bir bilginiz var mı? Siz, zandan başka bir şeye uymuyorsunuz; delilsiz, bilgisiz atıp tutuyorsunuz!”³⁴⁶ buyurarak onların dalâlet üzere olduklarını bildirmektedir. Ayrıca “Zandan başka bir şeye uymuyorsunuz” sözü ile “onların bu konuda taklîd ve zan yoluna girdikleri” açıklanmıştır. Nitekim söz konusu âyet: 10 “Siz sadece yalan söylüyorsunuz” ifadesi ile son bulmaktadır. Böylece bu âyet, müşrikleri yaptıklarından vazgeçirmeyi ve onlara yalanlarını göstermeyi amaç edinmiş olmaktadır. Zira âyetin sonundaki ifadede geçen “hırs” kökü, “kizb” (yalan) anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ bir başka âyette bu kökü kullanarak: “Yalancılar kahrolsun!”³⁴⁷ (Yani “Muhammed şâirdir, mecnûndur vb. diyen) yalancılara lanet olsun!” buyurur. Görüldüğü üzere bu âyet, söz konusu 15 vecihlerin tümünde zikredilen mânaların yanlışlığını bize göstermektedir.

[İbn] Ebî Bişr el- Eş‘arî ve diğerlerinin “Allah Teâlâ’nın bu sözü zemmetmesini alay tarîki ile söylemiş olmalarına bağlamaları” şeklindeki yorumları, zâhirden uzaklaşmadır. Çünkü zâhirde buna engel vardır. Zira, alay eden za- 20 hirde yalanlanmıyor, ona “söylediğine dâir bir bilgin var mı?” diye sorulmuyor, “zandan başka bir şeye uymuyorsun” da denilmiyor.

Fasıl: Müşrik Çocuklarının Ebeveynlerinin Günahları Yüzünden Azap Görmeyecekleri Hakkında

Bu konunun özeti daha önce geçmiş olsa da, müellif bu konuyu ayrıca 25 zikretmiştir. Çünkü bir kısım Mücbire mensupları bu hususta karşı görüşte bulunarak ileride ele alacağımız bazı çürük (rakîk) deliller ileri sürdüler.

Biz, bu meseleye ilişkin delillerimizi serdetmeden önce ta‘zîb hakkında açıklamalarda bulunmak istiyoruz.

“Ta‘zîb”, azabın başkasına ulaşması demektir. Azap ise “kişinin istihfâf ve 30 aşağılama yoluyla hak ettiği zarardır.” Durum böyle olunca Allah Teâlâ’nın, ebeveynlerinin günahları yüzünden müşriklerin çocuklarına azap etmemesinin aklî delili, günahı olmayana azap etmenin zulüm olmasıdır. Allah Teâlâ’nın “zâlim” olarak nitelenmesinin câiz olmadığı, ümmetin ittifakıyla sâbittir. Zira zulüm, kabihtir. Allah Teâlâ ise, kötü olduğunu bilmesi ve böyle bir fiili yap- 35 maya ihtiyacı olmaması sebebiyle, asla zulmetmez.

حكى الله تعالى صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين ثم كذبهم بقوله: ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم﴾، وقال بعده: ﴿حتى ذاقوا بأسنا﴾، والبأس هو العذاب. فبين استحقاقهم من جهة الله تعالى بهذه المقالة، وقال بعد ذلك: ﴿هل عندكم من علمٍ فخرجه لنا إن تتبعون إلا الظن﴾ منبهاً بذلك أنهم على الضلالة، ثم قال: ﴿إن تتبعون إلا الظن﴾ بين في ذلك أنهم سلكوا في ذلك طريقة التقليد والظن، وختتم الآية بقوله: ﴿إن أنتم إلا تخرصون﴾ مقرِّعاً لهم ودالاً على كذبهم لأن الخرص إنما هو الكذب، قال تعالى: ﴿قُتِلَ الْخِرَاصُونَ﴾ أي لعن الكذابين، فهذه الآية على ما ترى تدل على فساد هذه المقالة من هذه الوجوه كلها.

وما يهذي به أبي بشر الأشعري وغيره من أن القديم تعالى إنما ذم هذه المقالة لأنها وردت منهم على طريق الهزاء، فعدولاً عن الظاهر لأن في الظاهر ما يمنع من ذلك؛ لأنه لا يكذب المستهزئ، ولا يقال له: هل عندك من علم فيما تقوله؟ ولا يقال له: إن أنت إلا مُتَّبِعُ الظن.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم

وقد دخل جملة هذا الكلام فيما تقدم، غير أنه رحمه الله أفرد بالذکر لأن بعض المجبرة قد خالفت في ذلك وتعلقت بشبه ركيكة سنذكرها من بعد إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر حقيقة التعذيب.

اعلم أن التعذيب إيصال العذاب إلى الغير، والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على سبيل الاستخفاف والإهانة؛ إذا ثبت هذا فالذي يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، هو أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة، ولأنه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

Öte yandan Kādî Abdülcebbar, Kitap ve sünnetten bu konuya ilişkin naklî (sem'î) delâletin, Mu'tezile'nin görüşüne ve bu husustaki kanaatlerine uygun olduğunu belirtmek üzere nas yoluyla da istidlâlde bulunmuştur. Allah'ın kitabındaki: “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz”³⁴⁸ âyeti bu konuda naklî delildir. Zira çocuklara peygamber gönderilmediği bilinmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın onlara azap etmemesi gerekir. Diğer bir âyette de: “Herkes kazandığına karşılık bir rehindir.”³⁴⁹ Yani her fert, ne yaptısına ondan sorumludur. Çocuk günah işlememiştir ki ona azap edilsin!

Konumuzla ilgili sünnetten delil ise, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu hadistir: “Ergen oluncaya kadar çocuktan kalem kaldırılmıştır.” Burada “çocuktan kalemin kaldırıldığı yani ona günah yazılmadığı” beyan edilmektedir. Bunun gerçekleşmesi, ancak çocuğun azap görmesinin hasen olmaması ile mümkündür. Böylece müşriklerin çocuklarına azap edilmesinin zulüm olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Bu nedenle Allah Teâlâ onu (çocuklara azap etmeyi) tercih etmez.

Şayet; “Her ne kadar bu, şeklen zulüm olarak gözükmekte ise de, Allah için kabih olmaz.” denilirse, buna cevap olarak deriz ki: “Zulüm, çirkin (kabih) olunca, hangi şekilde vâki olursa olsun, kabih olur; fâili ister Allah, isterse başka birisi olsun, fark etmez.”

Eğer: “Bunun O'ndan sâdir olduğunda kabih olmayacağını reddetmediniz. Zira alelâde birinin aksine, bir köle sahibi veya kralın mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkı vardır.” denilirse, şöyle denir: “Biz, icmâlî olarak zulmün kötü olduğunu, zorunlu bir şekilde bildiğimiz gibi, zulüm olması sebebiyle onun kötü olduğunu da biliyoruz. Yine bu durumun fâil ister mâlik olsun ister olmasın, fâillerin değişmesiyle değişmediğini biliyoruz.”

Ayrıca mâlikin mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesini kabul etmeyiz. Zira, meselâ birisi ömrünü bir evin yapımı, süslemesi ve güzelleştirmesi için harcayıp bu uğurda bütün gücünü kullansa, sonra da o evi yıkmaya başlasa, bunu yapmasına engel olunur. Hatta birisi büyük zorluklarla bir bağ yoncaya sahip olduktan sonra onu yakmaya kalkışsa buna müsade edilmez. Aksine kuvvet kullanılarak kendisine engel olunur.

وقد استدلل رحمه الله بالسمع على هذه المسألة تنبيهاً على أن الدلالة السمعية من الكتاب والسنة توافق ما ذهبنا إليه واعتقدناه في ذلك. فما يدل على ما ذكرناه من كتاب الله قوله تعالى: ﴿وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا﴾ ومعلوم أن الأطفال لم تبعث إليهم الرسل، فيجب أن لا يعذبهم الله تعالى على ما نقوله، وقوله: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ والطفل لم يكتسب إثماً حتى يُعذَّب.

ومن السنة ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ»، فبين أن القلم مرفوع عنه، ولن يكون كذلك إلا ولا يحسن تعذبه؛ فصح أن تعذيب أطفال المشركين ظلم وأنه تعالى لا يختاره.

فإن قيل: إن ذلك وإن كان صورته الظلم فإنه لا يقبح من الله تعالى. قلنا: الظلم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على وجهٍ متى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعلٍ كان، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك لا يقبح منه لأنه مالك الرقاب وللمالك أن يفعل في ملكه ما شاء، بخلاف الواحد منا؟ قيل له: إنا كما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطراراً ونعلم أنه إنما قبح لكونه ظلماً، نعلم أنه لا يختلف باختلاف الفاعلين له سواء كان مالكاً أو لم يكن مالكاً.

وبعد، فإننا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء، فإن أحدنا لو أنفق عمره في بناء دارٍ وزخرفها وزينها وبذل الجهد في تزويقها وتحسينها ثم أخذ في هدمها، فإنه يُمنع من ذلك ويُزجر ولا يمكن منه، وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم ثم أراد أن يحرقها، فإنه يُمنع من إحراقها وإشعال النار فيها ولا يُمكن من ذلك، بل يُصَفَع دونه.

Şayet: “O gerçekte mâlik olmadığı için bu tür işlerden alıkonulur ve kendisinden hoş görülmez.” denilirse, deriz ki; mâlik, tasarruf için onda niyâbet yolu dışında, daha fazla bir hakka sahip değildir. Bizden birinin durumu da bu şekildedir. Mâlik olmasına nasıl engel olunur?

5 Şayet; “Bu şeyler, haklarındaki nehiy dolayısıyla kabihtir. Nehiy ise, Allah için söz konusu değildir.” denilirse: “Biz, bir şeyin kabih olmasında nehyin tesirinin olmadığını daha önce zikrettik. Eğer bu olmasaydı, nehyi ve nehyedeni bilmeyen hakkında, zulüm ve benzeri kötülükleri bilmemesi gerekirdi. Halbuki bu mühlidlerin emirleri, âmiri ve nehyedeni inkâr etmelerine rağmen
10 zulmün kötü olduğunu bildikleri bilinmektedir.” deriz. Eğer: “Onlar, zulmün gerçekte kötü olduğunu bilmiyorlar, ona böyle inanıyorlar.” derlerse, şöyle deriz: “Bu muhâldir. Eğer burada bunu söylemek mümkün olsaydı, beyaz ile siyahın arasını ayırırken de benzerini söylemek mümkün olurdu. Ayrıca şu da eklenir: “Onlar bunu bilmiyorlar, ona böyle inanıyorlar. Halbuki realite
15 bunun hilâfıdır. Her ikisini bir araya getirmek gerekir. Zira nefsin sükûnu birinde nasıl ise, diğeri de aynıdır. Bu konuda sözün özeti bundan ibârettir.”

Bu konuda muhaliflerimizin ileri sürdüğü bir takım sözde deliller bulunmaktadır. Bunlardan biri, onların şu sözleridir: “Kâfirler, günah işledikleri için onların çocuklarının azap görmesi hasen oldu.” Biz de bu söze karşı: “Birini
20 günahsız olarak cezalandırmak zulümdür. Allah ise zulüm işlemekten münezzehtir. Zira O, kendisini şu sözü ile bundan berî kılmıştır: “Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.”³⁵⁰ Yine Allah Teâlâ: “Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez”³⁵¹ buyurmuştur” deriz.

Ayrıca eğer durum söylediğiniz gibi olsaydı, onların dünyada da, babalarının zulmü dolayısıyla cezalandırılması gerekirdi. Halbuki böyle bir şey söz konusu değildir.

Çok kere bu sözü değişik şekilde ifade ederek şöyle diyorlar: “Çocuk, babanın cüz'ü gibidir. Bu nedenle de babasının günahı sebebiyle onu cezalandırmak câizdir. Bu söze karşı şöyle denir: Bu, çelişkili bir söz ve karışık bir
30 ifadedir. Çünkü baba ile çocuğun birbirinden farklı iki canlı olduklarında şüphe yoktur. Birinin elemi ile diğeri elemilenmez, birinin hazı ile diğeri haz duymaz. Eğer bu âhirette mümkün olsaydı, benzerinin dünyada da mümkün olması gerekir, bunun sonucunda da, babasının tasarrufundan (söz gelimi hırsızlığından) dolayı, çocuğa ceza vermek gerekirdi. Halbuki böyle bir uygulama
35 söz konusu değildir.

فإن قيل: إن أحدنا إنما يُمنع من هذه الأمور ولا يحسن منه ذلك لأنه ليس بمالك حقيقة. قلنا: المالك ليس بأكثر من أن يجوز له التصرف فيه لا على طريق النيابة، وهذه حال الواحد منا، فكيف يمنع من كونه مالكا؟

فإن قيل: إن هذه الأمور إنما تقبح من الواحد منا لأجل النهي وهو غير ثابت في الله تعالى. قيل له: إنا قد ذكرنا أن النهي لا تأثير له في قبح شيء من الأشياء، لولا ذلك وإلا كان يجب فيمن لا يعرف النهي ولا الناهي أن لا يعرف قبح هذه المقبحات من الظلم وغيره، ومعلوم أن هؤلاء الملحدة يعرفون قبح الظلم مع إنكارهم للأوامر والآمر والناهي، ومتى قالوا: إنهم لا يعرفون قبح الظلم على الحقيقة وإنما يعتقدونه. قلنا: هذا محال؛ ولو أمكن أن يقال ذلك ههنا لأمكن أن يقال مثله في التفرقة بين السواد والبياض، فيقال: إنهم لا يعرفون ذلك وإنما يعتقدونه، وقد عرف خلافه. ووجه الجمع بينهما هو لأن سكون النفي في أحدهما ككون النفي في الآخر، فهذه جملة الكلام في ذلك. وللمخالف في هذا الباب شبه؛ من جملتها قولهم: إن الكفار أذنبوا فلهذا يحسن تعذيب أطفالهم. قلنا: إن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم، والله يتعالى عن أن يفعل الظلم وقد نوه نفسه عن ذلك بقوله: ﴿ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى﴾، وقال: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾.

وبعد، فلو كان الأمر كما ذكرتموه لكان يجب أن يعذبوا في الدنيا بذنوب آبائهم، وقد علم خلافه.

وربما يوردون هذا الكلام على وجه آخر فيقولون: إن الولد كالجاء من الوالد، فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده. قيل له: إن هذا خلف من الكلام وخطأ من القول؛ إذ لا شبهة في كونهما حييين متغايرين، ولا يَألم أحدهما بألم الآخر ولا يلتذ هو به، ولو أمكن هذا في دار الآخرة لأمكن مثله في دار الدنيا، فكان يجب أن يجلد الولد بتصرف والده، وأن تقطع يده بسرقة، ومعلوم خلافه.

Aynı konuyla bağlantılı beyanlardan biri de onların şu sözleridir: “Kâfirlerin çocuklarını cezalandırmak, babalarını cezalandırmak gibidir. Çünkü kâfir, göz aydınlığını (çocuğunu) cehennem tabakalarının arasında azap görüyor olarak gördüğünde, kendine azap olunmasından daha ağır şekilde acı duyar.

5 Bundan dolayı da çocuklara azap olunması kabih değildir. Bu söze cevabımız şu şekildedir: “Her ne kadar zikrettiğiniz husus mümkün ise de; bu, günahı olmayan kişilere ceza verme anlamını içermektedir. Günahsız insanları cezalandırmak ise kabihtir. Daha önce belirttiğimiz üzere, Allah Teâlâ kabih olanı yapmaz.”

10 Ayrıca kâfir çocuklarının cezalandırılması, zikrettiğiniz sebepten dolayı âhirette câiz olsaydı, benzerinin dünyada da câiz olması gerekirdi. Bu durumda da, babası zinâ ettiğinde çocuğun recm edilmesi; babası hırsızlık yaptığında çocuğun elinin kesilmesi, babası birine iftirada bulunduğu anda çocuğa celde vurulması gerekirdi. Halbuki uygulamada bunların hiçbirisi söz konusu de-
15 ğildir.

Onlar şöyle de demişlerdir: Allah Teâlâ bu çocukların bülûğa erdiklerinde küfredeceklerini bildiği için onlara azap edilmesi hasen olmaktadır. Buna cevabımız şu şekildedir: “Bu durum, müslüman çocukları için de geçerlidir. Dolayısıyla Müslümanların çocuklarının da cezalandırılması hasen olmalıdır.

20 Halbuki Müslüman çocukları için böyle bir iddia söz konusu değildir.

Ayrıca mâdem ki Allah Teâlâ'nın, bülûğa ulaştıklarında küfre gireceklerini bilmesi sebebiyle, müşrik çocuklarına azap etmesini câiz görüyorsunuz, Allah Teâlâ'nın canlıların çoğunu cehennem ateşinde yakmasını ve orada onlara azap etmesini de hasen bir fiil kabul edip O'nun için câiz kabul etseniz ya.
25 Zira, Allah onların gidişatından “ilerideki hayatlarında küfredeceklerini bilir.” hükmünün yanlış olduğunu biliyoruz. Çünkü bu durumda, işledikleri kazf, zina, hırsızlık gibi büyük günahların hadlerinin ceza olarak onlara uygulanması gerekirdi. Halbuki böyle bir uygulama söz konusu değildir.

Mücbire'nin en akılsızlarından biri de şöyle demektedir: “Allah Teâlâ, kıya-
30 met gününde müşriklerin çocuklarına cehenneme girmelerini emreder. Onlar da bu emre uymayıp Allah'a âsi olurlar. Böylece cezayı hak ederler.” Buna cevabımız şu şekildedir: “Bunu niçin sadece kâfirlerin çocuklarına tahsis edip, diğer çocuklar için de söylemiyorsunuz? Ayrıca bu sözünüz, âhret yurdundan bir teklif yurdu olmasını da gerektirir. Halbuki delillerin beyanı bunun zıddı
35 yöndedir.

ومما يتعلقون به قولهم: إن تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب آبائهم؛ لأن الكافر إذا رأى قرة عينه يعذب بين أطباق النيران كان أشد عليه من أن يعذب نفسه، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه. وجوابنا؛ أنه وإن كان على ما ذكرته إلا أنه لا يخرج من أن يتضمن تعذيب من لا ذنب له، وتعذيب من لا ذنب له قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر.

وبعد، فلو جاز ذلك في الآخرة للعلة التي ذكرتموها لجاز في دار الدنيا مثله، فكان يجب إذا زنا أبوه أن يرحم هو، وإذا سرق أن تقطع يده، وإذا قذف أن يجلد، وقد عرف خلاف ذلك.

وأحد ما يقولونه: إنه تعالى إذا علم من حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا ويحسن تعذيبهم. وجوابنا؛ أن هذا ثابت في أطفال المسلمين فيجب أن يحسن تعذيبهم، ومعلوم خلافه.

وبعد، فإذا جوزتم أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين لأنه علم من حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا، فهلاً جوزتم أن يخلق الله تعالى كثيراً من الأحياء في نار جهنم ويعذبهم فيها ويحسن ذلك منه، لأنه علم من أحوالهم أنهم إذا خلقوا وكلفوا كفروا، وقد عرفنا فسادهم؟ وبعد، فكان يجب أن تقام عليهم هذه الحدود على وجه العقوبة؛ لأن المعلوم من حالهم أنهم لو بلغوا ارتكبوا هذه الكبائر من القذف والزنا والسرقة، ومعلوم خلافه.

ومن بله المجبرة من قال: إن الله تعالى يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأترون ويعصون الله تعالى، فيستوجبون العقوبة بذلك. وجوابنا؛ لم خصصتم هذا بأولاد الكفرة، وهلاً قلمت ذلك في غيرهم من الأطفال؟ على أن هذا يوجب أن تكون دار الآخرة دار تكليف، والدلالة قد دلت على خلافه.

Bazı haberleri bu konuyla ilişkilendirerek şöyle diyorlar: “Hz. Hatice, câhiliye döneminde doğan çocukların âhiretteki durumunu kendisine sorduğunda Hz. Peygamber ona: “Eğer istersen, onların cehennemdeki seslerini sana işittiririm” buyurmuştur. Buna cevabımız, söz konusu rivâyetin âhâd haber olduğu 5 şeklindedir. Bizim meselemizde ise zan değil, kesin ilim ifade eden bilgiye dayanmak gerekir.

Ayrıca şayet bu rivâyet sahih ise, “tıfl” (çocuk) kelimesi ile bazen bülûğa ermiş çocuk kastedildiğine dikkat etmek gerekir. Nitekim şâir şöyle demektedir:

Atlar dört nala kalkmış vaziyette harp çocuklarını (etfâl) helâk ederken, 10 ben de Âmir'i yere serdim.

Onlar, müşriklerin çocukları hakkındaki hükmün, isim ve hüküm bakımından babalarının hükmü gibi olduğunu; dolayısıyla onların azap edilme noktasında babaları gibi muâmele göreceklerini söylemişlerdir.

Buna cevabımız şu şekildedir: “İsimden hareketle onlar hakkında veri- 15 lecek hükmün, babalarının hükmü gibi olduğunu kabul etmeyiz. Zira İbn Yevmeyn'in³⁵² müşrik, Yahudi veya Hıristiyan olarak isimlendirilemeyeceği bilinen bir husustur. Dolayısıyla çocuklar, babalarının küfrü sebebiyle yerilemezler, onlardan cizye alınmaz ve onlara babalarına tatbik edilen hükümlerin benzeri hükümler uygulanmaz. Evlenmek, mirasçı olmak ve müslüman mezarlığına defnedilmek gibi kısıtlamalara gelince, buradaki amaç, onlarla müs- 20 lüman çocuklar arasındaki farkı ortaya koymaktır.

Dediler ki; Esaret, katl gibi konularda onlar hakkındaki hüküm, babalarının hükmü gibi iken bu iddia nasıl doğru olur? Deriz ki: Esarete gelince bu, ceza türünden değildir. Sadece Allah tarafından deneme ve imtihan edilme 25 türündendir. Allah Teâlâ bunun karşılığında ona büyük bir “ivaz” ödeyecektir. Bu husustaki durum, çocuklara ve çocuk olmayanlara isabet eden elemelerdeki hâl gibidir. Katle gelince, onu kabul etmeyiz. Zira Hz. Peygamber, kâfirlerin çocuklarını, kadınlarını ve hayvanlarını öldürmekten men etmiştir. Sadece kendi çocuklarını siper ederek gizlenmeleri durumunda onları öldürmeği câiz 30 görmüştür. Çünkü bu, çocuklara cezâ değil, kâfirlere şiddet uygulamadır. Allah Teâlâ bunun karşılığında çocuklara kâfi miktarda ivaz ödeyecektir.

وربما يتعلقون بالأخبار فيقولون: أليس أن النبي ﷺ قال لما سأله خديجة عن أطفال لها كانوا في الجاهلية: «لو شئت لأسمعتك تضاعفهم في النار». وجوابنا؛ أن هذا الخبر من أخبار الأحاد، ومسألتنا طريقها العلم.

وبعد، فلو صح هذا الخبر فالمراد بالأطفال البالغون، والطفل قد يذكر ويراد به البالغ، قال الشاعر:

عرصت بعامر والخيل تردى بأطفال الحروب مشمرات

وأحد ما يتعلقون به في هذا الباب أن حكم أطفال المشركين حكم آبائهم في الاسم والحكم، فيجب أن يكون حكمهم حكم آبائهم في التعذيب.

وجوابنا؛ أننا لا نسلم أن حكمهم حكم آبائهم في الاسم لأن المعلوم الذي لا يشكل أن ابن يومين لا يسمى مشركاً ولا يهودياً ولا نصرانياً، وأما في الحكم فإنهم لا يذمون على كفر آبائهم ولا تؤخذ منهم الجزية وغير ذلك من الأحكام، وأما المانع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، فلكي يكون تمييزاً بينهم وبين أطفال المسلمين لا غير.

قالوا: كيف يصح هذا ومعلوم أن حكمهم حكم آبائهم في السبي والقتل؟ قلنا: أما السبي فليس هو على طريق العقوبة، وإنما يكون على طريق الابتلاء والامتحان من جهة الله تعالى، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضاً عظيمة موفية على ذلك، وصار الحال فيه كالحال في الآلام النازلة بالأطفال وغير الأطفال، وأما القتل فلا نسلمه فإن النبي ﷺ نهى عن قتل أولاد الكفرة والنساء والبهائم، ومتى تستروا بأولادهم فإنما يجوز قتلهم لأن ذلك ليس بعقوبة لهم وإنما هو تشديداً على الكفرة، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضاً توفى عليها.

Şayet: Hz. Peygamber'den: "Her doğan fitrat üzere doğar. Muhakkak anne babası onu Yahudileştirir..." şeklinde rivâyet olunmamış mıdır?" diye sorulursa, deriz ki: "Bu haber, bizim görüşümüzün doğruluğuna delâlet eder. Dolayısıyla onun sizinle ilgisi yoktur. Söz konusu rivâyette her doğanın fitrat üzere doğduğu bildirilmektedir. Sizin görüşünüze göre ise, bazı kimseler fitrat üzere doğmakta, diğer bazıları ise küfür üzere doğmaktadır. Bu durumda sözünüz nasıl sahih oluyor? Ayrıca aynı haberde "Anne babası onu Yahudileştirir, Mecûsileştirir ve Hıristiyanlaştırır" denmektedir. Ayrıca söz konusu haberde, çocuğun anne babasının ona sadece Yahudiliği ve Hıristiyanlığı telkin etmesi kastedilmekte olup Mecûsileştirme yoktur. Bu fasılda söz, bu minval üzere sürüp gitmektedir.

Fasıl: Elemler Hakkında

Elemlerin iyi ve kötü şeklinde kısımlarının bulunduğunu bilmemeleri sebebiyle insanların çoğu yanılmıştır. Nitekim bazıları, elemlerin tümünün kötü, lezzetlerin tümünün de iyi olduğuna inanmış, bunun için de iki fâilin mevcudiyetine kail olmuş, bir fâilin bunların her ikisini de yapmasının câiz olmadığını savunmuştur. Bunlar "Seneviyye" olarak anılmaktadır.

Bir kısmı ise, elemlerin sadece hak edenlere mahsûs olduğuna inanmış ve onların hasen oluşunu bu şekilde sınırlandırmıştır. Ancak söz konusu elemlerin bunu hak etmeyen çocuklara ve hayvanlara da isabet ettiğini görünce, kendi aralarında çeşitli gruplara ayrılmışlardır.

Ashâbü't-tenâsüh³⁵³ olarak adlandırılan bir grup da: "Onlar başka bir kalıpta iken Allah'a isyân ettiler, Allah da onları bu kalıba naklederek cezalandırdı. Ancak bu cezayı hisseden canlı söz konusu kişiler olmayıp, başkalarıdır." dediler.

Bekriyye³⁵⁴ olarak anılan ve Abdülvâhid'in kız kardeşinin oğluna nisbet edilen bir fırkanın mensupları ise, tenâsüh ehlinin bu sözlerini önemsememiş, hislerle algılanan şeyleri reddetmiş, çocukların ve hayvanların bu elemleri hissetmeyeceklerini söylemişlerdir.

فإن قيل: أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه». قلنا: هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ولا تعلق لكم بهذا الخبر، ففيه أن كل مولود يولد على الفطرة، ومن مذهبكم أن بعض المولودين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون على الكفر، فكيف يصح قولكم ذلك؟ وأيضاً، فيه أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، ومن مذهبكم أنه تعالى المتولي كل ذلك، وأنه على الحقيقة يهوده ويمجسه وينصره. ثم نقول: إن المراد بالخبر أن أبويه يلقتانه اليهودية والنصرانية والتمجس لا أنه يصير ذلك. فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل.

فصل في الآلام

اعلم أن للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس. واعتقد بعضهم أن الآلام قبيحةٌ كلها والملاذ حسنةٌ كلها، فأثبتوا لذلك فاعلين لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لها جميعاً؛ وهم الثنوية. واعتقد آخرون أن الآلام لا تحسن إلا مستحقة وقصروا حسنها على هذا الوجه، ثم لما رأوا وصول هذه الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها تحزبوا؛

فقال بعضهم: إنهم كانوا في قالبٍ آخر فعصوا الله تعالى فيه فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات؛ وهم أصحاب التناسخ، فنفوا أن يكون الحي والحساس هذه الجملة المشار إليها وأثبتوا غيرها.

وآخرون استصغروا هذه المقالة من أهل التناسخ، فدفعوا المحسوسات وقالوا: إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من هذه الآلام البتة؛ وهم البكرية ويُنسبون إلى ابن أخت عبد الواحد.

Cebriyye³⁵⁵ mensupları ise elemelerin iyi veya kötü oluşunun, fâilinin durumuna göre değiştiğine inanmıştır. Eğer elemelerin fâili Allah Teâlâ ise, ister zulüm olsun, isterse muteber bir şey olsun onların hasen olduğuna; şayet bu elemelerin fâili bizden biri ise, onların hasen olmayacağına hükmettiler. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın mâlik olduğunu, mâlik olanın da mülkünde dilediği gibi davrandığını söylediler. Biz, bu meseleye girmeden önce, muhaliflerimizin görüşünü ortaya koyma imkânını sağlayan bir temellendirmede bulunarak diyoruz ki: Elemeler de diğer fiiller gibi, bazen kötü, bazen de iyi olurlar. İyi olduklarında, mutlaka onların iyi olmasını sağlayan bir vecih vardır. Bu vecih üzere vâki olduğunda, hangi fâilden olursa olsun, iyi olur. Vechin kabih olması durumunda da sonuç böyledir. Bunun özeti şudur: Elem bir fayda sağlama veya daha büyük bir zararı defetme, kazanılmış olma veya geçen iki vecihten birini zannetme söz konusu olduğunda hasen olur. Şeyhimiz Ebû Hâşim'den naklolunanın hilâfına, hak edişi zannetme ilim yerine geçmez. Zira hak ediş zannı ile başkasına elem veren, kabih olan zulmü işlemekten emin olmaz. Kabih oluşu kesin olarak bilinmeyen bir şeye yönelmek, kabih oluşu kesin olan şeye yönelme konumundadır. Söylediğimiz gibi “onların, içinde iyi olanı da, kötü olanı da vardır.” ifadesini inkâr mümkün değildir. Zira her akıllı kemâl-i aklı ile “açık zulüm vb. elemelerden birçok şeyin kötü; zemme müstehak olanı yerme ve benzeri durumlarda olan birçok şeyin de hasen olduğunu” bilir.

Bu sâbit olunca, onlardan iyi olanın zikrettiğimiz fayda, zararın giderilmesi ve hak ediş nedeniyle iyi olduğunu ortaya koyan şudur: Her akıllı kişi kemal-i aklı ile kazanç ve eğitim için yolculuk meşakkatine katlanmanın ve uykusuz kalmanın iyi olduğunu kabul eder. Bunları, sadece sonucunda fayda umduğu zaman güzel sayar. Aynı şekilde o, kulaklık takmayı, hacamattı ve kan aldirmayı bu şartla güzel sayar. Zararın kalkmasına inandığı ve kendisine kötülük yapan kişinin zemmedildiğini gördüğü için onu güzel kabul eder. Onun güzelliği için hak edışten (istihkak) başka vecih yoktur. Böylece ortaya çıktı ki, elem zikrettiğimiz şıklardan biri üzere hâsıl olduğunda, şüphesiz hasen olmuş olur. Bu şıkların dışına çıktığında ise, hasen değil, kabih olur. Onun güzellik sebebini, her hâlükârda faydanın hâsıl olması veya zararın define bağlı kılmadık. Aksine fayda ve zararın, vâki olması durumunda onun güzelliğinin sebebi olmuş olabileceğini söyledik. Bu şekilde hâsıl olmaması durumunda ise, o kötü zannetse de onun bir güzellik vechi vardır.

واعتقد الجبرية أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظلماً أو اعتباراً، وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن، واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك، وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء. ونحن نمهد قبل الشروع في المسألة أصلاً يمكن تخريج كلام هؤلاء المخالفين عليه فنقول: إن الآلام كغيرها من الأفعال في أنها تقبح مرة وتحسن أخرى، فإذا حسن فإنما يحسن لوجهٍ متى وقع على ذلك الوجه حسن من أي فاعلٍ كان؛ وهكذا القبيح. وجملة ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضررٍ أعظم منه واستحقاق، أو الظن لأحد الوجهين المتقدمين؛ فإن ظن الاستحقاق لا يقوم مقام العلم خلافاً لما يحكى عن شيخنا أبي هاشم، لأن من ألم غيره لظن الاستحقاق، لا يأمن أن يكون مقدماً على ظلمٍ قبيح، والإقدام على ما لا يأمن كونه قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع، فلا يمكن إنكار ما قلناه من أن في الآلام ما يقبح وفيها ما يحسن، لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثيرٍ من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثيرٍ منها كدم المستحق للذم وما يجري مجراه.

إذا ثبت ذلك، فالذي يوضح أنه الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق، هو أن كل عاقلٍ يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع؛ وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والفصد، وإنما يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر، ويستحسن منه ذم من أساء إليه، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق، فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجهٍ من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لا محالة، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحاً. ولسنا نجعل الوجه في حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال، بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حسنه، وإن لم يحصل فإن ظن ذلك يكون وجهاً في حسنه؛

Buna dair delil, bizden birinin ilim, âdâb vb. şeyler talebi için meşakkate katlanması ve yolculuk yapmasının hasen oluşudur. Halbuki bunların hepsi zan altında ve kötü olan şeylerdir. Aynı şekilde kan aldırma, ondan zararın defini kesin olarak sağlamasa da, söz konusu zan sebebiyle hasen olur.

5 Durum bu şekilde ortaya konulunca, Seneviyye'nin, "fıtratın kendilerinden nefret etmesi sebebiyle, bütün elemelerin kabih olduğu" şeklindeki iddialarının bâtil olduğu ortaya çıktı. Onların görüşünü başka bir yerde iptal ettiğimiz ve şeyhlerimizin onlara karşı serdettikleri hususları dile getirdiğimiz için burada sözü uzatmaya gerek yoktur.

10 Aynı şekilde ruhların bedenlerde yer değiştirdiğini iddia eden tenâsüh ehlinin görüşü de iptal edilmiş olmaktadır. Zira biz, elemin istihkâk dolayısıyla güzel olduğu gibi, fayda ve zararın defi durumunda da iyi olduğunu açıkladık.

Aynı şekilde Bekriyye'nin ve Mücbire'nin (Cebriyye) görüşü de bâtil ve fâsiddir. Onlar şöyle demişti: Elemelerin iyi veya kötü oluşu, fâilin hâline göre
15 tespit olunur. Eğer fâil Allah Teâlâ ise iyi olur, aksi takdirde kötü olur. Zira zikrettiğimiz gibi elem, söylediğimiz nedenlerle hasen olur, bu vecihlerden uzak olması durumunda da kabih olur. Bu durumda iyi ve kötünün konumu, fâillerinin değişmesine göre değişmez.

Bu özetten sonra geriye dönerek diyoruz ki: Allah, yarattığı elemeleri ya
20 mükellefe ya da mükellef olmayana ulaştırır. Eğer onları mükellef olmayana ulaştırırsa, bunun karşılığında mutlaka kâfi ölçüde ivaz vermesi gerekir. Mükelleflere itibar edilmesi durumunda ise, birincisi ile zulüm olmaktan; ikincisi ile ise abes olmaktan çıkar. Elemi mükellefe ulaştırdığı takdirde ivaz ve itibarın her ikisi de gerekir. Ancak buradaki itibar ya sadece kendisine aittir ya da hem
25 kendisine hem de başkasına aittir. Her ne kadar Kâdılkudât kendisine tahsis edilmekle beraber, onun lehine bir itibar olmayıp başkasına itibarı uzak ihtimâl görmekte ise de bu, onun ve mekânının lehine Allah'tan elemeleri hasen kılan bir vecihtir. İkâb konusunda söylediğimiz gibi o, başka bir vecihten de hasen olur ki, bu da istihkâktır. Bu iki vecih dışında kalanlara gelince, asla!
30 Öte yandan bir şey zararı defetmekten dolayı Allah için hasen olmaz. Zira Allah Teâlâ elem dışında da zararı defetmeye kâdirdir. Bu durumda elem vermek, faydası olmayan abes bir iş olur.

والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكلف المشاق وتحمل الأسفار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة، وكذلك فقد يحسن منه الفصد، وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضررٌ عنه؛ فإذا إنما يحسن منه ذلك للظن.

وإذا تقررت هذه الجملة فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها، وإن كنا قد أبطلنا مقالتهم هذه في موضعٍ آخر وأوردنا عليهم المسائل التي أوردها الشيوخ عليهم، فلا طائل في تطويل الكلام.

وبطل أيضاً قول أهل التناسخ القائلين بتنقل الأرواح في الهياكل؛ فقد بينا أن الألم قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق.

وبطل أيضاً قول البكرية. وفسد أيضاً قول المجبرة، حيث قالت: إن الاعتبار في حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن، لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التي ذكرناها ويقبح لتعريه عن هذه الوجوه، فلا يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين.

ونعود بعد هذه الجملة فنقول: إن ما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو؛ إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف، فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه، وأن يكون فيه اعتبار المكلفين، ليخرج بالأول عن كونه ظلماً، وبالثاني عن كونه عبثاً؛ فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً؛ العوض والاعتبار. إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراً له فقط أو لغيره، أو له ولغيره جميعاً، وإن استبعد قاضي القضاة أن يكون اعتباراً لغيره، ولا يكون اعتباراً له مع أنه أخص به. وهذا وجهٌ له ولمكانه يحسن من الله تعالى الإيلام، وقد يحسن لوجهٍ آخر وهو الاستحقاق على ما نقوله في العقاب؛ فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا حتى أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر؛ لأن الله تعالى قادرٌ على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم، فالإيلام والحال هذه يكون عبثاً لا فائدة فيه.

Ayrıca fayda durumunda da bu yönteme başvurup şöyle denilmesi mümkündür: Allah Teâlâ bu kadar faydayı ona ulaştırmaya kâdirdir ve bunu ulaştırmak için ona elem çektirmesi anlamsızdır. Faydayla beraber, itibarın söz konusu olduğunu söylediğimiz takdirde onun, bu tür şeylerden sakınması gerekir. Bu hususta şöyle dememiz daha uygundur: Söz konusu zararda ya maslahat ya da mefsedet vardır. Eğer onda maslahat söz konusu ise, onu defetmeye yol yoktur. Aksine mutlaka yapılması gerekir. Eğer onda mefsedet söz konusu ise, kabihliği dolayısıyla onu yapmaya yol yoktur. Allah'ın kabihî yapmaması için, O'nun hakkında elemeler nasıl hasen sayılabilir?

10 Bu, iki zarardan her birinin Allah tarafından olması durumundadır.

Defedilen zararın Allah'tan başkası cihetinden işlenmiş olması durumunda ise, ya mükellef biri tarafından ya da mükellef olmayan biri tarafından işlenmiş olur. Eğer mükellef olan biri tarafından işlenmiş ise, bu da ya maslahat olarak ya da mefsedet olarak işlenir. Eğer maslahat olarak işlenmiş ise, onu 15 defe yol yoktur. Eğer mefsedet olarak işlenmiş ise, Allah Teâlâ'nın onu nehiy ve va'id ile defetmesi vâciptir. Allah Teâlâ'nın bu zararı insandan uzaklaştırmak için ona elem vermesine gelince; bu, söz konusu değildir. Aynı şekilde mükellef olmayan biri tarafından işlenmiş olması durumunda da bunda, ya maslahat vardır ki, bu durumda onu defetmeye yol yoktur, ya da mefsedet 20 vardır; bu durumda da Allah Teâlâ'nın ona engel olması vâciptir ve onu işlemesi mümkün değildir. Mekânı dolayısıyla bize elem vermesi de söz konusu değildir. Böylece -daha önce geçtiği gibi- Allah Teâlâ'nın fayda veya istihkâk dolayısıyla yapması güzel olsa da, zararı defetmek için elem vermesinin sahih olmadığı ortaya çıkmış oldu.

25 Bu sâbit olunca, "elem sadece hak edildiği zaman hasen olur" diyenin sözü, ister Allah tarafından, isterse başkası tarafından işlenmiş olsun, onunla sadece "hak ettiği zaman hasen oluşunu" irade etmesi gerekir. Bunu ise daha önce iptal ettik. İstihkâk için hasen olduğu gibi fayda ve zararı defetmek için de hasen olacağını zikrettik. Ya da onunla, kullardan bu vecihler dolayısıyla hasen olsa 30 da, Allah cihetinden sadece istihkâk dolayısıyla hasen olacağını tercih etmesi gerekir. Bu hususta söylememiz gereken şey şudur: Eğer durum zikrettiğin gibi olsaydı, elemlendirilmeyi hak etmeyen kişiye elem verilmesinin Allah için hasen olmaması gerekirdi. Nitekim peygamberler hak etmedikleri halde kendilerine büyük elemeler isabet etmektedir.

إلا أن هذه الطريقة يمكن سلوكها في النفع فيقال: إنه تعالى قادرٌ على إيصال هذا القدر من النفع إليه فلا معنى للإيلام لكي يوصله إليها، ومتى قلنا: إن مع النفع اعتباراً كان له أن يجنب بمثله، فالأولى أن نقول: إن ذلك الضرر إما أن يكون مصلحة أو مفسدة، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب فعله، وإن كان مفسدة فلا سبيل إلى فعله لقبحه، فكيف يحسن من الله تعالى الإيلام لئلا يفعل قبيحاً؟

هذا إذا كان كل واحد من الضررين من جهة الله تعالى.

فأما إذا كان الضرر المدفوع من جهة غير الله تعالى فلا يخلو؛ إما أن يكون من جهة المكلف أو من جهة غير المكلف، فإن كان من جهة المكلف فلا يخلو؛ إما أن يكون مصلحة أو مفسدة، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه، وإن كان مفسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهي والوعيد؛ فأما أن يؤلمه ليندفع به عنه ذلك الضرر فلا. وهكذا إذا كان من جهة غير المكلف، فإنه إما أن يكون مصلحة فلا سبيل إلى دفعه، أو يكون مفسدة فالواجب أن يمنعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه منه، لا أن يؤلمنا لمكانه، فصح أنه تعالى لا يصح أن يفعل الإيلام لدفع الضرر وإن حسن منه فعله للنفع والاستحقاق على ما تقدم.

إذا ثبت هذا، فقول من قال: إن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقاً، لا يخلو؛ إما أن يريد به أنه لا يحسن إلا للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره، وذلك فقد أبطلناه بما تقدم، فلقد ذكرنا أنه يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق، وإما أن يريد به أنه وإن حسن من العباد لهذه الوجوه فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقاً، فالكلام عليه هو أن نقول: لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب أن لا يحسن من الله تعالى إيلام من لا يستحق الإيلام، ومعلوم أن الأنبياء مع أنهم لا يستحقون ذلك ربما تصيبيهم الآلام العظيمة.

Eğer: “Onların, bi'setten önce işledikleri büyük günahlar sebebiyle elemi hak ettiklerini inkâr mı ediyorsunuz?” denirse, cevap olarak şöyle deriz: “Peygamberlerin ne bi'set öncesi, ne de sonrası büyük günah işlemesi câiz değildir.” Ayrıca şayet böyle olsaydı, tövbe eden hastanın iyileşmesi gerekirdi. Çünkü

5 tövbe cezaı giderir ve onu düşürür. Halbuki vâkıa bunun aksidir.

Bunu açıklayan şeylerden biri de ruhların bedenlere intikal ettiğini söyleyen nakil ashabının (tenâsüh) görüşünün yanlışlığıdır. Şöyle ki; Bir insan, bir bedende Allah'a isyan ettiğinde, Allah onu başka bir kalıba nakleder ve ona orada azap eder. Eğer böyle olsaydı insanın anne babasının başına gelenleri,

10 elde ettikleri istekleri ve kazandıkları malları gibi büyük işleri; yine bu kalıpta iken başkanlık, kadılık müderrislik v.b. görevleri hatırlaması gerekirdi. Zira zikrettiğimiz husus aklın kemâlindedir. Halbuki insanlardan hiçbirinin bu kalıpta iken yaptığı şeylerden hiçbirini hatırlamadığı bilinmektedir. Böylece söylediklerinin yanlışlığı ortaya çıkmış olmaktadır.

15 Şayet: “Durum zannettikleri gibi olmayıp, aklın zevâli (unutkanlık vb durumlar), bunun gerçekleşmesine engel oluyor, Zira bir beldenin kadısı veya bir mahallin reisi, bir müddet için cinnet getirse, sonra iyileşip kendine gelse bu beldenin kadısı ve bu mahallin reisi olduğunu hatırlar. Üzerinden çok zaman geçtiği için hatırlamıyor olabilirler” dedikleri takdirde, cevap olarak şöyle deriz: “Bu tür büyük işlerde zamanın geçmesi etkili olmaz. Uzun zamanın etkisi önemsiz olaylarda olur.” Böylece tenâsüh ashâbının iddiaları da bâtil olmuş olmaktadır.

Bekriyye'nin görüşünün yanlış olduğu da bu cümleler içine girmektedir. Şöyle ki: Onlar, cehâletleri sebebiyle kendilerini konuşma sınırının dışına çıkarılmaktadırlar. Zira kişinin üzerine düşen en önemli görev, onu zorunlu olarak bilinceye kadar hasmıyla konuşmaktan men olunmaktır. Kim, müşâhede edilen şeyleri reddeder, mâlûmat türünden olan ve zaruri olarak bilinen şeyleri inkâr ederse onunla konuşmaya gerek yoktur.

Bunlara karşı îrâd edilen beyanların en güçlüsü şöyle denilmesidir: “Teklifin meşakkat içerdiği herkesçe bilinen bir şeydir. Buna rağmen elemi sadece hak edişle iyi olduğuna kâil olmak nasıl mümkün oluyor? Bunun tenâsühe kâil olanlara karşı îrâd edilmesi mümkün olduğu gibi, Bekriyye'nin görüşünü iptâl için de îrâdı mümkündür.

فإن قيل: ما أنكرتم أنهم يستحقون الألم لكبائر ارتكبوها قبل البعثة؟ قلنا: إن الأنبياء لا تجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها. وأيضاً، فلو كان كذلك لكان يجب إذا تاب المريض أن يبرأ؛ لأن التوبة تزيل العقاب وتسقطه، ومعلومٌ خلافه.

٥ ومما يوضح لك فساد أصحاب النقل القائلين بأن هذه الأرواح تنتقل بهذه الهياكل وأن الإنسان متى عصى الله تعالى في قالب نقله إلى قالبٍ آخر وعذبه فيه، هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا ما كان يجري عليه من الأمور العظيمة، نحو المصيبة بالوالدين، والمصادرة بالرغائب والأموال النفيسة، ونحو الرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو في ذلك القلب؛ لأن ما ذكرناه من كمال العقل والمعلوم أن أحداً من الناس لا يتذكر شيئاً من هذه الأحوال وهو في هذا القلب، ففسد ما قالوه.

١٠ ومتى قالوا: إن تخلل زوال العقل يمنع من ذلك فليس الأمر على ما ظنوه؛ فإن قاضي بلدة أو رئيس محلة لو جنّ مدة من الزمان، ثم أفاق وثاب إلى عقله ورجع إليه لبه، لتذكر أنه كان قاضي تلك البلدة أو رئيس تلك المحلة، وهذا هو الجواب إذا قالوا: إنما لا يتذكر ما يجري عليه لطول المدة؛ لأن طول المدة مما لا يؤثر في مثل هذه الأمور العظام، وإنما تأثيره فيما لا خطر له، فقد بطل قول أصحاب التناسخ.

٢٠ ودخل فساد قول البكرية أيضاً تحت هذه الجملة، على أنهم لجهلهم أخرجوا أنفسهم من حد من يُكَلَّم، فإن غاية ما على المرء أن يُنهي الكلام بخصمه إلى ما يعلمه ضرورة؛ فمن دفع المشاهدات وأنكر المعلومات وجحد الضروريات، فلا سبيل إلى مكالمته.

ومن أقوى ما نورده على هؤلاء أن يقال: إن التكليف ابتداءً معلومٌ أنه لا ينفك عن المشقة، فكيف يحسن مع هذا القول بأن الألم لا يحسن إلا مستحقاً؟ وهذا كما يمكن إيرادها على القائلين بالنقل، يمكن إفساد كلام البكرية أيضاً به.

Kādî Abdülcebbar daha sonra bu bahsin başlangıcında geçen “elem verme sadece ivaz, itibar ve istihkâk dolayısıyla hasendir” ifademizi kendi kendine sorup şöyle cevapladı: “Bizi ve bizde hayatı, kudreti, şehveti, sem‘ ve basarı yaratan Allah olduğuna göre ivazsız veya zikrettiğiniz şekilde istihkâksız elem 5 vermek, O’nun için niçin câiz olmasın?

Bu sorunun iki şekilde îrâd edilmesi mümkündür:

Birincisi şöyle denilmesidir. Allah Teâlâ, bizi yaratmak ve bizde hayat, kudret, şehvet ve sonuçlarını yaratmak sûretiyle bize nimet veren ve lütufta bulunan olduğuna göre, O’nun bu nimetleri veya bunlardan birini bizlerden 10 geri alması da mümkündür. Zira bağış verenin, bağışını geri alma hakkı vardır. Allah Teâlâ’nın verdikleri de böyledir. Hayat, kudret vb. sıfatlar, bize bağış olarak verilen nimetler kâbilindedir. Bu bağlamda şöyle denilmiştir:

Dünya bağışlar ve geri istenen ödünçler konumundadır / Bolluktan (rahat) sonra zorluk ve zorluktan sonra bolluk vardır.

İkincisi ise şöyle denilmesidir: Sayısız nimetlerle bize ihsânda bulunmuş 15 olan Allah Teâlâ’nın bu kadarlık elem vermek sûretiyle elbette bizi imtihan etme hakkı bulunmaktadır. Bu durum, babanın çocuğuna çeşitli şekillerde nimet verdikten sonra, ona bir keresinde: “Şu kovayı al da bana su getir.” demesine benzemektedir. Salt iyilik olan bu durum, ivaz veya istihkakı gerektirmediği gibi, bizim durumumuz da aynıdır. 20

Buna şu şekilde cevap verilir: Birinci şık sahih değildir. Çünkü nimet verenin nimeti mutlak olarak geri alması söz konusu değildir. Aksine nimet verilen kişinin zararının, tazmîn gerektirmeyecek şekilde giderilmesi ve adaletin ortaya çıkması şartı mutlaka gerçekleşmelidir. Bağışın geri alınması konusunda da 25 akıl yönünden şöyle deriz: Her ne kadar onun geri istenmesi ile bağış yapılan kişi üzülmekte ise de şeriat onu geri almayı bize mübah kılmıştır. Çünkü kendisine verilen nimet karşılığında, ona kâfi miktarda ivaz ödemektedir.

İkincisine gelince o da doğru değildir. Zira başkasına nimet veren için, nimet yerine elem verme hakkı yoktur. Bilinmektedir ki, başkasına bir dirhem 30 sadaka veren bir kişinin, daha sonra da onu evlerinin yapımında çalıştırma, onları sıvama gibi meşakkatli işlerle yükümlü tutması câiz değildir. Aksine nimet verilen kişinin, ona karşı çıkararak şöyle deme hakkı doğar:

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه عن كلامنا الأول من أنه لا يحسن منه الإيلام إلا للعرض والاعتبار والاستحقاق، فقال: إذا كان الله تعالى هو الذي خلقنا، وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر، فهلاًّ جاز له أن يؤلم من دون العرض أو الاستحقاق على الحد الذي ذكرتموه؟

٥ وهذا السؤال يمكن أن يورد على وجهين؛

أحدهما أن يقال: إذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهى، فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدة منها كما في الشاهد فإن للمعير أن يسترد العارية، فكذا سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التي هي الحياة والقدرة وغيرهما لأنهما كالعواري. وعلى هذا قالوا: ١٠

إنما الدنيا هباتٌ وعواري مستردة شدة بعد رخاء ورخاء بعد شدة

والثاني أن يقال: إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام، وصار الحال فيه كالحال في الوالد إذا أنعم على ولده بضروب من النعم، ثم قال له مرة: ناولني الكوز، أو اسقني الماء؛ فكما أن ذلك يحسن منه فلا يجب أن يكون في مقابلته عوض ولا استحقاق، كذلك ههنا. ١٥

والجواب؛ أما الأول فلا يصح لأنه ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق، بل لا بد من أن يكون مشروطاً بأن لا يتضمن ضرر المنعم عليه ضرراً يجحف بحاله ويقع الاعتداد به، وهكذا نقول في استرداد العارية من جهة العقل؛ على أن الشرع أباح لنا استردادها وإن اغتنم المستعير بردها، وضمن له في مقابلة ما يلحقه من النعم أعواضاً موفيةً عليه. ٢٠

وأما الثاني فلا يصح أيضاً لأنه ليس للمنعم على غيره أن يؤلمه لمكان نعمته، فمعلومٌ أن من تصدق على غيره بدرهم، لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة، كأن يأخذه مثلاً بتطيين سطوحه والقيام بعمارة دوره، إلى غير ذلك؛ بل للمنعم عليه أن ينكر عليه ذلك ويقول له: ٢٥

Bu dirhemi bana tasadduk etmeyip, bugün de onun karşılığında bana eziyet etmemek senin için mümkündür. Babanın çocuğuna söylediği söze gelince; o kendisinden istenen miktarca iyilikte bulunuyor. Dolayısıyla bunlar, söz konusu türden hususlar değildir. Eğer söz konusu şeylerden olsaydı, onun için 5 şer'an câiz olurdu. Allah Teâlâ bunu babaya mübah kılmakta, çocuğuna ise yaptığı iyilik karşılığında kâfi miktarda ivaz ödemektedir.

Fasıl: [Abbâd'a Göre İvaz Değil Elem Vermenin Allah İçin Hasen Oluşu]

Abbâd'a göre, Allah'ın ivazsız olarak elem vermesi hasendir. Bunun hasen 10 oluşunda itibar yönü esas alınır. Onun görüşünün yanlışlığına delâlet eden şey, Allah Teâlâ'nın söz konusu eleme hem mükellef olana hem de mükellef olmayana ulaştırmasıdır.³⁵⁶

Şayet Allah söz konusu eleme mükellef olmayana ulaştırırsa, zulüm olur. Çünkü bunda itibar (ibret) söz konusu değildir. Şayet mükellef olmayanın 15 elemlendirilmesinin mükelleflere ibret olduğunu söylerse, bu durum onu zulüm olmaktan çıkarmaz. Zira her zulümde zâlîme veya bir başkasına ulaşan bir menfaat söz konusudur. Yani zulümde mazlûma bir faydanın ulaşması veya ondan bir zararın defedilmesi söz konusu değildir. Aynı şekilde onda istihkak ve geçen iki vecihten birini zannetme yoktur. Abbâd'ın tecvîz ettiği 20 şeyin şekli bundan ibârettir.

Allah'ın eleme mükellefe ulaştırması durumunda da o zulüm olmaktan 25 çıkmaz. Zira mükellefe ulaşan fayda, yaptığı vâciplerin ve sakındığı kötülüklerin karşılığıdır. O, söz konusu elemin ibret için verildiğini düşünüyorsa, bu durumda onun eleme hissetmesi, karşılıksız olmuş olur. Bu da Allah Teâlâ'nın kendisinden berî olduğu kabih bir zulüm olur.

Bu konuda onun ileri sürdüğü iki delil vardır:

Birincisi bizden biri kendi fiili ile hak ettiği sevap veya ivaza ve Allah'ın fiili olarak da eleme müstehak olur. Bu durumda ivaza müstehak olması câiz 30 değildir.

İkincisi ise eğer Allah Teâlâ'nın ivaz karşılığında elem vermesi hasen ol- 35 saydı, bizden de ivaz karşılığında elem vermek hasen olurdu. Özellikle sizin görüşünüze göre hasen ve kabih bu vecih üzere (hüsün ve kubuh olarak) vâki olduğunda, hangi fâilden vâki olursa olsun, bir vecih üzere vukû bulması do- layısıyla, hasen veya kabih olmaktadır.

كان من سبيلك أن لا تتصدق علي بذلك الدرهم، ولا تؤذيني اليوم لمكانه. وأما حديث الوالد مع ولده فهو يحسن منه ما يأمره بهذا القدر لأن ذلك مما لا يقع الاعتداد به، ولو كان من باب ما يقع الاعتداد به فإنما يسوغ له ذلك شرعاً، وقد ضمن الله تعالى للولد في مقابلته ما يوفى عليه حيث أباح للوالد ذلك.

فصل: [على مذهب عبّاد أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض]

اعلم أن من مذهب عبّاد أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض، وتجعل الوجه في حسن ذلك الاعتبار. والذي يدل على فساد مذهبه هو أن هذا الألم إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلف، أو إلى غير المكلف.

١٠ فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يعتبر، ومتى قال: إن في إيلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلماً، لأنه ما من ظلم إلا وفيه منفعة للظالم أو لغيره. يوضح ذلك أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون فيه للمظلوم نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، وهذا صورة ما جوزه عبّاد.

١٥ وإن أوصله إلى المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً؛ لأنه وإن كان يجوز أن يعتبر به إلا أن النفع الذي يصل إليه هو في مقابلة ما أتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات، فيقع حسه الألم خلواً عما يقابله، فيكون ظلماً قبيحاً، تعالى الله عن ذلك.

وله في هذا الباب شبهتان اثنتان؛

٢٠ إحداهما أن أحداً يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه، والإيلام من فعل الله تعالى، فلا يجوز أن يستحق عوضاً.

والثانية هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام لكان يحسن منا الألم للعوض، سيما على مذهبكم أن الحسن والقيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجهٍ متى وقع على ذلك الوجه قبح أو حسن من أي فاعلٍ كان.

Birinciye cevap, bunun sahih olmadığı şeklindedir: Zira istihkak bizden birinde ya medih, tâzim v.b. şekillerde kendi fiili olarak gerçekleşir, sevap da bu kâbildendir. Ya da yaralama için verilen diyetlerde ve telef edilen malın değerlerinin ödenmesinde olduğu gibi başkasının fiili karşılığında müstehak olunur. Zira bunlara sadece başkalarının fiilleri karşılığında müstehak olunur. Nitekim başkasının elbisesini yırtan, onun kıymetini ödemeye mecbur tutulur. Şayet bu kişi, kendi elbisesini parçalayacak olsa, ivaza müstehak olmaz. Dünya âleminde bunun örneği, telef edilen şeylerin kıymetleridir. Böylece iddia ettikleri şeylerin yanlış olduğu ortaya çıkmış oldu.

İkinciye gelince, onlara ilk olarak “itibar” görüşü ile mukabele ederek deriz ki: Şayet itibar dolayısıyla Allah Teâlâ'dan elemin sadır olması hasen olsaydı, benzeri bizden de hasen olurdu. Halbuki bilinen bunun aksidir. Ayrıca cevabı detaylandırarak diyoruz ki: Bizden biri işlediği elemeleri ya kendisi için ya da başkası için yapar. Onu başkası için yaptığında, ya mükellefe ya da mükellef olmayana yapmış olur. Kendisi için yaptığında ise ya fayda celbetmesi ya da zararı gidermesi sebebiyle hasen olur. Nitekim onun talim ve terbiye öğrenmek üzere meşakkatleri göğüslemesi hasen olmaktadır. Aynı şekilde onun için hacamat yaptırma, kan aldırma gibi şeyler de hasen olmaktadır. Daha önce söylediğimiz gibi burada fayda elde etme ve zararı giderme dışında bir yön yoktur. Bununla mutlaka faydanın elde edilmesi veya zararı gidermenin gerektiğini söylemiyoruz. Açıkladığımız üzere bu hususta mâlûm olma ile maznûn olma (sanı) arasında bir fark yoktur. Eğer onu mükellef olmayana yapacak olsa, ivaz ödeme veya zararı defetme dolayısıyla hasen olur.

Bu konuda Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında ihtilâf yoktur. İhtilâf, bunun güzelliğinin aklen mi yoksa şer'an mı bilineceği konusundadır. Ebû Ali'ye göre bu husus şer'an bilinebilir. Ebû Hâşim'e göre ise aklen bilinir. Doğru olan da budur. Zira bizden biri aklî kemâli ile yolculuğunda hayvanları sulama, yiyecek temin etme, vb. taahhütlerini hasen kabul eder. Bu sebeple Ebû Hâşim, nübüvvet öncesinde Hz. Peygamber'in hayvanlara binişini soran ve “eğer o, kendisinden önceki bir peygamberin şeriatına bağlı olmasaydı, bunu hasen saymazdı.” diyen kişiye cevap vererek şöyle dedi: Hayvanlara binmek, onların maslahatları ve kendilerine ait menfaatleri dolayısıyla aklen güzel kabul edilmiştir. Dolayısıyla söylediğimize imkân yoktur.

والجواب؛ أما الأول فلا يصح لأن الاستحقاق ينقسم إلى ما لا يثبت لأحدنا إلا على فعل نفسه نحو المدح والتعظيم وغير ذلك؛ والثواب من هذا القبيل، وإلى ما لا يستحقه إلا على فعل الغير، وذلك كأروش الجنايات وقيم المتلفات، فإن ذلك لا يستحق إلا على فعل الغير؛ ولهذا فإن من فرق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته، ولو مزقه على نفسه لم يستحق العوض، نظيره ٥ في الشاهد قيم المتلفات، ففسد ما ظنوه.

وأما الثاني فإننا نعارضهم أولاً بالاعتبار فنقول: لو حسن من الله تعالى الإيلاء للاعتبار لحسن منا أيضاً كذلك، والمعلوم خلافه. ثم نفصل الجواب عن ذلك فنقول: إن ما يفعله الواحد منا من الآلام إما أن يفعله بنفسه أو بغيره، وإذا فعله بغيره فإما أن يكون مفعولاً بالمكلف أو بغير المكلف، فإن فعله بنفسه فإنه يحسن للنفع ولدفع الضرر. ألا ترى أنه يحسن تحمل المشاق طلباً للعلوم والآداب، وكذلك فإنه يحسن منه الفصد والحجامة ونحو ذلك، ولا وجه في حسنه إلا النفع أو دفع الضرر على ما ذكرناه قبل. ولسنا نعني بذلك أنه لا بد من حصول النفع ودفع الضرر؛ فقد بينا أنه لا يفترق الحال في ذلك بين أن يكون معلوماً وبين أن يكون مظنوناً، وإن فعله بغير المكلف فإنه يحسن للعوض ودفع الضرر. ١٥

فلا خلاف في هذا بين أبي علي وأبي هاشم، وإنما الخلاف في أن حسن ذلك هل يعلم عقلاً أو شرعاً. فعند أبي علي أنه يعلم شرعاً، وعند أبي هاشم أنه يعلم عقلاً وهو الصحيح؛ فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم في تعهدها، من سقيها وتحصل العلف عليها وغير ذلك. ٢٠ وبهذا أجاب أبو هاشم من سأله عن ركوب النبي ﷺ البهائم قبل البعثة وأنه لو لم يكن متعبداً بشرعية من قبله لكان لا يستحسن ذلك، فقال: إن ركوب البهائم لمصالحها والمنافع العائدة إليها مستحسنة عقلاً فلا وجه لما ذكرتموه،

Eğer onu mükellefe yaparsa fayda, zararı giderme ve istihkak dolayısıyla hasen olur. Şüphesiz ki, bizden birinin hak etmesi durumunda başkasına elem vermesi hasendir. Zira kendisine kötülük yapılan kişi, kötülük yapanı yerer ve bu yergisi sebebiyle ona elem verir ve bu da ondan istihkak dışında bir vecihten değil, sadece hak ediş sebebiyle hasen olur.

Öyleyse bu hususta söylenecek bir söz yoktur. Söz, râzı olduğu bir itibar olmaksızın fayda elde etmek veya zararı defetmek için ona elem vermesinin iyi olup olmadığı hakkındadır.

Ebû Ali'ye göre, şayet fayda veya zararı giderme onun rızasına bağlı olarak büyük bir meblağa ulaşırsa, bu hasen olmaz.

Ebû Hâşim dedi ki; Fayda elde etme veya zararı defetme büyük olduğunda, onun rızasına itibar edilmez. Aksine, elem veren, muhatabı bunu ister irade etsin, isterse etmesin, ona elem vermesi hasen olur. Bu, bizim de tercih ettiğimiz doğru görüştür. Mesela birisi diğetine: “Buradan kalk, sana binlerce dinar var” dese, sonra o bunu tercih etmeyecek olsa, bu kişinin onu kalkmaya ve ayakta durmaya zorlaması, ona binlerce dinar vereceğinden bir haktır.

Bu böyle sâbit olup kararlaştırılınca, deriz ki: Allah Teâlâ'nın geniş cömertliği, keremi, bize ulaştırdığı elemeleri tafsilatıyla bilmesi ve bunun mukâbilinde bize vereceği ivazların çokluğu dolayısıyla, râzı olduğumuz bir itibar olmaksızın bize elem vermesi, O'nun için hasendir. Halbuki bizden biri için durum böyle değildir. Zira onun nefsi, karşılığında bir fayda elde etme veya daha büyük bir zararı defetme olmaksızın başkasının makamında uzun süre ayakta durma zahmetine tahammül göstermez ve elemelerin ecri olarak kendisine ulaşan şeylerin detayını ve hak ettiği ivazların miktarını bilemez. Bu nedenle ifade ettiği hususta duyulur âlemde olanla gayb âleminde olan arasında fark vardır. Dolayısıyla bizden birinde olan hâli, gaipteki hâl gibi düşünecek olsak, Allah Teâlâ'dan olduğu gibi, bizden birinde de ivaz karşılığında elem hasen olur.

وإن فعله بالمكلف فإنه يحسن للنفع ودفع الضرر والاستحقاق، ولا شك في أنه يحسن من أحدنا إيلام الغير لمكان الاستحقاق، فإن المُساء إليه يذم المسيء ويؤلمه بذمه ويحسن منه ذلك، لا لوجه سوى الاستحقاق.

فإذاً لا كلام في هذا، وإنما الكلام في أنه هل يحسن منه إيلامه للنفع ولدفع الضرر من دون اعتبار رضاه أم لا. ٥

فعند أبي علي أن ذلك لا يحسن وإن بلغ النفع ودفع الضرر مبلغاً عظيماً إلا برضاه.

وقال أبو هاشم: إن النفع ودفع الضرر إذا عظم لم يعتبر برضاه، بل يحسن منا إيلامه لمكانه أراد المؤلم ذلك أم كرهه، وهو الصحيح من المذهب الذي نختاره، فإن أحدنا لو قال لغيره: قم من هذا المكان ولك ألوف دنانير، ثم لم يختار هو ذلك، فإن له أن يجبره على القيام ويقيمه ثم يدفع إليه الدنانير الألف. ١٠

إذا ثبت هذا وتقرر قلنا: إن القديم تعالى لسعة جوده وكرمه، ولعلمه بتفاصيل ما يوصله إلينا من الآلام وكمية ما يستحق أحدنا من الأعواض في مقابله، يحسن منه أن يؤلمنا من دون اعتبار رضانا بذلك، وليس كذلك حال الواحد منا؛ فإن نفسه لا تطاوعه على بذل الرغائب في مقابلة إقامة الغير من مقامه من دون أن يكون له في ذلك نفع يقابله، أو دفع ضررٍ أعظم منه، ولا يعلم بتفاصيل ما يصل إليه من أجر الآلام، ولا كمية ما يستحقه عليه من العوض، فلذلك افترق الحال فيما أورده بين الشاهد والغائب، حتى لو قدرنا أن يكون الحال في أحدنا كالحال في الغائب، لحسن منا الإيلام للعوض كما حسن من الله تعالى. ٢٠

Fasıl: [Ebû Ali'ye Göre Mutlak Bir İvaz Karşılığında Olan Elem Allah İçin Hasendir.]

Ebû Ali'nin kanaatine göre elem, mücerred ivaz karşılığında Allah için hasendir. Zira o, ivazın, kendisiyle bir lütfun (fazlalığın) veya benzerlerini öncelemenin câiz olmadığı bir nitelikte olduğuna inanır.

Ebû Hâşim dedi ki: “Burada başka bir amaç vardır. O da itibardır.” Sahih olan da budur. Bu görüşün sahihliğine delâlet eden şey şudur: İvaz, kendisiyle bir lütfun veya benzerlerini öncelemenin caiz olduğu bir sınıra ulaşmaz. Durum böyle olunca Allah Teâlâ, ortada bir elem olmaksızın da ivazı öncelemeye kâdir olmaktadır. Bu durumda Allah Teâlâ'nın ivaz karşılığında elem vermesi abes ve kabih olur. Bu, bir maksat gütmeksizin bir nehirden diğer nehire su aktarılması için ücretle adam tutan kişinin durumuna benzer. Onun boşu boşuna verdiği bu ücret nasıl kabih ise, burada da durum aynıdır.

Eğer istihkâkın özelliği olduğunu söylerse, deriz ki: “Şayet bu, istihkak özelliği sebebiyle Allah'tan iyi olsaydı, söz konusu illet nedeniyle bizden de zikrettiğimiz şekilde ücretli insan tutmak hasen olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfidir. Şu da var ki, duyulur âlemde istihkak (hak etmek) için özellik gerekir. Nitekim bizden biri gururuna dokunduğu veya zillet duygusuna kapılmak istemediği için başkasının nimetini kabul etmekten uzak durur. Bizimle Allah arasında böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla bunları birbiri ile kıyas etmek doğru değildir.”

Fasıl: İvazın Hükümleri ve Bununla İlgili Hususlar

Bunun özeti şu şekildedir: Elemlerden söz edilince, Kādî Abdülcebbar bunun arkasından ivazla ilgili olarak şunları söyledi:

Konuya başlamadan önce ivazın mâhiyetini açıklayacağız. Zira ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyin hükmünü söylememiz imkânsızdır. “İvaz” tâzim ve iclâl tarîki ile hak edilmeyen her türlü menfaat anlamına gelir. Onda tard, akis, şümûl ve umûm için hasen oluş ve diğer hususlara itibar edilmez. İbadetin hakikati bize sorulduğunda bizdeki hâl, bu konudaki hâl gibi olur. Deriz ki:

فصل: [على مذهب أبي علي أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العوض]

واعلم أن مذهب أبي علي أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العوض، لما اعتقد أن العوض بصفة لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله.

وقال أبو هاشم: لا بد فيه من غرضٍ آخر وهو الاعتبار، وهو الصحيح. والذي يدل على صحته هو أن العوض لا يبلغ حداً إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادرٌ على أن يتبدى بالعوض من دون هذا الألم؛ فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثاً قبيحاً، وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصب الماء من نهرٍ إلى نهرٍ من دون أن يتعلق له بذلك غرض ثم يعطيه الأجرة، فكما أن ذلك يقبح منه كذلك ههنا.

فإن قال: إن للاستحقاق مزية. قلنا: فإن قالوا: لو حسن من الله تعالى ذلك لمزية الاستحقاق، لحسن منا الاستتجار على الحد الذي ذكرناه لهذه العلة، ومعلومٌ خلافه. على أن الاستحقاق إنما يكون له مزية في الشاهد؛ لأن أحدنا ربما يستنكف من قبول نعمة الغير ويلحقه بذلك أنفةً وفضاضة، وهذا غير ثابت فيما بيننا وبين الله ﷻ فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر.

فصل في أحكام العوض وما يتصل بذلك

وجملة ذلك أنه لما مر قطعة من الكلام في الآلام، أردفه رحمه الله بالكلام في العوض.

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة العوض لأن من القبيح أن نذكر حكم الشيء ولا ندري ما هو. اعلم أن العوض كل منفعةٍ مستحقةٍ لا على طريق التعظيم والإجلال، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يضطرد وينعكس ويشمل ويعم، وصار الحال فيه كالحال فينا إذا سئلنا عن حقيقة العبادة. فقلنا:

O, tezellül ve başkasına boyun eğmede son nokta ve gayedir. İster Allah'a, isterse şeytana ibadet olsun, diğer ibadetlere de şâmil olması için bu hususta hüsne itibar edilmez. Bu muhakkak gereklidir. Zira tarif, "efradını câmi, ağıyarını mâni"⁵ olmalıdır. Tarif edilen şey, kapsamı dışında olan tanıma dâhil edilmez.

Bu durum sâbit olunca, bil ki, karşılığında, akıllı kişilerin söz konusu eleme tercih etme konusunda ihtilâf etmeyeceği miktar olması hariç, Allah Teâlâ'nın rızamıza itibar etmeksizin bize elem vermesi hasen olmaz. Zira bilinmektedir ki, bizden biri, karşılığında aynısını veya çok az bir farklılığı olan bir elbiseyi almak üzere başkaları tarafından elbisesinin parçalanmasını tercih etmez. Bu, dünya âleminde hasen olmadığına göre, gayb âleminde de hasen değildir.

Bu ifade doğru olunca, ivazın, Ebû Hâşim nezdinde devamlı olarak hak edilen bir şey olmadığını bilmelisin. Ebû Ali, Ebü'l-Hüzeyl ve Bağdat Mu'tezililerinden bir topluluğun söylediklerinin hilâfına bu, doğrudur. es-Sâhibü'l-Kâfi'den³⁵⁷ hikâye olunduğuna göre, o da ivazın devamlı olarak hak edildiğini söylemiştir. Ebû Ali'den ise, bu görüşünden vazgeçerek zikrettiğimiz kanaate rücû ettiği rivâyet edilmiştir.

Bu görüşün doğruluğuna delil olan şeyler şunlardır: Dünya âleminde ivazın benzeri, telef edilen şeylerin değeri ve yaralamaların diyetidir. Bunun devamlı sûtette hak edilen bir şey olmadığı bilinmektedir. Zira başkasının elbisesini parçalayanın her gün yeni bir elbise vermesi gerekmez. Şayet böyle olsaydı, bizden birinin sınırlı menfaat ve kazanç temin etmek için, büyük meşakkatler üstlenmesinin hasen olmaması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Eğer "Bu, bizden birinde hasendir, çünkü Allah Teâlâ onun karşılığında daimi ivazlar vermektedir." denirse, deriz ki: Şayet durum böyle olsaydı, Allah Teâlâ'nın onun mukâbilinde daimi ivaz verdiğini bilmeyen kişi için bunun hasen olmaması gerekirdi. Halbuki insanların akîl kemali ile sınırlı menfaatler elde etmek için yolculukta birçok meşakkat yüklenmeyi hasen saydığı bilinmektedir. Her ne kadar onun zihninde ivazın devamı olmasa da. Böylece zannettiklerinin yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

هي النهاية والغاية في التذلل والخضوع للغير، ولا يعتبر فيه الحسن لكي يشتمل على سائر العبادات؛ عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعاً، وذلك مما لا بد منه؛ ولأن من حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه.

٥ إذا ثبت هذا فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان في مقابله القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه؛ لأن المعلوم أن أهدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه لكي يقابل بثوبٍ مثله، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب.

١٠ وإذا صحت هذه الجملة فاعلم أن العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبي هاشم، وهو الصحيح، خلاف ما يقوله أبو علي وأبو الهذيل وقوم من البغدادية. ويحكى عن صاحب الكافي أيضاً أنه قال: يستحق على طريق الدوام، وحكي عن أبي علي الرجوع عنه إلى ما ذكرناه.

والذي يدل على صحته هو أن نظير العوض في الشاهد قيم المتلفات وأروش الجنائيات، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام، فإن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً، وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منا تحمل المشاق طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة، ومعلوم خلاف ذلك.

٢٠ فإن قيل: إن ذلك إنما يحسن من الواحد منا لأن القديم تعالى قد ضمن في مقابله أعواضاً دائمة. قلنا: لو كان كذلك لكان يجب في من لا يعلم أن القديم تعالى قد ضمن في مقابله أعواضاً دائمة لا يحسن منه ذلك، والمعلوم أن أهدنا يستحسن بكمال عقله تحمل المشاق في الأسفار طلباً لمنفعة وإن لم يخطر بباله دوام العوض، ففسد ما ظنوه.

Eğer denirse ki; içimizden birinin zihninden sevabın devamı geçmeden emâneti iade etmesi borcunu ödemesi ve zulmü terk etmesi onun için hasen olmaktadır. İvazın devamını zihnine getirmeden meşakkati yüklenmesi de onun için hasen olabilir. Cevabımız, “iki konu arasındaki farkın açık olduğu”
 5 şeklindedir. Zira sen, insanların yolculukta meşakkati yüklenmesinin hasen oluşunu, ivazın devamlılığına bağlı kıldın. Buna karşılık olarak deriz ki: Bunu bilmeyen ve son bulacağını câiz gören için de, onun hasen olduğunu bilmesi gerekirdi. Halbuki emâneti iâde ve borcu ödeme konularındaki durum böyle değildir. Zira onun vâcip oluş ciheti, sevabın devamı değildir. Aksine
 10 emânetin iâdesi gerektiği için, iâde edilmesi vâciptir. Borcu ödeme konusundaki durum da böyledir. Bunlardan biri diğerine nasıl kıyas edilebilir?

Aynı şekilde eğer ivaz, devam yoluyla hak edilseydi, aralarını ayırmak mümkün olmadığı için, bazen hırsızların durumu, sevaplandırılanlara benzerdi. Bu da sevapta teklifin güzelliğini ortadan kaldırırdı. Çünkü ivazda misli
 15 gibi daha fazlası da câizdir. Bunun benzeri, sevap konusunda da gerekti. Bu da zikrettiğimiz şekilde teklifin kabih olmasını gerektirir. Bütün bunlar gösterir ki ivaz, devam yoluyla hak edilmez.

Bu konuda muhâlifin bir takım sözde delilleri bulunmaktadır. Bunların bazıları şunlardır: İvazın sonluluğuna kâil olmak, sizi şıkların en kötüsü olan,
 20 onun devamlı olduğu görüşüne kâil olmaya iter. Zira kendisine ivaz verilenin ivazı kesildiğinde, ona elem ve keder lâhık olur; bu elemle de başka bir ivazı gerektirir. Bu ivaz hakkındaki söz, diğer ivaz hakkındaki söz gibidir. Zikrettiğimiz gibi bu son bulmadan aynı minvâl üzere devam edip gider. Buna şu şekilde cevap verilir: Ondan ivaz kesildiği vakit, kendisine elem ve kederin lâhık olması
 25 zorunlu değildir. Zira o, ivaz konusunda hak edilen miktarı bilmektedir. Hak ettiğine ve daha fazlasına ulaştığı vakit kesilse de kederlenmez ve elem duymaz. Buradaki durum sevaptaki durum gibidir. Zira ödüllendirilen, rütbe bakımından kendinden daha üstün konumda bulunan bir kişinin sevabını gördüğünde, kederlenmez ve ona bir hüçün lâhık olmaz. Çünkü o, hak ettiği sevabın mik-
 30 tarını bilmektedir, buna herhangi bir ilâve temenni etmez ve hissesine düşene râzı olur. Buradaki durum da aynıdır. Binâenaleyh bu, ivazın inkıtının, ivaz verilen kişinin elem duymadığı sınıra kadar tasavvur olunduğu esasına dayanır.

فإن قيل: أليس الواحد منا يرد الوديعة ويقضي الدين ويترك الظلم وإن لم يخطر بباله دوام الثواب ويحسن منه ذلك، فهلاًّ جاز أن يتحمل المشاق ويحسن منه ذلك، وإن لم يخطر بباله دوام العوض؟ وجوابنا؛ أن الفرق بين الموضوعين ظاهر، فإنك قد جعلت الوجه في حسن تحمل الواحد منا المشاق في الأسفار دوام العوض. فقلنا: فكان يجب فيمن لم يعلم ذلك وجوّز انقطاعه أنه لا يعلم حسنه، وليس كذلك الحال في رد الوديعة وقضاء الدين، فإن وجه وجوبه ليس هو دوام الثواب، بل الوديعة إنما يجب ردها لكونها رداً للوديعة، وكذلك الكلام في قضاء الدين، فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟

وأيضاً فلو استحق العوض على طريقة الدوام لكان يبلغ حال اللصوص في بعض الأوقات إلى حال المثاب بحيث لا يمكن الفصل بينهما، وذلك يقدر في حسن التكليف في الثواب لأنه ما من قدرٍ من العوض إلا ويجوز التفضل به والابتداء بمثله، فكان يجب مثله في الثواب، وذلك يوجب قبح التكليف على ما ذكرناه. فهذه جملة ما يدل على أن العوض لا يُستحق على طريقة الدوام.

وللمخالف في هذا الباب شبه؛ من جملتها هو أنهم قالوا: إن القول بانقطاع العوض يدخلكم في القول بدوامه على أقبح الوجوه؛ لأن المعوّض إذا انقطع عن العوض يلحقه بذلك ألمٌ وغم ويستحق بذلك الألم عوضاً آخر، والكلام في ذلك العوض كالكلام في هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه. والجواب عن ذلك؛ ليس يجب إذا انقطع عنه العوض أن يلحقه بذلك ألمٌ وغم لأنه يعلم القدر الذي يستحقه في العوض، فإذا وصل ما يستحقه وزيادة لا يغتم إذا انقطع عنه ولا يتألم به، وصار الحال فيه كالحال في الثواب، فإن المثاب إذا رأى ثواب من فوقه في المنزلة لا يغتم ولا يلحقه بذلك حزن؛ لأنه يعلم قدر ما يستحقه من الثواب ولا يتمنى الزيادة عليه ويرضى بحظه، كذلك ههنا. وعلى أن هذا ينبنى على أنه لا يتصور انقطاع العوض إلا على حدٍ يتألم به المعوّض،

Halbuki gerçekte durum böyle değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın, bazılarının hayatını, elem duymayacakları şekilde alması mümkündür. Şöyle ki, onun hayatında ani bir değişiklik yaparak cennet ehlinin kendisine baktıkları zaman sürûr duyacakları güzel bir sûrete dönüştürmesi mümkündür. Bu câiz olunca, onunla alâkalı kıldıkları şeyin yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Şayet denirse ki, bu nasıl câiz oluyor? Bilinmektedir ki, Allah Teâlâ'nın yaptığı her işte mutlaka bir amaç vardır. Burada ise bir amaç bulunmamaktadır. Aynı şekilde, ümmet haşirden sonra ölüm olmadığında ittifak etmiştir. Bu haberlerde ise “ebedilik ve ölümsüzlük” rivâyet edilmiştir. Ona denilir ki: Bu hususta Allah Teâlâ'nın amacının, cennet ehlinin sürûrünü ve cehennem ehlinin kederini artırmak olması mümkündür. Zira cennet ehli, bazı hayvanların ivazının sona erdiğini görüp kendilerinin içinde buldukları nimetlerin devam ettiğini anlayınca şükür ve ferahları arttı.

Cehennem ehli hakkındaki durum da böyledir. Zira kâfir, bazı hayvanların hayatının yok olduğunu ve kendileri ile haz duyulan ve kendilerine bakılan sûretlere dönüştürüldüklerini gördüğünde, içinde bulunduğu cezanın kendisi için devamlı olduğunu bilecektir. Bu nedenle bazı müfessirler “Keşke ben de toprak olsaydım”³⁵⁸ âyetini, “Kâfirin müşahedesi sonucu bu hâli temenni edeceği” şeklinde tefsir etmişlerdir.

“Haşirden sonra ölüm yoktur” sözlerine gelince, bu da aynıdır. Ancak buradaki sözümüz “câizlik” noktasındadır. Zikrettiğimiz husus câizlik türünden olduğu zaman, bu meselede ortaya koydukları sözde delil lehlerine kabul edilemez.

Ayrıca, ivazda ona ulaşan menfaatleri hak edilmiş ivaz olarak bilmesi vâcip değildir. Aksine Allah Teâlâ'nın âdil, hakîm, zulmetmez; bir defada veya değişik vakitlerde, ya da onun menfaatini gördüğü bir noktada ona hak ettiğinden daha fazlasını verici olduğunu bilmesi yeterlidir. Durum böyle olunca, Allah Teâlâ'nın dünyada, ivazı alacak olana hak ettiğinden daha çok bedel vermekten imtinâ etmesi söz konusu değildir. Her ne kadar o, bunu hissetmese ve Allah Teâlâ'nın kendisine lâıyk gördüğü bir ivaz olduğunu bilmese de. Aynı şekilde kendisinden ivaz kesildiği zaman ivazı alanın, her hâlükârda onun kesilmesi ile elem duyması gerekmez. Allah Teâlâ, özellikle bundan faydalanması için değişik zamanlara yayılmış olarak ona çokça ivaz verir. Bunun sonucunda onun bulunduğu yerde alışkanlık vâki olur. Sonra bunu öyle bir noktada keser ki, durumunda etkili olmaz ve kendisi için önemli sayılmaz.

وليس كذلك. فإن من الجائز أن يزيل الله تعالى حياة بعضهم على حدٍ لا يتألم بذلك، بأن يغافص حياته وينقله إلى صورةٍ مستحسنةٍ يسر أهل الجنة بالنظر إليه، وإذا كان ذلك جائزاً فقد فسد ما تعلقوا به.

فإن قيل: كيف يجوز ذلك ومعلومٌ أن ما يفعله تعالى فلا بد من أن يكون له فيه غرض ولا غرض في ذلك، وأيضاً فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر، وقد روي في ذلك الأخبار ”خلودٌ ولا موت“؟ قيل له: يجوز أن يكون غرض القديم تعالى في ذلك زيادة سرور أهل الجنة وغم أهل النار، فإن أهل الجنة إذا أرادوا انقطاع عوض بعض الحيوانات وقد علموا دوام ما هم فيه من النعم ازدادوا بذلك فرحاً وغبطة.

وهكذا الحال في أهل النار؛ فإن الكافر إذا رأى أن بعض الحيوانات وقد أزيل حياته مغافصةً ونقل إلى صورةٍ يلتذ بها وبالنظر إليها، وهو يعلم دوام ما هو فيه من العقاب، يتمنى حاله، ولهذا حمل بعض المفسرين قوله: ﴿يا ليتني كنت تراباً﴾ على أن الكافر يشاهد ذلك فيتمنى تلك الحالة.

أما قولهم: لا موت بعد الحشر، فكذلك؛ غير أن كلامنا في التجويز وإذا كان ما ذكرناه من باب المجوز لم تسلم لهم الشبهة التي جعلوها دلالةً في المسألة.

وبعد، فليس يجب في المعوض أن يعلم أن ما يصل إليه من المنافع أعواضاً يستحقها؛ بل إذا علم أنه تعالى عدلٌ حكيمٌ لا يبخس حقه بل يوفر عليه ما يستحقه إما في الأوقات أو دفعةً واحدةً أو كما يرى الصلاح فيه كفى. فإذا كان هكذا فليس يمتنع أن يوفر الله على المعوض ما يستحقه من الأعواض في دار الدنيا وإن لم يشعر به ولا علم أنه هو الأعواض التي يستحقها عليه تعالى. وأيضاً فليس يجب في المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حال، سيما والقديم تعالى إنما يوفره عليه مفرقاً على الأوقات على حدٍ ينتفع به ويقع له الاعتداد بمكانه ثم يقطعه عنه على حدٍ لا يؤثر في حاله ولا يعتد به،

Çünkü önemli olduğunda ve kendisiyle fayda mümkün olduğunda ondan imtina söz konusu değildir. Kesildiği zaman ise, kaybedilmesine pek fazla ehemmiyet verilmez. Zira kim her gün nefis bir yemekten bir parça yemeği ve bir lokma artırmayı itiyad edinirse, bu lokmayı her eline aldığı anda, ona layık bir lezzet ile lezzet duyar. Eğer bu durum kesilecek olursa, onu alışkanlık edinmez ve o kendisinde etkili olmaz. Buradaki durum da aynı şekildedir. Ancak onun hak ettiği ivazların kesilmesi ve Allah Teâlâ'nın, ona ulaşan ivaz miktarınca lütufta bulunması câizdir. Bunun sonucunda onun hayatı kısıtlanmaz ve durumu da etkilenmez. Bu vecih, ivazın sadece devamı tarîkiyle olmasından dolayı değildir.

Bu konuda zikrettikleri şeylerden biri de şudur: İvaz devamlı olmayacak olursa, onu âhirete bırakmak ancak bir vecihten dolayı câiz olur. Bu vecih ise, sevap gibi, devam yoluyla hak edilmemiş olmayı gerektirir.

Buna verilecek cevapta esas şudur: Şüphesiz bu, ivazın muhakkak âhirete bırakılması esasına dayanır. Biz ise bunu kabul etmeyiz. Aksine câiz olan, Allah Teâlâ'nın onu dünyada bir vakitte veya değişik vakitlerde ona ulaştırmasıdır. Burada muhakkak ki, ivazın devamına delâlet eden bir şey yoktur. Ayrıca ivazlar içinde âhirete bırakılması mümkün olanlar vardır. Öldürülmeyi hak etme vb. ivazlar bu türdendir. Bu durumda, ivazın sadece devam yoluyla hak edilmesi hâlinde tehirine kail olma nasıl sahih olur?

Yine bu konuda dediklerinden biri de şudur: Elemde aynı anda hem itibar hem de ivazın muhakkak bulunması gerekir. Ayrıca itibarla fayda elde etmek daima hak edinilen bir şeydir. Aynı şekilde ivazın da daimî olması gerekir

Buna cevabımız şu şekildedir: Bu, aralarını birleştirici bir illet olmaksızın iki şeyi bir araya getirmedir. Dolayısıyla sahih değildir. Bunun açıklaması şu şekildedir: Bu, itibar yoluyla fayda elde etmek, vâcipleri yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmak sûretiyle hak edilir. Bu nedenle bizden biri, onu tâzim ve iclâl yoluyla hak eder. Bunun duyulur âlemdeki örneği medih ve zemdir. Medih ve zemme devam yoluyla müstehak olunur. İvaz ise böyle değildir. Çünkü ona tâzim ve iclâl yoluyla müstehak olunmaz. Duyulur âlemde bunun örneği yaralama sonucunda ödenen diyetler ve telef etme karşılığında belirlenen değerlerdir. Ulemanın ittifakına göre bunların hiçbirisi devam yoluyla hak edilmez.

إذ ليس يمتنع في النفع إذا حصل أن يقع به الاعتداد وأمكن به الانتفاع، وإذا انقطع لم يقع بذلك اعتداد ولا كان به مبالاة؛ فإن من اعتاد أكل جملة من الأطعمة الشهية كل يوم وزيادة لقمة، فإنه متى تناول تلك اللقمة التذُّ الالْتذاذ اللائق بها، ولو أنه انقطعت عنه لم يعتد بها ولا أثرت، كذلك الحال ههنا. ٥
على أن من الجائز أن ينقطع عنه ما يستحقه من الأعواض ويتفضل الله تعالى بمقدار ما كان يصل إليه من العوض حتى لا يتنقص عليه عيشه ولا تؤثر في حاله، وليس ذلك من دوام العوض.

ومما يذكرونه في ذلك هو أنه لو لم يكن العوض دائماً لكان لا يجوز أن يؤخره إلى الآخرة إلا لوجه، وليس ذلك الوجه إلا لكونه لا مستحقاً على طريق الدوام كالثواب. ١٠

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا ينبغي على أن العوض لا بد من أن يُؤخَّر إلى الآخرة، ونحن لا نسلم ذلك. بل المجوز أن يوصله الله تعالى إليه في دار الدنيا إما في وقتٍ واحد، أو في أوقاتٍ كثيرة، وليس في ذلك ما يدل على دوام العوض البتة. على أن في الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى الآخرة، وهو كالعوض المستحق بالإماتة ونحوها، فكيف يصح القول بأن تأخير العوض لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام؟ ١٥

ومما يقولونه في ذلك أيضاً هو أن الألم لا بد من أن يثبت فيه الاعتبار والعوض جميعاً، ثم إن النفع بالاعتبار مستحقٌّ دائماً، وكذلك العوض ينبغي أن يكون دائماً.

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا جمعٌ بين أمرين من غير علةٍ جامعة ٢٠
فلا يصح ذلك. ويوضحه أن النفع بالاعتبار إنما يستحق لأدائه الواجبات ولاجتنابه المقبحات، فلذلك استحقه الواحد منا على طريقة التعظيم والإجلال، ونظير ذلك في الشاهد المدح والذم، والمدح والذم إنما يستحقان على طريقة الدوام، وليس كذلك العوض فإنه لا يستحق على طريقة التعظيم والإجلال، ٢٥
ونظيره في الشاهدة أروش الجنائيات وقيم المتلفات، وشيءٌ من ذلك لا يستحق على طريقة الدوام بالاتفاق.

Bu konuda ilgi kurdukları hususlardan biri de şu sözleridir: Eğer ivaz damî yolla hak edilmeseydi, hak edene bir defada verilmesi sahih olurdu. Zira onun sonlu ve kesik olması bunu gerektirir. Bu da Allah Teâlâ'nın, bizden birine bir vakitte bolca menfaatler vermesi karşılığında onu tam bir sene hasta etmesinin hasen olmasını gerektirirdi. Halbuki bilinmektedir ki, akıllı bir kişi, ne kadar miktarda olursa olsun bir vakitte kendisine ulaşacak bir menfaat için bir sene hasta olmayı istemez.

Buna cevabımız şu şekildedir: Bu, eğer bir şeyde yerilse, Allah'ın ivazları insanlara bu şekilde ulaştırmasını hasen sayma konusunda da yerilir. Biz ise bunu câiz görmeyiz. Aksine şöyle deriz: Muhakkak onun değişik vakitlerde ve vukuu mûtat olan bir miktarda ulaştırılması gerekir. Onların hepsini bir araya toplamasına ve ona bir defada bolca vermesine gelince, bu hasen değildir. Dolayısıyla ivazın devamı konusunda zikrettikleriniz nereden gerekiyor?

Bunu açıklayan ve ortaya koyan şudur: Allah tarafından ihsân olunan ivazın yolu, telef olan eşyânın kıymetinin ödenmesi yolu değildir ki, mukabeleye itibar olunsun. Aksine çoklukta öyle bir sınıra ulaşmalıdır ki akıllı kişiler onun yerine elemi tercihte farklı davranmasınlar. Durum bu şekilde olunca, her akıllı kişi kemâl-i aklı ile bu menfaatler için büyük meşakkatleri üstlenmeyi hasen sayar. Dolayısıyla zikrettiğiniz durum nasıl doğru oluyor?

Mülhidler, ivazların aslı konusunda bunlara tutunmakta ve onlarla bize karşı koymaktadırlar.

Bunun özeti şu şekildedir: Onlar diyorlar ki: Eğer durum zikrettiğiniz şekilde olsaydı, her ivaz alanın ivazı, dünyada alışık olduğu şeyler türünden ve mûtat olarak faydalandığı cinsten olurdu. Bu da Allah Teâlâ'nın cennette bizim için, dünyada alışık olduğumuz lezzetli yiyecekler ve hayvanlar için de ot ve saman yaratmasını gerektirirdi. Bu ise akla aykırı ve yanlış bir sözdür. Çünkü bu şeylerden hiç birinde sakınca yoktur.

Cevabımız şu şekildedir: Şenaat (çirkin söz), yararı olmayan bir ifade şeklidir. Halbuki akıllı kişiye vâcip olan, bu hususta düşünüp şunu bilmesidir: Allah Teâlâ bize elem verdiği zaman, -başka bir yerde zikrettiğimiz gibi- onu zulüm ve abes olmaktan çıkarmak için, bunun karşılığında ona yetecek kadar ivaz ödemesi ve bu hususta başka bir amacının daha olması gerekir ki, o da "itibar"dır.

ومما يتعلقون به في هذا الباب قولهم: إن العوض لو لم يستحق دائماً لكان يصح توفيره على المستحق دفعةً واحدة لأن كون متناهيًا منقطعاً يقتضي ذلك وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحدنا سنةً كاملةً لمنافع يصح توفيرها عليه في وقتٍ واحد، والمعلوم أن عاقلاً من العقلاء لا يختار مرض سنةً لمنافع تصل إليه في وقتٍ واحد، وإن بلغ النفع ما بلغ.

وجوابنا على ذلك؛ أن هذا لو قدح في شيء فإنما يقدر في حسن إيصال الله تعالى الأعواض إلى المعوّض على هذا الحد، ونحن لا نجوز ذلك بل نقول: لا بد من أن يفرقه على الأوقات، ويوصل إليه على حدّ يقع له الاعتداد به، فأما أن يجمعه جميعاً ويوفره عليه دفعةً واحدة فإن ذلك لا يحسن، فمن أين يقتضي ما ذكرتموه دوام العوض؟

يبين ذلك ويوضحه أن سبيل العوض من جهة الله تعالى ليس هو سبيل قيم المتلفات حتى تعتبر المقابلة، بل لا بد من أن يبلغ في الكثرة حداً لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار الألم لمكانه، وإذا كان الأمر بهذه الصفة فما من عاقلٍ إلا ويستحسن بكمال عقله تحمل المشاق العظيمة لتلك المنافع، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

وبعد ذلك شبهة تتعلق بها الملحدة في أصل الأعواض ويشنعون بها علينا. وجملة ذلك هو أنهم قالوا: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب عوض كل معوّض من جنس ما ألفه في الدنيا واعتاد الانتفاع به ههنا، وذلك يوجب أن يخلق الله تعالى لنا في الجنة من الأطعمة الشهية ما كنا أَلْفْنَا في دار الدنيا، وأن يخلق للبهائم الحشائش والأتبان، وذلك خلفٌ من الكلام وخطلٌ من القول، إذ لا خطر لشيء من هذه الأشياء.

وجوابنا؛ أن الشُّنعة مما لا وجه له، بل الواجب على العاقل أن ينظر فيعلم أن الله تعالى إذا ألمنا فلا بد من أن يضمن في مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه وأن يكون له في غرضٍ آخر وهو الاعتبار، ليخرج بالعوض عن كونه ظلماً، وبالاعتبار عن كونه عبثاً على ما ذكرناه في غير موضع.

Sonra onlara deriz ki: İvazın, onu alan herkesin alışık olduğu, yemeyi veya faydalanmayı âdet edindiği cinsten olması gerekmez. Çünkü bunu gerektirici bir vecih yoktur. Bu durum, sevap konusundaki durumdan değişiktir. O, muhakkak terhib ve terğib yoluyla hak edilir ve sadece dünyada alışık olunan şeylerde tasavvur olunur. İvaz ise böyle değildir. Çünkü ona terğib yoluyla müstehak olunulmaz. Her ne kadar mükelleflerin ivazının alışık oldukları cinsten ve - daha önce geçtiği üzere- yemeyi âdet edindikleri şeylerden olması daha doğru ve mâkul ise de. Ayrıca Allah Teâlâ'nın hayvanlar için hak ettikleri ot ve samanı yaratması imkânsız değildir. Çünkü Allah'ın kudreti sınırsızdır ve bu hususta bir engel yoktur. Zor olan, "Allah Teâlâ'nın dünyada" yırtıcı hayvanların birbirlerini parçalamaya imkân tanımamasını Allah'tan istemeleridir. Çünkü onların aşırı istekleri (şehvetleri) buna yöneliktir. Bu, söz olarak kabihdir. İlk olarak bunu kabul etmememiz ve şöyle dememiz gereklidir: İvazın alışık oldukları ve faydalanmayı âdet hâline getirdikleri menfaatler cinsinden olması gerekli değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın onların istek ve arzularını (şehvetlerini) başka menfaatlere vb. şeylere çevirmesi imkânsız değildir. Allah Teâlâ başka hayvanları parçalamaktan ve onlara elem vermektен alıkoymak için yırtıcı hayvanlara etler yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla söyledikleri husus tevcih bakımından doğru değildir. Bu fasılda kelâm bu minvâl üzere devam edip gider.

Fasıl: [Bizim Tarafımızdan Meydana Gelen Elemler]

Allah katından hâsıl olan elemler ve bunlar karşılığında hak edilen ivazlar konusunda bu özet verildikten sonra, bizim vesilemizle hâsıl olan elemler konusunda da bir özet yapmaya ihtiyaç vardır.

Bu konuda söylenecekler özet olarak şöyledir: Bizden birinin işlediği elemeler ya bizzat kendi tarafından ya da başkası tarafından işlenmiş olur.

Elemin bizzat kendimiz tarafından yapılmış olması durumunda, işlenen şey ya hasen olur ya da kabih olur. Kendini öldürmek, başını yarmak, bir uzvunu koparmak gibi kötü olması durumunda, onun için ne Allah'a ne de başka birine asla ivaz gerekmez. Hasen olması durumunda ise ivaz, gerektirme veya gerektirmeme olmak üzere iki şekilde olabilir.

ثم نقول لهم: ليس يجب في عوض كل معوض أن يكون من جنس ما ألفه واعتاد أكله والانتفاع به إذ لا وجه يوجب، وفارق الحال في ذلك الحال في الثواب إنما يستحق بطريقة الترهيب والترغيب ولا يتصور إلا فيما يعتاد في دار الدنيا، وليس كذلك العوض فليس يستحق بطريقة الترغيب، وإن كان الأقرب أن يكون عوض المكلفين من جنس ما ألفوه وعُودوا أكله على ما تقدم، على أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالى للبهائم من الأتيان والحشائش ما تستحقه، لأن قدرته تعالى أوسع من ذلك ولا إشكال في هذا، وإن المشكل أن يقال في السباع الضارية وشهواتها متعلقة به في دار الدنيا أن يُمكنها الله تعالى من افتراس بعضها لبعض، فشهواتها مقصورةً عليه، وذلك قبيحٌ من القول. فالأولى أن لا نسلم ونقول: ليس يجب في العوض أن يكون من جنس المنافع التي كانوا أَلْفُوها وتعودوا الانتفاع بها، فلا يمتنع أن يصرف الله تعالى شهواتها إلى منافع أُخر غير ذلك. على أنه تعالى قادرٌ على أن يخلق للسباع من اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات وإيذائها، فلا يصح ما قالوه بوجه. فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل.

فصل: [الكلام في الآلام الحاصلة من جهتنا]

لما مر جملة من الكلام في الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى، والأعواض المستحقة في مقابلتها، ذكر جملة من الكلام في الآلام الحاصلة من جهتنا. وجملة القول في ذلك أن ما يفعله الواحد منا من الآلام لا يخلو؛ إما أن يفعله بنفسه أو بغيره.

وإذا كان مفعولاً بنفسه فإما أن يكون حسناً أو قبيحاً؛ فإن كان قبيحاً نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع عضواً من أعضائه، لم يستحق عليه العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره، وإن كان حسناً فعلى ضريين؛ أحدهما ما يستحق عليه العوض، والآخر ما لا يستحق العوض.

Birincisi, Allah tarafından hâsıl olan elemi önlemek için acı ve sevimsiz ilaçları içmeye benzer. Bu durumda Allah'a ivaz ödemek gerekir. Çünkü kulu onlara muhtaç kılmıştır. İkincisi ise; zevkini, kilosunu veya bunun yerine geçen bir şeyi artırmak için tiksiniilen bir ilacı içmeye benzer. Bunun için ne Allah'a ne de başka birine ivaz ödemek gerekir. Çünkü bunun, kendi tarafından yapılmış olması durumunda, ona ihtiyacı yoktur. Başkası tarafından yapılmış olması durumunda ise, ya kabih olur ya da hasen olur. Kabih olması durumunda zulüm olur ve mazlûm zâlimden ivaz almayı hak eder. Çünkü ondan kendisine malını gasp etmek, çocuğunu öldürmek, başını yaralamak gibi elemeler ulaşmıştır. Bu hususta ziyadeye itibar olunmaz. Çünkü artması durumunda zulüm olmaktan çıkıp, ihsân olurdu. Nitekim birisi, karşılığında on tane elbise vermek üzere başkasının elbisesini parçalasa, her ne kadar iyilik yapmış olmasa da zâlim de olmaz. Hasen olması durumunda ise, sonuçta ivaz gerekmesi ve gerekmemesi şeklinde iki şık vardır. Birincisine tövbe edene haddi uygulama örnek gösterilebilir. Şöyle ki, tövbe edene Allah'ın ivaz ödemesi gerekir. Çünkü Allah Teâlâ imama (devlet başkanına), imtihan olarak haddi uygulamasını emretmiştir ve bu, ona vâcip olmuştur. İkincisine de hak edene imamın, ceza hadleri uygulaması örnek gösterilebilir. Bu, haddin elemi olup, onun karşılığında ne Allah'a ne de başka birine asla ivaz gerekmez.

Zikrettiğimiz üzere bundan “ivazın elemi yapandan, başkasına intikal ettiği” ortaya çıkmaktadır.

Tövbe edene had uygulandığında, kendisine elem veren devlet başkanı (imam) olmasına rağmen, ivaz ödemek, ona değil, Allah'a gerekir. Bu nedenle ivazın, elemi fâilinden başkasına intikalini gerektiren vecihleri ele aldık.

Bunun özeti şudur: İvaz, elemi fâilinden, onu mübah, mendûb ve gerekli sayan ve mecbûr edene intikal eder. Bunların her biri için zikredeceğimiz bir örnek vardır.

Mübahlığın örneği, hayvanları boğazlamadır. Zira onları boğazladığımızda ivaz bize değil, Allah Teâlâ'ya gerekir. Çünkü bunu mübah kılan O'dur.

Mendûbluğun örneği kurban kesmedir. Onu bize mendûb kılan Allah Teâlâ olduğundan, bundan doğacak ivaz bize değil, Allah'a aittir.

الأول هو كأن يشرب من الأدوية الكريهة المرة المنفردة دفعا للألم الحاصل من جهة الله تعالى؛ فإنه يستحق بذلك العوض على الله تعالى لما أحوج به إليها، والثاني فهو كأن يتجرع الدواء الكريه ليزيد في شهوته وسمنه وما جرى مجراه؛ فإنه لا يستحق بذلك العوض أصلاً له لا على الله ولا غيره، إذ لا حاجة به إليه، هذا إذا كان مفعولاً بنفسه. وأما إذا كان مفعولاً بغيره فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون قبيحاً أو حسناً، وإذا كان قبيحاً فإنه يكون ظلماً، ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام إما بالاغتصاب أو بقتل ولده أو شج رأسه أو غيره ذلك، ولا تعتبر فيه الزيادة لأنه لو زاد لخرج عن كونه ظلماً وللحق بكونه إحساناً. فإن من مزق على غير ثوبه ليعطيه في مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسناً، وأما إذا كان حسناً فعلى ضريين؛ أحدهما يستحق عليه العوض، والآخر لا يستحق. الأول هو كإقامة الحد على التائب؛ فإن التائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحد عليه امتحاناً وأوجب ذلك عليه، والثاني فكالحدود التي يقيمها الإمام على مستحقيها على سبيل الجزاء والنكال، فإن ذلك إيلاء حد ولا يستحق المؤلم في مقابلته العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره.

فقد حصل من ذلك أن العوض قد ينتقل من فاعل الألم إلى غيره كما ذكرناه.

إن التائب إذا أقيم عليه الحد فإنما يستحق العوض على الله تعالى لا على الإمام مع أنه هو الذي آلمه، ولذلك أخذنا في الوجوه التي ينتقل بها العوض من فاعل الألم إلى غيره.

وجملة ذلك أن العوض ينتقل من فاعل الألم إلى المبيح والنادب والموجب والملجئ؛ ولكلٍّ من ذلك مثال نذكره:

أما مثال الإباحة فهو كذب البهائم؛ فإن البهائم إنما تستحق العوض على الله تعالى إذا ذبحناها، دوننا، من حيث أنه هو المبيح لذلك.

ومثال الندب هو كالأضاحي؛ فإنها تستحق العوض على الله تعالى، دوننا، لما كان الله تعالى هو الذي ندبنا إليه.

Vâcipliğin örneği hedâyâdır. (Kâbe'ye sevk edilen kurbanlık develer) Burada onların kesilmesini Allah Teâlâ emrettiği için, ivaz bize değil, O'na gerekli oldu.

Bizden birisinin, yıldırım düşmesi veya dolu yağması anında başkasının ekili arazisinden koşarak geçip oraya zarar vermesi mecbûriyete örnek teşkil eder. Burada arazi sahibi ivazı hak etmekle beraber, bunu ödeyecek olan arazi-
5 de koşan kişi değil, Allah Teâlâ'dır. Çünkü onu koşma zorunda bırakan O'dur.

Bu hususta bizimle Allah arasında fark yoktur. Zira içimizden biri, bir kişinin başkasına elem vermesini mübah görecektir veya vâcip kılıp mecbûr tutacak
10 olsa, vâcip kıldığı veya mecbûr tuttuğunda Allah'a intikal edecek olan ivaz ölçüsünce, kendisine de ivaz intikal eder. Dolayısıyla bir yırtıcı hayvan bizden birini, başkasının ekili arazisinde koşturmayı mecbûr edecek olsa, arazi sahibi bu hayvandan ivaz almayı hak eder. Çünkü bu kişiyi, böyle bir harekete zorlayan söz konusu hayvandır. Kendisine ivaz gerekmesi için, zorlayanın zor altında
15 kalmış olmamasına dikkat etmemiz gerekir. Zira o, zor altında olursa, ivaz ilk zorlayana gerekir.

“Akıllı olmadığı halde yırtıcı hayvana ivazın gerekliliği nasıl câiz oluyor?” denilirse, cevabımız şu şekilde olur: Bu hususta “akıl sahibi olma” göz önünde bulundurulmaz. Zira bu, cinayetlerde alınan diyetler gibidir. Cinayetlerin
20 diyetinde akla itibar edilmez. Biliyorsun ki, bir çocuk başkasının elbisesini yırtacak olsa, kemal-i akıl sahibi olmadığı halde, bu elbisenin kıymeti onun parasından ödenir. Böylece ortaya koymaya çalıştığı şey bâtil olmuş oldu.

Fasıl: İvazı Hak Eden ve İvaz Ödeme Durumunda Kalan Hakkında

Bunun özeti şu şekildedir: İvazı hak eden mükelleftir veya değildir. Eğer
25 mükellef ise, bu kişi sevap veya ikab ehlinden olmalıdır. Sevap ehlinden olması durumunda, ivazı Allah'tan veya başka birinden hak etmiş olur. Allah'tan hak etmiş ise, şüphesiz O, -daha önce geçtiği gibi- âdeti üzere onu muhtelif zamanlara yayarak tamamıyla, hatta fazlasıyla öder. Eğer sevabı başka birinden
30 hak etmiş olursa; bu durumda da söz konusu olan “gayr” ister mükellef olsun, isterse olmasın Allah Teâlâ ondan ivazı alır ve hiç birine söz bırakmayacak şekilde ona dolu dolu öder.

ومثال الإيجاب فهو كالهدايا؛ فإنه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحققت العوض عليه تعالى، دوننا.

ومثال الإلجاء هو أن يلجأ أحدنا صاعقاً أو برد حتى يعدو على زرع غيره فيفسده؛ فإن صاحب الزرع يستحق العوض، إلا أنه إنما يستحقه على الله تعالى، دون من يعدو على زرعه، لأن الله تعالى هو الذي ألجأه إلى العدو. ٥
ولا يختلف الحال في هذه الوجوه بيننا وبين القديم، فإن أحدنا لو أباح أو أوجب أو ألجأ غيره إلى إيلاام الغير لكان العوض ينتقل إليه على الحد الذي انتقل إلى الله حين أوجب أو ألجأ؛ ولهذا فإن سبباً لو ألجأ أحدنا إلى العدو على زرع الغير، فإن صاحب الزرع إنما يستحق العوض على السبع، إذ السبع هو المُلجئ إلى ذلك، وإن كنا نعتبر في المُلجئ أن لا يكون مُلجئاً ليستحق العوض عليه؛ لأنه لو كان مُلجئاً كان العوض على من ألجأ الأول. ١٠

فإن قيل: كيف يصح استحقاق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل؟ وجوابنا؛ إن كمال العقل غير معتبر في ذلك لأنه جارٍ مجرى أروش الجنائيات، وفي أروش الجنائيات لا يعتبر كمال العقل؛ فإنك تعلم أن صبيهاً لو مزق على غيره ثوبه يجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل، فبطل ما أورده. ١٥

فصل في المستحق للعوض والمستحق عليه

وجملة ذلك هو أن المستحق للعوض لا يخلو؛ إما أن يكون مكلفاً أو غير مكلف. فإن كان مكلفاً فلا يخلو؛ إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب. ٢٠
فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً على الله تعالى، أو يكون مستحقاً على غير الله تعالى. فإن استحقه على الله تعالى، فإنه تعالى يوصله إليه ويوفره عليه بتمامه وكمالته مفرقاً على الأوقات بحيث يقع الاعتداد به، على ما مر. وإن استحقه على غير الله تعالى، فإنه تعالى يأخذ من ذلك الغير العوض مكلفاً كان أو غير مكلف، ويوفره عليه بحيث لا يكون لأحدٍ منهما كلام. ٢٥

Söz konusu mükellef ikab ehlerinden ise, bu durumda da ivaz ya Allah'a veya O'nun gayrına gerekebilir. Eğer Allah'a gerekecek olursa O, dünyada veya âhrette cehenneme girmeden önce veya oraya girdikten sonra ivazı ona öder. Ebû Ali'nin "ikabla ivaz düşer ve ortadan kalkar" şeklindeki görüşünün aksine, bu münasebetle kendisinde bir alışkanlık (i'tiyâd) vâki olmaz, herhangi bir sevinç ve ferahlık da duymaz. Eğer onu Allah'ın gayrından hak edecek olursa, ister mükellef olsun, isterse olmasın, onu ödemek durumunda olandan alır ve zikrettiğimiz şekilde hak sahibine ulaştırır.

Söz, mükellef hakkında olduğunda durum budur. Mükellef olmayan hak- kında olduğunda ise ivaz ya Allah'a ya da Allah'tan gayrına gerekebilir. Allah'a gerekecek ivazı O, bütünüyle ve mükemmel bir şekilde öder. İvazı kesildiğinde de, daha önce geçtiği üzere cennet ehlinin kendisine bakarken tattıkları bir şekle dönüştürür. Şüphesiz en uygun olan Allah Teâlâ'nın bundan sonra da ona lütfunu devam ettirmesidir. Çünkü ümmet haşirden sonra ölüm olmadığına ittifak etmiştir.

İvazı hak eden konusundaki söz bundan ibârettir.

İvaz ödemesi gereken ya Allah'tır ya da O'nun gayrıdır. Eğer Allah ise O, hak edene hak ettiğini dolu dolu öder. Eğer Allah'ın gayrı ise, Allah ondan ivazı alır ve adalet çerçevesinde hak edene öder. Bu konuda Allah Teâlâ'nın hâli, yetimlerin velisinin hâline benzer. Nasıl ki, bir yetim cinayet işlediğinde onun fidyesini velisi öderse ya da arazilerinde bir cinayet işlendiğinde, katilin malından alınıp maktulün yakınlarına ödenirse, Allah Teâlâ'nın durumu da böyledir.

Bil ki, Allah Teâlâ veya gayrısı üzerine hak edene ivazı verme gerekliliği bilinen birşey olmasa Allah'ın, birinin birine elem vermesine izin vermesi câiz olmaz.

Zira adalet gerektiğinde, ivazı elem verenden alıp, elem çekene verme dışında bir yol düşünülemez. Bu durumda bütün canlıları da içine alan bir adalet yoluna girilmiş olur. Nitekim, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivâyet olunmuştur: "Allah Teâlâ, kıyamet gününde boynuzlu koçun boynuzsuza yönelik haksızlığına varıncaya kadar, her zâlimden mazlûmun hakkını alarak adaleti sağlar."

وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره، فإن استحقه على الله تعالى فإنه يوفره الله تعالى عليه إما في دار الدنيا وإما في دار الآخرة، قبل دخول النار أو بعدها، بحيث لا يقع له الاعتداد به ولا يلحقه بذلك سرورٌ ولا فرح، خلاف ما قاله أبو علي من أن بالعقاب يسقط العوض وينحبط. وإن استحقه على غير الله تعالى، فإنه تعالى يأخذ من المستحق عليه مكلفاً كان أو غير مكلف، ويوصله إليه على الوجه الذي ذكرناه.

هذا إذا كان الكلام في المكلف، فأما إذا كان في غير المكلف فلا يخلو؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره فإن استحقه على الله تعالى يوفره عليه بكماله وتمامه، وإذا انقطع عوضه نقله إلى صورةٍ يلتذ أهل الجنة بالنظر إليها على ما مر، وإن كان الأقرب أنه تعالى يديم الفضل عليه بعد ذلك، فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر.

هذا هو القول في المستحق للعوض.

وأما المستحق عليه فلا يخلو؛ إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره، فإن كان الله تعالى فإنه يوفر على المستحق ما يستحق من عنده، وإن كان من غيره فإنه تعالى يأخذ منه العوض ويوفره على المستحق، سالكاً في ذلك طريقة الانتصاف، فحال القديم تعالى في هذا الباب كحال ولي الأيتام، فكما أنه إذا وقعت منه جناية قابلها بالأرش، وإذا جنى بعضهم على بعض أخذ الأرش من مال الجاني وضمه إلى مال المجني عليه، وكذلك القديم تعالى.

واعلم أنه تعالى لا يجوز أن يُمكن أحداً من إيصال الألم إلى غيره، إلا إذا كان في المعلوم عوض يستحقه، إما على الله تعالى أو غيره.

لأنه إذا كان لا بد من الانتصاف فليس يتصور إلا على الطريقة التي ذكرناها، وهو أن يأخذ العوض من المؤلم ويوفره على المؤلم، فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الانتصاف على ما ضمنه، فقد روي على النبي ﷺ: «أنه تعالى ينتصف يوم القيامة للمظلوم من الظالم، حتى الجماء من القرناء».

Eğer: “Bir kişinin hak ettiği ivazı yoksa, kıyamet gününde Arasât'ta³⁵⁹ karışıklı ödeşme sırasında Allah Teâlâ'nın ona ihtiyaç duyduğu ölçüde sevap lütuf buyurması ve lütfedilen bu sevaptan alınarak alacaklıya ödenmesi niçin mümkün olmasın?” denirse, buna şöyle cevap verilir: “Bu, bir şeyde adalet değildir. Çünkü adalet, mazlûma vermek üzere, zâlime lütufta bulunmak değil, mazlûmun hakkını zâlimden almaktır. Dolayısıyla bir beldenin kadısına iki hasım başvurduğunda, kadı onlar arasında, haksızdan alıp haklıya vermek sûretiyle adaleti arar. Haksızlık yapandan almaksızın kendi cebinden haklıya vermesi adalet olmaz.

10 **Fasıl: [Elem Konusunda Mülhidlerin İleri Sürdüğü Delil]**

Kâdî Abdülcebbar, mülhidlerin elem konusunda dile getirdiği bir sözde delile değinerek onların şöyle dediklerini nakletmiştir: “Eğer bu âlemin hakim bir yaratıcısı olsaydı; O'nun kurt, aslan, kaplan gibi yırtıcı, zararlı ve murdar hayvanları, yılan, akrep gibi zararlı varlıkları yaratması doğru ve güzel olmazdı. Bu şeylerin varlığını bilmemiz, onların bir yaratıcısının olmadığına delildir.”

Bu iddiayı mülhidler dile getirdiği gibi, cebir ehli de benzer şeyleri ifade etmektedir. Çünkü onlar da diyorlar ki: “Bu şeyler, kabih olmalarına rağmen Allah tarafından yaratılmaları güzel ise, O'nun yarattığı diğer kötülüklerin de güzel olması gerekir.”

20 Buna cevabımız şu şekildedir: “Bu varlıkları bazı insanlar kötü ve zararlı kabul etmekle beraber, bazıları onları böyle görmemektedir. Şayet onlar, akıl ve hikmet açısından çirkin olsaydılar, zulüm ve yalan örneklerinde olduğu gibi, onları da kötü sayma hususunda akıl ihtilâf etmezdi. Hoşlanma veya hoşlanmama, bir şeyin çirkinliğinde etkili olmaz. Çünkü kitabın başında geçtiği üzere, sen birçok şeyi güzel görürsün, fakat o şey esasta çirkindir. Aynı şekilde bunlardan birçoğu özde güzel oldukları halde, sen onları çirkin görürsün.”

Bu yaklaşım, şu şekilde de açıklanır: “Bazı varlıklar, görüntü bakımından çirkin olmakla beraber, onlarda çeşitli hikmetli maksatlar mevcuttur, bunu da ancak adalet ve insafı olanlarla doğru olanlar ve gerçekleri düşünenler bilir.”

ومتى قيل: هلاً جاز أن يُمكن أحدٌ من الإيلام وإن لم يكن له في المعلوم عوض يستحقه، ثم إذا وافى عرصات يوم القيامة تفضل الله عليه بالقدر الذي يلزمه توفيره على ذلك المؤلم ثم يأخذه منه ويضعه في المؤلم؟ كان الجواب: إن ذلك ليس من الانتصاف في شيء؛ إذ الانتصاف هو أن تأخذ للمظلوم من الظالم حقه، لا أن يتفضل الله على الظالم ليأخذ من المظلوم. وعلى هذا فإن قاضي بلدة إذا سارع إليه خصمان فأراد القاضي الانتصاف منهما فإنه يأخذ الحق من المستحق عليه ويضعه في المستحق، فأما أن يوفر ذلك من كيسه على المستحق دون أن يتعرض للمستحق عليه فإنه لا يكون منصفاً.

فصل: [شبهة متصلة بباب الآلام تتعلق بها الملحدة]

ثم إنه رحمه الله أورد شبهةً متصلةً بباب الآلام تتعلق بها الملحدة، وهي أن قالوا: لو كان هذا العالم صانعاً حكيماً لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو الذئب والأسد والنمر، والحيوانات المؤذية القتالة، والصور القبيحة المستنكرة مثل الحيات والعقارب؛ وفي علمنا بوجود هذه الأشياء، دليلٌ على أن لا صانع لها ههنا.

وهذا كما تتعلق بها الملحدة فقد يتعلق بها المجبرة، فإنهم يقولون: إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله تعالى خلقها، فيجب أن تحسن منه سائر القبائح.

وجوابنا عن ذلك هو أن نقول: إن هذه الصور وإن استقبحها بعض الناس لم يستقبحها البعض، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف في استقبحها العقل، كما في الظلم والكذب؛ فأما الاستحلاء وعدم الاستحلاء فمما لا يؤثر في قبح شيء من الأشياء لأنك تستحلي كثيراً من الأشياء وهو قبيح في نفسه، وتستقبح أيضاً كثيراً منها وهو حسن، على ما مر في أول الكتاب.

يبين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة المرأى والنظر، فإن فيها أغراضاً حكيمة لا يعلمها إلا من أنصف نفسه، وأدى الفكر حقه.

Şayet bu maksatların neler olduğu sorulursa, buna şöyle cevap veririz: “Bunların başında, söz konusu canlılara terettüp eden menfaat, sonra da kulların faydası gelir. Zira bu canlıların yaratılması; hayat verme, muktedir kılma; arzular, arzu edilenler ve onlardan yararlanma gibi bizzat kendilerine nâzır lütuflar içerdiği gibi, başkalarının da bu canlılara taalluk eden dinî ve dünyevî menfaatleri bulunmaktadır.

Bunlardan elde edilen dünya menfaatlerine gelince, sen de biliyorsun ki, panzehir mahiyetindeki bütün ilaçların etkin maddeleri yılan ve akreplerden elde edilip yapılmaktadır. Bilindiği gibi, zehirlenenleri tedavi etmede kullanılan panzehirin ham ve etkin maddesi, bazı yılan ve akreplerden elde edilmektedir. Bu hayvanların her birindeki durum da aynıdır. Onlarda, başka bir şeyde bulunmayan ve bir başkasından elde edilmeyecek pek çok menfaat bulunmaktadır. Dünyevî faydalar hakkında söylenecekler bundan ibârettir.

Dinî menfaatlere gelince: Tiksindirici, zararlı ve görünüşü çirkin olan bu varlıkları görerek Allah'ın isyankâr kullarına yönelik ve bunlardan daha korkunç olan azabından korunmaya daha fazla özen gösterir hâle geliriz. Zira Allah Teâlâ'nın, sadece hak edenlere hazırlamış olduğu bu cezaların mâhiyeti ancak bu yolla tasavvur edilebilir. Nitekim biz, bunları görüp hissetmedikçe, O'nun kullarına yönelttiği azap ve tehditlerden gereğince korunamayız.

Zararlı ve eziyet verici oldukları gerekçesiyle bunların tümüyle zarardan ibaret oldukları, dolayısıyla bu hayvanları Allah Teâlâ'nın yaratmasının kötü olduğu söylenecek olursa; buna cevabımız şu şekildedir: “Bu hayvanların zararı ile insanların verdiği zararlar mukayese edildiğinde, hayvanların verdiği zararın, insanlarınkinden daha çok olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın onları yaratması, sırf bu sebeple kötü olacak olsaydı, O'nun insanların çoğunu yaratmasının da kötü olması gerekirdi. Bu husus, şu şekilde daha vazih hâle getirilebilir: “Bu hayvanların verdiği zarar, Haccac ve benzerlerinin -Allah onları helâk etsin- zulmü kadar değildir. Ancak buna rağmen hiçbir zaman insanların yaratılmasının kötü olduğuna hükümlenmemiştir. Böylece, söylemiş olduğunuzun bâtil olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

فإن قيل: وما تلك الأغراض؟ قلنا: نفع هذه الحيوانات أولاً، ثم نفع العباد؛ فإن خلق هذه الحيوانات كما تضمن التفضل عليها بالإحياء والإقذار، وخلق الشهوة والمشتهى والتمكين من الانتفاع به، فقد تعلق بها منافع الغير الدينية والدينية.

٥ فأما المنافع الدنيوية فإنك تعلم أن هذه المعاجين الكبار إنما تتخذ من الحيات والعقارب. ألا ترى أن الترياق مع أنه أصل في دفع هذه المسمومات، إنما يتخذ من بعض الحيات والعقارب؛ وهكذا الحال في واحدٍ واحد من هذه الحيوانات، فما من شيءٍ منها إلا وتتعلق به منفعة على حدٍ لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها. هذا هو الكلام في المنافع الدنيوية.

١٠ وأما المنافع الدينية فهو أننا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة والحيوانات المؤذية الكريهة المنظر، كنا إلى الاحتراز من عذاب الله تعالى المشتمل على أضر من هذه الحيوانات كلها أقرب، وعن الوقوع فيما يوجبه علينا ويجره إلينا أبعد؛ بل كان لا يتصور من الله تعالى تخويفنا بما لديه من العقوبات المعدة لمستحقها إلا بهذه الطرق، فإننا ما لم نشاهد هذا الجنس فيما بيننا، لا ننزجر
١٥ عما توعدنا عليه كل الانزجار.

فإن قيل: ليست هذه الحيوانات إلا الضر المحض فإنها مضرّة مؤذية؛ فيجب أن يقبح منه تعالى خلقها. فجوابنا على ذلك؛ أن ضرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من ضرر الناس؛ فلو كان قُبِحَ من الله تعالى خلقها لهذا الوجه لكان يجب أن يقبح منه خلق أكثر الناس. يوضح ذلك أن ضرر أكثر هذه الحيوانات لا يفي بضرر الحجاج وشبهه من الظلمة أبادهم الله تعالى، ثم لم يحكم بقبح
٢٠ خلق الناس؛ فقد بطل ما قلتموه.

Fasıl: [Kâdî'nin Bu Konuda Kendi Kendine Yönelttiği Soru]

Kâdî, bu konuda kendi kendine yönelttiği bir soru ile neredeyse Mücbire'nin şüphesine düşüyordu. Söz konusu soru şudur: “Allah Teâlâ'nın önce kulunu mükellef tutmasını, sonra da teklife konu ettiği şeyi ona açıklamamasını
5 tecvîz ediyor musunuz?”

Bu hususta prensip olarak şöyle demek lazımdır: “Biz, Allah Teâlâ'nın kulunu önce mükellef tutup, sonra da teklife konu olan şeyleri ona açıklamamasını tecvîz etmiyoruz. Aksine şöyle diyoruz: Allah Teâlâ kulunu bir hususta mükellef kıldığında, teklife konu olan şeyleri ona muhakkak açıklaması gerekir. Aksi takdirde kulun mükellef olduğu şeyleri yapması zorunlu olmaz.
10 Hatta bunları açıklamadığı takdirde, Allah'ın insanı mükellef kılması abes ve faydasız olurdu.”

Söylediklerimizin doğruluğuna delâlet eden şey şudur: Allah Teâlâ bizi herhangi bir iş ile mükellef tuttuğunda, bu fiil bi-zâtihi değil, bir vechin onun
15 vukûuna taalluk eder. Vukû bulması gereken yönü açıklamadığı zaman, fayda elde edilecek ve hidâyet bulunacak imkân olmadığı için, o şeyi emretmek sûretiyle maksatsız ve boş iş yapmış, hatta zulmetmiş olur. Çünkü zikrettiğimiz fiil ve durumun teklifi, güç yetirilmeyen bir şeyi teklif hükmünde olur.

Zikrettiğimiz hususa şu açıklama da ilâve edilebilir: Sözgelimi köle sahibi
20 birinin yapacağı şeyin özelliklerini beyan etmeden, kölesinden o şeyi yapmasını istemesi doğru olmaz. O kişi kölesini bu mâhiyeti meçhul şeyden mükellef tutacak olsa, ona zor kullanmış veya saçmalamış olur. Bu durum duyulur âlemde böyle olunca, duyular ötesinde de böyledir. Şaşılacak bir durumdur ki, Mücbire diğer kötülükleri Allah Teâlâ'ya nispet ettiği halde, O'nda ortaya
25 çıkan bu durum sebebiyle bunu câiz görmüyorlar. Küçük bir grup ise kıyasa başvurarak dediler ki: Bu husus, güç yetirilemeyen şeyi tekliften daha kötü değildir. Bu görüşlerinde isabet ettiler. Zira güç yetirilmeyen şeyle mükellef tutma, cevaz bakımından bundan daha fazla değilse de, eksik de değildir (geri de kalmaz). Onlar, bunu Allah için câiz gördüler.

Buna şu şekilde cevap verilir: Cevâz ile neyi kastediyorsunuz? Şayet onunla
30 “hasen”i kastediyorsanız, bu kabul edilemez. Hayır, onunla “vukû bulmayı” kastediyorsanız, onun vukûunun mutlak olarak muhâl olduğunu söylemiyoruz.

فصل: [سؤال أوردته رحمه الله على نفسه]

وقد أورد رحمه الله سؤالاً على نفسه يوشك أن يكون شبهةً للمجبرة، وهو أن قال: أتجوزون على الله تعالى أن يكلف عبده، ثم لا يبين له صفة ما كلفه؟ والأصل في ذلك، أننا لا نجوز على الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له صفة ما قد كلفه، بل نقول: إنه تعالى إذا كلف عبده فلا بد من أن يبين له صفة ما قد كلفه وإلا لم يمكنه الإتيان بما كلفه على الحد الذي كلفه، حتى لو لم يبين ذلك لكان تكليفه إياه عبثاً لا فائدة فيه.

والذي يدل على صحة ما نقوله هو أن الله تعالى إذا كلفنا أمراً من الأمور، فإن تكليفه إيانا بذلك الفعل لا يتعلق بعينه وذاته، وإنما المبتغى إيقاعه على وجهٍ دون وجه؛ فمتى لم يبين له الوجه الذي يريد أن يوقعه عليه كان عبثاً من حيث أمره بما لا يمكنه الانتفاع به والاهتداء إليه، ويكون ظالماً أيضاً لأن تكليفه بالفعل والحال ما ذكرناه كتكليفه به وهو لا يطيقه.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنه لا يحسن من أحدنا أن يقول لعبده: افعل شيئاً، ولا يبين له صفة ما يفعله، حتى لو كلفه على هذا الوجه ليسخر منه وهزئ، وإذا ثبت هذا في الشاهد فكذلك في الغائب؛ فمن العجب أن جُلَّ المجبرة مع تجويزهم سائر القبح على الله تعالى لا يجوزون هذا لظهور الحال فيه، إلا شردمة قليلون فإنهم تجرؤوا على القياس وقالوا: إن هذا ليس بأقبح من تكليف ما لا يطاق، ولقد أصابوا في خطئهم هذا، فإن تكليف ما لا يطاق إن لم يزد في القبح على هذا لا ينقص عنه، وقد جوزوا ذلك على الله تعالى. وشبهة هؤلاء المتأخرين في ذلك هو أن ما هذا سبيله كما يجوز من الواحد منا فكذلك في القديم تعالى.

والجواب عن ذلك؛ ما تعنون بالجواز؟ فإن أردتم به الحسن فذلك غير مسلم، وإن أردتم به الوقوع فلسنا نقول: إن وقوعه مستحيلٌ على الإطلاق،

Allah'tan vukûununun muhâl olacağını söylüyoruz. Çünkü Allah, çirkin şeyleri asla irade etmeyendir, âdildir ve hikmetlidir. Bizden birinin âdil ve hakîm olması kesin değildir ki, bunlardan biri diğerine kıyas edilsin. Bu sözüme karşı şu durum da söylenir: Allah Teâlâ âciz ve ma'dûma teklifi câiz gördüğü zaman, mükellef kıldığı şeyin özelliğini beyan etmeksizin, onu mükellef kılmayı da câiz görmesi gerekir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbar bu hususu, sözü geçen ifadelerinin arkasından zikretti. Bunun bir şekilde ifadesi mümkün olunca, Mücbire'nin onu ileri sürmesi haydi haydi mümkün oldu.

Onlar derler ki: Allah Teâlâ'nın âciz ve ma'dûmu, kabih olduğu halde mükellef kılması câiz olduğunda, diğer kötülükleri yapması niçin câiz olmasın? Buna şu şekilde cevap vermekteyiz: Biz, âciz ve ma'dûmun mükellef tutulmasını tecvîz etmiyoruz. Aksine ondan maksat Cenâb-ı Hakk'ın şu âyetidir: "Namazı kılınız ve zekâtı veriniz."³⁶⁰ Bu ifade nazil olduğu dönemin insanlarına hitap ettiği gibi, günümüzdekilere de hitap etmektedir ve gelecektekilere de hitap edecektir. Allah Teâlâ'nın, hitabını her zaman diliminde yenilemesine ihtiyaç yoktur. Durumu bu şekilde olanın, onu câiz görmesinde ve câiz görülen şeyin hasen olmasında şüphe yoktur. Şeriatte bunun benzeri uygulamalar mevcuttur. Biliyorsun ki bizden biri, henüz ortalıkta olmamalarına rağmen -hidâyet ve salâh üzere olmaları şartıyla- çocuğuna, torununa onların çocuklarına vasiyette bulunabilmektedir. Zikrettiğimiz hususlar Allah Teâlâ hakkında da geçerlidir.

Fasıl: [Teklif Hakkında Söz]

Kâdî Abdülcebbar, bundan sonra küfre girdiği hâlden bilinen kişi hakkında söze hazırlamak üzere, teklif konusunda kelâmı ve onun sonucunu îrad etti. Zira bu durum, daha önce takdim edilen Mücbire'nin durumuna benziyor. Bu husus daha önce ifade edildiğinden şimdi bir nebze işaret edip hakikatini beyan ile yetineceğiz. Muhtasar olarak veya daha başka bir yolla onun ahkâmı hakkında konuşmamız bizim için zordur. Çünkü onun mahiyetini bilmiyoruz.

Teklif, özü itibariyle faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması veya yapmaması gerekenler konusunda muhatabı bilgilendirmektedir. Bu hususta mükellefe ulaşan zorlukların, cebir noktasına ulaşmaması gerekir. Bu şartların mutlaka bulunması gerekir. Çünkü onlardan biri ortadan kalkarsa, sınır ihlâl edilmiş olur.

وإنما نقول: إن وقوعه من الله تعالى يستحيل؛ وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدلٌ حكيمٌ لا يختار القبح أصلاً، ولم يثبت كون الواحد منا عدلاً حكيماً حتى يقاس أحدهما على الآخر. وإنما يورد على كلامنا هذا أنه تعالى إذا جاز أن يكلف العاجز والمعدوم فهلاً جاز أن يكلفه وإن لم يبين له صفة ما قد كلفه؟ ولهذا أورد رحمه الله هذا الكلام عقب ما تقدم؛ وهذا كما يمكن إيرادته على هذا الوجه، فقد يمكن أن يورده المجبرة ابتداءً،

ويقولوا: إذا جاز أن يكلف الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح، فهلاً جاز أن يفعل غيره من القبائح؟ وجوابنا عن الجملة هو أن نقول: إنا لا نجوز أن يكلف العاجز والمعدوم، بل المراد بذلك أن قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ كما هو خطابٌ لمن كان في ذلك الزمان، فهو خطابٌ للموجودين في زماننا هذا ولمن يوجد من بعد، ولا يحتاج القديم تعالى إلى تجديد الخطاب في كل زمان، وما هذا حاله فلا شك في جوازه وحسنه. ولذلك نظائرٌ في الشريعة؛ فإنك تعلم أن أحدنا ربما يوصي لأولاده وأولاد أولاده ما تناسلوا وتولدوا، بشرط أن يكونوا من أهل السداد والصلاح وإن لم يوجدوا بعد. وتكون فائدة ما ذكرناه في القديم تعالى.

فصل: [الكلام في التكليف]

وقد أورد رحمه الله بعد ذلك الكلام في التكليف وثمرته، ليتيهاً إلى الكلام في تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر، فإن ذلك يشبه أن يكون شبهة لهؤلاء المجبرة شبيهة بما تقدم من الشبهة. وهو وإن عرض في الكلام؛ إلا أننا نشير إلى نبذٍ منه ونختصر القول فيه بعد أن نبين حقيقته، فمن البعيد أن نتكلم في أحكامه إما على الاختصار أو على غير هذه الطريقة ولا نعلم ما هو.

وحقيقته إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر، مع مشقةٍ تلحقه في ذلك على حدٍّ لا يبلغ الحال به حد الإلجاء؛ ولا بد من هذه الشرائط حتى لو انخرم شرطٌ منها فسد الحد.

Bildirme zaruri bilginin yaratılması veya delillerin ortaya konulması ile olur. Hangisi ile olursa olsun sadece Allah için câiz ve mümkündür. Bu nedenle biz şöyle dedik: Allah'tan başka hiçbir varlık, hakiki anlamda teklif sahibi (yükümlü kılan) değildir. İnsanlar için ise bu kelime, anlam genişlemesi ile mecaz üzerine kullanılır.

Teklifin mahiyeti bundan ibârettir.

Teklifin sonucu hakkında şunlar söylenebilir: Allah Teâlâ'nın bizi yaratmasında, yaşatmasında, bize güç ve kudret vermesinde, akıl bahşetmesinde, fitratımıza kötüyü karşı arzu ve iyiye karşı isteksizlik duyma özelliği koymasında; evet bütün bunlarda mutlaka bir gayesi vardır. Onun amacı ya kötülüğe teşvik olur; bu durumda teklif câiz olmaz. Çünkü kötülüğe teşvik kötüdür ve Allah Teâlâ'nın kabih olan bir şeyi yapmayacağı açıktır. Bu durumda geriye O'nun maksadının teklif (tercih kullanma) olması ve söz konusu teklifle bizi başka şeyle ulaşılmayan bir dereceye yükseltmesi kalmaktadır.

Bu konuya, "Sevâba Misliyle Başlamanın Câiz Olmadığı Hakkındaki Söz" başlığı ile devam etmek gerekti.

Buna delâlet eden şey şudur: Sevap, tâzim yoluyla hak edilen büyük bir menfaattir. Durumu bu şekilde olana, misliyle muameleye başlamak doğru (hasen) değildir. Görmez misin ki, bizden birinin, babasına duyduğu saygı gibi yabancı birine saygı göstermesi yahut da peygamberi yücelttiği gibi babasını yüceltmesi uygun değildir. Bu tür saygı, hak etme sonucu olmadığı için hasen değildir. Sevap, bu sûretle hak edilir. Onun lütuf olması ve karşılıksız olarak mislinin verilmesi câiz değildir.

Şayet: "Eğer tekliften maksat sevaba ulaşmak ise, sevaba ulaşamayacağı hâlden anlaşılacak kişiye teklifin hasen olmaması gerekir." denilirse, şöyle cevap verilir: "Biz tekliften maksadın sadece sevaba ulaşma olduğunu söylemedik. Buradaki maksat, mükellefi sadece teklifle ulaşılabileceği bir dereceye yükseltmektir. Bu, sevaba ulaşması hâlden bilinen ile bilinmeyen hakkında eşit derecede sâbittir." Bundan sonra, "İnkâr Edeceği Hâlden Bilinen Kişiyeye Teklif Konusunda Açıklamalar" başlığına geçiyoruz.

Bu teklifin hasen ve kabih oluş yönünü bilmeme sebebiyle, birçok insan istikametten ayrıldı. Öyle ki mühlidler bu sebeple yaratıcıyı inkâra vararak dediler ki: Eğer burada hakîm bir sâni' olsaydı, kendisinden bu teklifin benzeri sâdir olmazdı.

والإعلام إنما يكون بخلق العلم الضروري أو بنصب الأدلة، وأي ذلك كان لم يصح إلا من الله تعالى، ولهذا قلنا: إنه لا يكلف على الحقيقة غير الله تعالى، وإذا استعمل في الواحد منا فإنما يستعمل على طريقة التوسع والمجاز. فهذا هو حقيقة التكليف.

٥ وثمرته أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فلم يبقَ إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف، وأن يعرضنا بالتكليف إلى درجةٍ لا تُنال إلا به.

١٠ واتصل بهذه الجملة الكلام في أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله.

والذي يدل على ذلك هو أن الثواب نفعٌ عظيم يُستحق على طريق التعظيم، وما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله. ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنباً على الحد الذي يعظم والده، ولا أن يعظم والده على الحد الذي يعظم النبي؛ وإنما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق، وإنما يستحق على هذا الوجه لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله ١٥

فإن قال: لو كان الغرض بالتكليف الوصول إلى الثواب لكان يجب في من المعلوم من حاله أنه لا يصل إلى الثواب أن لا يحسن تكليفه. والجواب؛ إنا لم نقل: إن الغرض بالتكليف إنما هو الوصول إلى الثواب، وإنما الغرض في ذلك تعريض المكلف إلى درجةٍ لا تُنال إلا بالتكليف، وذلك ثابتٌ في من المعلوم من حاله أنه يصل إلى الثواب ومن المعلوم من حاله أنه لا يصل على سواء، واتصل بهذه الجملة الكلام في تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر. ٢٠

وللجهل بوجه حسن هذا التكليف وقبحه ضلَّ كثيرٌ من الناس، حتى أن الملحدة تدرجوا بذلك إلى نفي الصانع وقالوا: لو كان ههنا صانعٌ حكيم لما صدر من جهته مثل هذا التكليف.

Cebriyye, bu meseleyi cebir ve Allah'a kötülükleri izâfede en büyük delilleri (şüpheleri) kılarak dediler ki: Bu tür teklif kabih, fakat Allah için hasendir. Diğer kötülüklerde de durum aynıdır.

İster yaratıcıyı ikrar ederek, isterse O'nu inkâr ederek olsun, bize muhâlif olan hakkında esas olanın şu olduğunu bilmemiz gerekir: Nübüvveti inkâr etmelerine rağmen Yahudilerle “mestler üzerine meshetme” konusunu konuşmamız doğru olmadığı gibi, yaratıcıyı inkâr edenlerle de bu meseleyi konuşmamız anlamsızdır. Bunlar Yüce Yaratıcıyı ikrar ettiklerinde de onlar hakkında konuşma ya da icmâlî ya da tafsilî olur.

Bu konuda icmâlî konuşma çerçevesinde şunları söyleyebiliriz: Bu teklif, Allah'tan sâdir olmuştur. O'nun adaleti ve hikmeti sâbittir. O, kabih olanı asla irade etmez ve yapmaz. O'nun yaptığıının mutlaka hasen olması gerekir. Zira O'nun yaptığı kabih olacak olsaydı, Allah onu yapmazdı. Bu sebeple ashabımızdan âmmî olanların sözde delillerini (şüphelerine) gidererek onlara şu şekilde cevap veriyoruz: Bu kadarlık sana yeterlidir. Senin bu hususta hasen olma yönünü tafsilatlı olarak bilmeye ihtiyacın yok. İcmâlî yöntem bundan ibârettir.

Tafsilî yönetime gelince: Bu konuda şöyle diyebiliriz: Müminin mükellef oluşunun güzel olduğu sâbittir. Bunun güzel oluşu ancak Allah Teâlâ'nın teklife konu olan şeye onu muktedir kılmaması, onu işlemeye ilişkin güdülerini güçlendirmesi ve bu husustaki engelleri gidermesi ile mümkündür. Bunların hepsi mümin için sâbit olduğu gibi, kâfir için de sâbittir. Aralarında fark, müminin ihtiyârını kendisi için iyi olanı yapıp, aklını kullanarak iman etmesine karşılık, kâfirin iradesini iyi yönde kullanmayarak inkâr etmiş ve şakî olmuş olmasıdır. Bu durum, Allah Teâlâ'yı her ikisine de lütufta bulunmuş konumundan çıkarmaz.

Buradaki durum, boğulmak üzere olan iki kişiye ip uzatmaya benzer. Onlardan biri ona tutunarak kurtulur, diğeri ise ipe tutunmayarak boğulur. Yine bu durum açlıktan ölecek hâle gelmiş iki aç kişiye yemek vermeye benzer. Biri kendisine sunulandan yiyerek kurtulmuş, diğeri ise sunulana yemeyerek ölüp helâk olmuştur. Nasıl ki yemek veren veya ip sarkıtan kişi, söz konusu kişilere nimet vermiş oluyorsa, bu durum da aynıdır. Yine nasıl ki, Allah'ın, verileni kabul etmeyene değil, sadece kabul edene nimet verici olduğu söylenemezse, buradaki durum da aynıdır.

وجعلت المجبرة هذه المسألة من أعظم شبههم في الجبر وإضافة القبائح إلى الله تعالى، وقالوا: إن هذا التكليف قبيحٌ لا محالة، وقد حسن من الله تعالى؛ وكذلك الحال في سائر القبائح.

والأصل في هذا أن نعلم أن من خالفنا إما أن يكون مقراً بالصانع أو منكرًا، ولا معنى لمكالمة من أنكر الصانع في هذه المسألة كما لا يحسن أن نكالم اليهود في المسح على الخفين مع إنكارهم النبوة، وإذا كان من المقرين بالصانع، فالكلام عليه إما أن يكون على الجملة أو على التفصيل.

وطريقة الجملة في هذا هي أن نقول: إن هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى، وقد ثبت عدله وحكمته وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله، فلا بد أن يكون حسنًا؛ إذ لو كان قبيحاً لم يفعله الله تعالى. وبهذا الوجه نحل شبهة العامي من أصحابنا ونجيبهم بهذه الطريقة ونقول له: إن هذا القدر كافيك، ولست تحتاج إلى أن تعلم وجه الحسن في ذلك على طريقة التفصيل؛ فهذه طريقة الجملة.

وطريقة التفصيل هو أن نقول: قد ثبت حسن تكليف المؤمن، ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أقدره على ما كلفه وقوى دواعيه إليه وأزاح علله فيه، وهذا كله في حق الكافر ثابتٌ بثباته في حق المؤمن، ولا فرق بينهما إلا من حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فأمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن يكون متفضلاً عليهما جميعاً.

وصار الحال في ذلك كالحال في من أدلى حبله إلى غريقين ليتشبثا به، فتشبث أحدهما به وتخلص، ولم يتشبث به الآخر فغطب؛ وكالحال في من قدم الطعام إلى جائعين قد استولى عليهما الجوع وأشرفا على الهلاك لمكانه، ثم تناول أحدهما من الطعام فلم يمت، ولم يتناول الآخر فمات وهلك. فكما أن المقدم للطعام والمدلي للحبل يكون منعماً عليهما على سواء، ولا يقال: إنه إنما يكون منعماً على الذي قبل دون من لم يقبل، كذلك ههنا.

Eğer: “Mümin, imanı tercih etmiştir, buna karşılık söz konusu durum kâfir için geçerli değildir.” denirse, şöyle deriz: “Müminin imanı tercih etmesi, tekliften sonra gelmektedir. Dolayısıyla teklif, imanın güzelliği için nasıl sebep oluyor? Halbuki güzelliğin sebebinin, mutlaka güzelliğe bitişik olması gerekir.

5 Ayrıca, teklifin güzelliği konusunda bir medih söz konusu olsa, benzeri duyulur âlemde de gerekli olurdu. Dolayısıyla birimizin, kabul etmeyen birine yemek ikram etmesi iyilik sayılmazdı. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Şayet: “Kâfirin mükellef tutulmasının kabih olmasını, Allah Teâlâ'nın, onun inkâr edeceğini bildiği” gerekçesiyle kabul ettiniz.” denirse, buna cevabımız şu şekilde olur: “Allah Teâlâ'nın, inkâr edeceğini bilmesi sebebiyle kâfiri mükellef tutması kabih olsaydı, bizden biri için de yemeyeceğini ve faydalanmayacağını bile bile başkasına yiyecek takdim etmeyi ve tutunmayacağını bile bile boğulan kişiye ip uzatmayı kabih sayması gerekirdi.”

Eğer “Evet böyle söylüyorum” diyecek olursa, şöyle deriz: “Bu, ilimle kabih

15 ise, zann-ı gâlible de kabihtir. Çünkü yolu fayda veya zarar olan şeylerde ilim ve zan eşittir. Nitekim, bizden biri yolculuğunda kazanacağını zannî bilgi ile bilecek olsa, bu yolculuk onun için ilim dolayısıyla hasen olduğu gibi, zannî bilgi dolayısıyla da hasen olur.

Bunun aksi şudur: Zarar edeceğini zann-ı galible bilen bir kişinin yolculuğa çıkması, ilimle hasen olmadığı gibi zanla da hasen olmaz. Bu durumda bizden birinin tutunmayacağını zann-ı galible bilerek boğulan kişiye ip uzatması kabih olacağı gibi; yemeyeceğini ve faydalanmayacağını zann-ı galible bilerek aç kişiye yemek takdim etmesinin de kabih olması gerekirdi. Halbuki mâlûm olan bunun zıddıdır.

Sonra nimetin, nimet olmasında “kabulü bilmek” şart olsaydı, bu şart kabul edildiğinde, nimetin nimet olmaktan çıkması gerekirdi. Zira, bizden biri, kabul edip etmeyeceğini bilmemesi durumunda, faydalandığı şey ona ulaşsa bile, başkasına nimet vermiş olmaz. Bu, bizden birinin, açlıkta en son noktaya ulaşan bir kişiye yemek vermesi veya boğulan kişiye ip uzatması durumunda,

30 bu yemeği yiyip yemeyeceğini veya uzatılan ipe tutunup tutunmayacağını bilmemesi durumunda, yaptığı işin hasen olmaması gerekir. Bilinen ise bunun hilâfıdır.

فإن قيل: المؤمن اختار الإيمان وهذا غير ثابت في الكافر. قلنا: إن اختيار المؤمن الإيمان متأخراً عن التكليف فكيف يصير وجهاً في حسنه، مع أن المعلوم أن وجه الحسن لا بد من أن يقارن. وعلى أن ذلك لو مدح في حسن التكليف لوجب مثله في الشاهد، حتى لا يحسن من أحدنا أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل، ومعلوم خلافه. ٥

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما قبح تكليف الكافر لأنه تعالى عالم من حاله أنه يكفر؟ وجوابنا على ذلك؛ لو قبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر، لوجب أن يقبح من الواحد منا تقديم الطعام إلى الغير للعلم بأنه لا يتناول ولا ينتفع به، وكذلك يجب أن يقبح إدلاء الحبل إلى الغريق للعلم بأنه لا يتشبث به. ١٠

فإن قال: وكذا أقول. قلنا: لو قبح مع العلم لقبح مع غلبة الظن، لأن العلم والظن سيان فيما طريقه المنافع والمضار. ألا ترى أن أحدنا لو غلب على ظنه أنه يربح في سفره فإنه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم.

وبالعكس من هذا؛ لو غلب على ظنه أنه يخسر فإنه لا يحسن منه أن يسافر ١٥ كما لا يحسن مع العلم، فكان يجب أن يقبح من الواحد منا إدلاء الحبل إلى الفریق إذا غلب على ظنه أنه لا يتشبث به، وأن يقبح منه تقديم الطعام إلى الجائع إذا غلب على ظنه أنه لا ينتفع به ولا يتناوله، ومعلوم خلافه.

وبعد، فلو كان العلم بالقبول شرطاً في كون النعمة نعمة، لوجب إذا قبل هذا الشرط أن تخرج النعمة عن كونها نعمة حتى لا يكون الواحد منا منعماً على غيره، وإن أوصل إليه ما ينتفع به بأن لا يعلم أنه هل يقبل أم لا؛ وهذا يقتضي أن لا يحسن من الواحد منا تقديم الطعام إلى الجائع وإن بلغ في الجوع الغاية، ولا إدلاء الحبل إلى الغريق بأن لا يكون عالماً أنه هل يتناول ذلك الطعام أو يتشبث بذلك الحبل أو لا يتشبث، ومعلوم خلافه. ٢٠

Sonra ilim, mâlûma tâbi olup onda müessir değildir. Eğer böyle olmasaydı, bizden birinin Allah Teâlâ'yı bütün sıfatlarıyla bildiğinde, Allah Teâlâ'nın onun bilgisine dayanmış olması gerekirdi. Ayrıca bilginin ortadan kalkması durumunda Allah da yok olmuş olurdu. Halbuki bu durum muhâldir. Bunu şu da açıklar: İlim, mâlûma (bilinen varlığa) olduğu hal üzere taalluk eder. Durumu böyle olanın muhakkak müessir olması gerekir.

Eğer: "Allah Teâlâ, kâfirin durumundan, onun iman etmeyeceğini bildiğinde, teklifle ona zarar vermiş olur." denirse, cevabımız şu şekilde olur: "Kâfir nefsi için kötü tercihte bulunup imanı seçmemek sûretiyle kendine zarar vermiş olur. Halbuki onun küfrün karşısındaki alternatifi tercih etme imkânı vardı."

Şayet: "Teklif olmasaydı, kâfir ondan dolayı zarar görmezdi." denirse, deriz ki: "Her ne kadar durum böyle ise de, Allah Teâlâ'nın maksadı onu sadece bu yolla ulaşılabilecek bir dereceye yükseltmek iken, teklifte bulunmak sûretiyle ona nimet verici olmaktan çıkmış olmadı. Bu durum, başkasına para bağışlayan, bir kişiye benzer ki, o kişi bu paraları kaybetmiş ve bunun sonucunda üzül-müştür. Bu örnekte para bağışlayan kişinin, ona nimet vermediği ve bağışta bulunmadığı söylenmeyeceği gibi, teklifteki durum da aynıdır. Paraları yitiren, onları bağışlayan kişi değildir. Onları, bizzat alan kişi kaybetmiştir. Örneğimizde de zarar veren Allah değil, küfrü tercih etmesi ve bu sebeple cezayı hak etmesi nedeniyle kâfirin bizzat kendisidir."

Eğer: "Allah Teâlâ, kâfirin hâlimden onun inanmayacağını bildiği halde, ona teklifte bulunması abes olmaz mı?" denirse; biz, bu soruya cevap vermeden önce ona "abes" kelimesinin hakikatini açıklamak istediğimizi söyleriz.

Abes, "fâilin, karşılığında belli bir ivaz olmaksızın yaptığı her türlü fiil" şeklinde tanımlanabilir. Bu tanım şöyle bir örnekle açıklanabilir: Bir kişinin çok kolay bir şekilde elde etme imkânı olduğu halde bir dirhem karşılığında bir dirhem kazanmak için korku ve tehlikeleri göğüslemesine veya bir özel maksadı olmaksızın bir nehirden diğer nehire su dökmesi için ücretle adam tutmasına benzer.

Abesin bu anlama geldiği sâbit olunca, teklifin de bu tarz bir fiil olmadığı anlaşılabilir. Bu, şöyle de açıklanır: Teklif ile Allah'ın maksadı, mükellefi sevapla ödüllendirmektir. Bu durum, söz konusu teklifte de hâsıl olmaktadır. Bunun hâsıl olabileceği, onun iman etme imkânı ile anlaşılabilir.

وبعد، فإن العلم تابعٌ للمعلوم غير مؤثرٍ فيه؛ وإلا كان يجب إذا علم أحدنا القديم تعالى بصفاته أن يكون كون القديم تعالى مستنداً إلى علمه، حتى إذا زال زال. يبين ذلك أن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو به، وما هذه حاله لا يجوز إلا أن يكون مؤثراً.

٥ فإن قيل: إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضر به بالتكليف. وجوابنا؛ أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يختار الإيمان مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر.

١٠ فإن قيل: أليس لولا التكليف لكان لا يستضر به الكافر؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أن القديم تعالى لا يخرج عن أن يكون منعماً فيه كالحال في من تفضل على غيره بدنانيره فضيعها ذلك الغير واغتم لمكانها، فكما لا يقال: إن المعطي يخرج بذلك عن كونه منعماً متفضلاً عليه، كذلك ههنا. يبين ذلك أن المضيع للدنانير ليس هو المعطي وإنما ضيعها هو بنفسه، كذلك ههنا ليس هو الله تعالى، بل الكافر هو المضر بنفسه حيث اختار الكفر حتى استوجب به العقوبة.

١٥ فإن قيل: إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فإن تكليفه له والحال هذه يكون عبثاً، ونحن قبل أن نجيب عن ذلك نبين حقيقة العبث.

٢٠ اعلم أن العبث كل فعلٍ يفعله الفاعل من دون عوضٍ مثله؛ وذلك نحو أن يركب أحدنا الأهوال والأخطار ليربح على درهمٍ درهماً، مع أنه يقدر على تحصيل هذا القدر بسهولة، ونحو أن يستأجر أجيراً بأجرة تامة ليصب الماء من نهرٍ إلى نهر، من دون أن يكون له في ذلك غرض.

إذا ثبت هذا، ومعلومٌ أن التكليف غير مفعولٍ على هذا الوجه، فلم يجب أن يكون عبثاً. يبين ذلك أن غرض القديم تعالى بالتكليف ليس إلا تعريض المكلف للثواب، وذلك حاصلٌ في هذا التكليف حصوله في تكليفٍ من المعلوم من حاله أنه يؤمن.

Eğer: “Tutunmayacağını bile bile boğulmak üzere olan kişiye ip uzatmak veya kendini öldüreceği bilinen kişiye bıçak vermek kabih olduğu gibi, hâlin-den inkâr edeceği anlaşılan kişiyi Allah’ın mükellef tutmasının da kabih olma-sı gerekir.” denirse, şöyle cevap verilir: “Kendisine ip uzatılan ve bıçak verilen 5 kişilerin hallerine bakılır; şayet ip uzatılmasından ve bıçak verilmesinden önce, kendilerini öldürme imkânına sahipse ve durumlarından ip uzatılmadığı ve bıçak verilmediği takdirde, kendilerini öldürmeyecekleri anlaşılıyorsa, onlara ip uzatılması ve bıçak verilmesi kabih olmuş olur. Çünkü bu bir mefsedettir. Eğer boğulma veya ölüm sadece söz konusu ip veya bıçak dolayısıyla mümkün 10 ise, kurtuluş da sadece onlarla sağlanabiliyorsa, onlara ip uzatılması ve bıçak verilmemesi iyi bir iştir. Çünkü burada bir temkîn söz konusudur. Teklif de bu sebeptir. Dolayısıyla onun kabih olması gerekmez. Bu temkînin kabih olduğunu söylemek câiz değildir. Çünkü söz konusu temkin iyilik için imkân sağladığı gibi, kötülük için de imkân sağlamaktadır. Zira burada temkîn kabih 15 olacak olsa, dünyadaki her türlü temkîn de kabih olurdu. Çünkü, iyi bir şeye kudret ve imkân sağlayan, kötü şeye de kudret ve imkân sağlar. Zira bir şeye güç yetirmek, o şeyin zıddına da güç yetirmeyi gerektirir. Kendisiyle hayır işlenecek hiçbir kudret yoktur ki, onunla şer de işlenilmesin.

Eğer denirse ki: Amr’ın durumundan Zeyd’i mükellef tuttuğunda inkâr 20 edeceği anlaşıldığında, bu teklif Allah için kabih olacak olsa, onu inkâr edece-ğinin kendi hâlin-den anlaşılması durumunda onu mükellef tutması öncelikle kabih olmuş olur. Ona şöyle cevap verilir: İlk zikrettiğin, içerdiği mefsedet dolayısıyla kabih olmaktadır. İkincisinde ise herhangi bir mefsedet söz konu-su değildir. Sadece temkîn söz konusudur. Dolayısıyla zannettiğin tarzda bir 25 kötülük gerekmez.

Eğer denirse ki: Allah Teâlâ bizi mükellef kıldığında, bu teklifin ha-sen olabilmesi için, teklifle ilgili olan şeyi bizden istemesi gerekir. İra-de ise, vâki olmayacağı durumundan bilinen şeye taalluk etmez. Bu du-rumda, hâlin-den inkâr edeceği bilinen kişiye teklif nasıl hasen oluyor? 30 Ona şöyle cevap verilir: Bu, “iradenin, vâki olmayacağı bilinene taalluk etmeyeceği” esasına dayanır. Halbuki durum böyle değildir. Zira ira-de, vâki olacağı ve olmayacağı bilinen şeylere eşit olarak taalluk eder.

فإن قيل: إدلاء الحبل إلى الغريق مع العلم أنه لا يستمسك به، ودفع السكين إلى من المعلوم من حاله أنه يقتل به نفسه قبيح، وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يكفر، فيجب أن يكون قبيحاً. قيل له: إن المدلى إليه الحبل والمدفوع إليه السكين يُنظر في حالهما، فإن كانا متمكينين من قتل أنفسهما قبل إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما ولكن المعلوم من حالهما أنهما لا يقتلان أنفسهما إلا عند إدلاء الحبل ودفع السكين، فإن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما قبيح؛ لأنه يكون مفسدة، وإن كانا لا يتمكانان من الخنق والقتل إلا بهذا الحبل وهذا السكين ولا يتمكانان من التخلص إلا بهما، فإنه يحسن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما لأنه يكون تمكيناً؛ وهذا الأخير هو صورة التكليف فلا يجب أن يكون قبيحاً. وليس يجوز أن يقال: إن هذا التمكين قبيح لأنه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح، لأنه لو قبح لهذا الوجه للزم أن يقبح كل تمكين في العالم، إذ التمكين من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكين من القبيح، وهذا لأجل أن القدرة على الشيء قدرة على جنس ضده، فما من قدرة تمكن من أن يفعل بها الخير إلا ويمكن أن يفعل بها الشر.

فإن قيل: إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف زيداً إذا علم من حالة عمره أنه يكفر عند تكليفه إياه؛ فلأن يقبح تكليفه مع العلم أنه نفسه يكفر أولى وأحرى. قيل له: ما ذكرته أولاً إنما يقبح لأنه يكون مفسدة، وليس هذا الثاني من المفسدة في شيء بل هو تمكين، فلا يجب قبحه على ما ظننته.

فإن قيل: إن القديم تعالى إذا ما كلفنا فلا بد من أن يريد منا ما يتعلق به التكليف ليحسن منه تكليفه إيانا، والإرادة لا تتعلق بما المعلوم من حاله أنه لا يقع، فكيف يحسن من تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر؟ قيل له: إن هذا ينبنى على أن الإرادة لا تتعلق بما المعلوم أنه لا يقع، وليس كذلك. فإن الإرادة تتعلق بما المعلوم أنه يقع وبما المعلوم أنه لا يقع على سواء.

“Vâki olmayacağı bilinene taalluk eder” sözü temenni olup daha önce iptal ettik ve iradenin aksine, temenninin kelâm çeşitlerinden olduğunu söyledik. Konu şu şekilde açıklanıp izah edilebilir: İrade bir şeye taalluk ettiğinde, ona “meydana gelmesinin mümkün olduğu” şeklinde taalluk eder. Meydana gelmenin imkânı konusunda vâki olacağı bilinen ile vâki olmayacağı bilinen eşit konumdadır. Durum söylediğimiz gibi iken irade ona nasıl taalluk etmez?

Eğer denirse ki: Vukûu bilinen bir iş ile meydana gelmesi bilinmeyen şeyi aynı kabul etmeyiz. Zira bize göre mâlûmun zıddına kâdir olmak imkânsızdır. Ona cevabımız şu şekildedir: Şayet mâlûmun zıddına kâdir olmak muhâl olsaydı, bir şeye kâdir olanın, onun her iki zıddına da kâdir olması mümkün olurdu. Halbuki mâlûm olan, onlardan birine muhakkak kâdir olmasıdır. Kâdirin, zıdlara kâdir olduğunu bilmemiz de söylediklerinin fâsid olduğuna delildir.

Eğer denirse ki: Bir şeye kâdir olan, sadece ona kâdir olmuş olurken, kudretin zıdlara taalluk ettiğini nasıl isbat ediyorsunuz? Cevap olarak deriz ki: İstıtaat konusunda bu mesele üzerinde uzun uzadıya durduk. Burada daha fazla konuşmanın anlamı yok.

Eğer: “Mademki, teklif ile Allah Teâlâ'nın maksadı kullara fayda sağlamak ve onların sevaba ulaşmalarını temin etmektir; bu durumda onları sadece işlediklerinde medih ve sevaba hak kazanacakları ve yapmadıklarında da zem ve cezaya uğramayacakları şeylerle mükellef tutsa ya?” denirse, ona cevaben şöyle denilir: “Zikrettiğin hususlar nâfile cinsinden olup, başka bir neden olmaksızın sırf onlarla mükellefiyet hasen olmaz. Zira onlarla mükellefiyetin hasen olması, farzları kolaylaştırma ve onlara davet etme durumunda söz konusudur. Birçok kere zikrettiğimiz gibi tekliften maksat, mükellefi her hâlükârda sevaba ulaştırmak değildir. Asıl maksat mükellefi ancak teklifle ulaşılabilecek bir dereceye yükseltmektir. Burada mükellefin sevaba vasıl olup olmaması, sonucu değiştirmemektedir.”

Şayet: “Allah Teâlâ, iman etmeyeceğini durumundan bildiği halde kâfiri mükellef tuttuğu takdirde, sanki onun bilmemesini emretmiş gibi olur. Bu da fâsiddir.” Ayrıca onu güç yetirmediği şeyle mükellef tutmuş olur. Zira mâlûmun zıddına güç yetirmek muhâldir.

وقولهم: إنما يتعلق بما المعلوم أنه لا يقع تمنّي فقد أبطلناه لما تقدم، وذكرنا أن التمني من أقسام الكلام، وليست كذلك الإرادة. يبين ذلك ويوضحه أن الإرادة إذا تعلقت بالشيء فإنما تتعلق به لصحة حدوثه، وما المعلوم أنه لا يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة الحدوث، فكيف لا تتعلق به الإرادة والحال ما قلناه؟

فإن قيل: نحن لا نسلم أن ما المعلوم أنه يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة الحدوث، فإن القدرة على خلاف المعلوم محالٌ عندنا. وجوابنا عنه؛ أنه لو كانت القدرة على خلاف المعلوم محالاً لكان يصح من القادر على الشيء أن يكون قادراً على الضدين؛ لأن المعلوم إنما يكون أحدهما لا محالة، وفي علمنا بأن القادر قادرٌ على الضدين دليلٌ على فساد ما قالوه.

فإن قيل: ومن أين ثبت لكم أن القدرة تتعلق بالضدين، وأن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً عليها؟ قلنا: إن هذه المسألة قد استقصيناها فيما تقدم عند الكلام في الاستطاعة، ولا معنى لذكرها.

فإن قيل: إذا كان غرض القديم تعالى بالتكليف نفع العباد وأن يصلوا إلى الثواب، فهلاً كلفهم ما إذا أتوا به استحقوا المدح والثواب، وإذا لم يأتوا به لم يستحقوا الذم والعقاب؟ قيل له: إن ما ذكرته هو النوافل ولا يحسن التكليف به ابتداءً؛ إذ لا وجه لحسن التكليف بها إلا كونها مسهلةً للفرائض داعيةً إليها. على أننا قد ذكرنا غير مرة أن التكليف ليس الغرض به وصول المكلف إلى الثواب على كل حال، وإنما الغرض تعريضه إلى درجةٍ لا تنال إلا به، وهذا حاصلٌ سواء وصل المكلف إلى الثواب أو لم يصل.

فإن قيل: إنه تعالى إذا كلف الكافر وعلم من حاله أنه لا يؤمن فكأنه أمر بتجهيله؛ وذلك فاسد، وأيضاً فقد كلفه ما لا يطيقه لأن القدرة على خلاف المعلوم محال.

Cevabımız, ilk söylediğinin sahih olmadığı şeklindedir. Zira techîl, “bir şeyi bilgisizliğe sevk etmek” demektir. İmanın ise burada bir payı yoktur. Ayrıca Allah Teâlâ, kâfirin durumundan inanmayacağını bildiği gibi, imanı tercih ettiği takdirde güç yetireceğini de bilmektedir. İmanı tercihte mükellefin muhtaç olduğu şey, Allah'ın onu bilmesi değil, budur. İkinci olarak zikrettiğine gelince, biz ona cevap sadedinde şöyle dedik: “Kudretin ona taallukunda vâki olmayacağı bilindiği gibi, vâki olacağı da bilinmektedir. Böylece zikrettiklerinizin fâsid olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.”

Kâdî, benimsetme (înas) ve yaklaştırma (takrîb) yoluyla diğer bir şıkkı irad ederek şöyle dedi: Eğer Allah Teâlâ onu, sadece iman edeceği hâlimden bildiği için yükümlü tutsaydı, bu kabihî teşvik olurdu. Kabihî teşvik ise kabihîdir. Kâdî, bu durumu şöyle açıklayıp izah etti: Kişi bilirse ki, Allah Teâlâ kendisini, hâlimden muhakkak iman edeceğini ve sevaba ulaşacağını bildiği takdirde yükümlü kılacak, bu durumda kabihî teşvik edilmiş olur. Bu ise fâsiddir. Hâlimden inkâr edeceği anlaşıldığında, muhakkak mükellefin bilmesi gerekir ki, faydası veya zararı olan konularda emir, onun iradesine bırakılmış ve ona havale edilmiştir. Eğer kendisi için güzel tercihte bulunup imanı seçerse, cefadan kurtulur ve sevaba nâil olur. Kötü tercihte bulunarak küfrü seçerse, Allah'ın ona ceza vermesi gerekir.

Bu ifadeden şu sonuç çıkar: Kâfiri mükellef kılmak, iyilikte mümini mükellef kılmak gibidir ve bunlar arasında hiçbir fark yoktur. İhtilaf, inkâr edeceği bilineni Allah'ın mükellef kılmasının hasen olup olmadığı konusundadır. Bize göre böyle bir teklif hasendir. Çünkü Allah, onu ancak teklifle ulaşabilecek bir dereceye yükseltmiştir. Bu derece de sevap derecesidir. Şeyhimiz Ebü'l-Kasım'a göre ise bu durum, onun hakkında “aslah” olduğu ve o da aslah ve enfa' (en yararlı) olanı irade ettiği için, mükellef tutulması hasen olmuştur. Nitekim o şöyle demektedir: Allah Teâlâ'nın, kendisine teklifte bulunduğu zaman insanlardan bir topluluğun iman edeceğini bildiği zaman, durumundan kendisinin iman etmeyeceği bilinse bile, Zeyd'i mükellef tutması hasendir. Çünkü itibar faydanın çokluğudur. Bu değerlendirme bize göre yanlıştır. Zira, söz konusu fayda ne kadar çok olursa olsun birini başka birinin menfaati için mükellef tutmak, zulüm olur. Eğer böyle olmayacak olsaydı, âlemde zulüm olmazdı. Çünkü sayılarındaki çokluğa rağmen zâlimin ve taraftarlarının faydalanacağı bir menfaat bulunmayan hiçbir şey yoktur.

وجوابنا؛ أن ما قلته أولاً فلا يصح لأن التجهيل هو ما يصير الشيء جاهلاً، والإيمان لا حظ له في ذلك، وأيضاً فإن القديم تعالى كما علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد علم من حاله أنه لو اختار الإيمان لقدر عليه، وهذا هو الذي يحتاج إليه المكلف في اختيار الإيمان، لا علم الله تعالى به. وأما ما ذكرته ثانياً فقد أجبنا عنه وبيّنا أن المعلوم أنه يقع، كما المعلوم أنه لا يقع في تعلق القدرة به، ففسد ما ذكرتموه.

وقد أورد رحمه الله وجهاً آخر على وجه الإيناس والتقريب، فقال: لو لم يكلف الله تعالى إلا من المعلوم من حاله أنه يؤمن كان ذلك إغراء بالقيح، والإغراء بالقيح قبيح. يبين ذلك ويوضحه أن المرء إذا علم أنه لا يكلفه الله تعالى إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لا محالة وأنه يصل إلى الثواب كان مغرى بالقيح، وذلك فاسد. وفي فساده دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلوم من حاله أنه يؤمن، فإنه يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر، ولا بد من ذلك ليعلم المكلف أن الأمر فيما ينفعه أو يضره موكول إلى اختياره ومفوض إليه، فإن أحسن الاختيار لنفسه واختار الإيمان تخلص من العقاب وظفر بالثواب، وإن أساء الاختيار واختار الكفر استوجب من الله العقوبة.

يحصل من هذه الجملة أن تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن، ولا خلاف في هذا، وإنما الخلاف في وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم أنه يكفر؛ فعندنا أنه إنما حسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لا تُنال إلا بالتكليف وهي درجة الثواب، وعند شيخنا أبي القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح، وأراد بالأصلح الأنفع حتى قال: إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن، لأن الاعتبار بكثرة النفع، وذلك فاسدٌ عندنا لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلماً، وإن بلغ ذلك النفع ما بلغ لولا ذلك وإلا كان لا يكون في العالم ظلم، فما من شيء إلا وفيه نفع الظالم وأهل بيته، وفي عددهم كثرة.

Fasıl: Lütfun Vâcip Oluşu ve Bu Husustaki İhtilâflar

Konuya girmeden önce, alışlagelen âdete riâyet ederek lütfun hakikatini açıklayacağız.³⁶¹

Bil ki lütuf, “kişinin vâcibi seçmesini ve kabihden sakınmasını yahut da insanın vâcibi ihtiyâra veya kabihî terke daha yakın olmasını sağlayan şey” demektir.

Lütuf yerine bazen “tevfik”, bazen “ismet” bazen de daha başka isimler kullanılmakta olup, bunların anlamlarını inşallah uygun konular geldiğinde açıklayacağız.

Durumu bu şekilde olan lütuf ya Allah'ın ya da Allah'tan başkasının fiilidir. Allah'tan başkasının fiili olduğunda da ya bizim ya da başkasının fiilidir.

Eğer o, bizim fiilimiz ve bize ait ise, zarardan korunma yerine kullanıldığı zaman onu yapmak bize vâcip olur. “Zarardan korunma yerine kullanıldığı zaman” sözümüz, nafileleri dışarıda bırakmak içindir. Zira onlardaki lütfu yapma zorunluluğu yoktur. Çünkü lütuf onların olduğunda, terki ile ortaya asla zarar çıkmaz. Lütfun terkinin zarar vermemesi, öncelikle nâfilelerden olmasına bağlıdır. Lütf, bizden başkasının fiili olduğunda ise, ya hâlınden onun bu fiili işleyeceği -zira içinde lütuf bulunan bir fiille bizi mükellef tutması, Allah için hasendir- ya da işlemeyeceği anlaşılır. Bu hasen değil, kabih olur. Bu meselede sunduğumuz şeylerin özeti bundan ibârettir. Bundan sonra bu konulardaki ihtilâfları ifade etmeye çalışacağız.

Bil ki, bu meselede (lütuf konusunda) bize muhâlif olanlar Mücbire, Biş b. el- Mu'temir ve onun Bağdatlı taraftarlarıdır.

Aslında bu meselede Mücbire ile aramızda ihtilâf yoktur. Çünkü lütuf ya fiil ve terk olarak kişinin ihtiyârına râci olur ya da onun ihtiyârına en yakın şey olur. Ancak Mücbire, ihtiyârı baştan reddetti. Dolayısıyla geriye onlarla konuşacak bir durum kalmadı. Ayrıca biz, mükellefi destekleme veya onun engelini ortadan kaldırma şeklindeki lütfu vâcip görüyoruz. Mücbire ise Allah Teâlâ'ya güç yetirilemeyen şeyi teklifi câiz görüyor. Dolayısıyla bu meselede onlarla konuşmaya değer bir husus bulunmamaktadır.

فصل في وجوب الألفاظ وذكر الخلاف فيه

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة اللطف جرباً على العادة المألوفة.

اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح.

والأسامي تختلف عليه فربما يسمى توفيقاً، وربما يسمى عصمة، إلى غير ذلك. وسنذكر حقيقة هذه الألفاظ في مواضعها اللائقة بها إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما هذا حاله لا يخلو؛ إما أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل غير الله. وإذا كان من فعل غير الله؛ فإما أن يكون من فعلنا، أو من فعل غيرنا.

فإن كان من فعلنا وكان لطفاً لنا يجب علينا فعله إذا جرى مجرى التحرز من الضرر؛ وقولنا: إذا جرى مجرى التحرز من الضرر احترازاً عن النوافل، فإنه ليس يجب أن نُغفل ما هو لطفٌ فيها، لأنها إذا كانت لا يستتضر بتركها أصلاً، فلأن لا يستتضر بترك ما هو لطفٌ تابعٌ لها أولى. فإذا كان من فعل غيرنا فلا يخلو؛ إما أن يكون المعلوم من حاله أنه يفعل ذلك الفعل؛ فإنه يحسن من الله تعالى أن يكلفنا التكليف الذي يكون ذلك الفعل لطفاً لنا فيه، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح، فهذه جملة ما تقدمه في هذه المسألة. ونعود بعد ذلك إلى ذكر الخلاف فيه.

اعلم أن المخالف في هذه المسألة هم هؤلاء المجبرة، وبشر بن المعتمر، وأصحابه من البغداديين.

وإن كان لا يتحقق الخلاف مع المجبرة في هذه المسألة؛ لأن اللطف إذا كان لا يرجع به إلا إلى ما يختار المرء عنده فعلاً أو تركاً، أو يكون أقرب عنده إلى اختياره، والقوم قد أبطلوا القول بالاختيار رأساً، فلم يكن للكلام في ذلك معهم وجه. وأيضاً، فإن اللطف إذا كنا لا نوجهه إلا لأنه زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علقته، والقوم يجوزون على الله تعالى تكليف ما لا يطاق، لم يكن لمكالمتهم في هذه المسألة وجه.

Mademki Mücbire ile ihtilâf gerçekleşmiyor, geriye sadece Bısr b. el-Mu'temir ve ona tâbi olanlar kalır. Bısr ve adamlarına göre lütuf Allah'a vâcip değildir. Onlar bu hususta şöyle bir gerekçe ileri sürdüler: Eğer lütuf Allah'a vâcip olsaydı, âlemde âsi kimse olmazdı. Zira her mükellef, Allah'ın kudreti dâhilinde bulunan lütuflardan birini yaptığında, vâcibi tercih etmiş ve kabih-

5 ten sakınmış olurdu. Mükellefler arasında Allah'a isyan eden veya O'na itaatte bulunanların mevcut olduğunu gördüğümüzde, bu tür lütfun Allah'a vâcip olmadığını anlamış olduk.

Bize göre ise durum Bısr ve ashabının dediklerinin aksidir. Zira mükellefler arasında öyeleri vardır ki, Allah Teâlâ onların hâlinden; onlara bazı lütuflar verilmesi hâlinde vâcibi tercih edeceklerini ve kabihden sakınacaklarını ya da buna daha yakın olacaklarını; mükelleflerin arasında bunun zıddı konumda olanların da bulunduğunu bilmektedir. Şöyle ki; Şayet Allah Teâlâ ona her yaptığığın karşılığını verecek olsa, herhangi bir vâcibi tercih etmiş ve hiçbir

15 kabihden sakınmış olmazdı.

Bunu bildiğinde, yine bil ki, ilk dönem şeyhlerimiz lütfun mutlak olarak vâcip olduğuna kail idiler. Bunun yorumu yoktur. Burada gereken kelâmı kısımlara ayırmak, tafsil etmek ve şöyle demektir: Lütuf ya tekliften önce olur ya ona bitişik olur ya da ondan sonra olur. Dördüncü bir şık yoktur.

Lütfun tekliften önce olması durumunda, vâcip olmadığında şüphe yoktur. Zira o, sadece mükellefin gerekçesini ortadan kaldırdığı zaman vâcip olmaktadır. Burada ise teklif yoktur ki, onun yerine lütuf vâcip olsun. Temkîn yerine kaim olduğunda da durum böyledir. Çünkü tekliften önce temkîn vâcip olmadığı bilinmektedir. Lütuf da böyledir.

Onunla beraber olması durumunda da vâcip olmadığında şüphe yoktur. Çünkü teklifte esas olan husus onun, Allah Teâlâ'nın doğrudan ikramı olmasıdır. Çünkü ona tabi olan şeyin vâcip olmaması öncelikle söz konusudur. Böylece şeyhlerimizin bu ifade ile murâd ettikleri şeyin, zikrettiğimiz husus olduğu ortaya çıkmış oldu.

Vâciplerdeki lütuf ile nâfilelerdeki lütuf arasındaki fark anlaşılmas durumdadır. Zira Allah Teâlâ bizi, vâciplerle mükellef kıldığı gibi, nâfilelerle de mükellef kılmıştır. Bu durumda, bizden birinin hilâfına, ister farz olsun, isterse nâfile olsun her ikisinde de lütuf Allah'a vâcip olmuş olur.

فإذًا لا يتحقق الخلاف معهم، وإنما يقع الخلاف من بشر بن المعتمر ومن تابعه. وهم قد ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى، وجعلوا العلة في ذلك أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاصٍ لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألفاظ ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه، تبيّننا ٥ أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى.

فأما عندنا، فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه؛ إذ ليس يمنع أن يكون في المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختر عنده واجباً ولا اجتنب قبيحاً. ١٠

وإذا قد علمت هذا فاعلم أن شيوخي المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألفاظ إطلاقاً، ولا وجه لذلك؛ بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل، فنقول: إن اللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه، ولا رابع.

فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب؛ لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه. وأيضاً ١٥ فإنه إذا جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف.

وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب؛ لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب، بل القديم تعالى متفضل به مبتدأً، فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى، فصح أن مراد المشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه. ٢٠

ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان لطفاً في الواجبات وبين ما إذا كان لطفاً في النوافل، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد كلفنا النوافل أيضاً، فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة، خلاف الواحد منا.

Bu husus bu şekilde sabit olunca, tercih ettiğimiz görüşün doğruluğuna delâlet eden hususlar şöyle ortaya konulabilir: Allah Teâlâ mükellefi yükümlü kılıp onu sevap derecesine ulaştırmayı hedeflediği ve “ihtiyârı ile kabihten sakınıp, vâcibi yapmanın onun kudretinde olduğunu” bildiği vakit, bununla söz ko-

5 nusu fiili mutlaka yapması gerekir. Aksi takdirde maksadı ile çelişkili duruma düşmüş olur. Buradaki durum bizden birinin, hazırladığı yemeye arkadaşının icâbet etmesini istemesine benzer. Onun durumundan, bu yemeğe katılmayacağını anladığında ve şayet ona çocuğunu veya daha başka önemli birini gönderdiği takdirde davete katılma ihtimâlinin bulunduğunu bildiğinde, ona

10 bunları göndermesi vâcib olur. Bu kişi böyle yapmadığı takdirde maksadına uygun davranmamış olur. Buradaki durum da aynıdır.

Eğer: “Bu ancak görünür âlemde vâcib olur. Çünkü arkadaşı icâbet etmediği takdirde o, infak ettiği şey dolayısıyla zarar görmüş olur. Bu durum Allah Teâlâ için geçerli değildir.” denirse, şu şekilde cevap veririz: Bu miktara aldır-

15 mayan ve kendi şahsında vâki olmayan kişi hakkında zihin egzersizi yaparak deriz ki: Şayet, bu sebep kendisinde devam ettiği halde zikrettiğimizi yapmazsa, maksadına aykırı hareket etmiş olur. Bunun benzeri bizim meselemizde de geçerlidir.

Eğer denirse ki: Şayet durum zikrettiğiniz gibi olsaydı, bizden birinin baş-

20 kasını davet etmek istediğinde, onun sadece mülkünden taahhütname göndermesi durumunda kabul edeceğini bildiği takdirde, bunu yapması vâcib olurdu. Aynı şekilde kölesine: “Şu sudan bana içir” veya “şu testiye doldur” dese ve hâlimden bu isteğe sadece kendisine destek olduğu veya kendisini âzât ettiği takdirde icâbet edeceğini bilse, bunu yapması vâcib olur. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

25

Birinciye cevabımız şu şekildedir: Bizden biri bunu fayda ve güzel anılma için yapar. Durumun bu sınıra ulaşmasına gelince, onun sebepleri muhakkak değişir ve bu durum üzere devam etmez. Zira bu durumda ona ulaşacak zarar, umduğu fayda ve güzel anılmadan kat kat fazladır. Nefis, bu kadar bir anıl-

30 ma uğrunda kıymetli mallarını dağıtmaya müsamaha etmez. Bu sebeple eğer onun misafirligini melik ister ve misafirligi durumunda bu miktara eşit fayda bulunduğunu anlarsa, icâbet etmesi hasen, hatta vâcib olur.

إذا ثبت هذا، فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاخترار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعامٍ قد اتخذه، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولدٍ أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذلك ههنا.

فإن قيل: إن ذلك إنما وجب في الشاهد لأنه يستضر بإنفاق ما أنفق إن لم يجبه صديقه، وهذا غير ثابتٍ في القديم جل وعز. وجوابنا؛ إنا نفرض الكلام فيمن لا يبالي بهذا القدر ولا يقع ذلك في عينه، ونقول: إنه لو استمر به ذلك الداعي ثم لا يفعل ما ذكرناه، فإنه يكون عائداً بالنقض على غرضه، كذلك كان مثله في مسألتنا.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب في الواحد منا إذا أراد أن يضيف غيره وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلا إذا بعث إليه بقبالات أملاكه أن يجب ذلك عليه، وأيضاً فكان يجب إذا قال لعبده: اسقني شربةً من ماء أو ناولني هذا الكوز، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى ذلك إلا إذا مكّنه نفسه أو أعتق رقبته أن يجب ذلك عليه، ومعلومٌ خلافه.

وجوابنا عن الأول؛ أن أحدنا إنما يفعل ذلك للنفع والذكر الجميل، أما إذا بلغ الأمر إلى هذا الحد، فإن داعيه يتغير لا محالة ولا يستمر على ذلك؛ لأن ما يلحقه بذلك من الضرر أضعاف ما كان يرجو منه من النفع والذكر الجميل، ولا تسمح النفس ببذل الأموال النفيسة في ادخار هذا القدر من الذكر. ولهذا إن كان يريد ضيافة ملك وعلم أن في ضيافته نفعاً يواي ذلك القدر، فإنه يحسن بل يجب.

İkinciye cevap ise şu şekildedir: Zira köle efendisinin hâminden, kendisine su vermediği takdirde susuzluktan öleceğini ve kendisini azât ettiği takdirde su vereceğini bilse, bunu yapması vâcip olur. Aksi takdirde maksadına aykırı davranmış olur.

5 Eğer denirse ki: Böyle olacak olsaydı, bizden birinin kâfirlerden oluşan bir topluluğu İslâm'a davet ettiğinde durumlarından, bunların sadece malını paylaşması hâlinde icâbet edeceklerini anlasa, bunu yapması ona vâcip olurdu. Aksi takdirde meselemizde söylediğiniz gibi o, maksadına aykırı hareket etmiş olurdu.

10 Ona denir ki: Bizden biri, başkasını İslâm'a çağırduğunda, bunu güzel bir şekilde anılmak ve riyaset için yapar ve çok kere nefsi bu hususta malının yarısını bile dağıtmaya müsamaha etmez. Öyle ki, İslâm'a davet ettiği kişinin yardımcıları ve taraftarları olduğunu, onun İslâm'a davetini önemseydiğini, durumunu yücelttiğini takdir ettiğinde, malını dağıtması vâcip olur. Aksi takdirde
15 daha önce geçtiği gibi tenkit ettiği maksadına dönmüş olur.

Zikrettiğimiz husus şu şekilde açıklanıp izah edilebilir: O, başkasını İslâm'a davet ile zikrettiğimizi kastetmediği zaman, başkasına fayda sağlamaktan öteye zikredilecek bir şey yoktur. Onun, başkasına fayda sağlamak üzere meşakkate katlanması gerekmez. Çünkü mükellef kılıcı o değil, sadece Allah
20 Teâlâ olup, buradaki teklifinde ona fayda vermenin ötesinde bir maksadı yoktur. Bu ikisini birbirinden ayır!

Kim bu konuya muhalefet ederse, mezhebini yanlış bir esas üzerine bina etmiş olur. Hiçbir mükellef yoktur ki, Allah'ın maddûrunda onun için bir tür lütuf olmasın. Eğer onun karşılığında herhangi bir iş yapacak olsa, vâcibi tercih
25 eder ve kabihten sakınır. Mükellefler arasında itaat eden veya isyana kalkışanların olduğunu tespit ettiğimizde, lütufların Allah'a vâcip olmadığını açıklamış olduk. Biz bu görüşün yanlışlığını, bu meselenin başında açıkladık. Orada beyan ettiğimiz üzere Allah Teâlâ'nın bazılarının hâminden, yaptıklarının karşılığını vermesinin, onun için lütuf olmadığını bilmesine mâni yoktur. Buna du-
30 yulur âlemden örnek vardır. Bizden birinin iki çocuğu olsa, bunlardan birinin hâminden bilse ki ona, güzel ve şefkatle davrandığı takdirde o mektebe gidip gelecek, öğretilenleri kabul edecek ve kendisinden istenenlerle meşgul olacak.

وهكذا الجواب عن الثاني لأن المولى إذا علم من حاله أن يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشربة وعلم أنه لا يسقيها إلا إذا أعتقه، فإنه يجب عليه ذلك وإلا عاد بالنقض على غرضه.

فإن قيل: لو كان كذلك لكان يجب إذا أراد أحدنا استدعاء جماعة من الكفار إلى الإسلام، وعلم من حالهم أنهم لا يجيبون إلا إذا شاطرهم على ماله أن يجب عليه، وإلا كان عائداً بالنقض على غرضه على ما ذكرتموه في مسألتنا.

قيل له: إن أحدنا إذا استدعى غيره إلى الإسلام، فإنما يفعل ذلك لاقتناء الذكر الحسن والرئاسة، وربما لا تسمح نفسه ببذل نصف ماله في ذلك، حتى لو قدرنا أن يكون هذا الذي يدعوه إلى الإسلام له أعوانٌ وأتباعٌ يعظم أمر داعيه إلى الإسلام ويفخم شأنه، لكان يجب عليه أن يشاطره على ماله، وإلا عاد على غرضه بالنقض على ما تقدم.

يبين ما ذكرنا ويوضحه أنه إذا لم يقصد بدعوة الغير إلى الإسلام هذا الذي ذكرناه؛ فلا وجه يذكر إلا نفع الغير، وليس يلزمه تحمل المشقة لنفع الغير لأنه ليس بمكلف، وإنما الله تعالى هو المكلف الذي لا غرض له في تكليفه إلا نفعه، ففارق أحدهما الآخر.

ومن خالف في هذه المسألة فقد بنى مذهبه على أصلٍ فاسد، وهو أنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من أطاع وفيهم من عصى، تبيننا أن الألطاف غير واجبة على الله تعالى. ونحن قد أفسدنا هذا المذهب في أول المسألة وبيننا أنه لا يمنع أن يعلم الله تعالى من حال بعضهم أنه إن فعل به ما فعل فإنه لا يصير لطفاً له. ولذلك نظيرٌ في الشاهد؛ فإنه لا يمنع أن يكون لأحدنا ولدان، علم من حال أحدهما أنه لو سلك معه طريقة الرفق فإنه يختلف إلى المكتب ويقبل على التعليم ويشتغل بما يريده منه،

Diğerinin hâlinde ise anlasa ki; ona ne kadar yumuşak veya sert davranılırsa davranılsın, o bunu tercih etmeyecek. Bizim meselemizdeki durum da böyledir. Mükelleflerin hâlinin, bu hâl üzere Allah'la beraber olması imkânsız değildir.

5 Maalesef bu esasla alâkalı kıldıkları ve bu görüşe yardım konusunda zikrettikleri sözleri şöyledir: Allah Teâlâ, zâtıyla kâdirdir. Hakkıyla kâdir olana layık olan, diğer makdûr türlerine de kâdir olmasıdır. Lütuflar da bu makdûrlardandır. Bu durumda onlara da kâdir olması gerekir.

10 Buna cevabımız şu şekildedir: Lütuf, takdir edilen şeyler (makdûrât) cinsinden değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ lizâtihi kâdir olduğunda, ona kâdir olması vâcip olmuş olur. Böylece zannettikleri şey fâsid olmuş oldu.

Zikrettiğimiz husus şöyle açıklanır: Lütuf, kişinin vâcibi tercih etmesi ve kabihten sakınmasıdır. Bu özel bir cins değildir ki, bizâtihi kâdir olanın ona mutlaka kâdir olması vâcip olsun.

15 Bunlardan biri de onların, bundan dolayı maslahatı mefsedete kıyas ederek şöyle demeleridir: Allah Teâlâ her bir kimsenin yapabildiği mefsedet kadar mefsedeti yapmaya kâdir olduğu zaman, bunların her birinin işlediği maslahat kadar maslahatı da yaratmaya kâdir olması vâcip oldu. Cevabımız şudur: Biz, aklın hükmüne rağmen serbest davranarak Allah Teâlâ'nın, bunu bütün
20 mükellefler için yapmaya kâdir olması durumunda, O'nun nezdinde fesad çıkaracaklarını bilemezdik. Ne var ki vahiy bu şekilde vârid olmuştur. Şöyle ki: "Gerçek şu ki, insan kendini müstağnî (kendi kendine yeter) görmesi sebebiyle fütursuzca azar",³⁶² "Eğer Allah (bu dünyada) kullarına bol rızık verseydi, yeryüzünde küstahlık ederlerdi."³⁶³ O, kulları arasında ayırım yapmadı. Bu
25 delâletin benzeri, maslahatta sâbit değildir. Böylece geriye akıl esası kalmaktadır. Durum böyle olunca, kıyas bâtil olmuş oldu.

Eğer: "Allah Teâlâ'dan ismet ve tevfiik istemeyi mendup sayarak: "Allah'ım, sevdiğin ve râzı olduğun şeylerde bizi muvaffak kıl; sevmediğin ve kızdığın şeylerden de bizi koru." şeklinde niyazda bulunmadık mı, buna benzer dualar yapmadık
30 mı? Şayet durum zikrettiğiniz şekilde olsaydı ve söz gelimi Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilinde insanların vâcibi seçip kabihten sakınacakları lütuflar olmasaydı,

ويعلم من حال الآخر أنه إن فعل به ما فعل من الرفق والعنف فإنه لا يختار ذلك، كذلك في مسألتنا. ولا يمتنع أن يكون حال المكلفين مع الله تعالى هذا الحال.

ومن أسف ما يتعلقون به في الأصل ويذكرونه في نصرة هذا المذهب
 ٥ قولهم: إنه تعالى قادرٌ لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر
 أجناس المقدورات، ومن المقدورات الألفاظ، فيجب أن يكون قادراً عليها.
 وجوابنا؛ أن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى
 قادراً لذاته وجب قدرته عليه، ففسد ما ظنوه.

يبين ما ذكرناه أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويجتنب القبيح،
 ١٠ وليس هذا جنساً مخصوصاً يجب في القادر للذات أن يكون قادراً عليه لا
 محال.

ومن ذلك قياسهم المصلحة على المفسدة، فقالوا: إذا كان الله تعالى قادراً
 على أن يفعل من المفسدة ما يفسد به كل أحد وجب أن يكون قادراً على
 أن يفعل من المصلحة ما يصلح به كل أحد. وجوابنا؛ أننا لو خينا وقضية
 ١٥ العقل لكننا لا نعلم أنه تعالى قادرٌ على ما لو فعله بجميع المكلفين لفسدوا
 عنده، غير أن السمع ورد بذلك، وهو قوله: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى * أن رآه
 استغنى﴾، وقوله: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض﴾، فلم يفصل
 بين عبدٍ وعبد، ومثل هذه الدلالة غير ثابتٍ في المصلحة، فبقي على أصل
 العقل، وإذا كان هذا هكذا فقد بطل القياس.

٢٠ فإن قيل: ألسنا ندبنا إلى أن نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق، وأن نقول
 مثلاً: اللهم وفقنا لما تحب وترضى وجنبنا عما تكره وتسخط، وغير ذلك من
 الدعوات؟ فلو كان الأمر على ما ذكرتموه من أنه ليس في مقدور الله تعالى من
 الألفاظ ما لو فعله بكل أحد لصلح عنده ولاختار الواجب واجتنب القبيح،

o zaman bu sözü, bu duânın ve bu isteğin anlamının olmaması gerekirdi.” denirse, şu şekilde cevap veririz: Bu isteği mendup sayarken, “kudret dâhilinde olması” şartını aradık. Her ne kadar burada şart söylenmemişse de, söylenmiş hükmündedir. Bu meselede söyleyeceklerimizin özeti bundan ibârettir.

5 **Fasıl: [Allah'ın Bize İhsan Ettiği Nimetler Hakkında Söz]**

Kâdî, bu özetten sonra Allah'ın bize ihsân buyurduğu nimetler hakkında şunları söyledi: Konunun detayına girmeden önce, nimetin ne olduğunu ve konuya ilişkin meseleleri zikretmem gerekir. Ancak biz bu mesele hakkında kitabımızın başında genişçe bilgi verdiğimiz için, sıkıcılığı nedeniyle burada 10 konuyu yeniden uzatmak ve aynı konulara tekrar dönmek istemedik. Şimdi zikredeceğimiz hususlar, sadece bu konuya ait olan meselelerden oluşacaktır.

Nimetlerin iki tür olduğunu bil. Onlardan biri, sadece Allah Teâlâ'nın kâdir olduğu nimettir. Buna örnek olarak hayat verme, muktedir kılma, şehveti ve arzu edilen şeyleri yaratma, akli ikmal etme gibi hususlar verilebilir. Şüphe 15 yok ki, durumu bu şekilde olmada Allah Teâlâ tek başınadır. Çünkü Allah'tan başkası ona kâdir olamaz. Diğerine ise Allah yanında başkası da kâdir olabilir.

Bu, Allah Teâlâ'dan bize “gerçek olarak” ve “hükmen” ulaşan nimet olmak üzere ikiye ayrılır.

Birincisine örnek “irs” (soya çekim) yoluyla bize ulaşan menfaatlerdir. 20 Çünkü bunlar bize Allah cihetinden ulaşır. Eğer şeriat bu yönde hüküm koymuş olmasaydı derdik ki: Mal sahibi kendisinden önce gelen ve ona daha önceden sahip olan kişilere halef olmuştur. Buna, akrabalar yabancılardan ve bazıları diğerlerinden daha layık değildiler.

İkincisine örnek ise hîbeler, sadakalar, hediyeler gibi şeylerdir. Çünkü bunların sahibi Allah'tan başkası gözüke de, Allah'ın hükmü altındadır. Eğer O hibe eden, hibe edilen ve hibe amacını yaratmasaydı; onlardan birini hibeye, diğerini ise onu kabule teşvik etmeseydi ve onlara fayda ve faydalanmaya imkân vermeseydi, hiç kimse için hibe mümkün olmaz ve hiç kimse onu kabule ve ondan faydalanmaya muktedir olmazdı. Bizden biri hibe sûretiyle başkası- 30 na nimet verdiği takdirde, her ne kadar sadece bir cihetten onunla ilgili ise de, Allah Teâlâ'nın nimet verici olması durumunda, onunla her cihetten alâkalı olması öncelikle mümkün olurdu.

لكان يجب أن لا يصح هذا القول وهذا الدعاء والسؤال. وجوابنا؛ أنا إنما ندبنا إلى هذا السؤال مشروطاً بأن يكون ذلك في المقدور وإن كان الشرط غير منطوق به، فالشرط وإن لم ينطق به فهو في حكم المنطوق به، فهذا جملة ما نذكره في هذه المسألة.

فصل: [الكلام فيما بنا من النعم من جهة الله تعالى]

أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام فيما بنا من النعم من جهة الله تعالى. وكان ينبغي أن نذكر قبل الشروع في المسألة حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك، إلا أننا لما فرغنا عنه في أول الكتاب لم نعد ههنا كراهة التطويل، والذي نذكره ههنا ما يختص هذا الموضوع.

اعلم أن النعم على ضريين؛ أحدهما لا يقدر عليه إلا الله تعالى؛ وذلك نحو الإحياء والإقذار وخلق الشهوة والمشتهى وإكمال العقل، ولا شك في أن ما هذا حاله فإن الله تعالى هو المنفرد به، لأن غيره جل وعز لا يقدر عليه. والآخر يقدر عليه غير الله تعالى، كما يقدر هو جل وعز عليه.

وذلك ينقسم إلى ما يصل إلينا من جهة الله تعالى على الحقيقة، وإلى ما يكون في الحكم كأنه من جهة تعالى.

الأول نحو المنافع التي تصل إلينا بطريقة الإرث؛ فإنها إنما تصل إلينا من جهة الله تعالى، فلو شرعت الشريعة على هذا الوجه وإلا كنا نقول: إن المال وقد خلفه صاحبه، لمن سبق إليه وحازه أولاً، ولا يكون به الأقرباء أولى من الأجانب، ولا بعضهم أولى من بعض.

والثاني هو كالهبات والصدقات والهدايا وغيرها؛ فإنها في الحكم كأنها من قبل الله تعالى وإن كان المتولي لها غيره تعالى، فلولا خلقه الواهب والموهوب والموهوب له، وجعل أحدهما بحيث يرغب في الهبة والآخر يقبل منه ذلك ويمكنهما من النفع والانتفاع، وإلا كان لا يصح من أحد هبته، ولا يتمكن أحد من قبولها والانتفاع بها، وإذا كان الواحد منا يكون منعماً على الغير بالهبة وإن كان لا يتعلق به إلا من وجه واحد، فالقديم تعالى بأن يكون منعماً بها وقد تعلقت به من كل وجه أولى وأحرى.

Eğer denirse ki: “Durumun zikrettiğiniz gibi olması hâlinde, Allah Teâlâ'nın teklifle bize nimet verici olması gerekirdi. Zira bu sebeple sevaba müstehak oluruz ve ona ulaşırız.” Aynen böyle söyledığımızı ifade ederiz. Zira nimetin kendisiyle lezzetlenmek mümkün olan bir menfaat olması ile, menfaate götürülen olması arasında hiçbir fark yoktur. Bu husus, kitabın başında geçtiği üzeredir.

Eğer denirse ki; Buna göre Allah Teâlâ'nın bize iman dolayısıyla nimet verici olması ve bizim de O'na şükredici olmamız gerekir. Deriz ki: Aynen bu şekilde düşünüyoruz. Fakat hata vehmi verir endişesiyle ona kâil olduğumuzu dile getirmiyoruz. Bu, şöyle açıklanır: Allah Teâlâ bizi yarattı, diriltti, kudretli kıldı, aklımızı mükemmel kıldı. Bizde kötüye arzuyu veya iyiden nefreti yarattı. Yine bizi mükellef kılarak küfre karşılık imanı ihtiyâra ve imana karşılık da küfrü seçmeye muktedir kıldı ve bu şekilde bizi sevap derecesine yükseltti. Sanki O, bu sûretle bizde imanı yaratıp, onu bize nimet olarak vermiştir. Ancak, zikrettiğimiz gibi hata vehmi vereceği endişesiyle buna kâil olduğumuzu dile getirmiyoruz. Hatta eğer bunu vehmettirmeyecek olsa ve hâlimizden anlaşılrsa ki biz bununla “bizde imanı yaratan O'dur ve O, bunun karşılığında kendini şükre layık görmüş değildir. Şükre, onun mukaddimleri karşılığında layıktır” demeyi kastetmiyoruz, bu durumda konuşmayı câiz görürüz. Bu fasılda söyleneceklerin özeti bundan ibârettir.

Fasıl: Kur'an ve Onunla İlgili İhtilâfların Dile Getirilmesi³⁶⁴

Bu konunun Adalet Esası ile ilgisi şudur: Kur'an, Allah'ın fiillerinden bir fiil olup, onun bir vecihte vâki olduğunda kabih, bir başka vecihte vâki olduğunda da hasen olması mümkündür. Adalet konusu da, O'nun fiillerinden yapması câiz olan ve olmayan şeylerden söz etmedir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu hususta yoğun bir ilişki ve alâka mevcuttur. Bu, Allah'ın nimetlerinden biri, belki de en büyüğüdür. Helâl ve haram ona döner, şeriatın hükümleri ondan öğrenilir. İnsanlar onun hakkında çok büyük görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir.

Hanbelilerden ayrıkısı (Nevâbit) Haşviyye³⁶⁵ şu görüşe sahip olmuştur: Mihraplarda okunan ve Mushaflarda yazılı olan bu Kur'an, gayr-ı mahlûk ve gayr-ı muhdes (sonradan olmayan) tir. Aksine Allah'la beraber kadîmdir.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون القديم تعالى منعماً علينا بالتكليف، فعليه نستحق الثواب وبه نتوصل إليه. قلنا: هكذا نقول لأنه لا فرق في النعمة بين أن تكون منفعةً يمكن الالتذاذ بها، وبين أن تكون مؤديةً إلى المنفعة؛ هذا على ما مر في صدر الكتاب.

٥ فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى منعماً علينا بالإيمان وأن يستحق من جهتنا الشكر عليه. قلنا: كذلك نقول، إلا أننا لا نطلق القول به لأنه يوهم الخطأ. يبين ذلك أنه هو الذي خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح أو نفرة الحسن، وكلفنا وجعلنا بحيث أمكننا اختيار الإيمان بدلاً من الكفر، والكفر بدلاً من الإيمان، وعرضنا بذلك إلى درجة الثواب، فكأنه هو الذي خلق فينا الإيمان وأنعم به علينا، إلا أننا لا نطلق القول بذلك لما ذكرناه من كونه موهماً للخطأ، حتى لو لم يوهم ذلك، وعرف من حالنا أننا لا نعني به أنه هو الذي خلق الإيمان فينا، وأنه لا يستحق الشكر عليه نفسه وإنما يستحق الشكر على مقدماته، ولجوزنا إطلاق القول في ذلك. فهذه طريقة القول في هذا الفصل.

١٥ فصل في القرآن وذكر الخلاف فيه

ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن فعلٌ من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح، وعلى وجه آخر فيحسن وباب العدل كلامٌ في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز.

٢٠ وأيضاً، فإنه له بما كنا فيه من قبل اتصالاً شديداً، فإنه من إحدى نعم الله بل من أعظم النعم، فإنه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والأحكام؛ وقد اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً.

فقد ذهب الحشوية النوايت من الحنابلة إلى أن هذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث، بل قديمٌ مع الله تعالى.

Küllâbiyye, Allah'ın kelâmının, O'nun zâtıyla kaim ezeli mânalar olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla Tevrat, İncil, Zebûr ve Furkan'ın aynı şey olduklarını, işittiğimiz ve okuduğumuz şeyin Allah Teâlâ'nın kelâmını hikâyeden ibâret olduğunu dile getirmişlerdir. Böylece şahidle gâibi birbirinden ayırmışlardır. Bunun, aleyhlerine olarak hikâyenin kıdemini veya hikâye olunanın hudûsunu gerektireceğini anlamamışlardır. Çünkü hikâye ile hikâye olunanın aynı cinsten olmaları gerekmektedir. Bunların kıdem ve hudûs bakımından ayrılmaları câiz değildir.

Bunlar dediler ki; bizim kelâmımız, duyduğumuzdur. Bu, Allah'ın kelâmı gibi mütekellimin zâtında kâim olan mâna değildir. Eş'arî de bu görüşü benimsedi. Ancak o, "Allah'ın kelâmının hikâyesi olarak mihraplarda okuduğumuz ve mushaflarda yazdığımız şeylerin aynı zamanda yaratılmış olduğunu, sesler ve harflerden oluştuğunu söylemiştir. Çünkü hikâyenin, hikâye olunan cinsinden olması gerekir. O şöyle dedi: "İşittiğimiz bu şeyler, Allah'ın kelâmına dair ibârelerdir." O, ibarenin, ibâre olunan cinsinden olması gerektiğini bilemedi. Buna rağmen kıyas yaparak dedi ki: Kelâm, şahidle gâib arasında fark olmaksızın mütekellimin zâtıyla kâim olan mânadan ibârettir. O, bu hatasında isabet etmiştir.

Bu konuda bizim görüşümüz ise şu şekildedir: Kur'an, Allah'ın kelâmıdır, O'nun vahyidir, mahlûk ve muhdestir, Allah, onu nübüvvetine işaret ve delâlet edici olsun diye indirmiştir. Helâl ve haram konusunda kendisine müracaat etmemiz için hükümlerine delâlet edici kılmıştır. Bunun karşılığında bizim O'na hamd, şükür, tahmîd ve takdîs etmemiz gerekli oldu. Öyleyse bugün işittiğimiz ve okuduğumuz şey, Allah tarafından ihdas edilmiş olmasa da, O'na hakiki olarak izâfe edilmektedir. Tıpkı şu an İmruulkays³⁶⁶ tarafından ihdas olunmasa da, onun kasidesinden bugün okuduklarımız ona izâfe olduğu gibi.

Bu meselede ihtilâf noktalarını açıkladıktan sonra, onun hakkında söze dönüp kelâmın hakikatini zikredeceğiz. Kelâm, dizilmiş harflerden ve bölünmüş seslerden oluşmaktadır.

Bu hususu tanımlama yoluyla ifade etmek doğru değildir. Çünkü şeyhimiz Ebû Hâşim'in tercih ettiği olduğu sahih olan görüşe göre "dizilmiş harfler, parça parça seslerden ibârettir. Parça parça sesler ise dizilmiş harflerden oluşmaktadır." Bu durumda faydası olmayan tekrar durumuna düşülmüş olmaktadır.

وذهبت الكلايية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان، وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى، وفرقوا بين الشاهد والغائب، وما دروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث المحكي؛ فإن الحكاية والمحكي لا بد أن يكونا من جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث.

وقالوا: إن كلامنا هو الذي نسمعه، وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى. وإلى هذا المذهب ذهب الأشعري، إلا أنه لما رأى أن قوله: إن الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله تعالى، يوجب أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكي، قال: إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى، ولم يدر أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبر عنه، إلا أنه قد جرى على القياس، فقال: الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب، فلقد أصاب في خطئه هذا.

وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوقٌ محدثٌ أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالةً لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشرك والتحميد والتقديس، وإذاً هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضافٌ إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن.

وإذ قد فرغنا عن ذكر شطر الخلاف في هذه المسألة نعود إلى الكلام فيها ونذكر حقيقة الكلام، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة.

إلا أن هذا لا يصح إيراده على طريق التحديد لأن الحروف المنظومة هي الأصوات المقطعة، والأصوات المقطعة هي الحروف المنظومة على الصحيح من المذهب الذي اختاره شيخنا أبو هاشم، فيكون في محل تكرارٍ لا فائدة فيه.

Bu konu şöyle açıklanır: Kesik parça sesler, dizilmiş harflere ilâve bir durum olsaydı, aralarında alâka olmaması sebebiyle, onda infisal (birbirinden ayrı olma) tarîki sahih olurdu. Çünkü harfler (حروف) tabiri çoğuldur ve çoğun en az ölçüsü üç olmaktır. Bu, durum iki harfli kelâmın olmamasını gerektirir.

5 Halbuki durum böyle değildir. Zira (قل), (كل), (مر), (مس), ifadelerimiz iki harf oldukları halde, bir kelâm ifade etmektedirler.

Tercih edilen, onun tanımını konusunda şöyle dememizdir: O, iki harf veya daha fazlasının dizilişinden elde edilen ya da harflerden özel bir dizilişi bulunanıdır.

10 Bu duruma göre ق ve ع sözlerinin kelâm olması gerekir. Çünkü onlar ق ve ع iki harftir.³⁶⁷ Onun üzerinde durduğunda (vakfe), bu sana açıklanmış oluyor. Çünkü vakfe hâlinde قه ve عه diyorsun. Bu da göstermektedir ki, onlar ilk harfin muhakkak harekeli olmasını gerekli gördüler. Vakıf ise ancak sâkin olur. Eğer ق ve ع iki harf olmayacak olsaydı, onda iptidâ ve vakıf nasıl olurdu.

15 Böylece söylemiş olduğumuzun doğru olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Kelâmı “kendisine ait bir dizilişi olan” şeklinde tanımlamamız ayıplanamaz. Zira bu hususta yapılanların çoğu, onun mecâz yoluyla bir tanım yapma olduğudur, bu da câizdir.

20 Şeyhimiz Ebû Hâşim'in iddia ettiğinin aksine (kelâmın) faydalı olması vâcip değildir. Aksi takdirde mühmel olanın kelâmın kısımlarından sayılmaması gerekirdi. Halbuki onu kelâm içinde değerlendirdiler.

Aynı şekilde Ebû Hâşim'den nakledildiği şekilde, şayet faydalı (müfid) olan kelâm olsaydı, parmakları kenetleme ve baş ile işaretin de kelâm olması gerekirdi. Halbuki bunun böyle olmadığı bilinmektedir.

25 Kelâmın hakikati bundan ibârettir. Onun mühmel veya müsta'mel olması ile -bazı yerlerde Ebû Hâşim'e nisbet edilerek zikredildiği gibi- farklı iki harften olmaması arasında fark yoktur. Çünkü birbirinin aynı olan iki harften meydana gelen de kelâm olur. Nitekim Resûl-i Ekrem “Ben Ded'den, Ded de benden değildir” buyurmuştur. Buradaki Ded, iki dal harfinden

30 oluştuğu halde nasıl kelâm oluyor? Aynı şekilde sen insanların: “Sivrisinek için kek (كك), altı sayısı için şeş (شش), tını için ses (سس) dediklerini duyuyorsun. Bu, örnekler sayılamayacak ve sınırlandırılmayacak kadar çoktur.

يبين ذلك أن الأصوات المقطعة لو كانت أمراً زائداً على الحروف المنظومة لصح فيها طريقة الانفصال إذ لا علاقة، ولأن الحروف جمعٌ وأقل الجمع ثلاثة، وهذا يقتضي أن لا يكون الحرفان كلاماً، وليس كذلك؛ فإن قولنا: مر، وسس، وقل، وكل، حرفان مع أنه كلام.

٥ فالأولى أن نقول في حده: هو ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ما له نظامٌ من الحروف مخصوص.

فلا يلزم على هذا أن لا يكون قولهم: ق و ع كلاماً؛ لأن ق و ع حرفان. يبين لك ذلك إذا وقفت عليه؛ فإنك تقول في الوقف: قه و عه. يدلك على هذا هو أنهم نصوا على أنه لا يصح الابتداء إلا بالمتحرك، ولا الوقف إلا على الساكن، فلولا أن ق و ع حرفان، وإلا فكيف يصح الابتداء به والوقف عليه؟ فصح ما قلناه.

ولا يعاب علينا تحديداً الكلام بما له نظام، فإن أكثر ما في ذلك أنه تحديداً بالمجاز، وذلك سائغ.

١٥ ولا يجب أن يكون مفيداً، بخلاف ما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم، وإلا كانوا لا يعدون المهمل من أقسام الكلام وقد عرّوه منه.

وأيضاً فلو كان الكلام هو ما يفيد، على ما يحكى عن أبي هاشم، لكان يجب في عقد الأصابع والإشارة بالرأس أنه يكون كلاماً، ومعلومٌ خلافه.

٢٠ فهذه هي حقيقة الكلام؛ ولا فرق بين أن يكون مهملاً أو مستعملاً، أو أن لا يكون من حرفين مختلفين على ما مر لأبي هاشم في بعض المواضع، لأن المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاماً أيضاً. ألا ترى أن قوله ﷺ «ما أنا من دد ولا الدد مني» كيف كان كلاماً مع تركبه من دالتين؟ وهكذا فإنك تسمع الناس يقولون: كك لهذا الحيوان المخصوص، وشش لهذا العدد المخصوص، وسس للرنة، وكك للبعوض، وأشباه ذلك أكثر من أن يأتي عليه العدد والحصر.

Nahivcilerin “Kelâm anlamlı olandır” sözlerine gelince; buradaki “müfid” ifadesi bir harf ve bir isimden ya da iki isimden meydana gelir. (زيد قائم) (=Zeyd ayakta) sözü gibi. Ya da bir fiil ve bir isimden oluşur. (قام زيد) (=Zeyd ayakta durdu) sözün gibi. Bununla kelâmın sözlük değil, ıstılâhî mânasını kastediyorlar.

Kelâmın hakikatini bu şekilde bilince, onun Allah'ın büyük nimetlerinden olduğunu da bil. Çünkü mânalar ve sorular onunla düşünülüp anlaşılır. Onun yerine başka bir şey konulamaz. Kelâmın yerini tutan başka bir şey yoktur. Zira buradaki durum parmakları kenetleme veya baş ile işarette bulunmadaki duruma benzer. Şüphesiz ki bunlar, kelâmın vüs'atine ulaşamazlar. Bilinmektedir ki dilsiz birisinin Allah'ın birliğini veya adaletini, konuşan biri kadar ifade etmesi mümkün değildir. Yazmaya (kitabet) gelince, onlardan faydalanma büyük olmakla beraber, yine de kelâmın derecesine ulaşmaz. Onun faydası, kelâmın faydaları üzerine sıralanır Eğer Allah Teâlâ lütfu ve geniş keremi ile bunları vaz' etmeyi bize ilham buyurmasaydı, zikrettiğimiz şeylerden hiçbirini imkân dâhilinde kılamazdık.

Sözümüzdeki bu ifade, senin için açık hâle gelince, Allah Teâlâ'nın Resûlüne indirilen kelâmı nimet kapsamına dâhil olmuş oldu. Çünkü helâl ve haram onunla bilinmektedir, şeriat ve ahkâmda ona başvurulmaktadır. Bu nedenle deriz ki, Allah'ın kelâmının faydadan hâlî olması câiz değildir. Bize hitap ettiğinde, bununla bir şey kastetmemesi veya zâhirinin dışında bir şeyi irade etmesi ve onu açıklamayı câiz değildir. Çünkü bu durum, hitap bakımından Araba zenci lisanıyla, zenciye de Arapça olarak hitap etmeye benzer. Bu husus, hasen olmayıp aksine abes sayıldığı gibi, meselemiz de bunun gibidir.

Bu ifadeden ortaya çıktı ki; Allah'ın kelâmı zikrettiğimiz konumda olduğunda muhakkak nimettir. Ama durum Mücbire'nin söylediği tarzda olursa, onda söylediklerimizden hiçbir şey bulunmaz. Özellikle onun kadîm olduğunu iddia ettiklerinde, kadîmden faydalanmanın mümkün olmadığı bilinmektedir. Özellikle de ona yalanı câiz gördüklerinde. Kendisiyle hiçbir şey murâd etmediği hitaba ve mücmelin açıklamasını hitap hâlinde veya ihtiyaç zamanından sonraya bırakmaya gelince, bu asla câiz değildir. Bu ifadeden sonra, söz konusu görüşlerin çürütülmesine dönüyoruz.

فأما ما يقوله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيداً، والمفيد هو ما تركب من حرفٍ واسم، أو اسمٍ واسم كقولك: زيدٌ قائم، أو من فعلٍ واسم كقولك: قام زيد، فإنما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي.

وإذ قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام لأن به يتصور الإفهام والاستفهام ولا يقوم غيره هذا المقام، ولا شيء يتسع اتساع الكلام؛ لأن الذي يشتهبه الحال فيه ليس إلا عقد الأصابع والإشارة بالرأس، ولا شك أنه لا يتسع اتساعه. فمعلومٌ أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على توحيد الله تعالى وعدله، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذي يتأتى من المتكلم، وأما الكتابة فإنه وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام، وأيضاً فإن الفائدة بها تترتب على الفائدة بالكلام؛ فلولا أنه تعالى بفضله وسعة جوده ألهمنا المواضع على ذلك، وإلا كنا لا نتمكن من شيءٍ من هذه الأشياء التي ذكرناها.

وإذ قد تبين لك هذه الجملة في كلامنا، فكلام الله تعالى المنزل على رسوله أدخل في باب النعمة لأن به يعرف الحلال والحرام، وإليه يرجع في الشرائع والأحكام، ولذلك قلنا: إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يُعزى عن الفائدة، حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطابٍ ثم لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا بينه؛ لأن ذلك ينزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجي بالعربية والعربي بالزنجية، فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث، كذلك في مسألتنا.

فحصل من هذه الجملة أن كلام الله تعالى إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذي ذكرناه؛ فأما إذا كان الأمر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة، فإنه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك، سيما إذا أثبتوه قديماً؛ فمعلومٌ أنه لا يصح الانتفاع بالقديم خاصة إذا جوزوا عليه الكذب، وأن يأتي بخطابٍ لا يريد به شيئاً أصلاً، وأن يؤخر بيان المجمع عن حال الخطاب، بل عن حال الحاجة. ونعود بعد هذه الجملة إلى إبطال هذه المذاهب.

Bu konuda bir grup: “Kur’an, Allah’la beraber kadîmdir.” demektedir. Onlara şöyle deriz: Siz cehâlette dibe vurdunuz. Zira, Kur’an’ın bazı kısımları bazılarının önüne geçmektedir. Bu durumda olanın kadîm olması nasıl câiz olur? Çünkü kadîm, “kendisinin önüne başkası geçmeyen” demektir. Bu, şöyle açıklanabilir: (الحمد لله) sözündeki hemze lâm harfinden, lâm harfi de hâ harfinden öncedir. Bu sıralanış kıdemini olmayacağını gösteren bir durumdur. Bu husus, Kur’an’ın tümü için geçerlidir. Çünkü sûreler birbirinden ayrı, âyetler de parça parçadır. Her birinin başı ve sonu, yarısı, dörtte biri, altıda biri vardır. Bu durumda olan bir şey, nasıl kadîm olur?

Allah Teâlâ Kur’an’da buna şöyle işaret buyurmuştur: “Onlara Rablerinden muhdes (yeni) bir zikir (hatırlatıcı mesaj) geldiğinde...”³⁶⁸ Buradaki zikirden maksat Kur’an’dır. Nitekim âyetteki: “Zikri (hatırlatıcı mesaj) Biz indirdik, onu (bütün tahriflerden) koruyacak olan da Biziz”³⁶⁹ ifadesi buna delâlet etmektedir. Bu âyetlerde, Kur’an’ın yaratılmış (muhdes) ve indirilmiş (münezzel) olduğu vasfedilmektedir. İndirilmiş olma, muhdes olmayı gerektirir. Burada onun hâdis olduğuna başka bir yönden de işaret vardır. Çünkü o şöyle buyurmaktadır: “Onu koruyacak olan Biziz.”³⁷⁰ O, şayet kadîm olsaydı, bir koruyucunun korumasına muhtaç olmazdı.

Yine buna şu âyet işaret eder: “Elif, Lâm, Râ. Bu, âyetleri sağlamlaştırılmış sonra da tafsîl olunmuş bir kitaptır.”³⁷¹ Burada onun, söz konusu harflerden oluştuğunu açıkladı. Bu da onun hudûsüne delâlet eder. Ayrıca onun bir kitap olduğunu yani yazıların birleştirilmesinden meydana geldiğini açıkladı. Bundan dolayı vahiy kâtipleri onları bir araya getiren “yazıcılar” diye isimlendirildi. Bir araya getirilmiş olanın ise kadîm olması câiz değildir. Kur’an’ın “muhkem” olarak nitelenmesine gelince muhkem, fiilî sıfatlardandır. Bundan sonra “sonra tafsîl olundu”³⁷² buyurdu. Mufassal olanın kadîm olması nasıl câiz olur?

Bütün bunların en açık olanı şu âyettir: “Allah, sözün en güzelini birbiriyle uyumlu (müteşâbih) ve bıkmadan tekrar tekrar okunan (mesâni) bir kitap olarak indirdi.”³⁷³ Onun, önce indirilmiş (münezzel) olduğunu vafetti, sonra “Sözün en güzel” diye buyurarak, onu “hasen” olarak vafetti. Hasen ise fiilî sıfatlardandır. Yine onu “el-hadîs” olarak niteledi. Hadîs ile muhdes aynı şeydir. İddia ettiğimiz bu şey açıktır. Yine onu kitap olarak indirdi. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu, onun hâdis olduğuna delildir.

أما الكلام على الصنف الأول، الذين قالوا: إن القرآن قديم مع الله تعالى، فهو أن نقول لهم: إنكم قد بلغت في الجهالة إلى أقصى الغاية؛ فإن القرآن يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره. يبين ذلك أن الهمزة في قوله: الحمد لله، متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت مع القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن؛ ولأنه سورٌ مفصلة وآياتٌ مقطعة، له أولٌ وآخر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً.

وقد دل الله على ذلك في محكم كتابه فقال: ﴿ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم مُحدثٍ﴾، والذكر هو القرآن، بدليل قوله: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً وفيه دلالة على حدوثه من وجهٍ آخر، لأنه قال: ﴿وإنا له لحافظون﴾ فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظٍ يحفظه.

ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى: ﴿الر كتابٌ أحكمت آياته ثم فصلت﴾ يبين كونه مركباً من هذه الحروف، وذلك دلالة حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب، أي مجتمعٌ من كتب، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً؛ ووصفه بأنه محكم، والمحكم من صفات الأفعال، وقال بعد ذلك: ﴿ثم فصلت﴾، وما يكون مفصلاً كيف يجوز أن يكون قديماً.

وأظهر من هذا كله قوله تعالى: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني﴾ وصفه بأنه منزل أولاً، ثم قال: ﴿أحسن الحديث﴾ وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال. ووصفه بأنه حديث، وهو والمحدث واحد؛ فهذا صريح ما ادعينا. وسماه كتاباً وذلك يدل على حدوثه كما تقدم،

Ayrıca onun müteşâbih olduğunu yani îcâz ve ondan zâhir olanın delâletinde bir kısmının bir kısmına benzediğini beyan etti. Durumu bu şekilde olanın mutlaka yaratılmış (muhtes) olması gerekir. Birinci grup hakkında söylenecek söz, bundan ibârettir.

- 5 Kelâmullah'ın, Allah'ın zâtıyla kâim mâna olduğunu söyleyene karşı söylenecek söze gelince, ona şöyle deriz: Bu, sizin tam bir cehâlet içinde bulunmanızdan başka bir şey değildir. Çünkü isabet ettiğiniz kelâm, akledilmeyen türdendir. Akledilmeyen bir şeyi iptal etmeye kalkışmak, kendilerine yol verilmeyen mânaların bir mahalde olmasını, ölünün bedeninde hayat, kudret
10 ve şehvetin bulunmasını kabul etme gibi her türlü cehâlet kapısını açar ve sizi muhâlleri câiz görme zorunda bırakır. Halbuki bunların hiçbirine imkân yoktur. Kim bu sınıra ulaşmışsa, cehâletin zirvesine varmış demektir.

- Eğer denirse ki: Niçin “Ona imkân yoktur” dediniz? Cevap olarak şöyle deriz: Zira, mâna zaruri olarak bilinmediğinde, ona yol bulmak ya kendisinden sâdır olan bir nitelikte ya da onu gerektiren bir hükümle olur. Burada
15 isbat ettiğiniz kelâmdan sâdır olan bir sıfat veya kendisiyle isbatı sağlanan bir hüküm bulunmamaktadır. Bu durumda onun isbatı zikrettiğimiz sonuca götürmektedir. Eğer denirse ki: Bizden biri konuşmak istediğinde, konuşmadan önce nefsinde bir şey bulur. Bu şey, bizim kelâm olarak isbat ettiğimiz şeydir.
20 İşlerin en açığı, insanın kendi içinde bulduğudur. Ona denir ki: Zikrettiğinizle başka bir şeye de dönmek mümkündür. O da kelâma niyet etmek ve onu irade etmektir. Yahut ona karar vermek, onu bilmek ve konuşma şeklini zihinde canlandırmaktır. Kelâmla bu işleri kastetmemiz mümkün olduğunda, zikrettiğinize yönelmeniz câiz olmaz.

- 25 İbn Fûrek el-İsfehânî³⁷⁴ gibi onların bazı müteahhirlerinden hikâye olduğuna göre şöyle demişlerdir: Kelâmın kaynağı düşüncedir. Bu görüş onu, Allah'ı konuşma sıfatı ile nitelendirme veya onun mütefekkir olduğunu kabul etme zorunda bırakır. Halbuki Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir. Bu durum, onların Mecûsîliği benimsemesi demektir. Zira Mecûsîler: “Allah'ın
30 merdûd bir düşünce tefekkür etmesinin sonunda şeytanın meydana geldiğini” söylemek sûretiyle, Allah hakkında düşünmeyi câiz görmüşlerdir. Bu durum, onlarla Mecûsîler arasındaki benzerliklerden biridir.

وقال: ﴿متشابهاً﴾، أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه؛ وما هذا حاله لا بد من أن يكون محدثاً. فهذا هو الكلام على الصنف الأول.

وأما الكلام على من قال: إن كلام الله معنى قائم بذاته، فهو أن نقول: إن هذا دخولٌ منكم في كل جهالة؛ لأن الكلام الذي أثبتموه مما لا يعقل ولا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالة ويوجب عليكم تجويز المحالات نحو أن تجوزوا أن يكون في المحل معانٍ ولا طريق إليها، وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيءٍ من ذلك، ومن بلغ إلى هذا الحد فقد تنهى في الجهالة.

فإن قيل: لم قلت: إنه لا طريق إليه؟ قلنا: لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورة فالطريق إليه إما أن يكون صفةً صادرةً عنه، أو حكماً أو جبهه هو؛ وليس ههنا صفة تصدر عن الكلام الذي أثبتموه، ولا حكم له يتوصل به إلى إثباته، فإثباته والحال هذه يؤدي إلى ما ذكرناه. فإن قيل: إن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يجد من نفسه شيئاً، ذلك الشيء هو الذي أثبتناه كلاماً، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه. قيل له: إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع به إلى شيءٍ آخر، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير في كيفية ترتيبه، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور، لم يجز أن ينصرف إلى ما ذكرتموه.

وحكي عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصفهاني أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى الفكر؛ وهذا يوجب عليه أن يكون الله تعالى موصوفاً بالتكلم، أو أن يكون متفكراً، تعالى الله عن ذلك. وهذا دخولٌ منهم في المجوسية؛ فهم الذين جوزوا الفكر على البارئ تعالى حيث قالوا: إنه تعالى فكر فكرةً رديئة فتولد من فكرته الشيطان، فيكون ذلك أحد وجوه المضاهاة بينهم وبين المجوس.

Şayet: “Dil bilimcileri “Nefsimde kelâm vardır (kelâm-ı nefsi)” demiyor mu? Bu durumda söylediğiniz nasıl doğru oluyor?” denirse, cevap olarak şöyle deriz: Söylediğiniz vâcibin zıddıdır. Zira aslolan, önce mânaların sâbit olması, sonra da onların bazı tâbirlerle ifade edilmesidir. Siz, ibâreleri, mânaların isbatına bir yol ve onlara ulaşma vasıtası kıldınız. Bu, câiz olmayan bir şeydir. Zira O, eğer Arab’ı yaratmamış veya dilsiz olarak yaratmış olsaydı, bizim kelâmı ve mahiyetini bilmemiz mümkün olmazdı. Bu tasavvur söylediklerine dayandırılmaz.

Sonra bir Arab: “Nefsimde kelâm vardır.” dediği gibi, “Nefsimde ev yapma, Beytullahı hacetme, Resûlullah’ın kabrini ziyaret etme vardır” da der. Bu durumda bütün bu fiillerin fâillerinin nefsinde mânalar olarak bulunması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Eğer: “Bununla “nefsimde ev yapma, Beytullah’ı hacetme gibi şeylere kararlılığımın olduğunu kastetmekteyim” denirse; bu tür cevapların farazî olduğunu söyleriz.

Şayet: “Burada kelâmın isbatına bir yol olduğunu inkâr etmediniz. Halbuki onun zıddı dilsiz olma ve sükûttur” denirse; cevap olarak şöyle deriz: Kelâmın, kendi cinsinden veya cinsi dışından zıddı yoktur. Ayrıca dilsiz olma veya sükût kelâma zıd olsalardı, bizim ve sizin işittiklerimize zıd olurlardı. Halbuki biz ve sizler bunu kelâm saymıyoruz. Yine onlara söyle denilir: Dilsiz oluş kelâmın âleti olan dile ârız olan bir bozukluk olup, “ondaki kelâm âletini, onu kullanmaya güç yetirme hâlinde kullanmamak” demektir. Sükût ise konuşmaya kudreti varken, onun âleti olan lisanı kullanmamaktır. Eğer bu, kelâmın zıddı olsaydı, Allah Teâlâ’nın dilsiz ve sâkitin dilinde kelâmı yaratmasının câiz olmaması gerekirdi. Aksi takdirde zıdların bir araya gelmesi söz konusu olurdu. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Böylece onların sözü, her yönden bâtil olmuş olmaktadır.

Mânaya taalluk bakımından kelâm konusunu bitirince; muhataplarımızın kelâm için kullandıkları “ibâre” konusuna geliyoruz. Bu konuda onları çürütmek için diyoruz ki: “Kelâm, Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim mânalardır” sözümüz birçok ihtimâli içermektedir. “Kıyam” zikredildiğinde bununla bazen “işaret” mânası kastedilir. “Falanca ayaktadır” denildiğinde, onun işaret ve alâmet anlamına geldiği anlaşılır. Bazen aynı kelimeyle “devam” kastedilir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’deki “hay ve kayyûm” ifadesinden “dâim” mânası anlaşılmaktadır.

فإن قيل: أوليس أهل اللغة يقولون: في نفسي كلام، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ قلنا: إن ما ذكرتموه عكس الواجب؛ فإن الأصل أن تثبت المعاني أولاً ثم يُعبّر عنها بعبارات، وأنتم فقد جعلتم العبارات طريقاً إلى إثبات المعاني ووصلت إليها، وذلك مما لا وجه له؛ لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم خرساً لكان لا بد من أن يمكننا معرفة الكلام وماهيته، وعلى ما قالوه لا يتصور ذلك. ٥

وبعد، فإن العرب كما تقول: في نفسي كلام، فقد تقول في نفسي: بناء دار، أو حج بيت الله تعالى، أو زيارة قبر رسول الله؛ فكان يجب أن تكون هذه الأفعال كلها معان في النفس قائمة بذات فاعلها، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إن مرادهم بذلك؛ في نفسي العزم على بناء دار وعلى حج بيت الله تعالى، إلى ما شاكل ذلك. قلنا: فإرضَ بمثل هذا الجواب. ١٠

فإن قيل: ما أنكرتم أن ههنا طريقاً إلى إثبات الكلام، وهو مضادته للخرس والسكوت؟ قلنا: ليس للكلام ضد لا من جنسه ولا من غير جنسه. وبعد، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام لكانا لا يضادان إلا هذا الذي نسمعه نحن وأنتم ولا يعدون ذلك كلاماً، ويقال لهم أيضاً: إن المرجع بالخرس إلى فسادٍ يلحق آلة الكلام، والسكوت هو أن لا يستعمل آلة الكلام فيه حالة قدرته على استعماله، فلو كان ذلك ضد الكلام لكان لا ينبغي أن يصح من الله تعالى خلق الكلام في لسان الأخرس والساكت، وإلا فقد اجتمع الضدان، والمعلوم خلافه. فبطل كلامهم هذا من كل وجه.

وإذ قد فرغنا من الكلام فيما يتعلق بالمعنى، فإننا نتبع ما يستعملونه من العبارة ونحصر الكلام عليهم فيها فنقول: قولكم: إن الكلام معنيٌّ قائمٌ بذاته القديم تعالى يحتمل أموراً لأن القيام قد يذكر ويراد به الانتصاب، كما يقال: فلانٌ قائمٌ؛ أي متصب، وقد يذكر ويراد به الدوام كقوله: الحي القيوم؛ أي الدائم، ٢٠

Bazen “hıfz” mânasına gelir. “Tavan direk ile kâimdir” denildiğinde, tavanın yıkılmaktan direk ile korunduğu, direk olmayacak olsa onun çökeceği mânası anlaşılır. Bazen de bu söz, hulûl mânasında zikredilir. Nitekim, “Oluş mahal ile kâimdir” denildiğinde bu mâna kastedilir. İçinde bulunduğumuz meselede ise bunların hiç biri düşünülemez. Çünkü işaret, hulûl ve diğerleri Allah hakkında câiz değildir.

Eğer “Biz, bu ifadelerle herhangi bir nesneyi kastetmiyoruz. Sadece onunla mevcut oluşunu kastediyoruz” denirse, bu ifadenin iki anlama kullanıldığını söyleriz:

Birincisi “o Allah yönünden vâkidir ve O'nun fiilidir.” Bu nedenle “onların göklerde ve yerde Allah'la beraber buldukları” söylenir.

İkinci olarak da, şayet ibare olmasaydı, mâna da mevcut olmazdı. Nitekim “araz mahalli ile mevcuttur” denilir. Eğer bununla birincisini kastederseniz, bizim dediğimiz de zâten budur. Ancak bu durumda onun hâdis olması gerekir. Onunla ikincisini katederseniz, bu câiz değildir. Zira o, söz konusu mânanın Allah'ın zâtıyla değil, hayatı ve kudreti ile kâim olmasını gerektirir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Kâdî, bu ifadelerden sonra onların bu konuda ileri sürdükleri görüşlerin yanlış olduğunu ortaya koymak için, mütekellimi kelâmın fâili olduğuna delil getirdi.

Bunun doğruluğuna delâlet eden şey şudur: Dilciler kelâmın, fâiline taalluk ettiğine inandıkları zaman onun fâilini “mütekellim” diye adlandırdılar. Böyle inanmadıklarında ise bu şekilde isimlendirmediler. Buna bağlı olarak saralının sözlerini cinniye izâfe ettiler. Bir kelâmın, “fiilin fâile taalluku” türünden ona taalluk etmediğini gördüklerinde, “cinnî, onun kelâmı üzere konuşuyor” dediler. Eğer mütekellim için “O, kelâmın fâili değildir.” demek câiz olsaydı, benzerini kötü söz söyleyen, döven, kıran vb. işleri yapan için de söylememiz câiz olurdu. Her ne kadar bunların bazısı bazısından daha açık ise de, hepsi için yol birdir. Bilinen ise bunun hilâfıdır.

Şu sebeple de kelâm, mütekellime delâlet eder. Mütekellim, ya kelâmın fâilidir; ya kelâm ona ait bir durumun veya sıfatın gerektirdiği, ya ona tümüyle veya kısmen hulûl ettiği ya ondan dilsizlik ve sükûtu nefyedecek şekilde onda etkili bir âlet olduğu ya da onunla mevcut olduğu için mütekellimdir. Bunun ötesinde bir şık yoktur.

وقد يذكر ويراد به الحفظ كما يقال: السقف قائمٌ بالسارية؛ أي محفوظٌ به على معنى أنه لولاه لسقط، وقد يذكر ويراد به الحلول كما يقال: السكون قائمٌ بالمحل، وشيءٌ من ذلك لا يتصور في هذه المسألة لأن الانتصاب والحلول وغيرهما مما لا يجوز على الله تعالى.

٥ فإن قيل: إنا لا نريد بهذه العبارة شيئاً من الأشياء، وإنما نعني بها أنه موجودٌ به. قلنا: إن هذه العبارة أيضاً تستعمل في معنيين؛

أحدهما أنه واقعٌ من جهته وأنه هو الذي فعله؛ على ما يقال في السموات والأرض أنها موجودةٌ بالله.

والثاني أنه لولاه لما وجد، كما يقال: العرض موجودٌ بمحله. فإن أردتم به الأول فهو الذي نقوله إلا أنه يقتضي حدوثه، وإن أردتم به الثاني فلا يصح؛ لأنه يوجب أن يكون ذلك المعنى قائماً بحياة القديم تعالى وبقدرته لا بذاته، وقد عرف خلافه.

وقد دل بعد هذه الجملة على أن المتكلم هو فاعل الكلام، ليفسد به ما ذهبوا إليه في هذا الباب.

١٥ والذي يدل على صحة ذلك هو أن أهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلماً، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به. وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجني فقالوا: إن الجني يتكلم على لسانه، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله، فلو جاز أن يقال في المتكلم: إنه ليس هو فاعل الكلام، لجاز مثله في الشاتم والضارب والكاسر وغير ذلك، فالطريقة في الجميع واحدة، وإن كان البعض أظهر من البعض، وقد عرف خلافه.

ويدل على ذلك أيضاً هو أن المتكلم لا يخلو؛ إما أن يكون متكلماً لأنه فعل الكلام، أو لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة، أو لأن الكلام حله أو بعضه، أو لأن الكلام أثر في آله على معنى أنه نفي الخرس والسكوت عنه، أو لأنه موجودٌ به،

Bu şıkların tümü bâtıldır. Geriye söylediğimiz gibi sadece bu kişinin kelâmın fâili olduğu için mütekellim oluşu şıkkı kalmaktadır.

Eğer: “Kelâmın ona ait bir hâl veya sıfat olması gerektiği için mütekellimin, mütekellim olması niçin câiz olmasın?” denirse, cevap olarak deriz ki: O, mütekellim olması sebebiyle, mütekellime ait bir hâl değildir. Ona yol yoktur, kendisine yol olmayan bir şeyi isbat da önce geçtiği üzere cehâlet kapılarını açmaktan öteye geçmez.

Şayet: “Burada bir yol vardır. Çünkü bizden biri onun mütekellim olması ile mütekellim olmamasını birbirinden ayırır. İşlerin en açığı ise, kişinin içinde bulunduğu (hissettiği) durumdur” denirse; cevap olarak: “Bu ayırım, bu kişinin bir halde kelâm yapmasına, ikinci bir halde ise yapmamasına rüçû etmemize imkân sağladığında, onunla zikrettiğimiz hususa dönmemiz mümkün olmaz” deriz.

Aynı şekilde buna şu da delâlet eder: O, mütekellim olması sebebiyle mütekellim için bir hâl veya sıfat ise, bu durumda âlim oluşunda olduğu gibi, onun bu hâli bilmesinin, kelâmı bilmesinden önce olması gerekirdi. Zira âlime, âlim oluşu bir hâl olduğunda, âlim oluşunu bilmemiz, onu gerektireni bilmekten önce gelmektedir ki, bu da ilimdir. Müteharrik hakkındaki hüküm de aynıdır. Zira müteharrike, müteharrik oluşu bir hâl ve sıfat olduğunda, O'nun müteharrik oluşunu bilmek, hareketi bilmekten önce meydana gelmiş olur. Benzeri bizim meselemizde de gerekir. Her ne kadar zihnimizden kelâm geçmese de, kişinin mütekellim olmasını bilmemiz gerekir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Zira biz, kelâmın ona taallukunu, fiilin fâiline taalluku olarak bilmedikçe, onun mütekellim oluşunu bilmiş olmayız.

Eğer: “Kelâmın ona veya bir kısmına hulûl etmesi sûretiyle mütekellimin mütekellim olması niçin câiz olmasın?” denirse, cevap olarak deriz ki; Eğer o, böyle olsaydı, lisanın kendisinin mütekellim olması gerekirdi. Zira kelâm başkasına değil, ona hulûl etmiştir. Peygamber olarak da onun (lisanın) gönderilmesi, bu görevi onun edâ etmesi, medih ve tâzime onun müstehak olması gerekirdi. İftira atan ve celdeye çarptırılanın da lisan olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Aynı şekilde şâir olanın, lisan olması gerekirdi. Çünkü şiir ona hulûl etmiştir. Bu, muhkem fiilin sahih olmasını ve âlim olmayan biri tarafından, yapılmasını gerektirir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

والأقسام كلها باطلة فلم يبقَ إلا أن يكون المتكلم متكلماً وإنما كان متكلماً لأنه فاعل الكلام على ما نقوله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة؟ قلنا: إنه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً؛ إذ لا طريق إليه وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب الجهالات على ما مر.

فإن قيل: إن ههنا طريقاً؛ فإن الواحد منا يفصل بين كونه متكلماً وبين أن لا يكون متكلماً، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه. قلنا: إن هذه التفرقة إذا أمكن أن نرجع بها إلى أنه يفعل في إحدى الحالتين الكلام ولا يفعل في الحالة الثانية، لم يمكن أن نرجع به إلى ما ذكرتموه.

وبدل على ذلك أيضاً هو أنه لو كان للمتكلم بكونه متكلماً حال وصفه، لكان يجب أن يسبق العلم بتلك الحال قبل العلم بالكلام كما في كونه عالماً، فإن العالم لما كان له بكونه عالماً حال يسبق علمنا بكونه عالماً على العلم بما يوجبه وهو العلم. وكذلك في المتحرك؛ فإن المتحرك لما كان له بكونه متحركاً حالة وصفة، حصل العلم بكونه متحركاً قبل العلم بالحركة، كذلك يجب مثله في مسألتنا، فكان يجب أن نعلم كون المرء متكلماً وإن لم يخطر ببالنا الكلام، والمعلوم خلافه. فإنما ما لم نعلم تعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله لم نعلم كونه متكلماً.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام حله أو حل بعضه؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون اللسان هو المتكلم؛ لأن الكلام حله دون غيره، وأن يكون هو المبعوث بالرسالة المؤدي لها، المستحق المدح والتعظيم عليها، ولكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف المستحق الجلد، والمعلوم خلافه. وأيضاً، فكان يجب أن يكون اللسان هو الشاعر لأن الشعر إنما يحله، وذلك يوجب صحة الفعل المحكم وتأتيه ممن ليس بعالم، وقد عرف خلافه.

Aynı şekilde âlemde mütekellimin bulunmaması gerekirdi. Çünkü kelâmın en azı, iki harftir. Her harfin telaffuz edilen bir mahreci vardır ve onun başka bir mahreçten telaffuzu mümkün değildir. Söylediğimiz durumda bunlar aynı mahreçte birleşmezler. Dolayısıyla söz konusu mahal, nasıl mütekellim olur? Söylediğimiz bunda da mevcuttur.

Eğer denirse ki: Mütekellimin, mütekellim olması niçin câiz olmuyor? Halbuki o, dilsizliği ve sükûtu nefiy anlamında onun dilinde etkili olmuştur. Cevap olarak deriz ki: Daha önce geçtiği üzere dilsiz olmak ve sukût etmek kelâma zıd değildir. Hatta kelâmın hiçbir şekilde zıddı yoktur.

Eğer: “Mütekellimin mütekellim olması, kelâm kendisine muhtaç olması sebebiyle niçin câiz olmasın?” denirse, cevap olarak şöyle deriz: Mütekellim kelâma, kelâm da mütekellime muhtaç olunca, her biri diğerine muhtaç olmuş olur. İhtiyaç yönü birdir. Bu muhâl oluşta, bir şeyin kendine muhtaç oluşu konumunda olur.

Eğer: “Onun ihtiyacının tazmin ihtiyacı şeklinde olması niçin câiz olmasın?” denirse, cevap olarak deriz ki: Bu câiz değildir, çünkü tazmin ihtiyacı, zâtın ancak bir sıfat üzere hâsıl olması, bu sıfatın da başka bir sıfat üzere hâsıl olması, bu sıfatın ise bir mâna şeklinde hâsıl olması tarzında cereyan eder. Cevher için “O, kevni tazmin ediyor” denildiği gibi, bu şeyin varlığı da onu tazmin etmektedir, denilir. Şu anlamda ki: O, ancak mekânda yer kaplayarak var olabilir. Var olmadan da mütehayyiz (mekânda yer tutan) olamaz. Var da ancak kevn (oluş) suretiyle olabilir. Bunlar kelâm ve mütekellim hakkında düşünülemez. Dolayısıyla bunların arasında tazmîn ihtiyacının olması mümkün değildir.

Eğer: “Mütekellimin mütekellim oluşu, kelâmın kendisiyle mevcut oluşu veya zâtıyla kadîm oluşu dolayısıyla niçin câiz olmasın?” denilirse, cevap olarak: Başka bir yerde her iki ibâreye cevap verdik ve onların her ikisinin ve mânalarının yanlışlığını beyan ettik, deriz.

Şayet: “mütekellimin mütekellim oluşu niçin kelâm onun sözü veya ona ait bir söz olduğunda câiz olmasın?” denilirse; cevap olarak: “Bu ifade, biri ittisâf ve ihtisâs anlamında, ikincisi ise mülk anlamında olmak üzere iki şekilde kullanılır. Bunların hangisi olursa olsun kelâm ve mütekellim hakkında düşünülemez” deriz.

وأيضاً، فكان يجب أن لا يوجد في العالم متكلم لأن أقل الكلام حرفان، وما من حرف إلا وقد اختص بمخرجٍ مخصوص لا يمكن إخراجه من غير مخرجه فلا يجتمعان والحال ما قلناه في محلِّ واحد حتى يكون ذلك المحل متكلماً، وفي ذلك ما قلناه.

٥ فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأنه أثر في آتته على معنى أنه نفِّي لخرسه وسكوته؟ قلنا: لما قد مر من أن الخرس والسكوت لا يضادان الكلام، بل لا ضد للكلام أصلاً.

١٠ فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام يحتاج إليه؟ قلنا: إذا كان المتكلم محتاجاً إلى الكلام، والكلام محتاجاً إلى المتكلم، فقد احتاج كل واحدٍ منهما إلى صاحبه ووجه الحاجة واحد، وذلك في الاستحالة بمنزلة حاجة الشيء إلى نفسه.

١٥ فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون حاجته حاجة التضمين؟ قلنا: لا يجوز ذلك لأن حاجة التضمين هو أن لا يحصل الذات إلا على صفة، ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصلٌ على صفةٍ أخرى، ولا يحصل على تلك الصفة إلا بمعنى، فيقال: إن ذلك الشيء وجوده مُضمَّنٌ به، كما يقال في الجوهر: إنه مُضمَّنٌ بالكون؛ على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متحيز، ولا يكون متحيزاً وإلا وهو كائن، ولا يكون كائناً إلا بكون، وهذا مما لا يتصور في الكلام والمتكلم، فلا يصح أن يكون بينهما حاجة التضمين.

٢٠ فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام موجودٌ به أو قديمٌ بذاته؟ قلنا: قد أجبنا عن كلتا العبارتين وبيننا فسادهما وفساد معانيهما في غير هذا الوضع.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام كلامه أو كلامٌ له؟ قلنا: إن هذا يستعمل على وجهين؛ أحدهما بمعنى الاتصال والاختصاص، والثاني بمعنى الملك، وأي ذلك كان منهما فإنه لا يتصور في الكلام والمتكلم.

Eğer: “Kelâm, onun sözü veya ona ait sözdür” ifademizden maksat, “onun fiilidir” denirse, deriz ki, bu hususta bizim mezhebimizin görüşü gâyet açıktır ve onu sizinle tartışmayız.

Bu ifade, bu şekilde sâbit olunca, bil ki: Kelâmın, mütekellimin sözü oluşunun bilinme yolu ikidir: Birincisi ondan işitmek ve onun sebeplerine vâkıf olduğunun bilmektir. İkincisi ise, bunu bize sadık bir habercinin bildirmesidir. Bu durum, kelâm duyulur âlemde olduğundandır. Allah Teâlâ hakkında ise, biz kelâmın ona ait oluşunu iki yolla bilmekteyiz. Bunlardan biri, bu şekilde vukû kudretle kâdir olandan sahih olmayan bir şekilde vâki olmasıdır. Çakıl taşlarında, ağaçta, taştta vb. şeylerde vukû bulması gibi. İkincisi ise sâdik habercinin bize bildirmesi şeklindedir. Bu son yolla Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu bildik. Zira, şayet Hz. Peygamber bunu bize bildirmemiş ve onun dininden zaruri olarak anlaşılmamış olsaydı ve Cenâb-ı Hakk'ın “Eğer o, Allah'tan başkasına ait olsaydı, onda çok ihtilâf bulurlardı”³⁷⁵ sözü buna delâlet etmiş olsaydı, onun Hz. Peygamber'e ait bir söz olduğunu câiz görürdük. Zira o, mûcize oluşu dolayısıyla Allah'a ait değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın peygamberine veya başka birine imkân sağlaması ve sadık olduğunda nübüvvet iddia edeni başarılı kılması imkânsız değildir. Mûcize konusunda vâcip olan, âdeti nakzedici ve onu aşan (ona aykırı) olmasıdır.

Kādî, bu ifadelerden sonra şunu zikretti: İsbat ettikleri kelâm, Allah'ın zâtıyla kâimdir. Bu, ya onu Allah'a hulûl etmiş olarak isbat etmeleri ile olur. Halbuki Allah Teâlâ'nın mahal olması imkânsızdır. Çünkü mahal mekânda yer tutmaktadır. Mekânda yer tutan ise sonradan değildir. Aksine O'nun kâdîm olduğu sâbittir. Ya da onun mahalsiz olarak mevcut olduğunu düşünmeleri ile olur. Bu da imkânsızdır; çünkü kelâmın hükmü mahalli ile sınırlı olup ondan iştilir ve zıddı ona yönlendirilir. Eğer mahalsiz kelâm olsaydı, cinsine inkılâb ederdi. Bu ise, muhâldir.

Aynı şekilde şayet bir mahalde olmaksızın kelâmın varlığı sahih olsaydı ve onun hakkında çelişkiyi kabul etseydik, bir mahalde olmayan iki kelime ya birbirlerine zıd olur veya olmazlardı. Birinin varlığı diğerinin varlığı ile aynı olmasına rağmen, çelişmemeleri, câiz değildir. Çünkü bu, ikisinin cinsinden birine dönüşmeyi gerektirir. Çeliştikleri takdirde de çelişmelerinin mücerret varlıkları üzerine olması gerekir. Bu da, âlemde birbirine zıd iki kelâmın olmasını gerektirir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Böylece bu ifadelerden se-
nin için sahih olan; kelâmın varlığının mahalsiz olarak mümkün olmadığıdır.

فإن قيل: إن المراد بقولنا: إن الكلام كلامه أو كلام له؛ أي أنه فعله. قلنا: هذا صريح مذهبنا فلا ننازعكم فيه.

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم أن الطريق الذي به يعرف أن الكلام كلام المتكلم طريقان؛ أحدهما أن يسمع منه ويعلم وقوفه على دواعيه، والثاني أن يخبرنا نبئٌ صادقٌ بذلك، هذا إذا كان الكلام في الشاهد. فأما في القديم تعالى؛ فإننا إنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقتين؛ أحدهما أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، كأن يوجد في حصة أو شجرة أو حجرٍ أو غير ذلك، والثاني كأن يخبرنا نبئٌ صادق، وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام الله تعالى، لأنه لو لم يخبرنا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بذلك، ولم يعرف من دينه ضرورة، ولا دل عليه قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾، وإلا كنا نجوز أن يكون من جهته ﷺ؛ لأنه ليس من ضرورة المعجز أن يكون من جهة الله تعالى، بل لا يمتنع أن يُمكن الله نبيه أو غيره، فيظهره على المدعي النبوة إذا كان صادقاً، وإنما الذي يجب في المعجز أن يكون ناقصاً للعادة خارقاً لها.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أن هذا الكلام الذي أثبتوه قائماً بذات الباري إما أن يثبتوه حالاً في الله تعالى؛ فالله تعالى يستحيل أن يكون محلاً لأن المحل متحيز والمتحيز محدث، وقد ثبت قدمه. وأما أن يثبتوه موجوداً لا في محل، وذلك أيضاً محال، فإن حكم الكلام مقصورٌ على محله منه يسمع وعليه يصاد ضده، فلو وجد لا في محل لا تقلب جنسه، وذلك محال.

وأيضاً، فلو صح وجوده لا في محل وقدرنا فيه التضاد لكان لا يخلو حال الكلامين وقد وجدنا لا في المحل من أن يتضادا أو لا يتضادا، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر لم يصح؛ لأن ذلك يقتضي قلب جنسهما، وإن تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود، وذلك يوجب أن لا يصح وجود كلامين مختلفين في العالم، وقد عرف خلافه. فصح لك في هذه الجملة أن الكلام لا يصح وجوده لا في محل.

Kelâmın başkasında mevcut olmasını isbat etmelerine gelince; bu da onun hudûsunu gerektirir. Çünkü kadîm olan, sonradan olana hulûl etmez. Onun mahal olduğu söz konusu olunca, Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıklardan bir şeye mahal olmasının imkânsız olması nedeniyle, bu mahallin Allah'tan baş-
5 kası olması gerekir.

Ayrıca Ebû Ali'den nakledildiği gibi, kelâmın özel bir bünyeye dayanması da gerekmez. Nitekim Ebû Hâşim de önceleri bu görüşte iken, sonra bu görüşünden vazgeçerek şöyle demiştir: Zikrettiğimiz üzere onun hükmü, mahalli ile sınırlıdır. Bu konumda olanın, mahallinden daha fazla bir şeye ihtiyacı
10 yoktur. Bunu, hükmü mahalli ile sınırlı olan siyah ve diğer sıfatlara kıyas etti. Bundan dolayı, Ebû Ali'den, onun harekete ihtiyacı olmasına rağmen mahalinde hareketli olmasının gerekmediği görüşü nakledilir.

Şu husus zikrettiğimizi açıklayıp izah eder: Eğer o, harekete muhtaç olsaydı, hareketin kendisi için sebep olması dışında bir vechi olmazdı. Halbuki
15 durum böyle değildir. Çünkü sahih olan görüşe göre onun sebebi, peş peşe hareketten sonra gelen iki cismin arasının telifine veya aralarında sükûnu az olan hareketlere dayanan bir sikkenin bulunması şartıyla itimat (yaslanma/çekim)tır. Muhakkak bu şekilde olmaktadır. Çünkü o vafetmiş olduğumuz
20 itimada göre bulunmakta, onun azlığı ile az, çokluğu ile çok olmaktadır. Bu durumda onun sebebinin başka şey olması câiz olsaydı, sebeplerden birini tespit etmemiz mümkün olmazdı.

Ayrıca bir cevizi, bir örsün üzerine vurduğumuzda, ondan bir ses duyarız. Burada hareket olmadığı halde, ses vardır. Eğer ona muhtaç olsaydı, bunu duymazdık.

Eğer; “örsteki sesin, cevizin hareketinden çıktığı” söylenirse; hareketin yönünün olmadığını söyleriz. Eğer ses, onun mahallinden çıkmış olsaydı, bu
25 cihetten çıkması, diğer cihetlerdekinden öncelikli olmazdı. Bu da onun, diğer cihetlerde de doğmasını gerektirirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Eğer denirse ki: Testiye vurduğumuzda ondan çıkan sesin, harekete bağlı bir sebeple olduğunu biliyoruz. Şayet ona muhtaç değilse ve ondan doğmuyorsa niçin testinin tınlaması harekete bağlı olarak ve onun sebatı ile sâbit, inkâtâ ile de münkâtâ oluyor? Cevap olarak deriz ki:

وإما أن يشتوه موجوداً في غيره وذلك يقتضي حدوثه؛ لأن القديم لا يحل المحدث، ومحلّه إذا وجد فلا بد من أن يكون غير الله تعالى لاستحالة أن يكون الله تعالى محلاً لشيءٍ من الأشياء.

ثم لا يجب أن يكون مبنياً ببنيةٍ مخصوصة على ما يحكى عن أبي علي، وكان يذهب إليه أبو هاشم أولاً ثم رجع عنه وقال: إن حكمه مقصورٌ على ٥ محلّه على ما ذكرنا، وما هذا سبيله فلا حاجة به إلى أزيد من محلّه، اعتبر به بالسواد وغيره من المعاني التي يكون حكمها مقصوراً على محلّها. ولهذه الطريقة لم يجب في محلّه أن يكون متحركاً لا محالة، على ما يحكى عن أبي علي أن به حاجة إلى الحركة.

١٠ يبين ما ذكرناه ويوضحه أنه لو احتاج إلى الحركة لكان لا وجه له إلا أن الحركة سببٌ فيه، وليس كذلك؛ فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الاعتماد بشرط الصّكة التي يرجع بها إلى تأليفٍ بين جسمين صليبين عقيب حركاتٍ متوالية، أو حركاتٍ تقل السكنات بينها، وإنما كان هكذا لأنه يوجد بحسب الاعتماد الذي وصفناه، يقل بقلته ويكثر بكثرته، فلو جاز والحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكننا أن نثبت شيئاً من الأسباب. ١٥

وبعد، فإننا إذا ضربنا جوزة على سندانة فإننا نسمع منها صوتاً، فقد وجد الصوت ولا حركة، ولو كان محتاجاً إليها لم نجد ذلك.

ومتى قيل: إن الصوت في السندات إنما تولد من حركة الجوزة. قلنا: إن الحركة لا جهة لها، فلو ولدت الصوت لولدت في محلّها، وإلا لم تكن بالتوليد في هذه الجهة أولى من التوليد في غيرها، وذلك يقتضي أن تولده في ٢٠ سائر الجهات، ومعلومٌ خلافه.

فإن قيل: قد علمنا أن من ضرب الطست فإن الصوت الذي يتولد فيه يقف على الحركة ويوجد بحسبها، فلماذا وقف طنين الطست على الحركة يثبت بثباتها وينقطع بانقطاعها إن لم يحتج إليها ولم يتولد عنها؟ قلنا:

Çarpma şartıyla, itimâttan doğmaktadır. Bu da arka arkaya gelen hareketleri müteakip vâki olan özel bir telif veya zikrettiğimiz şekilde aralarında sükûn az olan hareketlerden ibârettir. İtimâdın sebep oluşu, hareketi meydana getirici sebep olması değil, şartın ortada bulunmamasıdır.

5 Eğer denirse ki, Allah Teâlâ başkasında bulunan bir kelâm ile nasıl mütekellim oluyor? Cevap olarak söyle deriz: Başkasında mevcut olan bir nimetle mün'im, başkasında bulunan rızıkla râzık olduğu gibi, başkasında bulunan bir kelâmı da mütekellim olur. Çünkü mütekellim, kelâmın fâilidir. Fâilin şartı içinde de, muhakkak fiilin kendi üzerinde olması yoktur. Bu mesele-
10 lerde sülûk etmiş olduğumuz “kelâmın hükmü, onun mahalli ile sınırlıdır” şeklindeki anlayışın doğruluğu sebebiyle, sadece mücerred bir mahalle muhtaçtır. Şeyhimiz Ebû Ali b. Hallâd'ın gerekli gördüğünü kabul etmiyoruz. Bu da, kelâmın sadece havada bulunduğu anlayışıdır. Kelâmın varlığı konusunda hava ile havasızlığın eşit olduğunu söyleriz.

15 Özet olarak, bizden biri için ancak ağız ve dil yoluyla konuşma mümkündür. Aksi takdirde nefsiyle veya bir sebebe bağlı olarak konuşması gerekirdi. Bu sebep de çarpmanın olması şartıyla itimattır. Çünkü o, bir kudretle kâdir olması durumunda, kitaplarda açıkladığımız gibi bu âletlerden müstağni olmayacaktır. Kelâm-ı nefside ise, tenebbüh, hareket, hava gibi şeylere muhtaç
20 değildir. Bu konunun ihtimâl dâhilinde olan noktalarının özeti bundan ibârettir.

Kur'an'ın kıdemi konusunda muhâliflerimize ait bazı sözde deliller bulunmakta olup bunların özeti şöyledir: Onlara göre Kur'an'ın, Allah Teâlâ'nın isimlerine yer verdiği açıktır. Ayrıca isim ile müsemmâ birbirinin aynıdır. Bu
25 durumda, Kur'an hakkında da Allah Teâlâ gibi kadîm hükmü gerekir. Ayrıca: İsim ile müsemmânın aynı olduğuna delâlet eden hususun şu olduğunu söylediler: Biz, yemin ederken “Tallahi ve Vallahi” deriz. Aynı şekilde “Bismillah” deriz. Durum söylediğimiz tarzda olunca, söz konusu husus gerçekleşmiş olur. Bu konuda Lebîd³⁷⁶ şöyle demiştir:

30 Bir yıl geçinceye (havle) kadar [ağla], sonra selâm ismi üzerine olsun / Kim bir havl-i kâmil (tam bir yıl) ağlarsa özür dilemiş olur.

Burada “selâm ismi üzerinize olsun” ifadesini kullanmış fakat “selâm üzerinize olsun”u kastetmiştir. Buna göre, Zeynep adındaki bir kadınla evli olan biri “Zeyneb'i boşadım” diyecek olsa, talâk vâki olur. Eğer isim ile müsemmâ
35 aynı olmasaydı, hüküm bu şekilde olmazdı.

إنه إنما يتولد عن الاعتماد بشرط المصاكة، وهي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها على ما ذكرنا، فلفقد الشرط ينبغي توليد الاعتماد، لا لأن الحركة هي المولدة.

فإن قيل: كيف يكون القديم تعالى متكلماً بكلامٍ يوجد في غيره؟ قلنا: كما يكون منعماً بنعمة في غيره، ورازقاً برزقٍ يوجد في غيره؛ وهذا لأن المتكلم هو فاعل الكلام وليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لا محالة. ولصحة هذه الطريقة التي سلكتها في هذه المسائل من أن الكلام حكمه مقصورٌ على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد المحل، منعنا مما يوجب شيخنا أبو عليه بن خلاد، وهو أن لا يوجد الكلام إلا في الهواء، وقلنا: إن الهواء وغير الهواء سواء في صحة وجود الكلام فيه. ١٠

وعلى الجملة؛ فإن أحدنا إذا كان لا يمكنه أن يتكلم إلا بالفم واللسان، وإلا إذا كان متمكناً من النفس، وإلا بسبب هو الاعتماد بشرط الصكة؛ فلأنه لما كان قادراً بقدرته لم يستغن عن مثل هذه الآلات لما بين في الكتب، لا لأن الكلام في نفسه يفتقر إلى شيءٍ من هذه الأشياء نحو التنبه والحركة والهواء، فهذه جملة ما يحتمله هذا الموضوع. ١٥

وللمخالف في قدم القرآن شبه؛ من جملتها قولهم: قد ثبت أن القرآن مشتملٌ على أسماء الله تعالى، والاسم والمسمى واحد، فيجب في القرآن أن يكون قديماً مثل الله تعالى. قالوا: والذي يدل على أن الاسم والمسمى واحد، هو أن أحدنا عند الحلف يقول: تالله و والله، وهكذا يقول باسم الله، ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما قلناه. وكذلك فقد قال لييد: ٢٠

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن بيك حولاً كاملاً فقد اعتذر

أي السلام عليكما. وهكذا فإن أحدنا إذا قال: طلقت زينب، كان الطلاق واقعاً عليها، فلو لم يكن الاسم والمسمى واحداً لكان لا يكون ذلك كذلك.

Cevabımız şudur: Bu, sizden vâki olan aşırı bir cehâlettir. Çünkü şayet isimle müsemmâ bir olacak olsaydı, sizden biri bazı pislikleri telaffuz ettiğinde ağzının pis olması, bazı tatlı şeyleri söylediğinde ağzının tatlanması ve bazı yanıcı şeyleri söylediğinde de ağzının yanması gerekirdi. Halbuki durum böyle değildir. “Ateş” diyen hiç kimsenin ağzı yanmamaktadır. Bu bağlamda biri şöyle demiştir:

Eğer, “ateş” diyenin ağzı yansaydı, “ateş” ismini hiçbir mahlûk ağzına almazdı.

Aynı şekilde isim araz; müsemmâ ise cisim olduğu halde, isim ile müsem-
mânın bir olduğu nasıl tasavvur olunur?

Yemin hakkında söylediğine gelince, birisi bunu kendinden izhâr etmek istediğinde, onu ancak bir ibâre ile söylemesi mümkün olmaktadır. Bu durumda söylediğiniz nasıl sahih oluyor? Eğer durum iddia ettiğiniz gibi olsaydı, Allah Teâlâ hakkında da yeminin muhdes olması câiz olurdu. Zira yeminin hudûsü hakkında şüphe yoktur.

“Bismillahirrahmanirrahim” sözümüze gelince; biz onu, ihtivâ ettiği şu fazilet sebebiyle okuyoruz: Allah bizi, onu okuyarak ibadetle yükümlü tutmuştur.

Lebîd'in: “Bir yıl doluncaya kadar. Sonra üzerinize selam olsun” sözü mecâzdır, biz ise mecâzların kullanılmasını reddetmiyoruz.

“Zeyd, Amr'a vurdu” ve “Zeynep boş oldu” sözlerinde, muhakkak müsem-
mâya dönme vardır. Çünkü bunları söyleyen, onu kendine doğru çevirmeyi murâd etti.

Eğer denirse ki, isim konusundaki sözümüz, sizin tesmiye konusunda zikrettiğinizin aynıdır. Cevap olarak deriz ki: İsim ile tesmiye arasında fark yoktur. Nitekim, birinin “Falanca, falancayı güzel bir tesmiye ile isimlendirdi” demesi ile “ona güzel bir isim verdi” demesi arasında bir fark yoktur. Bu nedenle onlardan birini kabul edip, diğerini reddetse çelişkili bir söz söylemiş olur.

Burası şeyhlerimizden birisi (Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf) ile, bazıları (Hanbeliler) arasında geçen tartışmanın hikâyesini anlatma yeridir. Hikâye edildiğine göre Hanbelîlerden biri bu meselede Ebü'l- Hüzeyl ile münazarada bulunmuş da bir kağıt eline alıp üzerine Allah yazarak şöyle demiştir:

وجوابنا؛ أن هذه جهالة منكم مفرطة لأن الاسم والمسمى لو كان واحداً لكان يجب إذا سمي أحدكم بعض النجاسات أن ينجس فمه، وإذا سمي بعض الحلاوات أن يحلو فمه، وإذا سمي شيئاً من المحرقات أن يحترق فمه، وليس الأمر كذلك؛ فما كل من قال ناراً أحرقت فمه وعلى هذا قال بعضهم:

لو كان من قال ناراً أحرقت فمه لما تفوه باسم النار مخلوق ٥

وأيضاً، فكيف يتصور أن يكون الاسم والمسمى واحداً مع أن الاسم عرض والمسمى جسم.

وأما ما ذكره من الحلف؛ فإن أهدنا إذا أراد أن يظهر ذلك من نفسه لم يمكنه إلا بالعبرة عنه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ ولو كان الأمر على ما زعمتموه لكان يجب في الله تعالى أن يكون محدثاً فإن الحلف لا شك في حدوثه.

وأما قولنا: بسم الله الرحمن الرحيم، فإننا إنما نقرؤه لما لنا فيه من اللطف والله قد تعبدنا به.

وقول ليبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما، مجاز؛ ونحن لا ننكر استعمال المجازات.

وقولهم: ضرب زيداً عمراً وطلقت زينب، فإن ذلك إنما انصرف إلى المسمى لأن أهدنا أراد أن يصرفه إليه.

فإن قيل: إن كلامنا في الاسم، وما ذكرتموه كلام في التسمية. قلنا: لا فرق بين الاسم والتسمية. ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول القائل: سمي فلان فلاناً تسمية حسنة، وبين أن يقول: سماه اسماً حسناً؛ ولهذا لو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر تناقض الكلام.

وهنا حكاية جرت بين بعضهم مع شيخ من شيوخنا، هذا موضعها. ويحكي أن بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل في هذه المسألة فأخذ لوحاً وكتب عليه: الله. قال:

“Bunun Allah olduğunu inkâr ederek, duyularla algılananı ret mi ediyorsun?” Ebü'l-Hüzeyl söz konusu kâğıdı eline alıp yanına başka bir lafza-i celâl yazarak Hanbelî'ye: “Peki bunlardan hangisi Allah?” diye seslenmiştir. Bunun üzerine Hanbelî'nin sesi soluğu kesilmiştir.

5 Muhâlifler bu hususta Kur'an'dan birçok âyeti delil getirdiler. Bunlar içinde şu âyet zikredilebilir: “Muhakkak ki yaratma ve emir O'na aittir.”³⁷⁷ Bu âyette Allah Teâlâ'nın yaratma ile emri birbirinden ayırdığını, dolayısıyla emrin mahlûk olmadığına işaret olduğunu söylediler.

Cevabımız, bu yorumun bâtil olduğu şeklindedir. Çünkü mücerred ayırım, iki cinsin farklılığına delâlet etmez. Nitekim şu âyet Allah Teâlâ'nın, 10 Peygamberimiz ile diğer peygamberlerin arasını ayırdığını göstermez: “Hani Peygamberlerden, senden ve Nûh'tan sözlerini almıştık.”³⁷⁸ Ayrıca onun, Peygamberlerden bir nebi olmaması gerekmez. Aynı şekilde Allah Teâlâ “faşâ” ile “münkerin” arasını ayırmıştır. Bundan, münkerin faşâdan ayrı bir şey olması 15 gerekmez. Yine Allah Teâlâ şu âyette meyve ile narı ayırmıştır: “Onda meyve, hurma ve nar vardır.”³⁷⁹ Burada narın meyve türünden olmadığı anlamı çıkmaz. Bizim meselemizdeki durum da aynıdır. Eğer “O zaman ayırımın ne faydası vardır?” denirse; deriz ki: Yüceltmek ve büyütme için ayırım yapılmıştır. Nitekim Cebrâil ve Mikâil ile diğer meleklerin arası ayrılmıştır. Peygamberimiz 20 ile diğer peygamberleri tefrik etme de böyledir.

Eğer: “Tâzim dolayısıyla ayrıldığı gibi, zikredilenlerin farklılığı dolayısıyla da ayrılır. Dolayısıyla bu ayırımı niçin “yüceltmeye” hamlediyorsunuz?” denilirse; deriz ki; “Allah'ın emri yapılmış (yaratılmış)tır”³⁸⁰ âyeti “emrin mahlûk olduğuna delâlet” ettiği için bunu yapıyoruz.

25 Şu âyet de konu ile ilgili olan delillerdendir: “Rahmân, Kur'an'ı öğretti ve insanı yarattı.”³⁸¹ Dediler ki, bu âyetler, Kur'an'ın gayr-i mahlûk olduğunu gösterir. Çünkü burada insanın mahlûk olduğu belirtilirken, Kur'an mahlûk olmakla nitelendirilmemiştir.

Buna cevabımız şu şekildedir: Allah Teâlâ'nın insanı mahlûk 30 lük olarak vasıflandırması durumunda, insan dışındakilerin mahlûk olmaması gerekmez. Zira bir şeyin tahsis edilerek zikredilmesi, dışındakilere delil olmaz. Ayrıca biz bu âyetle istidlâl edecek olsak,

أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده وكتب بجنبه: الله آخر، فقال للحنبلي: أيهما الله إذا؟ فانقطع المدبر.

وقد تعلقوا في ذلك بآيات من القرآن، من جملتها قوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾. قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق.

وجوابنا؛ أن هذا باطل لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين، أولا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام بقوله: ﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح﴾؟ ثم لا يجب أن لا يكون نبياً من الأنبياء، وكذلك فإنه فصل بين الفحشاء والمنكر ثم لا يجب أن تكون الفحشاء غير المنكر، وأيضاً فإنه تعالى فصل بين الفاكهة والرمان بقوله: ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾ ثم لا يجب أن لا يكون الرمان من الفاكهة، كذلك في مسألتنا. فإن قيل: فما فائدة الفصل؟ قلنا: قد يفصل للتعظيم والتفخيم كفصله بين جبريل وميكائيل وبين غيرهما من الملائكة، وكفصله بين نبينا وبين غيره من الأنبياء.

فإن قيل: كما يفصل للتعظيم فقد يفصل لاختلاف المذكورين، فلم حملتم هذا الفصل على أنه للتعظيم؟ قلنا: لقيام الدلالة على أن الأمر مخلوق، ولقوله: ﴿وكان أمر الله مفعولاً﴾.

ومن جملة ما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان﴾. قالوا: إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه وصف الإنسان بالخلق ولم يصف القرآن به.

وجوابنا عن ذلك؛ ليس يجب إذا وصف الله تعالى الإنسان بأنه مخلوق أن لا يكون ما عدا الإنسان مخلوقاً، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ما عداه. وبعد، فلو استدللنا نحن بهذه الآية

konu bakımından sizden daha güçlü oluruz. Çünkü Cenâb-ı Hak: “Kur’an’ı öğretti” (عَلَّمَ الْقُرْآنَ) buyurmaktadır. Tâlim ise ancak mahlûk olan şeylerde düşünülebilir. Aynı şekilde Cenâb-ı Hak “Ona beyanı öğretti” (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) buyurmaktadır. Onunla delâlete dönüş söz konusudur. Delilin ise ya
5 yaratılmış veya yaratılmış hükmünde olması gerekir.

Bu ifadeler sâbit olunca, Kur’an’ın yaratılmış olması ve maslahata paralel olarak “mahlûk” diye nitelendirilmesi akla aykırı olmaz.

İnsanlar arasında bunu reddeden ve karşı çıkanlar vardır. Bunların muhalefeti ya mâna yönündedir –ki, bu konudan daha önce söz edildi- ya da
10 ibâre cihetindedir. O, bu hususta şöyle der: Kur’an’ın mahlûk olarak isimlendirilmesi durumunda, diğer mahlûklar gibi onun için de ölümü câiz görmek gerekir. Bu ise muhâldir.

Buna şu şekilde cevap veririz: Bütün mahlûkat için ölüm gerekmemektedir. Nitekim bütün cansızlar mahlûktur fakat haklarında ölüm söz konusu
15 değildir. Şeyhimiz Ebû Ali onlar için “ölüm üzerine ölümü” kaçınılmaz gördü. Çünkü o, şu âyetin delâleti ile yaratılmıştır; “O, ölümü ve hayatı yarattır.”³⁸² Onlar da bunu kendileri için gerekli gördüler ve Resûl-i Ekrem’den rivâyet edilen şu habere tutundular: “Kıyamet gününde ölüm güzel bir koç şeklinde getirilir ve cennet ehli ile cehennem ehli arasında şöyle bağırlır: Ey
20 cennet ehli ve ey cehennem ahâlis! Ölümü tanıyor musunuz? Onlar “hayır” derler; bunun üzerine onlara denir ki: İşte ölüm budur, arkasından koç boğazlanır. Sonra da şöyle seslenilir: Ey cennet ehli! Artık ölüm yoktur ve ebedîlik söz konusudur. Ey cehennem halkı! Artık ölüm yoktur ve devamlılık söz konusudur.” Kimin sözü bu ölçüye ulaşırsa, onun vurulması ve böğrünün
25 dürülmesi vâcib olur.

Eğer denirse ki: Kur’an’ı mahlûk olarak vasıflandırmadınız, çünkü “halk” kökü “karıştırma ve kizb” anlamına gelmektedir. Bu nedenle birçok yalan ve bâtil şeyleri içeren kasîdeye mahlûk ve karışık (ihtilak) kasîde” denilir. Bunun bir benzerini Cenâb-ı Hak kullanmıştır: “Bu, evvelkilerin yalanlarından ibâ
30 rettir”³⁸³ ve yine şöyle buyurmuştur: “Bu, bâtil sözlerden başka bir şey değildir.”³⁸⁴

لكننا أسعد حالاً منكم، فقد قال: ﴿علم القرآن﴾ والتعليم لا يتصور إلا في المحادثات، وكذلك فقد قال: ﴿علمه البيان﴾ والبيان فالمرجع به إلى الدلالة، والدليل لا بد من أن يكون محدثاً أو في تقدير الحادث.

فإذا ثبتت هذه الجملة وصح حدوث القرآن ووقوعه مطابقاً للصالح، فاعلم أنه لا يمتنع وصفنا بأنه مخلوق.

وفي الناس من أنكر ذلك فخالف. وخلافه لا يخلو؛ إما أن يكون من جهة المعنى وذلك تقدم الكلام فيه؛ إما أن يكون خلافاً من جهة العبارة، فيسلم حدوث القرآن ويقول: إن تسميته مخلوقاً يوهم جواز الموت عليه كما في سائر المخلوقات، وذلك محال.

والجواب؛ أنه ليس يجب في المخلوقات أن تموت كلها، فإن الجمادات مخلوقة ومع ذلك فإن الموت مستحيلٌ عليها، وقد ألزمهم شيخنا أبو علي جواز الموت على الموت لأنه مخلوق، بدليل قوله تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة﴾ فالتمزوا ذلك، وتعلقوا فيه بخبر يروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبشٍ أملح فينادى بين أهل الجنة وأهل النار، ويقال: يا أهل الجنة ويا أهل النار أتعرفون الموت؟ فيقولون: لا، فيقال: هذا هو الموت، ثم يذبح، وينادى: يا أهل الجنة خلودٌ ولا موت، ويا أهل النار خلودٌ ولا موت». ومن بلغ معه الكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يضرب عنه، ويطوي الكشْح دونه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ما لا يجوز وصف القرآن بأنه مخلوق لأن الخلق هو الكذب؟ ولهذا يقال: قصيدةٌ مخلوقةٌ ومختلفةٌ إذا كانت مشتمةً على أكاذيبٍ وأباطيلٍ، كذلك فقد قال تعالى: ﴿إن هذا إلا خُلُقُ الأولين﴾، وقال: ﴿إن هذا إلا اختلاقٌ﴾.

Buna cevabımız şu şekildedir: Bu doğru değildir. Zira halk, takdirden ibârettir. Mahlûk ise “bir maksatla ya da artma ve eksilme olmaksızın kendisine uygun sebeple takdir edilmiş fiil” demektir. Bu nedenle onların şöyle dediklerini görüyoruz: “Deri, kendi türünden bir canlı için su kabı olmak üzere mi yoksa başka bir amaçla mı yaratılmıştır?” Haccac³⁸⁵ da şöyle demiştir: Ben, vaad ettiğimde yerine getirdim, ölçtüğümde de kestim. Buna benzer olarak Züheyr de şöyle demiştir:

“Muhakkak sen ölçtüğünü kesiyorsun. Bazı insanlar ise ölçüyorlar fakat kesmiyorlar.”

Buna benzer olarak bir başkası ise şöyle demiştir:

“Sen ölçenlerin elleri ile yapıyorsun (zulmetmiyorsun). Ölçenlerin elleri ise güzel bir deriden başka bir şey değildir.”

Bütün bu ifadeler göstermektedir ki, “yaratma” söylediğimiz gibi bir takdirden (ölçmeden) ibârettir. Bunun bu şekilde olduğu anlaşılınca, söylediğimiz şekilde Kur'an'ın mahlûk olarak vasıflanması sahih olmuş olmaktadır. “Mahlûk kasîde” veya “el-kasîdetü'l-muhtelike” sözlerine gelince; ondan maksat niteliklerin kendisine değil, başkasına ait olmasıdır. Nitekim “kasîdetün menhûletün ve masnûatün” denildiğinde “söyleyenden başkasına nispet edilmiş kasîde” kastedilmektedir. Buradaki durum da aynıdır. Dolayısıyla kasîdenin emir ve nehiyleri kapsadığını düşündüğümüzde, onu mahlûk ve muhtelik olarak vasfetmemiz câiz olur. Nitekim onda sıdk ve kizb düşünülmediği halde masnûa ve menhûle olarak vasfedilmesi câiz olmaktadır. Çünkü emir ve nehiylerde sıdk ve kizb olmaz, bunlar sadece haberlerde bulunur. Cenâb-ı Hakk'ın: “ Bu sadece öncekilerin uydurmasıdır”³⁸⁶ ifadesine gelince bu, onların iddia ettiği gibi “kizb değil, ba's ve neşri inkâr edenlerin sözü” anlamındadır. Onlar şöyle demişlerdir: Bizler, tıpkı daha önce gelip geçmişler gibiyiz.

Şayet Sâd sûresinde geçen “O, uydurmadan başka bir şey değildir”³⁸⁷ ifadesi ile mecâz yoluyla “yalan” kastediliyorsa, onun hakikatinin beyan ettiğimiz şekilde olmaması ve Kur'an'ın sahih ve kabul edilir bir mâna ile vasıflanması zorunlu olmaz.

Şayet: “Bağdatlı Şeyhlerinizin söylediği ve Abbâd b. Süleymân es-Saymerî'den hikâye edildiği üzere yaratmanın “fiili ihtirâ sûretiyle yapma” anlamına geldiğini inkâr etmiyor musunuz?” diye sorulursa, cevap olarak şöyle deriz:

وجوابنا عن ذلك؛ أن هذا لا يصح لأن الخلق إنما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالعرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، لهذا نراهم يقولون: خلقت الأديم هل لحي منه مطهرة أم لا؟ وقال الحجاج: إني إذا وعدت أو فيت وإذا خلقت فريت، أي إذا قدرت قطعت، وكذلك فقد قال زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
وكذلك فقد قال غيره:

ولا يئط بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلا جيد الأدم

وهذه الجملة كلها دلالة على أن الخلق إنما هو التقدير على ما نقوله، وإذا كان هذا هكذا صح وصف القرآن بأنه مخلوق على ما ذكرناه. فأما قولهم: ١٠
قصيدة مخلوقة أو مختلفة، فليس الغرض به أنها كذلك في نفسها؛ بل المراد به أنها منسوبة إلى غير قائلها، وهذا كما يقال: قصيدة منحولة ومصنوعة، أي منسوبة إلى غير قائلها، كذلك ههنا. ولهذا فلو قدرنا أن تكون القصيدة مشتمة على الأوامر والنواهي، لكان يصح وصفها بأنها مخلوقة ومختلفة، كما يصح وصفها بأنها مصنوعة ومنحولة مع أنه لا يتصور فيه الكذب والصدق، لأن ١٥
الكذب والصدق لا يدخلان في الأوامر والنواهي وإنما يثبتان في الأخبار وأما قوله تعالى: ﴿إِن هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولِينَ﴾ فليس المراد به الكذب على ما قالوه، وإنما هو قول منكري البعث والنشور الذين قالوا: هل نحن إلا كأوليين ممن مضى.

وأما قوله تعالى: ﴿إِن هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ فإنه وإن أراد به الكذب مجازاً، ٢٠
فليس يجب أن لا تكون حقيقته ما قد بيناه، وأن لا يوصف به القرآن على المعنى الذي يصح ويسلم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الخلق إنما هو إيقاع الفعل على وجه الاختراع على ما يقوله شيوخكم البغداديون ويحكي عن عباد بن سليمان الصيمري؟ قلنا:

Daha önce geçtiği üzere onlar, bir maksat için düşünülen fiil ve sebebi mah-lûk ve mukadder olarak niteliyorlar. Bu nedenle Haccâc: “Ben vaad ettiğimde yerine getiririm. Ölçtüğümü de keserim.” şeklinde övünmüştür.

Aynı şekilde şayet onların zikrettiği gibi olsaydı, Allah Teâlâ dışında biri-
5 nin yaratma ile nitelenmesi sahih olmazdı. Bu durumda da şu âyetin mâna-
sı uygun düşmezdi: “Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şanı ne yücedir.”³⁸⁸
Abbâd,³⁸⁹ bu âyeti duyduğu zaman, onun çoğul anlamının kastedilmediğini
söyleyerek şöyle demiştir: Buradaki الخالقين’de yâ ve nûn (ن، ي) hafleri zâid-
dir. Bu, onun lügati ve kelâmın yerlerini bilmemesinden başka bir şey değildir.

10 İnsanların halk ve mahlûk hakkında konuşmaya düşkün olmasından dola-
yı, bu konuda Şeyhlerimiz de konuşmuşlardır.

Şeyhimiz Ebû Ali, “halk” kelimesinin “takdir” anlamına geldiğini söyledi.
Mahlûk kelimesinin ise “bir maksat ve ona uygun sebeble takdir edilmiş fiil
olup ne ondan daha çok veya daha az olmayan” anlamına geldiğini söyledi.
15 Tercih ettiğimiz doğru görüş budur. Şeyhimiz Ebû Hâşim ve Ebû Abdullah
el-Basrî ise “mahlûkun yaratılma sûretiyle mahlûk olduğunu” söylediler. Sonra
da aralarında şu şekilde ihtilâfa düştüler: Ebû Hâşim “halk”ın, irade anlamına
geldiğini, Ebû Abdullah el- Basrî ise “düşünce” mânasına geldiğini söyleyerek
şöyle dedi: “Eğer bu lafzın Allah hakkında kullanımını için nassî izin olmasaydı,
20 onun Allah için kullanımını aklen câiz görmezdik”. Onun bu konudaki delili,
Züheyr’in şu beytidir:

“Sen ölçtüğünü kesiyorsun. Bazı kişiler ise ölçüyorlar fakat kesmiyorlar.”

Dediler ki, burada halk isbat edilmekte, kesme ise nefyedilmektedir. Bu da
“halk”ın söylediğimiz anlama geldiğini göstermektedir.

25 Buna cevabımız “Bu, mezhebimizce câiz değildir” şeklindedir. Çünkü Ebû
Hâşim, halk hâsıl olduğu halde mahlûkun hâsıl olmamasını tecvîz etmemek-
tedir. Aynı şekilde Ebû Abdullah, fikir hâsıl olduğu halde, fiilin hâsıl olma-
masını câiz görmemektedir. Bu durumda şayet onların ileri sürdükleri husus,
tercihimizin yanlışlığına delâlet ediyorsa, kendi zikrettiklerinin de fesadına
30 delâlet eder. Çünkü açıkladığımız gibi Züheyr’in maksadı şudur: Sen takdir
ettiğini kesiyorsun. İnsanlar içinde ise bunun zıddını yapanlar vardır. Dolayı-
sıyla sözümüze karşı çıkmaya mahal yoktur.

لما قد تقدم من أنهم كانوا يصفون الفعل المقدر بالعرض والداعي مقدراً مخلوقاً، ولهذا كان الحجاج يتمدح: بأني إذا وعدت وفيت وإذا خلفت فريت. وأيضاً، فلو كان كما ذكروه لم يصح وصف غير القديم تعالى بذلك، وكان لا يصح قوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ وقد أنكر عبّاد حين سمع هذه الآية أن يكون المراد به الجمع، وقال: إن الياء والنون زائدتان، وذلك جهلٌ منه باللغة وبمواضع الكلام.

ولولوع الناس بالكلام في الخلق والمخلوق، تكلم فيه شيوخنا أيضاً.

فذهب شيخنا أبو علي إلى أن الخلق إنما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالعرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، على ما اخترناه، وهو الصحيح من المذهب. وأما شيخنا أبو هاشم، وأبو عبد الله البصري، فقد ذهبا إلى أن المخلوق مخلوقٌ يُخْلَقُ، ثم اختلفا؛ فذهب أبو هاشم إلى أن الخلق إنما هو الإرادة. وقال أبو عبد الله البصري: بل هو الفكر، وقال: لولا ورود السمع والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى، وإلا ما كنا نجوز إطلاقها عليه تعالى عقلاً. وحجته في هذا الباب قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

قالا: أثبت الخلق ونفى الفري، فدل على أن الخلق معنى على ما نقوله.

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا غير جائز على مذهبهما لأن أبا هاشم لا يجوز أن يحصل الخلق ولا يحصل المخلوق، وهكذا فإن أبا عبد الله لا يجوز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل. فإذا إن دل ما أوردوه على فساد ما اخترناه، ليدلن على فساد ما ذكروه؛ على أننا قد بينا أن مراد زهير بذلك، أنك تقطع ما تقدر وفي الناس من هو بخلاف ذلك، فلا مطعن على كلامنا.

Bu açıklamalardan sonra, Allah'ın kelâmının kadîm olmasının câiz olmayacağına delâlet eden delilleri incelemeye devam ediyoruz.

Buna delâlet eden şeylerden biri şudur: Şayet Allah'ın kelâmı kadîm olsaydı, kelâmın O'na denk olması gerekirdi. Çünkü kıdem, nefsî sıfatlardandır. Nefsî sıfatlardan birinde ortak olmak ise temâsülü gerektirir. Halbuki Allah'ın misli yoktur. Aynı şekilde şayet Allah'ın kelâmı kadîm olsaydı, Allah Teâlâ'nın zâtıyla âlim ve kâdir olması gerekirdi. Bu da onların kıdemde Allah Teâlâ'ya eşit olmaları demektir. Zira daha önce zikrettiğimiz gibi nefsî sıfatlardan herhangi birinde ortak olmak, diğer nefsî sıfatlarda da ortak olmayı gerektirir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Ayrıca kadîm olan Allah hakkında adem imkânsızdır. Eğer kelâm kadîm olsaydı, adem (yok olması) câiz olmazdı. Halbuki onun bir harfinin ancak başka bir harfin bulunmadığı yerde mevcut olduğu bilinmektedir. Söylediklerimiz şu şekilde açıklanıp izah edilebilir: Bizden biri “el-hamdü lillâh” (الحمد لله) dediğinde buradaki elif, lam, hâ, mim, dal harflerini bir sıraya göre dizmek durumundadır. Aksi takdirde hamd kelimesi medhle, medh de demhle karışmış olur. Bu tarz bir yapısı olan şeyin ise kadîm olmayacağı bilinmelidir.

Öte yandan Allah'ın kelâmı ya bizim kelâmımıza benzer ya da benzemez. Eğer O'nun kelâmı bizim kelâmımıza benzer olursa, kadîm olması câiz olmaz. Çünkü benzer olanların kıdem ve hudûsta birbirlerinden ayrılmaları câiz değildir. Bizim kelâmımızdan farklı olduğunda da anlaşılabilir. Çünkü kelâm, “işittiğimiz şey” demektir. Şayet gâipte, şâhidde işittiğimize aykırı bir kelâm olacak olsaydı, gördüğümüz renklere aykırı bir rengin, mânalara muhâlif daha başka kadîm mânaların da olması câiz olurdu. Bu ise muhâldir.

Aynı şekilde Allah Teâlâ resûlü Mûsâ aleyhisselam'a çeşitli ihsânlarda bulunduğunu hatırlatarak şöyle buyurdu: “Seni, risâletim ve kelâmımla insanlar arasında seçkin kıldım.”³⁹⁰ İmtinan (nimeti hatırlatma) kadîmde değil, muhdeste olur.

Yine onlara deriz ki: Mihraplarda işitip dinlediklerimiz ve mushaflarda yazdıklarımız hakkında ne diyorsunuz? Onların, Allah'ın kelâmı olduklarını söylüyor musunuz? Eğer “Hayır” diyecek olurlarsa, dinden çıkmış, İslâmî sorumluluktan uzaklaşmış ve Allah'ın kelâmını ahkâmında, helâl ve haramın belirlenmesinde başvurulan bir kaynak olmaktan çıkmış olurlar;

ونعود بعد هذه الجملة إلى تمام الأدلة الدالة على أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون قديماً.

فمن جملة ما يدل على ذلك هو أنه لو كان كلام الله تعالى قديماً لوجب أن يكون مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى. وأيضاً، فلو كان قديماً لوجب أن يكون عالماً لذاته قادراً لذاته كالقديم تعالى سواء؛ لما قد ذكرناه فيما قبل أن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، ومعلومٌ خلافه.

وأيضاً، فإن العدم مستحيلٌ على القديم تعالى؛ فلو كان الكلام قديماً لما جاز أن يعدم، ومعلومٌ أنه لا يمكن وقوعه على حدٍ يعاد به، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف. يبين ما ذكرناه ويوضحه أن أحدنا إذا قال: الحمد لله، فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام الهمزة، وحال وجود الحاء اللام، وحال وجود الميم والذال اللام والحاء، حتى لا يلتبس الحمد بالمدح، والمدح بالمدح، ومعلومٌ أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً.

وأيضاً، فإن كلامه لا يخلو؛ إما أن يكون مثلاً لكلامنا، أو لا. فإن كان مثلاً لكلامنا فلا يجوز أن يكون قديماً، لأن المثليين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث. وإذا كان مخالفاً لكلامنا فلا يعقل لأن الكلام هو هذا الذي نسمعه، فلو جاز أن يكون في الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون هناك معانٍ آخر قديمة مخالفة لهذه المعاني، وذلك محال.

وأيضاً، فإنه تعالى قد منّ على رسوله موسى عليه السلام بقوله: ﴿إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾، فالامتنان لا يقع إلا بالمحدث دون القديم.

وأيضاً، فإننا نقول لهم: ما تقولون فيما نتلوه ونسمعه في المحاريب ونكتبه في المصاحف؟ أفتقولون: إنه كلام الله تعالى؟ فإن قالوا: لا، فقد انسلخوا عن الدين وخلعوا ربقة الإسلام عن أعناقهم وأخرجوا كلام الله تعالى من أن يصح الرجوع إليه في الأحكام وتمييز الحلال من الحرام،

Cenâb-ı Hakk'ın "Eğer müşriklerden biri senden mühlet isterse, Allah'ın kelâmını işitinceye kadar ona süre ver"³⁹¹ âyetini ve Resûl-i Ekrem'in "Size iki değer bırakıyorum, eğer onlara tutunursanız, benden sonra hiçbir zaman dalâlete düşmezsiniz. Bunlar Allah'ın kitabı ve Ehl-i Beytimin sünnetidir." hadisini 5 reddetmişlerdir. Allah'ın zâtıyla kâim olmaksızın, bize bırakılan şey işte budur. Eğer "evet" diyecek olurlarsa, onun yaratılmış olduğunu söylemek dışında bir alternatifleri yoktur. Çünkü onun yaratılmış olduğunda şüphe yoktur.

Şimdi bu konudaki görüşümüzün özeti: "Bunun, Allah'ın kelâmının hikâyesi" olduğu şeklindedir" denilirse; cevap olarak deriz ki: Bu, ümmetin kabu- 10 lüne ve onun muhdes olmasını gerektiren delillere aykırıdır. Çünkü hikâyenin, hikâye olunan cinsinden olması gerekir. Bir cinsin ise hem kadîm hem de hâdis olması câiz değildir.

Eğer derlerse ki: Bu, Allah'ın kelâmını ifade eden bir ibâredir. Bu durumda onlara deriz ki: Özellikle iki kelâm olduklarında, ibârenin de ibâre olunan 15 cinsinden olması gerekir. Bu da söylediğimiz şekilde, onun hâdis olmasını gerektirir. Bütün bu ifadeler, Allah Teâlâ'nın kadîm bir kelâm ile mütakellim olmasının câiz olmadığına özetidir.

Bunu böyle anladıktan sonra bil ki: İnsanlar arasında Allah Teâlâ'nın zâtıyla mütakellim olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Burguş lakaplı Muhammed 20 b. İsa³⁹² bunlardandır. O'nun bu konudaki görüşünün yanlış olduğuna delâlet eden şey şudur: Daha önce açıkladığımız şeyle mütakellim olan, kelâmın fâili olduğunda, böyle olması sebebiyle onda özel bir hâl olmaz. Kim Allah Teâlâ'nın zâtıyla mütakellim olduğunu ileri sürerse, O'nu tümünden mütakellim olmaktan çıkarmış olur. Bu konudaki durum, "Allah zâtıyla kâdirdir, âlimdir" 25 deme durumumuzdaki gibi olmuş olur. Ayrıca bu, Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu engellemeden O'dan kudret ve ilmi nefytmeyi gerektirir. Çünkü âlim oluşu sebebiyle âlimin, kâdir oluşu sebebiyle de kâdirin özel bir hâli söz konusudur. Bizim meselemizde de durum aynıdır.

Yine buna şu da delâlet eder: Şayet Allah zâtıyla mütakellim olsaydı, O'nun diğer kelâm tür ve çeşitleriyle de mütakellim olması gerekirdi. 30 Çünkü kelâmın cins ve çeşitleri bazı mütakellimlere açık, bazılarına ise kapalı değildir. Nitekim âlim oluşu da böyledir. O, zâtıyla âlim olunca mâlûmat sınırsız olur ve O'nun diğer mâlûmatı da bilmesi vâcib olur.

وردوا على الله قوله: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجزه حتى يسمع كلام الله﴾ وعلى النبي صلى الله عليه وآله قوله: «إني تارك فيكم الثقيلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي»، فإن هذا هو المتروك فيما بيننا دون ما هو قائم بذات البارئ. فإن قالوا: نعم، ولا بد لهم من ذلك، فلا شك في حدوثه. ٥

فإن قالوا: إن تحصيل مذهبنا في ذلك هو أن هذه حكاية كلام الله تعالى. قلنا: إن هذا بخلاف ما عليه الأمة، وعلى أنه كان يجب أن يكون محدثاً؛ لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكي، والجنس الواحد لا يجوز أن يشتمل على القديم والمحدث.

١٠ فإن قالوا: إن هذا عبارة كلام الله تعالى. قلنا لهم: إن العبارة أيضاً يجب أن تكون من جنس المعبر عنه، خاصة إذا كانا كلامين، وذلك يقتضي حدوثه على ما نقوله؛ فهذه جملة الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام قديم.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أن في الناس من ذهب إلى أنه تعالى متكلم لذاته، وهو محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث، والذي يدل على فساد مذهبه في هذا الباب أن المتكلم بما يتناه إذا كان فاعل الكلام لا أن له بكونه كذلك حالاً؛ فمن أثبت الله تعالى متكلماً لذاته فقد أخرجه عن كونه متكلماً أصلاً، وصار الحال فيه كالحال فيما إذا قلنا: إنه تعالى قادرٌ لذاته عالمٌ لذاته، فكما أن ذلك يقتضي نفي القدرة والعلم عن الله تعالى، وإن كان لا يفيد خروجه عن كونه عالماً قادراً، لما كان للعالم بكونه عالماً حال، وللقادر بكونه قادراً حال، كذلك في مسألتنا. ٢٠

ويدل على ذلك أيضاً هو أنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه؛ لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض، كما في كونه عالماً، فإنه لما كان عالماً لذاته وكانت المعلومات غير مقصورة وجب أن يكون عالماً بسائر المعلومات، ٢٥

Böylece Allah Teâlâ'nın iyi, kötü ve kizble mütekellim, kendini kınayıcı ve kötü bir şekilde anıcı olması gerekir. Halbuki Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir. Aynı şekilde O'nun haber verilmesi sahih olan her türlü haberi bildirmesi gerekir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Onlardan sana anlattıklarımız ve anlatmadıklarımız vardır.”³⁹³

Yine Allah Teâlâ, zâtıyla mütekellim olsaydı, zâtıyla mükellim olurdu. Çünkü mükellim kendisinde bulunan mütekellim özelliği ile mükellim olmaktadır. Bu da, Allah Teâlâ'nın bütün yaratıklarla açık olarak konuşmasını gerektirir. Bu ise muhâldir. Bunun götüreceği nokta ve gereği muhâl olmaktadır.

Eğer denirse ki: Allah Teâlâ zâtıyla kâdir ve zâtıyla âlim değil mi? Buna rağmen zâtıyla muallim ve mukaddir olması gerekmiyor. Bunun gibi, Allah Teâlâ zâtıyla mükellim olmadığı halde, zâtıyla mütekellim olması niçin câiz olmasın? Buna cevabımız şu şekildedir: Bu doğru değildir. Çünkü biz, “mütekellim olmasını gerektiren şeyle mükellim olur” sözümüzle bundan sakındık. Halbuki burada durum farklıdır. Çünkü “mukaddir”, kudreti yaratmak sûretiyle mukaddir olur, “muallim” de ilmi yaratmak sûretiyle muallim olur. Onun, ilmin ve kudretin hâliki olduğu sâbit değildir. Böylece birinin diğerine karşı kıyası fâsid olmuş oldu.

Eğer denirse ki, mütekellimin, zâtıyla sadık olduğu sâbit olmadığına, kâzib olması câiz olur. Allah Teâlâ'nın ise zâtıyla sadık olduğu sâbittir. Buna karşın O'nun hakkında kizb imkânsızdır. Buradaki durum, O'nun hay olması hakkında söylediğimize benzer. Şöyle ki: Onun câhil oluşu ancak zâtıyla âlim olmaması şartıyla mümkündür. Buradaki durum da aynıdır. Buna cevabımız ise şöyledir: Delil bize gösterdi ki O, zâtıyla âlimdir. Dolayısıyla câhil olması imkânsızdır. Halbuki sâdik oluşu hakkında bu sâbit olmadı. Böylece ortaya çıktı ki: Şayet Allah Teâlâ zâtıyla mütekellim olsaydı, zâtıyla sadık olması, zâtıyla kâzib olmasından daha tercih edilir olmazdı.

Şayet “O, zâtıyla sadık olmada önceliklidir; çünkü birçok şeyden haber vermiştir ve bu haberler O'nun bize bildirdiği gibi çıkmıştır” derlerse, onlara “Bu şeyler nelerdir?” diye sorarız. Onlar da “gökleri ve yeri yaratmasıdır.

فكان يجب أن يكون متكلماً بالحسنى والرفث والكذب، وأن يكون شاتماً لنفسه ومثيئاً على نفسه سوء الثناء، تعالى الله عن ذلك؛ ولوجب أن يكون مخبراً عن كل ما يصح الإخبار عنه، والمعلوم خلافه. فإنه تعالى قال: ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾.

وأيضاً، فلو كان القديم تعالى متكلماً لذاته لوجب أن يكون مكلماً لذاته؛ لأن المكلّم إنما يكون مكلماً بما به يكون متكلماً، وذلك يوجب أن يكون الله تعالى قد كلم المخلوقين أجمع جهرةً، وذلك محال، وما أدى إليه ويقتضيه يجب أن يكون محالاً.

فإن قيل: أليس أنه تعالى قادرٌ لذاته عالمٌ لذاته، ثم لا يجب أن يكون معلماً لذاته مقدراً لذاته، فهلاًّ جاز أن يكون متكلماً لذاته ولا يكون مكلماً لذاته؟ وجوابنا عن ذلك أن هذا لا يصح لأننا قد احتزنا عن ذلك بقولنا: إنه إنما يكون مكلماً بما به يكون متكلماً، وليس كذلك ههنا؛ لأن المقدر إنما يكون مقدراً بخلق القدرة، والمعلم إنما يكون معلماً بخلق العلم، ولم يثبت أنه خالق العلم والقدرة لذاته، ففسد قياس أحدهما على الآخر.

فإن قيل: إنما يجوز في المتكلم أن يكون كاذباً إذا لم يثبت كونه صادقاً لذاته، وقد ثبت كون القديم تعالى صادقاً لذاته فاستحال فيه الكذب، وصار الحال فيه كالحال فيما نقوله في كونه حياً أنه يصحح كونه جاهلاً وإنما يصحح ذلك بشرط أن لا يكون عالماً لذاته، كذلك ههنا. وجوابنا عن ذلك أن الدليل قد دلنا على أنه تعالى عالمٌ لذاته فاستحال كونه جاهلاً، ولم يثبت ذلك في كونه صادقاً، فصح قولنا: إنه تعالى لو كان متكلماً لذاته لم يكون بأن يكون صادقاً لذاته أولى من أن يكون كاذباً لذاته.

فإن قيل: إنه بأن يكون صادقاً لذاته أولى لأنه أخبر عن أشياء وكان كما أخبر. قلنا: وما تلك الأشياء؟ قالوا: خلقه السموات والأرضين؛

Nitekim Allah Teâlâ: “Gökleri ve yeri yarattık”³⁹⁴ buyurmuş ve bunlar da haber verdiği şekilde olmuştur” derler. Buna karşın biz de: “Bunu, gökleri ve yeri henüz yaratmadığı sırada (ezelde) söylememiş midir? O'nun hakkında niçin kizb hükmü vermiyorsunuz?” deriz. Yine “gökleri ve yeri yarattık”³⁹⁵ sözünden maksadın, henüz yaratılmamış olan gökler ve yerler olduğunu inkâr etmedi-
5 niz. Bu durumda Allah da söylediğimiz gibi kâzib olmuş olur. Halbuki O, bundan berî ve yücedir.

Ayrıca şayet Allah Teâlâ zâtıyla mütekellim olsaydı: “Biz Nûh'u kavmine gönderdik”³⁹⁶ âyetini henüz göndermediği halde ezelde “gönderdik” demiş ol-
10 ması, henüz helâk etmediği halde Âd ve Semûd'u ezelde helâk etmiş olması gerekirdi.

Eğer denirse ki, dil kurallarının gereği olarak: “Nûh'u kavmine gönderdik”³⁹⁷ âyetinden maksat “göndereceğiz”, “O, Ad'ı helâk etti”³⁹⁸ den maksat da, “helâk edecek” tir. Çünkü dilciler bazen tekit için mâzî sigasını kullanıp istikbâli kastederler. Nitekim “Cennet ehli, cehennem halkına şöyle seslendi”³⁹⁹ âyetinde de bu mânada kullanmıştır. Buna cevabımız şu şekildedir: İrade ve kerâhet (iradesizlik) fiilî sıfatlarda etkilidirler. Zâtî sıfatlarda ise etkili değildirler. Size göre Allah'ın mütekellim oluşu, O'nun zâtî sıfatlarındandır. Dolayısıyla geçmişten haber vermesi, gelecekte haber vermesine irade ile nasıl dönüşür? Ayrıca şayet “Nûh'u gönderdik”⁴⁰⁰ âyeti ile “göndereceğiz” kastedilseydi, Nûh'u gönderdiğinde ve Âd'ı helâk ettiğinde maksadının “gönderecek ve helâk edecek” şeklinde olması için, bunların sonucunun şu anda değişmiş olması gerekirdi. Bu ise O'nun kâzib olmasını gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ bundan münezzektir.

Eğer: “Bir şeyin olacağını bilmenin, onun var olduğu andaki varlığını bilmek olduğuna göre, bir şeyin olacağını haber vermenin, onun olduğu anı haber verme anlamına geldiği niçin câiz görmüyorsunuz” denirse; cevabımız, “bu iki şeyin birbiri ile kıyasının sahih olmadığı” şeklindedir. Çünkü delâlet, bir şeyin meydana geleceğini bilmenin, meydana geldiğindeki varlığını bilmeye işaret eder ve bu durumda ilim değil, mâlûm değişir. Bu delâletin benzeri,
25 bizim konumuzda söz konusu değildir. Aksine biliyoruz ki: Cümlede haber sigası, emir sigasından farklı olduğu gibi, mâziye delâlet için vaz' olunmuş haberin, istikbâle delâlet için vaz' olunmuş haberden farklıdır. Dolayısıyla bunları birbirlerinden ayırmak gerekir.

فقد قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا السموات والأرض﴾ وكان كما أخبر. قلنا: أليس قد قال ذلك فيما لم يزل ولم يخلق السموات والأرضين، فهلاً حكمتم عليه بالكذب؟ وأيضاً، فما أنكرتم أن يكون غرضه بقوله: ﴿ولقد خلقنا السموات والأرض﴾ سموات وأرضين لم يخلقها بعد، فيكون كاذباً على ما قلناه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؟ ٥

وبعد، فلو كان الله تعالى متكلماً لذاته لكان يجب أن يكون قائلاً فيما لم يزل: ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ وإن لم يكن قد أرسل، وأهلك عاداً وثموداً وإن لم يكن قد أهلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ أي سنرسل، ﴿وأنه أهلك عاداً﴾ أي سنهلك عاداً، جرياً على طريقة أهل اللغة، فإنهم يذكرون لفظ الماضي ويريدون به الاستقبال نحو قوله تعالى: ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار﴾. وجوابنا عن ذلك أن الإرادة والكراهة إنما يؤثران في صفات الأفعال، فأما في صفات الذات فلا، وعندكم أن كونه متكلماً من صفات الذات، فكيف يصير كونه مخبراً عما مضى كونه مخبراً عما يستقبل بالإرادة؟ وبعد، فلو كان المراد بقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾ أي سنرسل، لكان يجب أن لا تتغير فائدته الآن حتى يكون غرضه، وأنه أرسل نوحاً وأهلك عاداً، أنه سيرسله ويهلكهم، وذلك يقتضي كونه كاذباً، تعالى الله عن ذلك.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن العلم بأن الشيء سيوجد علمٌ بوجوده متى وجد، فهلاً جاز أن يكون الإخبار بأن الشيء سيكون خبراً عن كونه إذا كان؟ وجوابنا؛ أنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر لأن الدلالة قد دلت على أن العلم بأن الشيء سيوجد علمٌ بوجوده متى وجد، وأن المعلوم يتغير لا العلم، ولم يقم مثل تلك الدلالة ههنا، بل قد علمنا أن الخبر الموضوع للدلالة على الماضي غير الخبر الموضوع للدلالة على الاستقبال، كما أن صيغة الخبر في الجملة مخالفة لصيغة الأمر، فافترقا. ٢٥

Bu konuda muhâlif olan şöyle demiş olur: “Eğer Allah ezelde mütekellim olmasaydı, dünyadaki gibi ezelde dilsiz ve sâkit olması gerekirdi. Zira biz, konuşamayan kişiyi bu iki durumdan biriyle niteliyoruz.”

Bunu, çok kere bir başka şekilde şöyle ifade ediyorlar: “Allah Teâlâ'nın hayy (diri) olduğu sâbittir. Bu durumda mütekellim olmaktan ancak kelâmın zıddı olan bir şeyle çıkabilir. Kelâmın zıddı ise sükût etmek ve dilsiz olmaktır. Bu durumda O'nun dilsiz ve sâkit olması gerekir. O'nun dilsiz ve sâkit olması muhaldir.” Allah Teâlâ'nın dilsiz ve sâkit olarak nitelenmesinin imkânsız oluşunu bilmemizde, daha önce söylediğimiz gibi, muhakkak O'nun zâtıyla mütekellim oluşuna delil vardır. Bu husus şöyle açıklanır: Hayy, sıfat ve zıddından hâlî olmaz. Çünkü onun her iki nitelikten de hâlî olması, her ikisinin de kendisinde hâsıl olması gibidir. Nasıl ki, iki durumun birden hâsıl olması câiz değilse, ikisinden birden hâlî olması da câiz değildir. Hâlî olma ile birleşmeyi cem' etmemiz, birinin aklen imkânsızlığının, diğerinin imkânsızlığı gibi olmasındandır. Çok kere bunu mahal ve oluşlardan hâlî oluşunun imkânsızlığı ile tekid ettiler.

Buna cevabımız şu şekildedir: “Şayet, Allah Teâlâ ezelde mütekellim olmasaydı, o'nun dilsiz ve sâkit olması gerekirdi” sözünüzle neyi kastediyorsunuz? Bundan kastınız, mütekellim olması mümkün veya bunun O'nda imkânsız olmasına rağmen, mütekellim olmaması mıdır? Eğer bununla imkânsızlığa (istihâle) kastediyorsanız bu doğru değildir. Çünkü aksi takdirde bütün cansızların sâkit ve dilsiz olmaları gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Şayet bununla “sıhhati” irade ediyorsanız, bu sıfatın ezelde Allah için sahih olduğu sizce nasıl sâbit oluyor? Mütekellimin, kelâmın fâili olması gerekirken, O'nun ezelde mütekellim olması nasıl mümkün oluyor? Eğer derlerse ki, O, gelecekte bu sığata sahip olacaktır. Şayet ezelde bu sığata sahip olması sahih olmasaydı, şu anda o sıfat kendisinde bulunmazdı. Tıpkı âlim oluşunda olduğu gibi; zira O, şu anda âlim olunca, O'nun ezelen âlim olmasının sahihliği de vâcib olmaktadır.

Onlara deriz ki: İki sıfatı niçin bir araya getirdiniz? Allah'ın âlim oluşuna benzeterek mütekellim olmasını reddetmek, fâil oluşuna kıyas ederek mütekellim oluşunu reddetmekten niçin öncelikli olmasını?

ومن خالف في هذا الباب فقد تعلق بأن قال: لو لم يكن القديم تعالى متكلماً فيما لم يزل، لكان يجب أن يكون أخرس أو ساكناً، كما في الشاهد فإن أحدنا إذا لم يكن متكلماً يجب أن يكون على أحد هذين الوجهين.

وربما يوردون هذا على وجه آخر فيقولون: قد ثبت أنه تعالى حي فيجب أن لا يخرج عن كونه متكلماً إلا إلى هذه الصفة، وضد الكلام هو الخرس ٥ والسكوت فيجب أن يكون أخرس أو ساكناً، وفي علمنا باستحالة أن يكون الله تعالى موصوفاً بالخرس والسكوت دليل على أنه لا بد من أن يكون متكلماً لذاته على ما قلناه. يبين ذلك أن الحي لا يخلو عن الصفة. وضدها لأن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما؛ فكما لا يجوز أن يحصل على حالتين ضدتين كذلك لا يجوز أن يخلو عنهما جميعاً. وإنما جمعنا بين الخلو والاجتماع لأن ١٠ بعد أحدهما في العقل كبعد الآخر. وربما أكدوا ذلك بالمحل واستحالة خلوه من الأكوان.

وجوابنا عن ذلك؛ ما تريدون بقولكم: إنه تعالى لو لم يكن متكلماً فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكناً؟ أتريدون به أنه لو لم يكن متكلماً، ١٥ مع صحة أن يكون متكلماً أو مع استحالة أن يكون ذلك فيه؟ فإن أردتم به مع الاستحالة فلا يصح، وإلا كان يجب أن تكون الجمادات كلها ساكتين خرساً، والمعلوم خلافه. وإن أردتم به مع الصحة فمن أين ثبت لكم صحة هذه الصفة على الله تعالى فيما لم يزل، وكيف يصح أن يكون متكلماً فيما لم يزل، مع أن المتكلم ليس إلا فاعل الكلام؛ فإن قالوا: لأنه حاصل على هذه الصفة فيما لا ٢٠ يزال، ولولا صحتها فيما لم يزل، وإلا كان لا يحصل عليها الآن كما في كونه عالمًا؛ فإنه لما كان عالمًا الآن وجب صحة أن يكون عالمًا فيما لم يزل.

قلنا لهم: ولم جمعتم بينهما، ولم صار كونه متكلماً بأن يكون مردوداً إلى كونه عالمًا، أولى من أن يرد إلى كونه فاعلاً؟

Eğer, iki sıfattan her birinin zâta layık olduğunu söyleyecek olurlarsa, deriz ki: Bu konuda size karşı çıkanlar oldu ve bu hususta tartışma vâki oldu. Dolayısıyla bu şekilde akıl yürütmeniz sahih değildir. Ayrıca onlara denilir ki: Bizden biri mütekellim olmadığına dilsiz veya sâkit olması gerekir. Çünkü o aletle konuşmaktadır. Bu aleti kelâm için kullanmadığında sâkit olur; aşırı rutubet veya kuruluk âfeti âriz olduğunda ise dilsiz olur. Allah Teâlâ ise aletsiz olarak mütekellimdir. Bunların birini diğerine kıyas sahih olmaz. Birinciye cevap işte budur.

İkinciye cevaba gelince: Onlara deriz ki: “Hayy olan, bir şeyden ve onun zıddından hâlî olmaz” sözünüz doğru değildir. Çünkü içimizden birinin sokaklardaki insanların tasarruflarını bilip gördüğünde onları irade etmediği gibi, kerih de görmediğini daha önce zikrettik. Bu durumda sıfat ve zıddından hâlî oluş çürümüştür. “Onun iki sıfattan hâlî oluşu, onlara sahip olması gibidir” sözlerine gelince; bu, birleştirici bir sebep olmadan iki şeyi bir araya getirmektir. Bunu cevher ve araza benzetmelerinin ise izahı yoktur. Çünkü bunun cevher ve arazda vâcip oluşu bize göredir ve bunların birinin varlığı, diğerini tazmin etmektedir. Bizim meselemizde ise durum böyle değildir.

Şu da var ki, bu ifade dilsiz olmanın ve sükûtun kelâma zıd ifadeler olduğu varsayımına dayanır. Halbuki gerçek böyle değildir. Çünkü kelâmın, kendi cinsinden veya cinsinin dışından zıddı yoktur. Cinsine gelince; buradaki durum şöyle demeye benzer: Râ harfi zâ harfine zıddır. İkisini bir araya getirmek imkânsız olduğu için ictimâlarındaki zıtlık dışında bir başka vecih ihdas etmek mümkündür. O da harflerden her birinin özel bir mahreçten çıkmasıdır. İctimâlarının imkânsızlığı ile zikrettiğimize dönmek mümkün olunca, zıdlarına delâlet mümkün değildir.

Bu şöyle açıklanır: İki şeyin içtmânının imkânsızlığı, bu imkânsızlık için tezât dışında bir alternatif olmadığına onların zıtlığına delâlet eder. Şayet bir başka alternatif varsa, zıtlıklarına delâlet etmez. Buna dayanarak sen aynı cinsten olan iki cevherin bir cihette husûlünün imkânsız olduğunu kabul ediyorsun. Başka cinsten olanlara gelince, şüphesiz buradaki durum dilsiz ve sukûtta ile benzerdir. Bunun kelâma zıd olması ise câiz değildir. Çünkü dilsizlik kelâmın âleti olan lisâna aşırı rutubet veya aşırı kuruluğun âriz olması sûretiyle ortaya çıkmaktadır. Rutubet ve kuruluk ise kelâma zıd şeyler değildir.

فإن قالوا: لأن كل واحدة من الصفتين مستحقة للذات. قلنا: وفي هذا خولفتم، وفيه وقع النزاع، فكيف يصح هذا الاستدلال؟ ثم يقال لهم: إن أحدنا إذا لم يكن متكلماً فإنما يجب أن يكون أخرس أو ساكناً لأنه متكلمٌ بألة، ومتى لم يستعمل تلك الآلة في الكلام كان ساكناً ومتى لحقته آفة من رطوبة مفرطة أو جفافٍ مفرط كان أخرس، والقديم تعالى متكلمٌ لا بألة، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر؛ هذا هو الجواب عن الأول.

وأما الجواب عن الثاني فإننا نقول لهم: قولكم: إن الحي لا يخلو عن الشيء وعن ضده ليس يصح لأننا قد ذكرنا أن الواحد منا مع صحة كونه عالماً بتصرفات الناس في الأسواق قد لا يريد لها ولا يكرهها، فقد خلا عن الصفة وضدها، وأما ما قالوه من أن خلوهم عن الصفتين كحصوله عليهما، فإن ذلك جمعٌ بين أمرين من غير علةٍ جامعة، وأما قياسهم ذلك على الجوهر والكون فلا وجه له؛ لأن ذلك إنما وجب في الجوهر والكون عندنا، لأن وجود أحدهما مُضمنٌ بوجود الآخر، وليس كذلك في مسألتنا.

على أن هذه الجملة تنبني على أن الخرس والسكوت ضدان للكلام، وليس كذلك؛ فإن الكلام لا ضد له من جنسه ولا من غير جنسه. أما من جنسه فلأن الذي يشتهبه حاله فيه ليس إلا أن يقال: إن الرأى مضاد للزاي لاستحالة اجتماعهما، ويمكن أن يجعل الوجه في استحالة اجتماعهما شيء آخر سوى تضادهما، وهو أن كل حرفٍ من الحروف لا يخرج إلا من مخرجٍ مخصوص، فإذا أمكن أن يرجع باستحالة اجتماعهما إلى ما ذكرناه لم تكن الدلالة بهذه الطريقة على تضادهما.

يبين ذلك أن استحالة اجتماع الشئيين إنما يدل على تضادهما إذا كان لا يكون لتلك الاستحالة وجه سوى التضاد؛ فأما إذا كان هناك وجهٌ آخر فلا. وعلى هذا فإنك تعلم استحالة حصول الجوهرين في جهةٍ واحدة على تماثلهما، وأما من غير جنسه فلا شك أن الذي يشتهبه فيه الحال ليس إلا الخرس والسكوت، وذلك لا يجوز أن يكون ضدّاً للكلام لأن المرجع بالخرس إلى فسادٍ يلحق آلة الكلام من رطوبةٍ مفرطة أو جفافٍ مفرط، والرطوبة واليبس مما لا يضادان الكلام،

Dolayısıyla kelâmda bazen rutubetin, bazen de kuruluğun bir araya gelmesi mümkündür. Sukût, ona kudreti varken kelâmın âleti olan lisanın susturulması sonucu ortaya çıkar. Sükûn hareketin zıddıdır; hareket ise kelâma muhaliftir. Dolayısıyla kelâma zıd olması câiz değildir. Zira bir şeyin, birbirlerine zıd olmayan farklı iki şeye zıd olmaları câiz değildir. Yine eğer dilsizlik ve sukût kelâma zıd şeyler olsalardı, Allah Teâlâ'nın ahresin (dilsiz) ve sâkitin (susanın) dilinde kelâmı yaratması imkânsız olurdu. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Allah'ın kelâmını zâtıyla kaim kadîm mâna olarak isbat eden Eş'ariler çok kere dediler ki: Eğer Allah kadîm kelâm ile mütekellim olmasaydı, O'nun bir muhdes kelâm ile mütekellim olması gerekirdi. Bu muhdes kelâm da ya O'nda ya başkasında bir hâl olurken ya da mahalsiz olurdu. Bu şıkların tümü bâtıldır. Geriye bizim söylediğimiz, O'nun kadîm bir kelâm ile mütekellim olması kalmaktadır.

Buna cevabımız şu şekildedir: Taksim gereği hasmın görüşünü de kapsamasıdır. Burada yapılan taksim ise böyle değildir. Çünkü burada bunu ihlâl eden bir taksim söz konusudur. Bu da O'nun zâtıyla mütekellim olmasının câiz olmaması olup doğru değildir.

Şayet “bu taksim yanlışlığında şüphe yoktur. Eğer Allah, zâtıyla mütekellim olsaydı, O'nun diğer kelâm cins ve çeşitleri ile de mütekellim olması gerekirdi. Bu ise muhâldir” derlerse, buna cevap olarak: “Bu, niçin vâcip olsun? Siz O'nun kadîm bir kelâmı mütekellim olduğunu söylemiyor musunuz? Bundan dolayı O'nun kelâmın diğer cins ve çeşitleri ile mütekellim olmasını kabul etmeniz gerekmiyor. Şayet bu onda vâcip değilse, O'nun zâtıyla mütekellim olması niçin câiz olmasın? Ayrıca kelâmın diğer cins ve çeşitleriyle mütekellim olması niçin câiz olmasın? Halbuki kelâmda olanların çoğu kâzib, nefsi şetmedici ve onu kötü olarak anmak şeklindedir. Allah Teâlâ ise bunlardan münezzehtir” deriz. Bütün bunlar sizin câiz gördüğünüz şeyler cinsindedir.

Sonra onlara şöyle bir soru yöneltilir: “Kendisinde bir hâl olanın, muhdes bir kelâmı mütekellim olması niçin câiz olmasın?”

Onlar da: “Şayet muhdes kelâmın O'na hulûlü sahih olsa, başka mânaların da ona hulûlü sahih olurdu. Bu ise imkânsızdır” diye cevap verilerse, bu kez onlara şöyle deriz: “Size göre, O'na kudret ilim ve hayatın hulûl etmesi, diğer mânaların (sıfatların) hulûlünü mümkün kılmaksızın câiz olmuyor mu? Benzeri bizim meselemizde niçin câiz olmasın?”

ولهذا يصح في الكلام أن يجمع الرطوبة مرةً واليبس أخرى، والمرجع بالسكوت إلى تسكين آلة الكلام حال القدرة عليه، والسكون ضد الحركة والحركة مخالفةً للكلام، فلا يجوز أن يكون ضدًا للكلام؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون ضدًا لشيئين مختلفين ليسا بضدين. وأيضاً، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام لكان يجب استحالة أن يوجد الله الكلام في لسان الأخرس والساكت، وقد عرف خلافه.

وربما قال هؤلاء الأشعرية الذين أثبتوا كلام الله تعالى معنىً قديماً قائماً بذاته: لو لم يكن متكلماً بكلامٍ قديم لكان لا بد من أن يكون متكلماً بكلامٍ محدث، وذلك الكلام المحدث لا يخلو؛ إما أن يكون حالاً فيه أو في غيره، أو لا في محل؛ والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون متكلماً بكلامٍ قديم على ما نقوله.

وجوابنا؛ أن من حق القسمة أن تكون مشتملة على مذهب الخصم، وليست هذه القسمة كذلك؛ فإن ههنا قسمة قد أحللت بها، وهو أنه لا يجوز أن يكون متكلماً لذاته فلا يصح.

فإن قالوا: تلك القسمة لا إشكال في فسادها؛ فلو كان متكلماً لذاته لكان يجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه، وذلك محال. قلنا: ولم يجب ذلك؟ أولست قد أثبتته متكلماً بكلامٍ قديم، ولم يكن يلزمك أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه، فهلاً جاز أن يكون متكلماً لذاته وإن لم يجب ذلك فيه؟ وأيضاً، فلم لا يجوز أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه، وأكثر ما فيه أن يكون كاذباً شاتماً لنفسه مثيناً عليه بسوء الثناء، تعالى الله عن ذلك، وهذا كله مما يجوزونه.

ثم يقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلامٍ محدث حال فيه؟

فإن قالوا: لأنه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعاني فيه، وذلك مستحيل. قلنا لهم: أوليس أنه يجوز عندكم أن تحله القدرة والعلم والحياة وليس يوجب ذلك صحة أن تحله سائر المعاني، فهل جاز مثله في مسألتنا؟

Derlerse ki: “Biz kadîm olan kudret ve ilmin O’na hulûlünü kabul etmiyoruz. Sadece bunların O’nunla kaim olduklarını söylüyoruz.” Biz de deriz ki: “Öyleyse bunun benzerini muhdes kelâm için de câiz görün.”

Onlara: “O’nun mahalsiz bir kelâmla mütekellim olması niçin câiz olmasın?” sorusunu yöneltiriz: Şayet bu soruya “muhdesin ancak bir mekânda hulûlü sahihtir” şeklinde cevaplarlsa, “Bu görüş, hâdis olmalarına rağmen mahalsiz oldukları kabul edilen cevherler hakkındaki görüş ile iptal edilmiştir” deriz.

Eğer “O’nun kelâmı, sıfatlarındandır. Sıfat ise mevsufla kaimdir” derlerse, bunu niçin söylediklerini sorarız. Bu sorumuzu cevaplayamazlar.

Onlara “Başkasında mevcut olan muhdes bir kelâm ile mütekellim olması niçin câiz olmuyor?” dediğimizde, “Çünkü bu, söz konusu gayrın, O’nun dışında bir mütekellim olmasını gerektirir” diyebilirler. Biz de onlara: “Bu niçin vâcip oluyor?” diye sorarız. Eğer: “Çünkü, mâna bir mahalde hâsıl olduğunda, mahalli için O’ndan bir isim türetilmesi gerekir” derlerse, şöyle deriz: “Bu iddia, ses ve koku örneği ile bâtıldır. Ayrıca mütekellim, kelâmın mahalline ait türemiş bir isim değildir. O, siyah ve beyazın hilâfına, kelâmın fâiline ait bir isimdir. Zikrettiğimizi câiz görseydiniz, onu tecvîz etmeniz gerekirdi”.

Kelâm-ı Kadîm hakkındaki bu kıssayı onlara yönelterek söyle deriz: “O konudaki görüşünüz nedir? Onun Allah Teâlâ veya başkasına ait bir hâl mi olduğunu yoksa mahalsiz bir şey mi olduğunu söylüyorsunuz?” Bunlardan hangisini tercih ederlerse, bizim muhdes kelâm konusunda tercihimiz odur. Bu konudaki görüş, daha önce izah ettiğimiz şekilde ise de, müellif cedel tarîkini benimsediğinden, yukarıdaki ifadeleri kullanmıştır.

Bu konuda onların öne sürdüğü delillerden biri de şu âyettir: “Bir şey ol demeyi irade ettiğinde onun hemen oluvermesi, O’nun emrindedir.”⁴⁰¹ Onlar, şayet buradaki “ol!” emri kadîm olmasaydı, onun muhdes olması gerekirdi, bunun da başka bir “ol!” emri ile oluşması gerekirdi. Bu önceki “ol”daki söz, bir sonraki gibi olurdu. Bu da sonsuza kadar teselsül şeklinde devam edip giderdi” diyorlar.

Bu konudaki cevabımız şu şekildedir: “Kıdemini zorunlu bulduğunuz şey nedir? Kâf ve Nûn harflerinden mürekkep olan harfler mi, yoksa başka bir şey mi?” Eğer cevaben: “Bu iki harften mürekkep olandır” derlerse, muhataplarımız çelişkiye düşmüş olurlar. Çünkü bunların hudûsünde şüphe yoktur.

ومتى قالوا: إنا لا نقول بحلول القدرة القديمة والعلم فيه وإنما نجعله قائماً به. قلنا: فجوزوا في الكلام المحدث مثله.

ويقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلامٍ موجودٍ لا في محل؟ فإن قالوا: لأن المحدث لا يصح حله إلا في محل. قلنا: إن هذا باطلٌ بالجوهر، فقد وجدت لا في محل مع حدوثها.

فإن قالوا: كلامه من صفته، والصفة لا تقوم إلا بموصوف. قلنا: لم قلت ذلك؟ ولا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً.

ويقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلامٍ محدثٍ موجودٍ في غيره؟ فإن قالوا: لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الغير المتكلم به دونه. قيل له: ولم يجب ذلك؟ فإن قالوا: لأن المعنى إذا حصل في محل فلا بد من أن يشتق لمحلّه منه اسم. قلنا: هذا باطلٌ بالرائحة والصوت، وعلى أن المتكلم ليس باسمٍ مشتقٍ لمحل الكلام، وإنما هو اسمٌ لفاعل الكلام، بخلاف الأسود والأبيض، فهلاً جوزتم ما ذكرناه ولا بد لكم من تجويزه؟

ثم نقلب عليهم هذه القصة في الكلام القديم فيقال لهم: ما هو قولكم فيه؟ أنقولون: إنه حالٌ فيه تعالى، أو في غيره، أو لا في محل؟ وأي ذلك اختاروه فهو اختيارنا في الكلام المحدث، وهذا من طريق الجدول، وإن كان المذهب في هذا الباب ما قد أوضحناه فيما تقدم.

ومما يذكرونه في هذا الباب قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، ويقولون: لو لم يكن هذا "الكن" قديماً لوجب أن يكون محدثاً، فكان لا يحدث إلا بكن آخر، والكلام في ذلك "الكن" كالكلام فيه فيتسلسل إلى ما لا نهاية له.

وجوابنا؛ ما هذا الذي توجبون قدمه؟ أهو هذا المركب من الكاف والنون، أو غيره. فإن قالوا: هو الذي يُرَكَّب من هذين الحرفين، فقد أحوالوا، ولا شك في حدوثه،

Bu durumda konu nasıl karışık oluyor? Halbuki biri diğerinden önce geliyor ve mevcut iken yok oluyor. Bunun benzerini delil göstermek bizim için de mümkündür. Bu vecihlerin tümü, O'nun kıdemi konusunda çürütülmüş şeylerdendir ve onun hudûsüne delâlet etmektedir.

5 Eğer “Hayır, bu konuda gerekli gördüğümüz kıdem, zât ile kâim olan mâ-nadır” derlerse; deriz ki, âyette bu mânaya bile delâlet yoktur, hudûs ve kıdemine delâleti nereden çıkarıyorsunuz? Böylece onunla kurdukları ilgi sâkit olmuş olur.

10 Sonra onlara denir ki, “Ol” emri bir şeyin oluşunda hiç etkili olmaz. Çünkü şayet bu emir etkili olacak olsaydı, ister bizim tarafımızdan, isterse Allah cihetinden olsun, etkili olurdu. Çünkü bu etkiler, fâillerin değişmesi ile değişmez. Nitekim hareket cismin hareketli olmasında etkili olduğunda, fâillerin değişmesine göre değişiklik sergilemez. Buradaki durum da aynıdır. Bilinmektedir ki bizler, her ne kadar “ol” emrinin sonucu isek de, onunla her hangi bir
15 şey sonuçlandırmayanlarız.

Ayrıca şayet bu âyetle istidlâl edecek olsak, sizden daha mutlu halde oluruz. Çünkü âyetteki (elif+nûn) lafzı muzârî bir fiilin başına geldiğinde, istikbâl ifade eder. Bu da onun hâdis olmasını gerektirir. Âyette “ol” emrinin hudûsü yanında, iradenin hudûsüne da delil vardır. Çünkü (لَا)(iza) (hemze+zel+elif)
20 lafzı, mâzî bir fiilin başına geldiğinde de istikbâl ifade etmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ “ol” sözünün hemen arkasından, “olan”ı (mükevven) getirdi. Muhdesin takip ettiği şeyin, kadîm olması câiz değildir. Çünkü kadîmin, kadîm olmayandan önce gelmesi gerekir. Ayrıca vakitlerin takdiri düşünülecek olsa, bu sınırsız olurdu. Bu durumda da, bu âyetle diğer varlıklara taalluk fâsid hâle
25 gelirdi.

Sonra bu âyet veya aynı anlama gelen âyetlerden maksat, imtina etmeksizin (herhangi bir tereddüt göstermeden) eşyanın ona süratle cevap vermesidir. Kur'an'da bunun örneği şu âyette görülmektedir: “O göklere ve yere (arz) ikiniz de isteyerek veya istemeden (varlık alanına) ‘gelin’ dedi.”⁴⁰² Şâirin şu söz
30 u de aynı türdedir:

“Ona gözler dedi ki: İşittik ve uyduk / İsbet eden şey sebebiyle inci gibi doldular.”

Bu ifadedeki maksat gözyaşlarının hemen akmasıdır.

فكيف يلتبس الحال في ذلك وأحدهما يتقدم على الآخر ويعدم عند وجوده، ويمكننا الإتيان بمثله، وكل هذه الوجوه مما يقدح في قدمه ويدل على حدوثه؟ فإن قالوا: لا بل الذي أوجبنا فيه القدم هو المعنى القائم بذاته. قلنا: ليس في الآية ما يدل على ذلك المعنى فضلاً عن أن يدل على حدوثه أو قدمه، فسقط تعلقهم به. ٥

ثم يقال لهم: إن "كن" لا يؤثر في كينونة شيء أصلاً؛ إذ لو أثر لكان مؤثراً سواء كان من جهتنا أو من جهة الله تعالى، فإن المؤثرات لا تختلف بحسب اختلاف الفاعلين. ألا ترى أن الحركة لما كانت مؤثرة في كون الجسم متحركاً لم تختلف بحسب اختلاف الفاعلين، كذلك كان يجب ههنا، ومعلوم أننا وإن أكثرنا من قول "كن" لم نحصل به شيئاً. ١٠

وبعد، فلو استدللنا بهذه الآية لكننا أسعد حالاً منكم، لأن في الآية لفظة "أن"، وهذه اللفظة إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال، وذلك يقتضي حدوثه؛ وكما أن في الآية دليل على حدوث "كن"، ففيها دليل على حدوث الإرادة، لأن لفظة "إذا" إذا دخلت على الفعل في الماضي أفادته الاستقبال. ١٥ وبعد، فإنه تعالى عقب "كن" بالمكون، وما يعقبه المحدث لا يجوز أن يكون قديماً، لأن من حق القديم أن يتقدم على ما ليس بقديم بما لو قدر تقدير الأوقات لكانت بلا حصر، ففسد تعلقهم بهذه الآية من سائر الوجود.

ثم الغرض بهذه الآية وما يجري مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع، ونظيرها من كتاب الله تعالى قوله تعالى: ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً﴾ ومن كلامهم، قول الشاعر:

وقالت له العينان سمعاً وطاعةً وحدرتا كالدر لما يُثقب

فإن الغرض ليس إلا سرعة استجابة الدمع له.

Bil ki, âlimlerimizden Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne göre, Allah Teâlâ bir şeyi yaratmak istediğinde, onu "ol" emri ile meydana getirir. O'nun bir şeyi tekrar yaratma ve yok etmedeki yolu de aynıdır. Fakat bundan Mücbire'nin söyledikleri gerekmez. Onlar, her "ol" sözünün bir başka "ol" emri yaratmayı gerektireceğini ve böylece bir teselsülün oluşacağını söylüyorlardı. Çünkü bununla maksadı şudur: Allah Teâlâ herhangi bir fiili irade ettiğinde, onu "ol!" emrini vermek sûretiyle yapar. Ancak bu, onun ihdâsına sadece bu yolla kâdir olduğu, mânasına gelmez. Buradaki durum, birimizin şöyle dediği duruma benzer: "Beni ziyaret edene hediyem bir dirhemdir". Bu, her ziyaret edene hediye verilmesini gerektirmez. Bu sözden maksat, hediye verdiği takdirde, ne kadar vereceğini beyandır. Bizim meselemizdeki durum da aynıdır. Aynı şekilde Şayet: "Huzuruma gelene saygım ayağa kalkmaktır" derse, bu söz her huzura giren için ayağa kalkması gerekmediği ve bir kişiye tâzim gösterecekse ancak bu şekil bir tâzimi göstereceğini ifade eder. Meselemizdeki durum da aynıdır.

Kādî Abdülcebbar'ın ona söylediği şudur: Onun dile getirdiği görüşteki kusur (mazeret) bundan ibarettir. Ancak onun bu yolu, kabul edilebilir yol değildir. Eğer "ol" un ihdasta etkisi olsaydı, ona ait fâillerin değişmesiyle sonuç değişmezdi. Aksine onu ister biz söyleyelim, isterse Allah söylesin etkili olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Böylece bu istidlâl tarzının doğru olmadığı ortaya çıkmış oldu. Bu konuda doğru görüş ise şudur: Allah Teâlâ, yarattığı şeyi söylediğimiz gibi "kâdir" olarak yaratır. Bu konuda bilinmesi gerekenlerin özeti bundan ibarettir.

Nübüvvet Hakkında Söz

Nübüvvetin adâlet konusuyla ilgisi şu şekildedir: Allah Teâlâ bizim salâhımızın şer'iyâtla ilgili olduğunu bildiğinde, üzerine vâcip olanı ihlâl edici olmamak için bunları (şer'iyâtı) bize öğretmesi gerekti. Çünkü adlin gereği, üzerine vâcip olanı ihlâl etmemektir.

Kādî Abdülcebbar, Hz. Muhammed'in nübüvvetine işaretle söze başladı. Çünkü bu konuda asıl maksud bu, yani Hz. Muhammed'in nübüvvetinin isbatıdır. Nübüvvet konusuna başlamadan önce ondaki bir ihtilâfı zikretmek ve konuyu ortaya koyan ve muhâlife cevap teşkil eden bir kaideyi açıklamak istiyoruz.

واعلم أن من مذهب شيخنا أبي الهذيل أنه تعالى إذا أراد الإحداث، فإنه إنما يحدث بقوله: كن، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء، لكنه ليس يلزمه ما يقوله هؤلاء المجبرة بأنه كان يجب أن لا يمكنه إحداث كن إلا بكن آخر ثم كذلك فلا ينقطع؛ لأن غرضه بذلك أنه تعالى إذا أراد فعلاً من الأفعال وإنما يفعلها بأن يقول له هذا القول لا أنه يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا قال: عطيتي لمن زارني درهم، فكما أنه لا يقتضي ذلك أن يعطي كل من زاره، وإنما يقتضي أنه إن أعطى وإنما يعطي هذا القدر، كذلك في مسألتنا. وكذلك فلو قال: تعظيمني لمن دخل عليّ القيام، فكما أن ذلك لا يقتضي أن يقوم لكل من دخل عليه، وإنما يقتضي أنه إن عظم فإنما يعظم بهذه القدر، كذلك في مسألتنا. ١٠

ما قاله رحمه الله فهذا هو العذر فيما ذكره، غير أن طريقته هذه غير مرضية؛ فلو كان لِكُنْ أثر في الإحداث، لكان لا يتغير بحسب اختلاف الفاعلين له، بل كان يجب أن يؤثر سواء فعلناه أو فعله الله تعالى، ومعلوم خلافه. فصح لك أن هذه الطريقة غير مستقيمة وأن الصحيح في هذا الباب هو أنه تعالى إنما يحدث ما يحدثه بكونه قادراً على ما نقوله؛ فهذه جملة ما يجب أن يحصل في هذا الباب. ١٥

الكلام في النبوات

ووجه اتصاله بباب العدل هو أنه كلامٌ في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد من أن يعرفناها لكي لا يكون مخالفاً بما هو واجبٌ عليه. ومن العدل أن لا يخلف بما هو واجبٌ عليه. ٢٠

وقد بدأ رحمه الله بالدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما كان هو المقصود بالباب، وقبل الشروع في ذلك نذكر الخلاف فيه ونمهد قاعدة تكون توطئةً للباب وجواباً للمخالف.

Bu konuda muhâlifimiz, Allah'ın birliğini ve âdil olduğunu kabul etmekle birlikte nübüvveti inkâr eden Berahime adlı bir gruptur. Bunlar şöyle diyorlar: “Kıyâm, kuûd, rukû, secde gibi namazın rükünleri; telbiye, hervele, şeytan taşlama, tavâf gibi haccın erkânı cinsinden peygamberlerin getirdiği şeyler tümüyle akıl yönünden kötü (kabih) ve münkerdir. Çünkü her akıllı kişi olgun 5 aklı ile bunun kötü olduğunu görür ve kınar. Bu nedenle peygamberlerin getirdikleri şeylerin kabul edilmemeleri ve reddedilmeleri gerekir.

Onlar çok kere: “Peygamberlerin getirdikleri şeyler ya akla muvafıktır, bu durumda aklın ona ihtiyacı yoktur; ya da akla muhâlifdir. Bu durumda da 10 onun reddedilmesi ve kabul edilmemesi gerekir” derler. Bazen ise: “Allah Teâlâ bize bir elçi gönderdiğinde onunla sahte peygamberler arasında fark olması için muhakkak nübüvvetine delâlet edici muciz bilgiyi onda izhâr etmesi gerekir. Bizim mucize ile hileyi birbirinden ayırmamız mümkün değildir. Çünkü hiçbir mucize yoktur ki, şa'beze, el çabukluğu ve bunlar yerine geçen başka 15 şeyin (büyü) aynı şekilde vukû bulması câiz olmasın. Dolayısıyla peygamberlerin sözlerini kabul etmemek ve sadece akla dayanmak gerekir” derler.

Bu konuda esas olan şöyle demektir: “Şüphesiz, her akıllı kişinin aklına, nefisten zararı defetme bilgisi yerleştirilmiştir. Yine vâcibe çağırının, kabihten de uzaklaştıranın kesin olarak vâcip olduğu; vâcipten uzaklaştıran ve kabiha 20 çağırının da kesin olarak kabih olduğu sabittir. Bu husus sabit olunca, fiillerimiz içinde onları yaptığımızda vâcipleri edâya ve kabahatlerden kaçınmaya daha yakın olmamızı temin edenler ve bunun aksini doğuran konumda olanların bulunduğunu kabul etmiş olduk. Akılda bunu bilen, lütuf ve maslahat olanla olmayanı ayrılan bir kuvvet yoktur. Teklifle amaçlanan şeyde herhangi 25 bir noksanlık olmaması için, Allah Teâlâ'nın bu fiillerin durumunu bize öğretmesi gerekir. Bunu öğretmesi sadece bize, doğruluğuna delâlet eden muciz bir ilimle desteklenmiş bir elçi göndermesi ile mümkün olunca, bunu muhakkak yapması gereklidir ve onu ihlâl etmesi câiz değildir. Şeyhlerimiz bu hususta şöyle dediler: Peygamber gönderme hasen olduğunda, “şayet vâcip olmadığı 30 takdirde, kesin kabih olacağı anlamında vâcip oldu. O, bu konuda sevaba benzer. Onun da güzelliği (hüsün), vâcipliğinden ayrılmamaktadır. Bu fasıl, bundan ibârettir.

واعلم أن المخالف في هذا الباب جماعة من البراهمة الذين يشتون الصانع بتوحيده وعدله وينكرون النبوات ويقولون: إن ما أتى به الأنبياء؛ نحو أفعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود وأعمال الحج نحو التلبية والهرولة ورمي الجمار والطواف، كلها مستقبحة من جهة العقل منكرة، لأن كل عاقل يستقبح بكمال عقله ذلك وينكره، فيجب أن ترد ولا تقبل.

وربما قالوا: إن ما أتى به الأنبياء لا يخلو؛ إما أن يكون موافقاً للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية، أو مخالفاً له، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن لا يقبل منهم. وربما قالوا: إنه تعالى إذا بعث إلينا رسولاً فلا بد من أن يظهر عليه علماً معجزاً دالاً على نبوته ليكون فرقاً بينه وبين المتنبى، ولا يمكننا أن نميز بين المعجز والحيلة بوجه؛ لأنه ما من معجزٍ إلا ويجوز أن يكون من باب الشعوذة وخفة اليد وما جرى مجراها، فيجب أن لا يقبل قولهم ويعتمد على القول.

والأصل في هذا الباب أن نقول: إنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجبٌ لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيحٌ لا محالة. إذا صح هذا وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه؛ كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً بعلمٍ معجزٍ دالٍّ على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به. ولهذه الجملة قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة، وأنها كالثواب في هذا الباب، فهو أيضاً مما لا ينفصل حسنه عن الوجوب؛ فهذا فصل.

Diğer Bir Fası: [Vukû Buluş Şekline Göre Bazen Hasen Bazen de Kabih Olan Fiiller]

Bilmelisin ki, fiillerden öyleleri vardır ki bir tarzda vukû bulduklarında hasen olurlar; bunun hilâfında vâki olduklarında ise kabih olurlar. Fiillerden herhangi biri hakkında mücerret hâliyle iyilik veya kötülüğüne hükmetmemize gelince; bu, söz konusu değildir. Bu iki esas, sâbit olunca şöyle diyenin sözü bâtil olmuş olur: Peygamberler akılda olanları getirdiklerinde, aklın onlara ihtiyacı yoktur; akılda olanın zıddını getirdiklerinde sözlerinin kabul edilmeyip reddedilmesi gerekir. Dolayısıyla peygamberlerin getirdikleri, akılda kararlaştırılanı tafsîl etmekten öteye geçmez. Maslahatın vücûbunun ve mefsetetin kabih olduğunun akılda kararlaştırılmış olduğunu daha önce zikrettik. Ancak “şu fiil maslahattır, bu fiil de mefsetettir” şeklinde aklen bilmemiz mümkün olmayan hususlarda Allah Teâlâ, bu fiillerin hükmünü bize öğretmek için elçiler gönderdi. Böylece onlar, Allah Teâlâ'nın akıllarımızda birleştirmiş olduğu şeyleri öğretmek ve onlarda kararlaştırılanı açıklamak için geldiler. Buradaki durum tabiplerin durumuna benzemektedir. Onlar şu bakla faydalı, şu da zararlı dediklerinde, biz bundan önce nefisten zararı defetmenin vâcip ve nefse faydanın dokunmasının hasen olduğunu biliyorduk. Söylediğimiz durumda tabiplerin akla muhâlif bir şey söylemeleri söz konusu olmadığı gibi, peygamberlerin durumu da aynıdır.

Zikrettiğimiz husus şu şekilde açıklanır: Yöntem farklılığı, ona bir yol olmasını ortadan kaldırmaz. Bu fiilin maslahat, şu fiilin de mefsetet oluşunu aklen bilmemizle, sem'an bilmemiz arasında fark yoktur. Çünkü her iki halde de birinin vâcip, diğerinin kabih olduğunu biliyoruz.

Zikrettiğimiz açıklamaya şu da ilâve edilebilir: İster mâlûm, ister maznûn olsun akıllarımızda, nefisten zararı gidermenin vâcip olduğu kararlaştırılınca ve bir kişi (muhibir) bize yolda yırtıcı hayvan olduğunu haber verince, biz bu yola girmekten sakınmanın vâcip olduğunu bilmiş oluruz. Sonra bu durumda akılda olanı getirdiğinde, aklın ona ihtiyacı yoktur. Onun hilâfını getirdiğinde de onu reddetmek gerekir, denilemez. Peygamberlerin getirdiklerinde de durum aynıdır. Böylece onların iddialarının bâtil olduğu öncelikle ortaya çıkmış olur.

فصل آخر: [الأفعال التي تجوز أن تقع على وجه فتحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فتقبح]

وهو أن تعلم أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح؛ وأما أن نحكم على فعلٍ من الأفعال ٥
بالقبح والحسن بمجرد فلا. إذا أثبت هذان الأعلان بطل قول من قال: إن هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل ففي العقل كفاية عنهم، وإن أتوا بخلافه فيجب أن يكون قولهم مردوداً عليهم غير مقبولٍ منهم؛ لأن ما تأتي به الرسل والحال ما قلناه لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل. فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أننا لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا الرسل ١٠
ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا وتفصيل ما قد تقرر فيها، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذا قالوا: إن هذا البقل ينفع وذلك يضر، وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع إلى النفس حسن، فكما لا يكون ١٥
والحال ما قلناه قد أتوا بشيءٍ مخالفٍ للعقل، فكذلك حال هؤلاء الرسل.

يبين ما ذكرناه أن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما يكون طريقاً إليه؛ فسواء علمنا عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، أو علمناه سمعاً، فإننا في الحالين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنه إذا كان تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر ٢٠
عن النفس معلوماً كان أو مظلوماً، ثم أخبرنا مخبر بأن في الطريق سبعا؛ فإننا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق، ثم لا يقال: إنه إذا أتى بما في العقل ففي العقل كفايةً عنه، وإن أتى بخلافه فيجب الرد عليه، فكذلك الحال في ما أتى به الرسل، فبطل ما قالوه أولاً.

İkinci olarak zikrettikleri: “Bu fiillerin tümü aklen kabihdir” sözlerine gelince, bunun bâtil olduğu daha açıktır. Çünkü biz mücerred fiilden dolayı onun kötü veya iyi olduğuna hükmedilemeyeceğini söyledik. Sözelimi birisi bize “kıyamın (ayağa kalkmanın) iyi mi, yoksa kötü mü olduğunu” soracak
 5 olsa, buna mutlak olarak cevap veremeyiz. Üzerimize düşen, onu kayıtlayarak şöyle demektir: Onda bir maksat hâsıl olur ve sair kötü yönlerden uzak bulunursa, bu fiil hasendir. Aksi takdirde kabih olur. Bu şekilde olduğunda ve biz mûcize ile doğrulanmış resûlün haber vermesi ile bu fiillerde bizim için maslahat ve lütuf olduğunu bildiğimizde onlar hakkında kötü olmakla hükmetmek nasıl câiz olur? Bunu şöyle açıklayıp izah ediyor: Biz, bir arkadaşaya saygı
 10 gösterme veya daha başka maksatlar içermesi durumunda kıyama iyi (hasen) sayarız. Bir arkadaşısı bekleme maksadı ile oturmada da durum aynıdır. Rükû, secdeler, yürümek, konuşmak, tavaf ve benzerlerinde de durum böyledir. Bu fiillerden hiç biri yoktur ki, ona en küçük bir maksat taalluk ettiğinde, onların
 15 iyi bir yönü olmasın. Bir çatlak ve yarık olup olmadığını gözetlemek için Beytullah'ın etrafında dönmek, bizim için hasen olduğunda -ki bu çok basit bir maksattır- büyük maslahat ve lütufları içerdiğine dair bunca deliller bulunan Beytullah'ı tavâf nasıl hasen olmaz? Faydası az olmasına rağmen, ava ok attığımızdaki durum da aynıdır. Yine “hervele” hacı için hasendir. Çünkü bu sâ-
 20 yede âniden hareket etme özelliği kazanmaktadır. Dolayısıyla haccın amelleri nasıl hasen sayılmaz? Muhakkak Allah Teâlâ bu hususta bildiği maslahatlardan bir kısmını elçisinin dili ile izhâr etmiştir.

Böylece ortaya çıktı ki onların bu konuda söylediklerinin bir izahı yoktur. Hiç kimse “zulüm, yalan ve bunların yerine geçen şeylerin kabih olmasında olduğu gibi; emaneti iade etme, nimete teşekkür etme, borcu ödeme gibi
 25 amellerin de lütuf ve maslahat olmaları durumunda, konumlarının değişmemesi ve hep hasen olmaları gerekirdi” diyemez. Çünkü bizim bilgimizde, onların iddia ettiklerinin yanlış olduğuna ilişkin delil vardır. Dolayısıyla bu fiilleri, emânet verme ve benzeri diğer amellere kıyas etmek isabetli değildir.
 30 Çünkü içinde bulunduğumuzun aksine bu fiillerde hüsün ve kubuh vecihleri, onları birbirinden ayırmaz. Bu nedenle bunların birindeki hâli, diğerindeki hâlden ayırma hususunda dikkatli olmalısın.

وأما ما ذكره ثانياً من أن هذه الأفعال كلها قبيحة في العقل فأبعد؛ لأننا قد ذكرنا أن مجرد الفعل لا يمكن أن يحكم عليه بالقبح والحسن، حتى لو سألنا سائل عن القيام هل يقبح أم لا؟ فإنه مما لا يمكننا إطلاق القول في الجواب عن ذلك، والواجب أن نقيده فنقول: إن حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح حسن، وإلا كان قبيحاً هذا. وإذا كان هكذا وكنا قد علمنا بقول الرسول المصدق بالمعجز أن لنا في هذه الأفعال مصالح وألطافاً فكيف يجوز أن يحكم فيها بالقبح؟ يبين ذلك ويوضحه أننا نستحسن القيام في كثير من الحالات نحو أن يكون تعظيماً لصديق أو يتضمن غرضاً من الأغراض، وكذلك القعود إذا تضمن انتظار الرفيق، وكذلك الركوع والسجود والمشى والكلام والطواف وغير ذلك، فما من شيء من هذه الأفعال إلا ولها وجه في الحسن إذا تعلق به أدنى غرض، فإذا كان يحسن منا الطواف حول البيت لننظر هل اشترم أم لا، وهذا غرضٌ حقير، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تضمن من المصلحة واللطف ما قد قامت به الدلالة؟ وهكذا فإذا كنا نرمي صيداً مع أن النفع فيه يسير، ثم تستحسن الهرولة إليه كيلا ينفلت، فكيف لا تستحسن في أعمال الحج؟ وقد علم الله فيها من المصالح ما قد أظهره على لسان رسوله ﷺ.

فدل على أن ما قاله في هذا الباب مما لا وجه له، وليس لأحد أن يقول: كان يجب أن لا يتغير الحال في هذه الأعمال أن لو كانت أطفافاً ومصالح، وأن تكون مستحسنة أبداً غير مستقبحة في شيء من الحالات، كما في رد الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين، وكما في الظلم والكذب، وما جرى مجراهما. وفي علمنا بخلاف ذلك دلالة على فساد ما ظننتموه لأن قياس هذه الأفعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وجه له؛ لأن هذه الأفعال لا تفارقها وجوه الحسن والقبح بخلاف ما نحن فيه، ففارق الحال في أحدهما الحال في الآخر.

Kādî Abdülcebbâr, resûl ve nebinin hangi mânalara geldiğini açıkladı ve bunlardan muhakkak gerekli olanları beyan etti.

Bil ki, resûl kelimesi geçişli (müteaddî) lafızlardandır. Yani burada muhakkak bir gönderen ve kendisine gönderilenin olması gerekir. Resûl kelimesi mutlak olarak kullanıldığında başkası değil, Allah tarafından gönderilmiş anlamına gelir. Eğer Allah dışında biri tarafından gönderilmiş anlamına kullanmak istersen, mutlaka takyîd etmen gerekir.

Nebîye gelince, o hemzeli ve şeddeli köklerinden gelir. Hemzeli olduğu zaman “inbâ” kalıbından olup ihbâr anlamına gelir. Peygamber onunla nitelendiği zaman “Allah tarafından gönderilen” anlamına gelir. Şeddeli olduğu zaman ise “nebavet”ten türemiş olur ve “yükseklik ve yücelik” ifade eder. Gönderilen, bununla nitelendiği zaman, onun Allah tarafından yükseltilmiş ve yüceltilmiş olduğunu ifade eder. Bazıları Hz. Peygamber’e “Yâ Nebiullah” (hemzeli) dediler de, Resûl-i Ekrem onlara “Ben Nebiullah değil, Nebiyyullahım” buyurdu.

Bunu böyle bilince, ayrıca bil ki: Istilâhta resûl ile nebî arasında fark yoktur. Bu konuda bazıları muhalefet ederek şu âyetle istidlâlde bulunmuştur: “Senden önce ne bir resûl, ne de nebî gönderdik.”⁴⁰³ Bunlar: Allah Teâlâ resûl ile nebîyi birbirinden ayırmaktadır. Dolayısıyla ikisinin birbirinden farklı olmaları gerekir. İki kelimenin mânada ittifakına (birleşmesine) delâlet eden şey, her ikisinin de kullanılmada beraberce isbat edilmesi ve beraberce ortadan kalkmasıdır. Nitekim biri isbat edilip diğeri nefyedilecek olsa, kelâm çelişkilidir. Her iki kelimenin mânada birleştiklerinin isbatının delili işte budur. “Senden önce bir resûl veya nebi göndermedik”⁴⁰⁴ âyetine gelince, O, zikrettiklerine delâlet etmez. Çünkü mücerred fiil, cins farklılığına delâlet etmez. Nitekim Allah Teâlâ Peygamberimiz ile diğer peygamberleri tefrik etmiştir. Bu durum, Peygamberimiz’in nebilerden olmadığını göstermez. Aynı şekilde Allah Teâlâ meyve ile hurma ve narı birbirinden ayırmıştır. Bu durum hurma ve narın meyve olmadığına delâlet etmez. Buradaki durum da aynıdır.

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة الرسول والنبى، ولا بد من ذلك.

اعلم أن الرسول من الألفاظ المتعدية؛ أي لا بد من أن يكون هناك مرسل ومرسل إليه، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره، حتى إذا أردت غير ذلك فلا بد من أن تقيده.

٥ وأما النبى فقد يكون مهموزاً ومشدداً، وإذا كان مهموزاً فهو من الإنباء وهو الإخبار، وإذا وصف به الرسول فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى، وإذا كان مشدداً فإنه يكون من النبوة وهو الرفعة والجلالة، وإذا وصف به المبعوث فالمراد به أنه المعظم الذي رفعه الله تعالى وعظمه. وفي الخبر أن بعضهم قال للرسول ﷺ: يا نبيء الله؛ مهموزاً، فقال له الرسول: «لست نبيء الله؛ وإنما أنا نبي الله».

١٠ وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبى، وقد خالف في ذلك بعضهم واستدل بقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيٍّ﴾. قالوا: فصل القديم تعالى بين الرسول والنبى، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر، والذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً في الاستعمال، حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام، وهذا هو أمانة إثبات كلتى اللفظتين المتفقتين في الفائدة، وأما قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيٍّ﴾ فإنه لا يدل على ما ذكروه، لأن مجرد الفعل لا يدل على اختلاف الجنسين. ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء ثم لا يدل على أن نبينا ليس من الأنبياء، وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة، كذلك ههنا.

[Mûcizenin Tanımı]

Kâdî Abdülcebbâr, bu ifadelerden sonra şunları zikretti: Allah Teâlâ maslahatları öğretmek üzere bize bir elçi gönderdiğinde, nübüvvet iddiası ve bu iddianın arkasından onun doğruluğuna delâlet eden muciz ilim izhâr etmesi muhakkak gerekir. Bu da öncelikle mûcizenin hakikatini beyan etmemizi gerektirir.

Bil ki, mukdir “başkasını kâdir kılan” anlamına geldiği gibi, mûcize de “başkasını âciz bırakan” anlamına gelmektedir. Bu, söz konusu kelimenin sözlük anlamıdır.

Terim olarak ise nübüvvet, iddia edenin doğruluğuna delâlet eden fiil” dir. Onun lûgat mânası ile münasebeti şu şekilde kurulur: Bu yolla beşer, benzerini meydana getirmekten âciz kaldığı gibi, o da onları âciz bırakmış olur.

[Mûcizenin Şartları]

Bu sâbit olunca, bir fiil (mucize), nübüvvet iddia edenin doğruluğuna, bazı vasıf ve şartlara bağlı olarak vukû bulduğunda delâlet eder.

Onlardan biri: Allah tarafından veya O'nun katından olmuş hükmünde olmasıdır.” Biz, bunu bu şekilde söyledik, çünkü mûcize ölüleri diriltme, körleri ve alaca hastalarını iyileştirme, asâyı yılanı döndürme gibi kaderin takdîri altına girmeyen cinsten ve şehirleri değiştirme, dağları benzerlerine nakletme, hurma kütüğünün inlemesi örneklerinde olduğu gibi kaderin takdîri altına giren cinsten olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'an da bu kâbildendir. Çünkü onun cinsi- ki o sestir- kaderin takdîri altındadır. Bu nedenle akıl ona hükmettiği halde biz onu boş verecek ve Allah'ın kelâmı olmadığını düşünecek olsak, onun Resûl tarafından söylendiğini câiz görmüş oluruz. Allah, ona çok ilim vermiş olup, bunu yapması bu sayede mümkün olmaktadır. Böylece mûcizenin Allah cihetinden oluşunun, onun şartlarından olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Aksine O'nun Allah tarafından olmuş gibi cereyan etmiş olması yeterlidir. Her hâlükârda, onun Allah'ın fiili yerine geçer tarzda cereyan etmesi gerekir. Çünkü ancak bu durumda mûcize, kendisinde zuhûr edenin sıdkına delâlet etmiş olur. Aksi takdirde eğer bu yerde meydana gelmeseydi, kendisinde zuhur ettiği kişinin doğruluğuna değil, yalancılığına delâlet ederdi.

[حقيقة المعجزة]

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أنه تعالى إذا بعث إلينا رسولاً ليعرفنا المصالح، فلا بد من أن يدعي النبوة ويظهر عليه العلم المعجز الدال على صدقه عقيب دعواه للنبوة، وذلك يقتضي أن نبين حقيقة المُعْجِز أولاً.

٥ اعلم أن المُعْجِز هو من يُعْجِز الغير، كما أن المُقَدِّر هو من يُقَدِّر الغير؛ هذا في اللغة.

وأما في المصطلح عليه فهو الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة؛ وشبهه بأصل اللغة هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم.

[شروط المعجزة]

١٠ إذا ثبت هذا فالفعل لا يدل على صدق المدعي للنبوة إلا إذا كان على أوصاف وشروط؛

أحدها أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته جل وعز؛ وإنما قلنا هذا هكذا لأن المعجز ينقسم إلى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور ١٥ القدر؛ كإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصا حية، وما شاكل؛ وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر وذلك نحو قلب المدن ونقل الجبال إلى أشباهه وحنين الجذع وما جرى مجراه. والقرآن من هذا القبيل؛ فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر، ولهذا فإننا لو خيلنا وقضيه العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول ﷺ، أعطاه الله تعالى زيادة علم أمكنه معه ٢٠ الإتيان به، فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى، بل إذا جرى في الحكم كأنه من جهة تعالى كفى. وعلى كل حال فلا بد من أن يكون جارياً في الحكم مجرى فعل الله ليصح كونه دلالة دالة على صدق من ظهر عليه، وإلا فلو لم يجر هذا المجرى لم يكن نسبته إلى صدق من ظهر عليه، إلا كنسبته إلى كذبه.

İkincisi ise şudur: Mucizenin, nübüvvet iddia edenin iddiasını müteakip vâki olmasıdır. Çünkü şayet o nübüvvet iddiadan önce olsaydı, nübüvvet taalluk etmezdi. Bu durumda da mucizenin peygamberin doğruluğuna delâleti, başkasının doğruluğuna delâletinden daha uygun olmazdı. Bu nedenle 5 şeyhimiz Ebü'l-Kasım'ın tecvîz ettiği şekilde mucizenin takdimini kabul etmedik. Aynı şekilde iddiadan çok sonra olacak olsa, bu durumda da nübüvvet taalluk etmez ve onun doğruluğuna delâleti, başkalarının doğruluğuna delâletinden daha uygun olmazdı. Dolayısıyla nübüvvet iddia edenin doğruluğu, ancak mucize ile sâbit olduğunda ve iddiasından sonra bir mucize meydana 10 geldiğinde câiz olur. Bu çerçevede Hz. Peygamberin gaybtan haber vermesi gerçekleşmiştir. Örnek olarak Hz. Ali'ye: "Sen bozguncu, süratle ortaya atılan ve zulmedenlerle karşılaşacaksın (savaşacaksın)" sözü ve Ammar'a : "Seni azgın bir topluluk öldürecek, en son içtiğin şey bir bardak süttür" sözü verilebilir. Bunların tümü, iddiasından sonra vuku bulmalarına rağmen, onun 15 doğruluğuna delâlet eden açık mucizelerdendir. Bu delâlet dışında başka bir yolla da onun doğruluğunun isbatı yapıldı. Gerekli gördüğümüz bu yol, nübüvvet iddia edenin iddiasını müteakip mucizenin vâki olmasıdır. Bu şartı, Hz. İsa'nın beşikte konuşması örneğinde olduğu gibi mucize gösterenin, iddia sahibinin kendisi olmadığında gerekli gördük. İddia sahibinin kendisi olduğu 20 zaman ise, bu şartı gerekli gördük. Çünkü Hz. İsa'nın beşikte konuşması esnasında nübüvvet iddiası bulunmamaktadır. Bazı insanlar ise bunun Zekeriya (a.s.) için mucize olduğunu söylemektedirler.

Üçüncüsü şudur: İddiasına uygun olmalıdır. Zira böyle olmadığı takdirde, aksi durumda yani iddiasına zıd durumunda olurdu. Bu da onun doğruluğuna 25 delil olmazdı.

Bu husus şöyle açıklanabilir: Birisi, bir topluluğun huzûrunda diyecek olsa ki: Ben, falancanın size gönderdiği elçisiyim ve bunun alâmeti de, ona bu ifade ulaştığı zaman başını hareket ettirmesidir. Söz ona ulaşır da, başını hareket ettiremez ve onu sâkin tutarsa, yalancılığına delil olmasa bile, onun 30 doğruluğuna delil teşkil etmez.

Ashâbımız içinde mucizenin iddiaya mutâbık değil, aksine olduğunda onu yalanlamaya delil olduğunu kabul edenler de vardır. Nitekim anlatıldığına göre Müseylimetü'l-Kezzâb, insanlar arasında: " Ben, size gönderilen Allah'ın elçisiyim ve mucizem, şu kuyuya tükürdüğümde, suyunun fışkırmasıdır." iddiasında bulunduğu, Allah Teâlâ'nın emriyle bu kuyunun suyu kurumuştur. 35

والثاني أن يكون واقعاً عقيب دعوى المدعي للنبوة؛ لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، وبهذه الطريقة منعنا من تقديم المعجز على ما جوزه شيخنا أبو القاسم؛ وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق به فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، إلا أنه إذا ثبت صدق المدعي للنبوة بمعجز وتراخى عن دعواه معجزاً آخر جاز. وعلى هذا فإن إخبار النبي عن الغيوب؛ نحو إخباره علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إنك تقابل الناكثين والمارقين والقاسطين، وقوله لعمار: ستقتلك الفئة الباغية، وآخر زادكم ضياح من لبن. كلها أعلامٌ معجزة دالة على صدقه مع تأخرها عن دعواه، جاز ذلك لثبوت صدقه بدلالةٍ أخرى غير هذه الدلالة. فهذه الطريقة التي أوجبتها من أن يكون المعجز واقعاً عقيب دعوى المدعي للنبوة؛ وإنما أوجبتها إذا لم يكن المعجز نفس المدعي للدعوى، فأما إذا كان كذلك نحو كلام عيسى لِلَّيْلَامِ في المهد، فادعائه النبوة فلا. وإن كان من الناس من ذهب إلى أن ذلك معجزاً لذكرياً لِلَّيْلَامِ.

والثالث أن يكون مطابقاً لدعواه؛ فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس، لم يكن يتعلق بدعواه فلا يدل على صدقه. ١٥

يبين ذلك أن قائلاً لو قال بحضرة جماعة: إني رسول فلانٍ إليكم، وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامي هذا، فإنه إذا بلغه ولم يحرك وسكن رأسه، لم يدل على صدقه، إن لم يدل على كذبه.

وفي أصحابنا من ذهب إلى أن المعجز إذا لم يكن مطابقاً وكان بالعكس فإنه يدل على التكذيب. وحكي أن مسيلمة لما ادعى بحضرة الناس: إني رسول الله إليكم، ومعجزتي أنني إذا بصقت في هذه البئر فارَ ماؤها، والله تعالى أمرَ حتى غاض ماء ذلك البئر ٢٠

Ve böylece bu olay, onu yalanlayıcı bir delil yerine geçmiştir. Bize göre bu anlatılanın aslı yoktur. Çünkü bu durumda olan bir şeyi yaratmak Allah Teâlâ için câiz olmaz. Zira O, bir kişiyi yalanlamak istediğinde, iddiasının ardından mûcizeyi yaratmaması kâfidir. Başka bir şey yaratmak, faydası olamayan boş bir şey olur.

Dördüncüsü: İnsanlar arasında âdet olan bir şeye aykırı (hârikulâde) olmasıdır. Çünkü böyle olmayacak olsa, elinde zuhur ettiği kişinin doğruluğuna delil olmaz. Nitekim birisi peygamberlik iddiasında bulunacak olsa ve buna kanıt olarak güneşi doğudan doğurup batıdan batırmasını gösterecek olsa, iddiasını isbat etmiş olmaz. Ayrıca bu durum, onun doğruluğuna da delil olmaz. Aksine nübüvvet iddia edenin mucizesini, güneşi batıdan doğurma ve doğudan batırma şeklinde göstermesi gerekir. Çünkü bu durum birinde olurken, diğerinde gerçekleşmez ve sadece gerçekleşenin sıdkına delil teşkil eder.

Kendisinden zuhur edenin doğruluğuna delâlet etmesi için mûcize konusunda ifade ettiğimiz şartlara itibar etmek gerektiği gibi; onun adil ve hakim bir fâil tarafından veya onun tarafından olduğu hükmünde vukû bulmuş olması gerekir. Zira böyle olmayacak olsaydı, mûcizede herhangi birinin doğruluğuna delâlet olmazdı. Bunu kesin olarak ifade ettik, çünkü mûcizenin medlûlüne delâleti tasdik yoluyla. Nitekim bir kimse bir kralın huzurunda, kendisinin onun halka gönderdiği elçisi olduğunu iddia edecek olsa ve doğruluğuna delil olarak da dilediğinde başına taç koyduğunu söyleyecek olsa ve o bunu istese padişah da söz konusu isteği yaptığında, ona: “Sen iddianda doğrusun” demiş hükmünde olur. Bu böyle olunca, mûcizenin yalanciyı tasdik için de olabileceğini câiz görmemiz hâlinde, kendisinde zuhur eden kişiyi doğrulama için olduğunu söylememiz imkânsız olur. Bu nedenle şöyle dedik: Bu tür mûcizeler, onlara nübüvveti isbat etme imkânı sağlamaz. Çünkü onlar, Allah'ın kötülük işlemesini câiz görmektedirler.

İfade ettiğimiz şart ve vasıflarda mûcize meydana geldiğinde, peygamberlik iddia edenin doğruluğuna delâlet etmiş olur. Mûcizenin hâlinden bunu bildiğinde, senin için onunla, büyü ve hile yoluyla yapılan diğer yollar arasındaki fark zâhir olmuş olur. Zikrettiğimiz üzere mûcize, Allah tarafından veya O'nun tarafından olduğu hükmünde vukû bulmasına karşın, hiyelde (büyü ve el çabukluğu) böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca mûcize âdete muhâlif ve harikulâde olarak olur, büyü ve el çabukluğunda ise böyle bir durum söz konusu değildir.

وصار تكذيباً له؛ وذلك مما لا أصل له عندنا. وما هذا حاله فإنه لا يجوز على الله تعالى لأنه إذا أراد تكذيب شخص كان يمكنه ذلك بأن لا يظهر عليه المعجز عقب دعواه؛ فأحداث شيءٍ آخر والحال ما قلناه يكون عبثاً لا فائدة فيه.

٥ والرابع أن يكون ناقضاً لعادةٍ من بين ظهرائيه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن ليدل على صدق من ظهر عليه أصلاً. ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في مغربها لم تصح له دعواه ولم يدل ذلك على صدقه؛ وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في المشرق، فإنه يدل على صدقه لما انتقض في أحدهما ولم ينتقض في الآخر. ١٠

وكما لا بد من اعتبار هذه الشرائط في المعجز حتى يدل على صدق من ظهر عليه، فلا بد من اعتبار أن يكون من جهة فاعلٍ عدلٍ حكيمٍ أو في الحكم كأنه من جهته على ما سبق؛ فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن في المعجز دلالة على صدق أحد. وإنما قلنا ذلك لأن دلالة المعجز على ما يدل عليه بطريقة التصديق. ألا ترى أن من ادعى بحضرة ملك أنه رسوله إلى الرعية وجعل ١٥ الدلالة على صدقه أنه متى أراد وضع التاج على رأسه فعل، فإنه متى فعل ذلك كان بمنزلة أن يقول له صدقت في دعواك؛ وإذا كان هذا هكذا، لو جوزنا أن يكون هذا المعجز من جهة من يصدق الكاذب لا يمكننا أن نعلم صدق من ظهر عليه. ولهذا قلنا: إن هؤلاء المجبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح على الله تعالى. ٢٠

فمتى حصل المعجز على هذه الأوصاف والشرائط التي راعيناها كان دالاً على صدق المدعي للنبوة. وإذا قد عرفت ذلك من حال المعجز فقد ظهر لك الفرق بينه وبين الشعوذة وما يتوصل إليه بالحيلة؛ لما قد ذكرنا من أن المعجز لا بد أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته جل وعلا، وليس كذلك الحيلة. وكذلك فإن المعجز لا بد أن يكون ناقضاً للعادة خارقاً لها، وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد. ٢٥

Öte yandan büyüünün öğretilmesi ve öğrenilmesi söz konusudur. Mûcizede ise böyle bir durum mevzubahis değildir. Yine hilede iştirâk vakî olur, mûcizede ise böyle bir şey olamaz? Hilede bir takım âlet ve edevata ihtiyaç vardır ve onlardan biri olmadığı takdirde bu gerçekleştirilemez. Mûcizede ise böyle bir durum söz konusu değildir. Burada zikredilecek en güçlü şey şudur: Büyücü ve hileci, hilesini bu sanattan olmayan veya onu bilmeyenleri etkileyecek şekilde yapar. Mûcizenin durumu böyle değildir. Allah Teâlâ, her peygamberin mûcizesini, dönemin geçerli olan mesleğinden kılmıştır. Sözgelimi Hz. Mûsâ döneminde sihir yaygın olduğu için onun mûcizesini asânın yılanı dönüşmesi şeklinde gerçekleştirmiştir. Hz. İsa döneminde tıp yaygın olduğu için, onun mûcizesini kör ve alaca hastalarını iyileştirme şeklinde yapmasını sağlamıştır. Peygamberimiz döneminde de fesahat en ileri noktada ve insanlar bununla birbirlerine üstünlük tasladıkları için, Hz. Peygamber'e mûcize olarak Kur'an verilmiş ve bu kitap fesahatın zirvesinde kılınmıştır. Sıraladığımız bu şıklarla sana, mûcize ile sihir arasındaki farklar açıklanmış oldu.

Kâdî Abdülcebâr, peygamber göndermenin mükellefler için bir lütuf olduğunu, bu sebeple en açık bir yolla gönderilmiş olması gerektiğini zikretti. Sonra da mûcizeyi gösteren peygamberde bulunan sıfatları sıraladı.

[Resûlün Nitelikleri]

Bunun özeti şudur: Peygamber büyük veya küçük her türlü nefreti mûcib davranıştan berî olmalıdır. Çünkü Peygamber göndermeden maksat, kullara lütuf ve fayda sağlamaktır. Bu yöntemle ortaya konan şeyin, mükellefe en açık şekillerde gösterilmesi gerekir. Bunlardan biri Allah Teâlâ'nın elçisini, kendisini kabulü zorlaştıran şeylerden uzak tutmasıdır. Şayet onu bu durumlardan korumayacak olsaydı, insanların onu kabulü gerçekleşmezdi. Çünkü mükellef buna ancak söylediğimiz şekilde yakın olabilir. Bu nedenle de Allah Teâlâ'nın elçisini nefreti mûcib diğer hallerden de koruması gerekir.

Bu sebepledir ki, Cenâb-ı Hak, Resûlünü (a.s.) kabalık ve taş yüreklilikten uzak tutmuştur. Bunun sebebini açıklamak üzere şöyle buyurmaktadır: "Eğer sen kalbi katı taş yürekli birisi olsaydın, etraftan dağılırdı."⁴⁰⁵

وكذلك فإن الحيلة مما يمكن أن تتعلم ونعلم، وهذا غير ثابت في المعجز. وكذلك فإن الحيل مما يقع فيها الاشتراك، وليس كذلك المعجز. وكذلك فإن الحيلة تفتقر إلى آلات وأدوات لو فُقدت واحدة منها لم تنفذ، وليس كذلك المعجز. وأقوى ما يذكر ههنا أن المشعوذ والمحتال إنما ينفذ حيلته على من لم يكن من أهل صناعته ولا يكون له بها دراية ومعرفة، وليس هذا حال المعجز؛ فقد جعل الله سبحانه وتعالى معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه، حتى جعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر، وجعل معجزة عيسى عليه السلام إبراء الأكمه والأبرص لما كان الغالب على أهل زمانه الطب، وجعل معجزة نبينا محمد عليه السلام القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة لما كانت الغلبة للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان، وبها كان يفاخر أهله ويتباهى. فقد وضح لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجز والحيلة.

ثم إنه رحمه الله ذكر أن البعثة لا بد من أن تكون لطفاً للمكلفين، وأن يكون مفعولاً على أبلغ الوجوه وذكر الصفات التي يكون المبعوث عليها.

[صفات الرسول]

وجملة ذلك أن الرسول لا بد من أن يكون منزهاً عن المنفرات جملةً كبيرة أو صغيرة؛ لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم، وما هذا سبيله فلا بد من أن يكون مفعولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه، ومن ذلك ما ذكرنا من أنه تعالى لا بد من أن يجنب رسوله صلى الله عليه وسلم ما ينفر عن القبول منه لأنه لو لم يجنبه عما هذه حاله لم يقع القبول منه، ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك على ما قلناه، فيجب أن يجنبهم الله تعالى عن سائر ما له حظ في التنفير. ولذلك جئب الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم عن الغلظة والفظاظة وذكر علة فقال: ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾.

Mâdem ki bu söylediğimiz senin için doğru, Haşviyye'nin iddiasının aksine, bi'set öncesinde de, sonrasında da peygamberler için büyük günahın câiz olmaması gerekir. Ebû Ali'nin sözünü de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Zira o, her ne kadar peygamberlerin “nübüvvet sonrasında büyük günah işlemelerini câiz görmüyorsa da, bi'set öncesinde onlar için büyük günahın câiz olduğunu” kabul etmektedir.

Haşviyye'ye gelince, onlar peygamberlerin büyük günah işlemlerini iki durumda câiz gördüler ve bu hususta aslı astarı olmayan bâtil şeylere tutundular. Şu hususlar onların sözlerindedir: Dâvûd aleyhisselâm Üriya'nın karısına ilgi duydu ve ona âşık oldu.⁴⁰⁶ Mısır kralının karısı, kendisine ilgi duyduğu gibi, Yûsuf aleyhisselam da ona ilgi duydu.⁴⁰⁷ Bu ve benzeri iddiaların yanlış olduğunu, konuya girerken ortaya koyduk ve dedik ki: Peygamber, kendisini kabulü zorlaştıracak hususlardan berîdir. Büyük günahların tümü bu türdendir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın, elçisini onlardan uzak tutması gerekir. Bu husus şöyle açıklanır: Nefisler, günahlara bulaşmamış ve onlardan hiçbirini irtikâp etmemiş olan kişilerin nübüvvetini kabul edecek şekilde yaratılmıştır. Büyük günah işleyenlerin nübüvvetini kabul etmeme ise insanın fitratına yerleştirilmiştir. Bilinmektedir ki insanlar, yanlarında hiçbir mâsiyete karışmamış bulunan Hz. Hasan'ın sözünü kabule, elinden gelen kötülüğü işleyen Haccac'ın sözünü kabulden daha yatkındırlar.

Eğer denirse ki: Bu durum bi'set öncesinde peygamberlerin büyük günah işlemlerini câiz görmeyi gerektirir. Nitekim insanlar sâlih amel dışında hiçbir şey yapmayan Hz. Hasan'ın sözünü kabulden, tövbe ettiği, pişman olduğu, döndüğü ve vazgeçtiği takdirde Haccac'ın sözünü kabule daha yakındırlar. Buna cevabımız şöyledir: Biz, bunu kabul etmeyiz. Zira fitrat, daha önce zikrettiğimiz gibidir. Bu nasıl mümkün olabilir? Zira şayet insanların, zikrettiğimiz nitelikte olanı kabule, büyük günah işleyen kişiyi kabulden daha yakın olduğu iddia olursa; insanların bazen Haccac'ın sözünü işittiklerinde onu, başkasının sözünü dinlediklerinden farklı şekilde dinlemeleri mümkündür. Çünkü fitrat başkasının değil, reisin sözüne kulak verme özelliği ile yaratılmıştır. Biliyorsun ki mahfellerden herhangi birinde reis ve halk bir araya gelse ve herkes bir şey söyleyecek olsa, orada bulunanlar reisin sözüne kulak verirler. Fakat yanlış söz söylediği takdirde onu kabul etmezler. Böylece iddialarının yanlış olduğu ortaya çıkmış oldu.

وإذاً قد صح لك ما قلناه فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها، خلافاً لما يقوله أهل الحشو ويجري في كلام أبي علي في مواضع؛ فإن كلامه في مواضع يقتضي أنه يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة، وإن كان لا يجوز بعدها.

٥ فأما الحشوية فقد جوزوا ذلك عليهم في الحالين، ويتمسكون في ذلك بأباطيل لا أصل لها، نحو قولهم: إن داود همّ بامرأة أوريا وعشقها، ويوسف همّ بامرأة العزيز كما همّت هي به، إلى غير ذلك. وفساد ذلك قد دخل أثناء الكلام الذي قدمناه؛ فقد ذكرنا أن الرسول لا بد من أن يكون منزهاً عما ينفر عن القبول عنه، والكبائر كلها منفرة، فيجب أن يجنب الله تعالى رسوله عنها. ١٠ يبين ذلك أن النفوس مطبوعة على القبول ممن لم يتدنس بالمعاصي ولا ارتكب شيئاً من كبائرها، كما هي مطبوعة على أن لا تقبل ممن يتعاطاها. فمعلوم أن الناس إلى قبول القول الحسن ولم يتدنس عندهم بمعصية قط أقرب منهم إلى قبول قول الحجاج وكان يرتكب من الفواحش ما كان يرتكبه. فإن قيل: إن هذا يوجب عليكم تجويز الكبائر على الأنبياء قبل البعثة، ١٥ فالمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحجاج وقد تاب وأتاب ورجع وأقلع يكونون أقرب منهم إلى قبول قول الحسن ولم يرقط إلا على الصلاح. وجوابنا؛ أنا لا نسلم ذلك، فإن الطباع على ما ذكرناه قبل، وكيف يمكن ذلك؟ ولو ادعى ضرورة أن الناس يكونون إلى القبول ممن صفتهم ما ذكرنا أقرب من القبول ممن كان يتعاطى الكبائر ويرتكبها، أمكن أن الناس ربما يسمعون ٢٠ كلام الحجاج، لكن لا على حد استماعهم كلام غيره، فقد جعلت الطباع على الإصغاء إلى كلام الرئيس دون المرؤوس؛ فإنك تعلم أن محفلاً من المحافل لو اشتمل على الرأس والذنب وتكلم كلٌّ منهم بكلام، فإن إصغاء أهل المحفل إلى كلام الرئيس، فأما القبول فلا، ففسد ما ظنوه.

Dediler ki: Bu durumda peygamberin gizli olarak büyük günah işlemesini câiz görün. Çünkü ona kimse muttali olmaz ve dile getirdiğiniz “nefret” mahzûru ortadan kalkmış olur. Denildi ki: Bu durumda Allah Teâlâ'nın ona başka bir elçi göndermesi gerekirdi. Kendine kıyas ile peygambere de kebîreyi câiz gördüğünde, onu kabule daha yakın olmaz. Ayrıca peygamberlere büyük günahı câiz gördüğümüz zaman, onların risâletini kabulden uzaklaşmış oluruz. Eğer bu hususta kararlı olursak, nübüvvet öncesinde ve sonrasında peygamberler için büyük günahın câiz olmadığı ortaya çıkar. Onlara kebîre işlemleri doğru olmadığı gibi, -daha önce geçtiği üzere- Hırsızlık, yalan, hil-

10 kati örtme (değiştirme), nefret doğuran kötü görüntü gibi haklarında nefreti mûcib hiçbir şey câiz değildir. Bir dönem nefret doğuran bir şeyin başka bir dönemde nefreti mûcib olmaması mümkündür. Çünkü bu konuda zaman ve âdetler etkilidir.

Nefreti mûcib değil, sadece sevabın farklılığına neden olan küçük günahlara (sağîra) gelince, bunlar peygamberler için câizdir. Onların görevine engel olan bir durum yoktur. Çünkü sevap azlığı peygamberin sadâkatini engelleyen veya onun peygamberliğini kabule mâni olan bir unsur değildir.

Bundan sonra, nübüvvetin bizim için lütuf olması gerektiği konusuna geçiyoruz. Peygamberlik, bizim için lütuf olduğu gibi, gönderilen (peygamberlerin kendisi) için de lütuf olması gerekir. Sadece başka bir mükellefin faydası için bir mükellefe meşakkat yüklemesi, hakîm olan Allah Teâlâ hakkında câiz değildir. Daha önce zikredildiği şekilde bu doğrudur. Allah Teâlâ, bizim salâhımızın, bir şahsın bizzat gönderilmesinde olduğunu bildiğinde, bizzat onu göndermesi vâcib olur ve ondan başkasına yönelmesi uygun olmaz. Salâhımızın, iki şahsın gönderilmesinde olduğunu bildiğinde, onların her ikisinin de gönderilmesi vâciptir. Allah'ın bunu ihlâl etmesi câiz olmaz. Aynı şekilde, salâhımızın bir topluluğun gönderilmesinde olduğunu bildiğinde, hepsini birden göndermesi vâciptir. Bizim salâhımızın, cemâatten her birini münferid olarak göndermeye bağlı olduğunu bildiğinde O muhtârdır. İster bunu, ister başkasını diler. O ve mefdûl maslahatta eşit olduğunda, efdal olanı yapmak zorunda değildir. Bu durum bi'set öncesindedir. Bi'set sonrasına gelince, peygamber olarak gönderilen kişi, risâlet görevini yüklenmek sûretiyle muhakkak efdal olur. Ümmet ittifak etmiştir ki, peygamber olarak gönderilen, gönderilmeyenden muhakkak efdaldir.

35 [Kâdî Abdülcebbar, bu ifadelerden sonra, şeriatların neshi konusuna geçti.]

قالوا: جوزوا الكبيرة على الرسول سراً وبحيث لا يطلع عليه أحد؛ فإنه والحال هذه مما لا ينفر عنه. قيل: إن الرسول لا بد من أن يرسل الله تعالى إليه رسولاً آخر، فمتى جَوَّز عليه الكبيرة قياساً على نفسه لم يكن أقرب إلى القبول منه، وعلى أننا إذا جوزنا الكبيرة على الأنبياء، نفرنا ذلك عن القبول منهم كما لو قطعنا على ذلك؛ فصح أن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها، وكما لا تصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح عليهم شيء في المنفردات على ما سبق، نحو الكذب والسرقة ونحو دمامة الخلق وقبح المنظر، بحيث ينفر، وليس يمتنع فيما ينفر في زمان ألا ينفر في زمانٍ آخر، فإن للأزمنة والعادات تأثيرٌ في ذلك.

فأما الصغائر التي لا حظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير، فإنها مجوزة على الأنبياء ولا مانع يمنع منه؛ لأن قلة الثواب مما لا يقدر في صدق الرسل ولا في القبول منهم.

وقد ذكر بعد هذا أن البعثة لا بد من أن تكون لطفاً لنا، وكما تكون لطفاً فلا بد أن تكون لطفاً للمبعوث؛ لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى أن يحمل المكلف مشقةً لنفع مكلفٍ آخر فقط؛ وذلك صحيح على ما تقدم. وذكر أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة شخصٍ واحدٍ بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير، وإذا علم أن صلاحنا في بعثة شخصين وجب بعثتهما لا محالة ولا يجوز له الإخلال بها، وكذلك إذا علم أن صلاحنا في بعثة جماعة وجب أن يبعث الكل. فأما إذا علم أن الصلاح معلقٌ ببعثة كل واحد من الجماعة على انفراد، فإنه يكون بالخيار؛ إن شاء اختار هذا وإن شاء اختار غيره، وليس يلزمه بعثة الأفضل إذا كان هو والمفضلون سواء في المصلحة. هذا قبل البعثة؛ فأما بعدها فإن المبعوث يصير أفضل لا محالة بتحملة الرسالة. وقد اتفقت الأمة على أن المبعوث يكون أفضل من غير المبعوث لا محالة.

[Şeriatların Neshi]

Şeriatların neshinin gerekçesi şudur: Yahudiler, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr konusunda şu gruplara ayrıldılar:

Onlardan bir grup şöyle dedi: Onların (Hz. İsâ ve Hz. Muhammed) nübüvvetlerini inkâr ettik. Çünkü onlar, Mûsâ'nın şeriatının neshini bildirdiler. Bu, hakkın bätül, bätülün da hak gösterilmesini gerektirir. Bu ise muhâldir.

Onlar çok kere dediler ki: Nesih bedâyı gerektirir. Bedâ ise Allah Teâlâ'ya şeriatın gizli olan yönlerinin zâhir olmasını ve O'nun zâtıyla âlim olmaktan çıkması sonucunu doğurur. Onlardan bir kısmı da şöyle dedi: Şeriatın neshi, akıl yönünden câizdir fakat nakil (sem') buna mâni olmaktadır. Hz. Mûsâ demiştir ki: Şeriatım ebedî olarak nesh olunmayacaktır. Bu nedenle ondan sonra gelenlerin nübüvvetini kabul etmedik.

Onlardan bazıları da şöyle dedi: Şeriatların neshi akıl ve şeriatın her ikisi tarafından da aynı anda câiz görülmüştür. Ancak biz, onların nübüvvetini, doğruluklarına delâlet eden mucizeleri olmadığı için inkâr ettik. Yahudiler içinde, Hz. Muhammed'in sadece Araplara gönderildiğini iddia edenler de vardır.

Biz, Allah'ın yardımı ve hüsn-i tevfiği ile neshin cevâzına delâlet eden bir özeti sana zikredip sonra da bu üç fırkanın görüşünü ona ilâve ederek diyoruz ki: Şeriatlar lütuf ve maslahattır. Bu özelliklere sahip olan şey, zaman ve mekânın değişmesiyle değişir. Allah Teâlâ'nın, mükelleflerin salâhının bir zaman bir şeriata, başka bir zaman ise başka bir şeriata göre olduğunu bilmesine bir engeli yoktur. Bu husus beyan ettiğimiz meselede açıktır. Zira çocuğunu eğiten çok kere bilir ki, onun salahı bazen şefkate, bazen ise baskıdadır. Bu bazı çocuklarda daha açıktır. Bu durumdaki pozisyon hastalık, şifa, hayat ve ölüm konusundaki hal gibidir. Nitekim salahımız bazen hastalığa, bazen de şifaya taalluk ettiği için Allah, bazen bizi hasta eder, bazen de bize şifa verir. Aynı şekilde burada bizim salahımızın bazen bir şeriata göre kulluk etmemizde olduğunu bilmesine, bazen de onunla değil, başka bir şeriatla ibadet etmemizde olduğunu bilmesine mâni yoktur. Böylece şeriatlerin neshinin cevâzı konusunda söylediklerimiz sahih olmuş oldu.

[نسخ الشرائع]

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام في نسخ الشرائع. والسبب الداعي إليه هو أن اليهود لما أنكروا نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام افترقوا؛

٥ فمنهم من قال: إنما أنكروا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى، وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً، وذلك محال.

وربما قالوا: إن النسخ يقتضي البدء؛ وهو أن يكون قد ظهر الله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافياً، وذلك يخرج عن كونه عالماً لذاته. ومنهم من قال: إن نسخ الشريعة جائزٌ من جهة العقل إلا أن السمع منع من ذلك، وقد قال موسى ﷺ: «شريعتي لن تنسخ أبداً»؛ فلهذا الوجه أنكروا نبوة من جاء بعده.

١٠ ومنهم من قال: إن نسخ الشرائع جائزٌ من جهة العقل والشرع جميعاً، إلا أننا إنما أنكروا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما. وفي اليهود من ذهب إلى أن محمداً ﷺ كان مبعوثاً؛ إلا أنه إنما بُعث إلى العرب دون غيرهم.

١٥ ونحن نذكر جملةً تدلُّ على جواز النسخ، ثم نتبع كلام هؤلاء الفرق الثلاثة بعون الله تعالى وحسن توفيقه، فنقول: إن الشرائع الطائف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمانٍ في شريعة، وفي زمانٍ آخر في شريعةٍ أخرى، وهذا ظاهرٌ فيما بيننا؛ فإن من يدبر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه في الرفق مرة وفي العنف أخرى، وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر، ٢٠ وصار الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت، فكما أنه تعالى يمرضنا مرةً ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرةً وبالشفاء مرة، وفي ألا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى، فصح بذلك ما قلناه في جواز نسخ الشرائع.

Bundan sonra şeriatların neshine karşı çıkan fırkalar hakkında kelâma dönerek diyoruz ki: Bunlar, şeriatların neshinin hakkı bâtıla, bâtıla da hakka dönüştürmeyi gerektirdiğini söylediler. Halbuki nesih hak olanın bizzat kendisini içermedi ki, hakkın bâtıla, bâtılın da hakka dönüşmesini gerektirsin. O, hak olanın benzerini içerir, iki benzerden birinin hak, diğeri ise bâtil olmasına engel teşkil etmez. Zira her iki giriş de birbirinin benzeri olmasına rağmen bir eve sahibinin izni ile girmek hasen ve hak olur; onun izni dışında girmek ise kabih ve bâtil olur.

Aksine bu, fiilde mümkündür. Çünkü girişlerden birinin izinle olması sebebiyle hasen, diğeri ise izinsiz olması nedeniyle kabih olarak nitelenmesi mümkündür.

Aynı şekilde her iki secde de, birbirinin benzeri olmakla beraber Rahmân'a yapılanı hasen, şeytana yapılanı ise kabihtir.

Belki söylediğimizi bir secdede de dile getirmek mümkündür. Zira onunla Allah'a ibadet amaçlandığında hasen olur; şeytana ibadet kastedildiğinde ise kabih olur. Sonra onlara denilir ki: Gönderilmeden önce Mûsâ'nın (a.s.) nübüvvetine inanmak bize gerekmediği halde, gönderildikten sonra ona inanmak gerekli olmadı mı? Burada hakkın bâtil, bâtılın da hak olması gerekmedi. Bunun benzeri bizim meselemizde niçin câiz olmasın?

Eğer derlerse ki: İki itikaddan biri diğeri farklıdır. Bu konuda çoğunluğun kabulü ise, onların birbirlerine benzer (misil) oldukları yönündedir. Benzer olan şeylerden birinin hasen, diğeri ise kabih olması mümkündür. Deriz ki, benzer kanaati bizim meselemizde niçin taşıyorsunuz?

Şayet, "Bu, bir şey konusunda nesih değildir. Dolayısıyla sizin bu şekilde karşı koymanız doğru değildir." derlerse, deriz ki: O, her ne kadar nesih olarak isimlendirilmese de, anlamı nesih anlamı ifade etmektedir. Muhakkak bu itikadı bize gerekli kılan delâlete, söz konusu delâlet olmasa da inanmamız gerekirdi. Çünkü mâna yoluyla neshin şekli budur. İtibar ise isimlendirilmeye değil, mânayadır.

Bedâ görüşünü gerektirdiği için, neshi inkâr edenlerle bu minvâl üzere tartışmamızı sürdürebiliriz. Şu da var ki, biz Allah'tan izin isteyerek ve O'na güvenerek, bedâ ile nesih arasındaki farkları ve her birinin sahip olduğu nitelikleri ve taşıdıkları özellikleri ortaya koyan bir fasıl îrad edeceğiz.

ونعود بعد ذلك إلى الكلام على هؤلاء الفرق، فنقول للفرق الذين قالوا: إن نسخ الشرائع يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً: إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى يجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً، وإنما يتناول مثل ما كان حقاً، ولا يمتنع في المثليين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً؛ فإن دخول الدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار، وقد يكون باطلاً قبيحاً بأن يكون لا عن إذن، مع أن الدخولين مثلان.

بل يمكن ذلك في الفعل؛ فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنةً بأن تكون عن إذن، وتقع فتكون قبيحةً بأن لا تكون عن إذن.

وكذلك فإن السجدين مع أنهما مثلان ربما تكون إحداهما حسنةً بأن تكون سجدةً للرحمن، والأخرى بأن تكون سجدةً للشيطان.

بل يمكن تصوير ما قلناه في السجدة الواحدة؛ فإنها إذا قصد بها عبادة الرحمن كانت حسنة، وإن قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة. ثم يقال لهم: أليس كان لا يلزمنا اعتقاد نبوة موسى ﷺ قبل أن يبعث، ثم لزمنا ذلك بعد البعثة، ولم يقتض أن يكون الحق قد صار باطلاً والباطل قد صار حقاً، فهلاً جاز مثله في مسألتنا؟

فإن قالوا: إن أحد الاعتقادين غير الآخر وأكثر ما فيه أنهما مثلان، والمثلان لا يمتنع أن يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً. قلنا: فهلاً قنعتم بمثله في مسألتنا؟

وإن قالوا: إن هذا ليس من النسخ في شيء فلا تصح لكم هذه المعارضة. قلنا: إنه وإن كان لا يسمى نسخاً، إلا أن معناه معنى النسخ، فقد لزمنا اعتقاد لدلالة ما يلزمنا ذلك الاعتقاد لولا تلك الدلالة، وهذه صورة النسخ من طريق المعنى والمعتبر إنما هو بالمعنى لا بالتسمية.

وعلى نحو هذه الطريقة يجري الكلام مع الذين أنكروا النسخ لاقتضائه البدء. غير أننا نورد فصلاً نبين فيه الفصل بين النسخ والبدء وما يختص به كل واحد من الشروط والأوصاف، إن شاء الله وبه الثقة.

Yine onlara denilir ki: Mûsâ'nın şeriatı hakkında ne söylüyorsunuz? Ondan önce şeriatlar nesholundu mu, olunmadı mı? Eğer derlerse ki “hayır”, aksine Mûsâ kendisinden önceki peygamberlerin getirdiği şeriatları getirdi –ki bu onlardan bazılarının görüşüdür-. Deriz ki, bu sizin için nasıl mümkün oluyor? Biliyorsunuz ki, Hz. Âdem, kızlarını oğulları ile evlendirdi. Halbuki Mûsâ bunu yasak etmiştir. Aynı şekilde Hz. İbrâhim yaşlılıkta sünnet olmuştur. Halbuki Hz. Mûsâ onu çocuklukta gerekli görmüştür. İki kız kardeşle aynı anda evlenmek Yâkûb'un şeriatında câiz olduğu halde, Mûsâ'nın şeriatında câiz görülmemiştir. Burada zikrettiğiniz şeriatı Mûsâ'ya izâfe etmemek ve Musa'yı da onlarla irtibatlandırmamak söz konusudur. Bu durumda Yahudilikten çıkış söz konusudur. Halbuki tutumunuzdan anlaşılan Yahudi şeriatını Hz. Mûsâ'ya nisbet ettiğinizdir. Onun Mûsâ'ya nisbetinin, Yuşa'ya nisbeti gibi olmasının câiz olmadığını söylüyorsunuz.

Eğer: “Ever”, Mûsâ kendisinden önceki peygamberlerin şeriatlarını neshetti -zâten onlara da böyle söylemek gerekir- Çünkü onların çoğunluğunun görüşü bu şekildedir” derlerse, “bu durumda hakkın bâtıla, bâtılın da hakka inkılap etmesi gerekmez mi?” diye cevap veririz. Aynı şekilde bu durumda şeriatların gizli olan hallerinin kendisine beyan olmuş (bedâ) ve olması açıklanmış olması gerekmez mi? Halbuki Allah Teâlâ bundan münezzehdir.

İkinci görüşe gelince, onlar: “Şeriatların neshi aklen câizdir fakat sem'î buna engel olmaktadır” demektedirler. Kastedilen söz, Hz. Mûsâ'nın: “Şeriatım hiçbir zaman nesh olunmaz” ifadesidir. Onlardan Mûsâ aleyhisselamın bu haberini isbat etmelerini isteriz, fakat onlar buna bir yol bulamazlar. “Bunlar, mütevâtir haberlerdir, dolayısıyla inkâra mahal yoktur” dediklerinde, deriz ki: Şayet böyle olsaydı, sizinle uzun zamandır bir arada olan ve bu konuyu tartışan bizlerin de onu bilmesi gerekirdi. Bize rağmen, sizin için bu konuda tevâtür nasıl mümkün oluyor?

Ashabınızdan inatçılar onu inkâr ederek dediler ki: Şeriatın neshi, hem akıl hem de şeriat (nakil) cihetinden câizdir. Mûsâ'dan sonra gelen peygamberlerin nübüvvetini başka değil, alenî olan mucizeleri yok saydıkları için inkâr ettik. Eğer mütevâtir olsaydı, onu bilirdi.

ويقال لهم أيضاً: ما قولكم في شريعة موسى، هل نسخت ما قبلها من الشرائع أما لا؟ فإن قالوا: لا، بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله، وهو مذهب بعضهم، قلنا: كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه وقد حضره موسى، وكذلك بعدها اختتن إبراهيم عليه السلام في الكبر وأوجبه موسى في الصغر، وجاز الجمع بين أختين في شرع يعقوب ولم يجز في شرع موسى؟ وعلى أن فيما ذكرتموه ما يقتضي ألا تضيفوا هذه الشريعة إلى موسى ولا تنسبها إليه، وفي ذلك خروج عن اليهودية، والمعلوم من حالكم أنكم تضيفون هذا الشرع إلى موسى عليه السلام، وتقولون: لا يجوز أن تكون نسبته إلى موسى كنسبته إلى يوشع.

١٠ فإن قالوا: نعم، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء، ولا بد لهم من ذلك، وهو مذهب جماعة منهم، قلنا: فهلاً اقتضى انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً، وهلاً اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافياً عليه؟ تعالى الله عن ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الثانية الذين قالوا: إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل غير أن السمع منع منه، وهو قول موسى: «شريعتي لا تنسخ أبداً» فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام، ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً. ومتى قالوا: إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره. قلنا: لو كان كذلك لعرفناه نحن على طوال اختلاطنا بكم ومناظرتنا إياكم، ونحن لا نعرفه، فكيف يمكنكم ادعاء التواتر فيها؟

٢٠ وقد أنكره العنانية من أصحابكم وقالوا: إن نسخ الشريعة جائز من جهتي العقل والشرع، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما أنكرنا نبوتهم لما عدموا الأعلام المعجزة لا غير، ولو كان متواتراً لعلموه.

Sonra onlara denilir ki, bu haberin hâli, iki vecihten birinden uzak değildir: Eğer bundan maksat: “Şeriatım, beraberinde mûcize olan veya olmayan kişinin elinde nesholunmaz” esası ise, bu hususta size muvafakat ediyoruz. Eğer bundan muradınız mûcizesi olan kişinin elinden nesh gerçekleşmez ise, bunu Mûsâ'nın (a.s.) irade etmesi câiz değildir. Çünkü bu, onun nübüvvetini nefyeder ve ümmeti için şöyle demek mümkün olur: Senin nübüvvetine inanmak ve sana uymak niçin vâcip olsun? Biz, burada mûcize sahibi olması gerektiğini câiz gördük fakat ona itaat etmek, nübüvvetine inanmak ve kendisine inkıyad etmek bize gerekmez.

Bu durumda “söz konusu haberin zâhirini alma” şıkkı ortadan kalkar. Şayet haberin sıhhati sâbit ise -ki bilhassa Hz. Muhammed'in nübüvveti kesin delillerle sâbit olmuştur- te'vil edilmesi gerekir. Çünkü peygamberlerin kelâmının çelişkili olması câiz değildir.

Hz. Musa'ya nisbet edilen bu sözün te'vili şu şekildedir: Şeriatım, mûcizesi olmayan kişinin ellerinde nesholunmaz, Yûşa, Mûsâ'nın zamanında Peygamber idi ve ondan sonra da devam etti. Onun şeriatı Mûsâ'nın şeriatı ile nesholundu. Dolayısıyla onun zamanında hiçbir şeriatın olmadığı iddiası doğru değildir. Aksi takdirde onun gönderilmesinde bir fayda olmazdı. Zikrettiğimiz gibi salâhımızın, bilmediğimiz bir şeriatle ilgili olduğunu Allah bildiğinde, peygamber göndermek gerekli oldu. Resûl, bize bunu öğretmek için gönderilmiştir. Nübüvvet, bu sonuçtan berî olduğu zaman, abes olmuş olur.

Ayrıca söz konusu haber, Mûsâ'nın kelâmından değildir. Çünkü bilinmektedir ki o, Arapça değil, İbranice konuşuyordu. Dolayısıyla zikredilen haberin zâhiri ile ihticac mümkün değildir. Özellikle mütercimim, yanındaki bir karîne ile onu ihlâl edip tefsir etmemesi mümkündür.

Eğer, “tercüme ve nakledenin peygamberlerin kelâmını tercüme konusunda gerekli gayreti göstermediği söylenecek olursa, cevap olarak deriz ki: Ona olan hüsn-i zan, câiz gördüğümüzün tecvizini engellemektedir. Dolayısıyla haberin lafzıyla ihticac, sizin için hiçbir şekilde doğru olmaz.

Eğer derlerse ki, Mûsâ'nın (a.s.): “Şeriatım asla nesholunmaz” sözü hakkında zikrettiğinizi söylemek mümkün olsaydı, benzerini peygamberimiz Hz. Muhammed'in “Benden sonra peygamber yoktur” sözü hakkında söylemek de mümkün olurdu. Bu konuda bizimle sizin aranızdaki ayırım nedir?

ثم يقال لهم: لا يخلو حال هذا الخبر من أحد وجهين؛ فإما أن يكون المراد به أن شريعتي لا تنسخ على يدي من معه معجز، أو على يدي من لا معجز معه. فإن أردتم به أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه فإننا نوافقكم، وإن أردتم به أنها لا تنسخ على يدي من معه معجز فإن ذلك مما لا يجوز أن يكون قد أراده موسى ﷺ؛ لأن ذلك يقدر في نبوته ويكون لأتمته أن يقولوا: فلم وجب اعتقاد نبوتك والانقياد لك، وقد جوزنا أن يكون ههنا صاحب معجزة، لا يلزمنا متابعتة والاعتقاد لنبوته والانقياد له؟

وإذا كان الأمر بهذه الصفة فلا وجه للأخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته، سيما وقد ثبت نبوة ﷺ بالأدلة القاطعة فيجب أن يتأول؛ لأن كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض. ١٠

وتأويله؛ هو أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه، وعلى أن يوشع كان نبياً في زمن موسى ﷺ وبقي بعده، وقد نسخ شريعته بشريعة موسى، ولا يمكن ادعاء أنه لم يكن معه شريعة أصلاً، وإلا كان لا يثبت في بعثته. والحال هذه فائدة؛ فقد ذكرنا أن البعثة إنما تجب إذا علم الله أن صلاحنا تتعلق بشريعة لا نعرفها نحن، فيبعث الرسول ليعرفنا، فأما إذا عريت عن هذه الفائدة فإنه تكون عبثاً. ١٥

وبعد، فإن هذا الخبر ليس هو من كلام موسى، فإن المعلوم أنه كان لا يتكلم بلغة العرب وإنما كان يتكلم باللغة العبرانية، فلا يمكن الاحتجاج بظاهرة؛ سيما ومن المجوز أن يكون المترجم قد أخل بقرينة كانت معه، فلم يفسرها. ٢٠

ومتى قالوا: إن المترجم والناقل ما يألو جهداً في ترجمة كلام الأنبياء. قلنا: إن حسن الظن به يمنعنا من تجويز ما جوزناه، فلا يستقيم لكم الاحتجاج بلفظ الخبر بوجه من الوجوه.

فإن قالوا: لو أمكن أن يقال في كلام موسى ﷺ: «شريعتي لا تنسخ» ما ذكرتموه، لأمكن أيضاً مثله في قول نبيكم محمد: «لا نبي بعدي»، فما الفصل بيننا وبينكم في ذلك؟ ٢٥

Deriz ki: Bu konuda ilk şey şudur: İrâd ettiğinizin hilâfına, bunun Muhammed'in (s.a.) kelâmından olduğunu inkâr mümkün değildir. Ayrıca biz, bu haberin karşılığı olarak onun peygamberlerin sonuncusu olduğu haberini ileri sürmedik. Biz, Hz. Muhammed'in dininden zorunlu olarak biliyoruz ki, o son peygamber ve nebilerin sonuncusudur. Bu nedenle onun nübüvvetini inkâr etmenize ve doğruluğu konusunda şüphe duymanıza rağmen, bunu bilme konusunda bizimle aynı görüşte oldunuz.

Şayet: "Biz de Mûsâ'nın dininden, zaruri olarak biliyoruz ki o, nebilerin sonuncusudur." diyecek olurlarsa, deriz ki: Bu, sizin için çıkışı olmayan bir yoldur. Eğer böyle olsaydı, sizin aranızda uzun süre kalmamıza ve sizinle münazaramıza rağmen bunu bilme konusunda sizinle ortak olurduk. Biz, bunu Mûsâ'nın dininden, zorunlu olarak bilmiyoruz. Yûşâ, onun zamanında ve ondan sonra peygamber olduğu halde bu sizin için nasıl sahih oluyor? Aynı şekilde Mûsâ aleyhisselam kendisinden sonra birçok peygamberin geleceğini müjdeledi. Bu durumda kendisinden sonra peygamberin gelmeyeceği, "Onun dininden zaruri olarak bilindiği" nasıl söylenir?

Eğer: "Farzet ki sen, peygamberinizin dininden zorunlu olarak, onun peygamberlerin sonuncusu olduğunu biliyorsun. Peki bunu peygamberinizin kendisi hangi yolla bildi? Muhakkak size karşı delil getirdiğimiz şeyin benzeri ile karşılık vermeniz gerekir" derlerse, deriz ki: Peygamberimiz bunu, kendisinden sorulması üzerine Cebrail'e sormak sûretiyle ondan öğrendi. Yine deriz ki o bunu, Allah'tan öğrendi. Şöyle ki: Allah, Muhammed ümmetinin maslahatının mevcut durumunun dışında bir şekle dönüşmeyeceğini ona açıklamıştır. Mûsâ'nın kelâmından bu iddiayı çıkarmanız mümkün değildir. Böylece iki konu arasındaki ayırım ortaya çıkmış oldu.

Şayet: "Mûsâ'nın şeriatı emirler ve yasaklar içeriyor. Emir, mutlak hâliyle tekrarı gerektirir. Bu yolla sâbit olan bir şeyde ise neshin vârid olması sahih değildir" derlerse, deriz ki bu konuda ilk şey şudur: Emir, bize göre mutlak hâliyle tekrarı gerektirir. O, bir kerelik fiili ifade eder. Çünkü söylenenin şu sözü yerine geçer: "Senden şöyle yapmanı istiyorum." Bilinmektedir ki bu sadece bir kere yapmayı gerektirir. Emir de böyledir, Çünkü o da bunun benzeri durumdadır.

Ayrıca, şayet emrin, mutlak hâliyle tekrarı ve devamı gerektirdiği sâbit olsaydı, onun üzerinden neshin vârid olması mümkün olur ve başkasının neshi sahih olduğu gibi, onun neshi de sahih olurdu. Çünkü emrin bir şeye delâlet etmesi durumunda onda acz, hastalık vb. şeylerin bulunmaması gerektiği gibi;

قلنا: أول ما في هذا أنه لا يمكن إنكار أن هذا من كلام محمد ﷺ بخلاف ما أوردتموه. على أننا لم ندع أنه خاتم الأنبياء لمكان هذا الخبر؛ فإننا نعلم من دينه ضرورة أنه آخر الرسل وخاتم الأنبياء، ولهذا شاركتمونا في العلم بذلك مع إنكاركم نبوته، وشككم في صدقه.

٥ ومتى قالوا: وكذلك نحن نعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم الأنبياء. قلنا: إن هذا مما لا سبيل لكم إليه؛ فلو كان كذلك لشاركناكم في العلم به على طول مخالطتنا لكم ومناظرتنا إياكم، ونحن لا نعلم ذلك من دين موسى ضرورة، فكيف يصح لكم ذلك ومعلوم أن يوشع كان نبياً بعده كما كان نبياً في زمانه؟ وأيضاً فقد بشر ﷺ بمجيء كثير من الأنبياء بعده، فكيف يقال: إن المعلوم من دينه ضرورة أنه لا نبي بعده؟ ١٠

فإن قالوا: هب أنكم علمتم من دين نبيكم ضرورة أنه آخر الرسل، فبأي طريق علم ذلك نبيكم، فلا بد لكم أن ترجعوا إلى مثل ما احتججنا به عليكم؟ قلنا: إنما علم ذلك نبينا ﷺ بالاضطرار إلى قصد جبريل ومتى سألوا عن ذلك في جبريل ﷺ. قلنا: إنه إنما علم ذلك من جهة الله تعالى بأن يبين له أن صلاح أمة محمد لا يتغير عما هو عليه، ولا يمكنكم ادعاء هذه الطريقة في ١٥ كلام موسى ﷺ؛ فبان الفصل بين الموضوعين.

فإن قالوا: إن شريعة موسى تشتمل على الأوامر والنواهي، والأمر بمطلقه يقتضي التكرار، وما هذا سبيله لا يصح ورود النسخ عليه. قلنا: أول ما في ذلك أن الأمر يقتضي التكرار بمطلقه عندنا، وإنما يفيد الفعل مرة واحدة، لأنه يتنزل منزلة قول القائل: أريد منك أن تفعل كذا؛ ومعلوم أن ذلك مما لا ٢٠ يقتضي الفعل إلا مرة واحدة، فكذا الأمر فإنه في مثل حاله.

وبعد، فلو ثبت أن الأمر بمطلقه يقتضي التكرار والدوام؛ فإنه لا يمنع من ورود النسخ عليه، بل يصح أن ينسخ كما يصح أن ينسخ غيره لأجل أن دلالة الأمر على ما يدل عليه، كما هو مشروط بزوال العجز والمرض وما جانس ذلك،

ondaki salâhın da değışmemesi gerekir. Söz konusu salâh değıştiğinde ise emir gerekmez. Bunda, söylediğimiz sözün doğruluğu bulunmakta olup o da, bu konumda olanda neshin vürûdunun sahih olmasıdır. Bu konudaki kelâmın tafsili, usûl-i fikhın konusudur.

5 Şu ifade ile de Yahudilerin söz konusu görüşünün yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Onlar: “şeriatların neshi, şeriatın engeline rağmen, akıl yönünden câizdir” diyorlar.

“Şeriatın neshi hem şeriat hem de akıl cihetinden gelmiştir. Ancak biz, peygamberiniz Muhammed'i mücizesi olmaması sebebiyle inkâr ettik” diyen
10 fırkanın sözüne gelince; bu husus, bu konunun arkasından gelen fasılda açıklanacaktır. Şöyle ki, peygamber kendisinin doğruluğuna delâlet eden müciz işaretlerden yoksun değildi ve Allah Teâlâ onu açık mücizelerle destekledi.

“Muhammed sadece Araplara gönderilmiştir” diyenlere gelince; onlar hakkında şöyle diyoruz: Hz. Peygamber'in, kendisinin bütün insanlara gönderildiğini söylemesi ve Allah Teâlâ'nın onu mücizelerle doğrulaması, onun hem
15 beyazlara hem de zencilere gönderilmiş olmasını gerektirir.

Fasıl: [Nesih ve Bedâ Arasındaki Fark ve Bunların Hakikati]

Eğer birisi: “Sizin daha önceki sözlerinizin çoğu nesih ve bedâya dayanmakta ve onlarla ilgili bulunmaktadır. Dolayısıyla nesih ile bedâ arasında ne
20 fark vardır ve onların hakikati nedir?” diye soracak olursa şu karşılık verilir: Ashabımızın ihtilâf ettiği üzere nesih esasta “izale ve nakil” anlamına gelmektedir. Şeriatte ise o, şer'î bir delâletle sâbit olan hükmün benzerini başka bir delille izâle etmedir. Şu şekilde ki: Şayet o delil olmasaydı, hüküm sâbit olur ve geri bırakılmasına rağmen devam ederdi. Sâbit olan hükmün benzerini izâle
25 etmeye itibar ettik, çünkü şayet önceden sâbit olanın kendisi zâil olacak olsa, nesih değil nakz olurdu. Bu iki delâletin şer'î olmasına itibar ettik. Çünkü onların her ikisi de aklî olacak olsa veya biri aklî, diğeri ise şer'î olacak olsa nesih sayılmazdı. Söz gelimi bir emaneti iâde etmesi gereken kimse, acz veya yakalandığı bir hastalık sebebiyle bunu yerine getiremse, emanetin iâdesinin
30 ondan neshedilmiş olduğunu söylemezdik.

فلا بد أن يكون مشروطاً بالألا يتغير الصلاح، فأما إذا تغير فلا، وفي ذلك صحة ما قلناه من أن ما هذا سبيله يصح ورود النسخ عليه. وتفصيل الكلام في ذلك موضوعه أصول الفقه.

فصح لك بهذه الجملة فساد قول هؤلاء اليهود الذين قالوا: إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل، غير أن الشرع منع من ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الذين قالوا: إن نسخ الشريعة جاء من جهتي الشرع والعقل، إلا أننا أنكرنا نبوة محمد نبيكم حيث عدم المعجز، فهو أن نبين لهم في فصل عقيب هذا الكلام أن النبي ﷺ لم يعد العلم المعجز الدال على صدقه، وأن الله تعالى أيدته بالأعلام الباهرة.

وأما الذين قالوا: إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب من دون سواهم، فإن الكلام عليهم هو أن نقول لهم: إنه ﷺ إذا ادعى أنه مبعوث إلى الكافة ثم صدقه الله تعالى بالأعلام المعجزة، فإنه لا بد من أن يكون مبعوثاً إلى الأحمر والأسود.

فصل: [الفصل بين النسخ والبداء وما حقيقتهما]

إن قال قائل: ما الفصل بين النسخ والبداء وما حقيقتهما، فإن أكثر كلامكم المتقدم مبني عليه ويتعلق به؟ قيل له: أما النسخ فهو في الأصل الإزالة أو النقل على ما اختلف فيه أصحابنا؛ فأما في الشرع فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي، على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه، فاعتبرنا أن تكون إزالة مثل الحكم الثابت؛ لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل لم يكن نسخاً بل كان نقضاً. واعتبرنا أن تكون الدالتان شرعيتين لأنهما لو كانتا عقليتين أو إحداهما عقلية والأخرى شرعية لم يعد نسخاً. ألا ترى أن من لزمه رد الوديعة مثلاً، ثم لم يلزمه بعد ذلك لعجز طراً عليه أو لمرضٍ اعتراه، لم نقل: إنه قد نسخ عنه رد الوديعة.

Aynı şekilde bir kimseye namaz ve oruç farz olduktan sonra, kendisine cinnet vb. bir mâni ârız olduğu için onları yerine getirememesi dolayısıyla, bunların ondan nesh olundukları söylenemez. Bu durumda itibar ettiğimiz şeye itibar etmeye devam etmemiz ve şayet söz konusu cinnet ve benzeri durum olmayacak olsaydı, hükmün devam edeceğini ve kalıcı olacağını söylememiz gerekir. Bu husus neshin durumunun, hükmün lafzındaki hareketlerin gayelerine tâlikinden ayrılması için gereklidir. Buna örnek olarak şu âyet gösterilir: “Sonra orucu geceye kadar tamamlayın.”⁴⁰⁸ Bu âyet ve aynı konudaki ifadeler bir şeyde nesih bildirmezler. Sadece “zikrettiğimiz şeyin ondan ayrılması yahut bir tür terâhî (ondan sonra gelmesi) anlamına gelirler. Zira buna itibar edilmediği takdirde nâsîh, tahsis edici (muhasşıs) ile, mensûh da umûmi olanla (âmm) karışır. Halbuki aralarında fark olduğu gizli değildir. Bu durumda söz konusu şartlara itibar gerekir. Eğer bu şartlardan biri bulunmayacak olsa, nesih gerçekleşmemiş olur. Neshin gerçekleşmesi için, nesih konusunda itibar edilmesi gerekenlerin özeti bundan ibarettir.

Bedâya gelince, onun gerçekleşebilmesi için mükellefin bir kişi, filin tek, zamanın aynı ve yönün bir olması gerekir. Ayrıca emir nehye, nehiy de emre döndürülebilir olmalıdır. Bunun örneği bizden birinin kölesine önce: “Güneş battığında ve sen pazara girdiğinde et satın al.” demesi, sonra bunu: “Güneş battığında ve pazara gittiğinde et satın alma.” şeklinde değiştirmesidir. Bu durum “bedâ” olarak isimlendirilmiştir. Çünkü et satın alma konusunda daha önce ona gizli olan bir durumun, daha sonra zâhir olması iktiza eder.

Bedâ, sözlükte zuhur etme (ortaya çıkma) demektir. Bedâda zikrettiğimiz şu dört duruma muhakkak itibar etmek gerekir. Şayet bu dört durumdan biri değişecek olsa bedâ, bedâ olmaktan çıkar. Sözelimi mükellef değişecek olsa ve iki kölesinden birine önce söylediğimiz benzerini, ikinci kölesine ise ikinci olarak söylediğimizi söylese, bedâ gerçekleşmiş olmaz. Aynı şekilde eğer fiil, vakit veya yön (şık) değişecek olsa, örneğin kölesine: “Güneş battığı zaman et satın al” dese daha sonra da “yağ ve peynir satın alma” dese; yahut: “Güneş battığı zaman falanca fiili yap” dese; daha sonra da: “Sabahladığında söz konusu fiili yapma” dese, bu dört vecihten biri değiştiği için, burada bedâ gerçekleşmez.

وكذلك فإن من لزمه الصلاة والصيام ثم عرض ما يمنعه من ذلك من جنونٍ أو غيره حتى لا يلزمه، لا يقال: إنهما قد نسخا عنه، فلا بد إذاً مما اعتبرناه. واعتبرنا أن يكون ذلك على وجهٍ لولاه لم يزل وكان ثابتاً، لينفصل حال النسخ عن حال تعليق الحكم بغاية لحركاتٍ في اللفظ، نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ وما جرى مجراه؛ فإن ذلك لا يكون من النسخ في شيء وأن لا ينفصل عنه إلا بما ذكرناه. واعتبرنا أن يكون متراخياً عنه ضرباً من التراخي لأنه لو لم يعتبر ذلك لالتبس الناسخ بالمخصص والمنسوخ بالعام، وبينهما من الفرق ما لا يخفى؛ فلا بد إذاً في اعتبار هذه الشرائط، حتى لو انخرم شرطٌ منها لكان لا يكون نسخاً، فهذه جملة ما يجب اعتباره في النسخ حتى يكون نسخاً. ١٠

وأما البداء فإنه لا يكون بداءً إلا عند اعتبار أمور؛ نحو أن يكون المكلف واحداً والفعل واحداً والوقت واحداً والوجه واحداً، ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر. ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم، ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتري اللحم؛ وإنما يسمى بداءً لأنه يقتضي أنه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافياً عليه من قبل. ١٥

والبداء هو الظهور في اللغة، ولا بد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التي ذكرناها، حتى لو تغير واحدٌ من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداءً. ألا ترى أنه لو تغير المكلف فقال لأحد الغلامين مثل ما قلناه أولاً، وللغلام الثاني مثل ما قلناه ثانياً، لم يكن من البداء في شيء؛ وهكذا لو تغير الفعل أو الوقت أو الوجه؛ فمعلومٌ أنه لو قال له: إذا زالت الشمس فاشتر اللحم، ثم قال بعده: ولا تشتري السمن والإقط، أو قال: إذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلاني، ثم قال بعده: إذا أصبحت فلا تفعل الفعل، فإنه لا يكون بداءً البتة لتغير أحد هذه الوجوه الأربعة. ٢٠

Bu durum senin için belirginleşince ve onu bilgi olarak kuşattığında nesih ile bedâ arasındaki fark senin için açığa çıkmış oldu ve neshin, “sâbit olanın aynını ve çok durumda bu fülle mükellef olan kişiyi kapsamadığını bildin. Bu fasılda söylenebilecek sözlerin özeti bundan ibârettir.

5 **Fasıl: [Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delilimiz]**

Eğer denirse ki, Hz. Muhammed'in mûcizelerine deliliniz nedir? Takdim ettiklerinizin türünden kastettiğiniz bu mudur? Ona denir ki: Onun nübüvvetine delil, nübüvvet iddia etmiş ve iddiasını müteakip mûcizenin zuhûr etmiş olmasıdır. Beyan ettiğimiz üzere durum zikrettiğimiz tarzda ol-
10 duğunda mûcize, elinde zuhur ettiği kişinin doğruluğuna delâlet eder.

Şayet “Hz. Muhammed'in elinde zuhûr eden mûcize nedir?” diye sorulacak olursa, deriz ki, birçok mûcize vardır. Onlardan biri de Kur'an'dır.

Eğer “Kur'an'ın mûcize oluşunun yönü nedir?” diye sorulursa, deriz ki o, fesahatta zirveye ulaşmalarına rağmen Araplara muâraza etmeleri hususunda meydan okudu. İşaret olunan fesâhat ve talâkat konusudur. Onun mislini
15 getirme konusunda onlara meydan okudu fakat onlar, Kur'an'a muârazada bulunamadılar, aksine iddialarından vazgeçtiler. Benzerini getirmede âciz kalmadıkları için bir sonuca ulaşamadılar.

Bu cümlelerin doğruluğunu bilmen, ancak Muhammed (s.a.) in varlığını
20 bilmenle mümkündür. O, nübüvvet iddia etmiş ve kendisine Kur'an indirilmiştir. Başkasından işitilmeyen sözler, ondan işitilmiştir. O, Kur'an'a muâraza konusunda Araplara meydan okumuş ve benzerini getirmekten âciz oldukları hususunda onları itham etmiştir. Kur'an'ın benzerini getirememişlerdir. Bu sonuç, Kur'an'ın benzerini getirmekten âciz ve noksan olmaları dışında bir sebebe
25 dayanmamaktadır. Bütün bu yönleri bildiğinde, Muhammed'in nübüvvetini de bilmiş oldun.

Hz. Muhammed'in varlığı, nübüvvet iddiası, Kur'an'ın kendisine verilen bir mûcize olduğu ve ondan işitilenin, başkasından işitilmediği hususları
zorunlu olarak bilinmektedir. Bu şeyleri ve benzerlerini bilmeye engel olan
30 zorunlu bir şey yoktur. Zira kralları, ülkeleri ve eserlerin mûsânniflerine ait olduğunu tanımak zaruridir.

وإذ قد تقرر هذا لديك وأحطت به علماً فقد استبان لك الفرق بين النسخ والبداء، وعلمت أن النسخ لا يتناول عين ما كان ثابتاً، ولا المكلف الذي كان مكلفاً بذلك الفعل في أغلب الأحوال. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل: [دليلنا على نبوة محمد]

٥ فإن قيل: ما دليلكم على نبوة محمد ﷺ وهذا كان مقصودكم بكل ما قدمتموه؟ قيل له: الدليل على نبوته أنه قد ادعى النبوة وظهر عليه المعجز عقيب دعواه، وقد بينا أن المعجز يدل على صدق ما ظهر عليه إذا كان الحال ما ذكرناه.

١٠ فإن قيل: وما المعجز الذي ظهر على محمد؟ قلنا: معجزات كثيرة من جملتها القرآن.

فإن قيل: وما وجه الإعجاز في القرآن؟ قلنا: هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية في الفصاحة، والمشار إليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرّعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه، لا لوجهٍ سوى عجزهم عن الإتيان بمثله.

١٥ ولا يمكنك أن تعرف صحة هذه الجملة إلا إذا عرفت وجود محمد ﷺ وأنه قد ادعى النبوة، وظهر عليه القرآن، وسمع منه ولم يُسمع من غيره، وأنه تحدى العرب بمعارضته وقرّعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يأتوا به، لا لوجهٍ سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله، فمتى عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفاً بنبوة محمد ﷺ.

٢٠ أما وجوده وادعاء النبوة وأن القرآن معجز ظهر عليه وُسمع منه ولم يُسمع من غيره فمعلومٌ ضرورة، ولا مانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطراراً، فإن العلم بالملوك والبلدان ويكون المصنفات منسوبةً إلى مصنفها ضرورة.

Hız. Peygamber'in Kur'an'la muâraza konusunda Araplara meydan okuması ve bundan âciz olduklarını vurgulaması konusuna gelince, ashabımız içinde onu bilmeyi zaruri ve mükteseb görenler vardır. Onu mükteseb gören şöyle demektedir: Meydan okumanın kaynağı kendisinde var olan bir meziyetle başkasına üstün olduğuna inanmaktır. Hız. Peygamber'in kavmi ile olan pozisyonu bu şekilde idi. O, Kur'an'dan getirdikleri sebebiyle insanların en hayırlısı olduğuna inanıyordu. Onun, Kur'an'la Araplara muârazada bulunmaları hususunda meydan okuduğu ve benzerini getirmekten âciz olduklarını vurguladığı nasıl inkâr edilebilir?

Aynı şekilde Allah'ın kitabı, meydan okuma âyetleri ile doludur. Örnek olarak şunlar verilebilir: "De ki; eğer insanlar ve cinler bu Kur'an'ın benzerini getirmek için bir araya gelseler..."⁴⁰⁹ "Onun benzeri on sure getirin..."⁴¹⁰ "Onun benzeri bir sure getirin..."⁴¹¹ bu ve mânası bu âyetlerin mânası ile aynı olan diğer âyetler.

Eğer meydan okuma (tehaddi) ifade eden bu âyetlerin Kur'an'a ilâve edilmiş olduğunu iddia ederlerse, şu şekilde cevap veririz: Eğer bu âyetlerin ilâve edilmiş olduğunu söylemek mümkün olsaydı; "Namaz kılınız ve zekât veriniz"⁴¹² "Namaza kalktığınızda yüzünüzü ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız"⁴¹³ âyetleri ve benzerleri, hatta Kur'an'ın diğer âyetleri konusunda da bunu söylemek mümkün olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Ayrıca bu âyetler şu anda işitilmektedir. Meydan okuma (tehaddi) ise tarih boyunca geçerlidir ve bu dönemlerde birçok fasîh konuşan vardı. Dolayısıyla onun benzerini getirmeleri gerekirdi. Şayet "şiiir örneğinde olduğu gibi söz sanatında gerilemiş olduklarını" söyleyecek olurlarsa, deriz ki: "Bunu şiiir konusunda söylemek mümkün olsa da, fesâhat konusunda söylemek mümkün değildir. Bu devrin hatipleri içinde öyleleri vardır ki, onun kelâmı bu zamandaki en fasîhlerin kelâmı ile denk tutulmaz. Bunlardan biri olan Vâsıl b. Atâ'nın hutbeleri, Arapların çoğunun fasîhlerinin kelâmına denk geliyordu. Ebû Osman Amr b. Ubeyd de bunlardandır. Onun kelâmının tetkikinde, ifadelerinin Arapların en fasîhinden daha açık, daha başarılı ve daha güçlü olduğu görülmektedir. Buna rağmen söyledikleriniz nasıl doğru oluyor?"

وأما تحديه العرب بمعارضته القرآن وتقريعه إياهم بالعجز عن ذلك؛ ففي أصحابنا من جعل العلم به ضرورياً، ومَنْ جَعَلَهُ مكتسباً. ومن جعله مكتسباً قال: ليس المرجع بالتحدي إلا أن يعتقد أن له مزية على غيره بسبب ما معهن وهذا كان حال النبي ﷺ مع القوم، فكان يعتقد أنه خير الناس لمكان ما جاء به من القرآن، فكيف يمكن إنكار أنه لم يتحداهم بمعارضته ولم يقرّعهم بالعجز عن الإتيان بمثله؟

وأيضاً، فكتاب الله تعالى مشحونٌ بآيات التحدي نحو قوله ﷺ: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن﴾ الآية، وقوله: ﴿فأتوا بعشر سورٍ مثله مفترياتٍ﴾، وقوله: ﴿فأتوا بسورةٍ من مثله﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي معناها معنى هذه الآيات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه الآيات التي هي آيات التحدي زيدت في القرآن؟ وجوابنا؛ لو أمكن أن يقال في هذه الآيات إنها مزيدة لأمكن أن يقال في قوله: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾، وقوله: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ وغيرهما من الآيات، حتى يجوز ذلك في سائر القرآن، ومعلومٌ فساده.

وأيضاً، فإن هذه الآيات مسموعة الآن والتحدي قائمٌ على وجه الدهر، وفي الفصحاء كثرة في هذه الأزمان فيجب أن يأتوا بمثله، ومتى قالوا: إن الفصاحة كثرة في هذه الأزمان فيجب أن يأتوا بمثله، ومتى قالوا: إن الفصاحة تناقصت الآن كالشعر. قلنا: إن أمكن أن يقال ذلك في الشعر، فلا يمكن في الفصاحة؛ ففي خطباء هذه الأزمنة من لا يداني كلامه كلام أفصح فصيح في ذلك الزمان. فهذا واصل بن عطاء ربما تفي خطبةٍ من خطبه بكثيرٍ من كلام فصحاء أولئك العرب، وهذا أبو عثمان عمرو بن عبيد ففصلٌ من كلامه ربما يزيد على كلامهم أبينهم كلاماً وأجزلهم لفظاً وأفصحهم لساناً، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

Arapların Kur'an'a muârazayı terk edip savaşa yönelmelerine gelince, bu açıktır. Çünkü onlar, kendilerinin Kur'an'ın benzerini ortaya koyma hususunda âciz olduklarını hissedince, onu bırakıp savaşa yöneldiler. Bu, onların Kur'an'a muârazadan âciz kaldıklarını gösterir. Yoksa akıllı kişi, iki yoldan kolay olanı ile hasmını yenme imkânı varken, ondan vazgeçip zor olana yönelmez

Eğer, “onlar hiç muârazada bulunmadıkları halde, muârazayı nasıl terk etmiş oluyorlar?” denilirse, şu karşılık verilir: “Şayet onlar muârazada bulunmuş olsalardı, bu muârazaları bize intikal etmiş olurdu. Çünkü beraberce meydana gelen iki büyük olayda, birinin intikalini sağlayan sebep, herhangi birini tahsis etmeksizin diğerini de intikale çağırılmış hükmünde olur. Burada vâcip olan, aynı anda her ikisini de nakletmek veya nakletmemektir. Diğerini olmaksızın sadece birini nakletmek câiz değildir.”

Bu durum, şu şekilde açıklanır: Nadir bir ihtimâl olmakla birlikte, hatibin minberden düşerek cemaatten birine çarpıp öldüğü ve hatibin düşüşü nakledildiği halde ölümünün nakledilmediğini varsayalım. Buradaki minberden düşüş ve ölüm olaylarından her ikisi de aynı anda vukû bulduğu için birini nakletmeyi sağlayan sâik, diğeri için de geçerlidir. Bunun benzeri muâraza örneğinde de gerekir. Şayet Kur'an'a muâraza olmuş olsaydı, o da Kur'an'ın naklolunması gibi bize naklolunurdu. Böyle bir şeyin naklolunmamış olması, muârazanın asla vâki olmadığına delâlet eder.

Söylediğimiz gibi “Onlardan birini nakle çağırın sebebin, diğerini de nakle çağırılmış olacağını” inkâr mümkün değildir. Aksine muârazayı nakletmek daha güçlüdür, dolayısıyla onun nakli daha önceliklidir. Çünkü muârazayı hem muhâlif hem de muvafık olan nakleder. Muhâlif, onda Muhammed'in hüccetinin iptâli olduğunu insanlara göstermek için, muvâfık ise, aleyhinde konuşmak ve bunun yeterli bir muâraza olmadığını beyan etmek için onu nakleder.

Zikrettiğimiz hususa bir açıklama olarak şu da ilâve edilebilir: Onlar Müseylime (Allah'ın laneti üzerine olsun)⁴¹⁴ ve başkalarının muârazası gibi zayıf muârazaları naklettikleri bilinmektedir. Eğer onların bu tür muârazalara ihtiyaçları çok olmasaydı, kuvvetlilerini nakletmedikleri gibi, bu tür zayıf muârazaları da nakletmezlerdi.

وأما ترك العرب معارضة القرآن وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر أيضاً؛ فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن تركوه إلى المقاتلة، وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما.

٥ فإن قيل: ومن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه البتة؟ قيل له: إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم؛ فإنه لا يجوز في حادثتين عظيمتين تحدثان معاً، وكان الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الأخرى أن تخصص إحداهما بالنقل، بل الواجب أن ينقلا جميعاً أو لا ينقلا، فأما أن ينقل أحدهما دون الأخرى فلا.

١٠ يبين ذلك أن من العيب أن يسقط الخطيب من المنبر ويقع على بعض الحاضرين فيقتله، ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل قتله، ولا وجه لذلك إلا أن الحادثين وقعا معاً، وكان الداعي إلى نقل أحدهما هو كالداعي إلى نقل الآخر، وكذلك كان يجب مثله في المعارضة لو كانت أن تنقل إلينا كما نقل القرآن، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلاً.

١٥ ولا يمكن إنكاراً ما قلناه من أن الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الآخر؛ بل لو قيل: إن الداعي إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى، إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق؛ المخالف ينقله ليرى الناس أن فيه إبطال حجة محمد ﷺ والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبين أن ذلك ليس من المعارضة في شيء.

٢٠ يزيد ما ذكرناه وضوحاً هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعارضات الركيكة كمعارضة مسيلمة وغيره عليه لعنة الله؛ فلولا أن دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك وإلا كان لا ينقل إلينا هذه المعارضة على ركتها، كما لم ينقل ما هو أقوى منها.

Ayrıca şayet ona muâraza olmuş olsaydı, o hüccet (kesin delil) olurdu ve Kur'an şüphe (zayıf delil) konumuna düşerdi. Halbuki Allah Teâlâ'nın, halline imkânımız olmayan bir şekilde bize bir şüpheyi musallat kılması câiz değildir. Hücceti, kendisi ile başarı mümkün olmayan bir sınırdaki gizlemek mümkündür. Eger vâki olmuşsa, muârazayı nakle çağırın sebepleri güçlendirmek gerekirdi. Bu söylenenlerin yapılmamış olması, göstermektedir ki o, hiçbir zaman vâki olmamış olup temenniden ibârettir.

Eğer: "Zikretmiş olduğunuz şey Arapların, onun peygamberliğini iptâle ve durumunu zayıflatmaya çok istekli oldukları esasına dayanır. Bu da onlar için ancak muâraza ile mümkündür. Biz ise, bunu kabul etmeyiz." denirse, cevap olarak şöyle denir: Bu, zorunlu olarak bilinmektedir. Yine bilinmektedir ki Hz. Peygamber, onlara yüksek ve ulvî bir konum vaad etmiştir. Onlar ise çok dirençli, taassupkâr ve hırslı tutum sergilemişlerdir. Onun görevini iptâl ve güçleri yettiği takdirde hüccetini ortadan kaldırma hususunda durumları zikrettiğimiz şekilde iken, nasıl hırslı olmazlardı?

Şayet: "Bu konuda tartışma vukû bulmadı. Bilinmektedir ki, onlar imkânları ölçüsünde onu redde gâyet hırslı idiler. Bu da onlar için ancak muâraza yoluyla mümkün idi. Başka alternatifleri de yoktu. Ancak onlar bunun için muâraza ve hüccet yolu bilemediler. Eğer bunu takdir cihetiyle de olsa bilese, onun emrinin muâraza ile iptalini bilemezlerdi" derlerse, onlara şöyle cevap verilir: "Birincisi sahih değildir. Çünkü muâraza onların âdeti idi. Nitekim bir kaside yazan hiçbir şâir yoktu ki, aralarından başka bir şâir ona muârazada bulunmuş veya buna yönelmiş olmasın. Bu, onların şâirlerinin tutumundan bilinmektedir. Örnek olarak İmruülkays, Alkame⁴¹⁵ ve benzerleri gösterilebilir.

İkincisine gelince, o da bâtıldır. Çünkü herkes bilir ki, hasmı kendisine bir emir getirdiği, mekânının ondan daha yüksek derecede olduğunu iddia ettiği ve muâraza yoluyla meydan okuduğu zaman, şayet ona muârazada bulunursa iddiasını çürütmüş olur. Bu durum küçük çocuklara bile gizli değilken, Arab'ın dâhilerine nasıl gizli olur? Çünkü küçük bir çocuk, başka bir çocuğa meydan okuyarak dese ki: Ben senden daha uzak mesafeyi atlar, daha büyük taşı kaldırırım. Sen buna güç yetiremezsin. Diğer çocuk, bu iddianın ancak bu mesafeyi atlaması veya söz konusu taşı kaldırması ile çürüyeceğini bilir. Bu durumda hasmın iddiası nasıl sahih olur?

وبعد، فإن المعارضة لو كانت لكانت هي الحجة وكان القرآن هو الشبهة، والله تعالى لا يجوز أن يسلط علينا الشبهة على وجه لا سبيل لنا إلى حلها، ويمكن من إخفاء الحجة على حدٍ لا يمكن الظفر بها، بل كان يجب أن يقوي الداعي إلى نقل المعارضة إن لو وقعت، فلما لم يفعل دلنا ذلك على أنها لم تقع البتة، وأن ذلك تَمَنَّ.

فإن قيل: إن ما ذكرتموه فينبني على أن العرب كانوا أهل حرص على إبطال أمره وتوهين شأنه، ولم يمكنهم ذلك إلا بالمعارضة، ونحن لا نسلم ذلك. قيل له: إن ذلك معلومٌ بالاضطرار، فمعلومٌ أن النبي ﷺ ادعى منزلةً رفيعةً عليهم وهم كانوا في غاية الأنفة والحمية والإباء، فكيف لم يحرصوا والحال ما ذكرناه على إبطال أمره ورفع حجته إن لو قدروا.

فإن قيل: لم يقع النزاع في ذلك، فمعلومٌ أنهم كانوا في غاية الحرص على دفعه بما أمكن، وإنما الكلام في أن ذلك لم يمكنهم إلا بالمعارضة وذلك مما لا وجه له؛ فإن القوم لم يعلموا طريقة المعارضة والحجاج، ولو علموا ذلك تقديراً فلم يعلموا أن أمره يبطل بالمعارضة. قيل له: أما الأول لأن المعارضة كانت عادتهم، ولهذا لم يأت شاعرٌ بقصيدة فيما بينهم إلا وشاعرٌ آخر يعارضه أو رامَ معارضته، وهذا معلومٌ من حال شعرائهم، نحو امرئ القيس وعلقمة وأشباههما،

وأما الثاني فباطلٌ أيضاً لأن كل أحدٍ يعلم أن خصمه إذا أتاه بأمر وادعى لمكانه منزلةً عظيمةً عليه وتحدها بمعارضته؛ فإنه متى عارضه فقد أبطل دعواه، وهذا مما لا يخفى على الصبيان فكيف على دهاة العرب؟ فإن صبياً لو تحدى صبياً آخر وقال: إنني أطفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر وأنت لا تقدر عليه، فإن الصبي الآخر يعلم أن دعواه تبطل بطفره ذلك الجدول أو بإشالته ذلك الحجر، فكيف يصح ما ذكره؟

Şayet: “Bunlar âciz oldukları veya güçleri yetmediği için değil, onu ortadan kaldırmak istedikleri için muârazadan vazgeçip, onunla savaşa yöneldiler.” denilirse, şöyle deriz: Eğer Kur'an'a karşı koymaktan âciz olmasalardı, onu ortadan kaldırmak isterlerdi. Bunu istediklerine ve bunun için uğraştıklarına göre, zikrettiğimiz üzere muârazadan âciz bulunmaktadırlar.

Müellif bu durumu şöyle açıklayıp izah ediyor: Şayet güçleri yetseydi bu muârazada istenenler yoluyla Hz. Muhammed'e muâraza etmeleri, onun ortadan kaldırılmasından daha kolay olurdu. Çünkü onun Araplar arasındaki sosyal mevkii, bilinen şekildedeydi. Akıllı, buluğa ermiş, mantıklı düşünen birinin kolay olanı bırakıp daha zor olana yönelmesi uygun değildir. Mukâtele gerçekten daha zor olduğu halde bunu, kendileri için daha kolay olan muârazaya nasıl tercih ettiler? İddialarına göre yeme, içme, oturma, koklama gibi sıradan bir iş olan muârazayı terk edip başlarına belâların gelmesi muhtemel olan ve maksatlarını hiçbir zaman gerçekleştiremeyecek olan muharebede ısrar ettikleri zaman âciz olduklarını ve zikrettiğimiz şekilde muârazaya güç yetiremediklerini anlamış olduk.

Eğer denirse ki: Savaştan maksat iddiasını çürütmek ve bedenini ortadan kaldırmaktır. Bunlar, muâraza ile onun bedeninin ortadan kalkmayacağını ve görevini sona erdirmeyeceğini bildiler. Dolayısıyla ihtilâf devam eder ve sürüp gider. İnsanlar da muârazanın sonunda; lehinde olanlar ve aleyhinde olanlar olmak üzere iki grup arasında kalırlar. Biri muârazının daha fasîh olduğunu, diğeri ise Kur'an'ın daha fasîh olduğunu söyler. Tartışma uzar gider ve sonuçlanmaz. Bu nedenle muâraza ile meşgul olmayıp savaşa yöneldiler.

Onlara şöyle cevap verilir: Eğer bu yolla Kur'an'a muârazadan vazgeçtilerse, diğer muârazalardan da vazgeçmeleri gerekirdi. Çünkü bu gerekçe hepsini içermektedir. Bu da onların gündeminde muârazanın hiç olmamasını gerektirirdi. Halbuki onların geleneğinden bunun zıddı bilinmektedir. Alkame, İmr-uulkays'a muârazada bulunmak üzere teşebbüse geçtiği zaman şöyle demedi: “İnsanlar beni tutanlar ve bana karşı olanlar olmak üzere iki gruptur. Onun kelâmına muârazada bulunmam ile bulunmamam arasında bir fark yoktur. Bu nedenle ona muârazada bulunmama gerek yoktur. Bu yöntemle meşgul olan diğer şâirlerin hâli de bu şekildedir.

فإن قيل: إنهم أرادوا استئصاله فلماذا عدلوا عن المعارضة إلى المقاتلة، لا لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه. قلنا: لولا عجزهم عن الإتيان بمعارضة القرآن، وإلا كانوا لا يريدون استئصاله، فأما أرادوا ذلك واشتغلوا به دلنا على عجزهم عن المعارضة على ما ذكرناه.

٥ يبين ذلك ويوضحه أن هؤلاء الذين طُلبوا بالمعارضة لو قدروا عليها لكان تكون المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد ﷺ ومكانه في العرب المكان الذي كان، ولا يليق بالعاقل البالغ الكامل العقل العدول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع غرضه بالأمر السهل، فحيثُ يُعدو في العدول عنه إلى ما هو أصعب منه، إلا فكيف اختاروا القتال وهو صعبٌ جداً على المعارضة التي كانت أسهل عليهم من كل شيء؟ فلما اشتغلوا بالمقاتلة وأبوا إلا المحاربة التي كانت من المجوز أن لا يرتفع غرضهم بها بأن تكون الدائرة عليهم وتركوا المعارضة التي كانت عندهم بزعمهم بمنزلة الأكل والشرب والقيام والقعود، تبيّن عجزهم وقصورهم عن المعارضة على ما ذكرناه.

١٥ فإن قيل: الغرض بالمعارضة إنما كان إبطال دعواه وحسم مادته، والقوم فقد علموا أن مادته لا تنقطع بالمعارضة وأمره لا ينتهي بها، وأن الخلاف يبقى ولا يزول، والناس يكونون بعد المعارضة بين رجلين؛ رجلٌ له ورجلٌ عليه، فهذا يقول: المعارضة أفصح، وذا يقول: القرآن أفصح، فتطول المنازعة ولا تنقطع، فلماذا لم يشتغلوا بالمعارضة وعدلوا عنها إلى المحاربة.

٢٥ قيل لهم: إن هذه الطريقة إن صرفت عن معارضة القرآن، فلتصرفن عن سائر المعارضات لشمولها أجمع، وذلك يوجب أن لا يوجد في كلامهم معارضة، والمعلوم من عاداتهم خلافه؛ فلم يقل علقمة: إذا اشتغلت بمعارضة امرئ القيس كان الناس بين متعصبٍ لي ومتعصبٍ علي، فيكون حالي وقد عارضت كلامه كحالي ولم أعارض كلامه، وهكذا الحال في غيرهما من الشعراء الذين اشتغلوا بهذه الطريقة. ٣٥

Eğer denirse ki, muâraza ya Kur'an'a misil ya onun üstünde ya da onun altında olur. Onun misli olduğu zaman hasma şöyle demek düşer: Kur'an'ın nakli de böyledir. Dolayısıyla burada bir muâraza söz konusu değildir. Onun üstünde veya altında olması durumunda ise hasma, onun hakkında gürültü koparıp şöyle deme hakkı doğar: Hayır, yükseklik onun için değil, aksine Kur'an için sâbittir. Bu durumda o nasıl muârazada bulunmuş olur? Bu şekilde tartışma ve münâzara devam eder. İşin sonunda muhakkak muârazadan vazgeçip muharebenin başladığı yere döner.

Denildi ki: Muârazada, onun ortaya çıkardığı sonucun mislinin, onun hinde muâraza olması zorunlu değildir, onun fevkinde olması da gerekmez. Aksine ikisi yan yana getirildiği ve mukayese edildiği zaman, durumun iltibas oluşturması söz konusu olabilir. Ayrıca onun muârazası diğer muârazalarla karşılaştırılır. Bu durumda söylediğiniz nasıl sahih olur? Ayrıca bu yöntem muâraza kapısını kesin kapatmaz. Bu, alternatifi olmayan gibidir.

Eğer derlerse ki: İmkânları olmasına rağmen muârazayı terk etmeleri ve muharebeye dönmeleri, Allah'a ibadetten vazgeçip putlara tapınmaya yönelmelerine benzer. Zikrettiğinizde onların başka şeyden değil, acı çektikleri için Kur'an'a muârazayı terk ettiklerine delâlet vardır.

Ona: “Bu, kendisine yol bulduğumuz bir kapı değildir. Çünkü bu istidlâl ve istinbât yoluyla öğrenilen bir durumdur. Muârazanın durumu böyle değildir. Zira o, zaruri olup, kendisinde hata düşünülemez. Böylece zannettiğiniz fâsîd olmuş oldu” denilir.

Eğer: “Kur'an'a muârazayı terk ettiler. Çünkü o, kendilerini veya benzerlerini bilmedikleri kıssaları içermekteydi. Onlar ise zikrettiğiniz yolla Kur'an'a muâraza edebilmek için bu bilgilere sahip değillerdi. Âciz oldukları için değil, bu nedenle muârazadan imtina ettiler” denilirse; “Kur'an, diğerleri olmaksızın sadece kıssaların zikrine tahsis edilemez. Aksine o, kelâmın birçok türünü içermektedir. Eğer, onların Kur'an'a muâraza imkânı olsaydı, diğer kelâm türlerini de kullanarak Kur'an'a muârazada bulunurlardı. Onlar başlangıçta bu kıssalara inanmak ve zikredildiği gibi vâkî olmuş olmalarını kabullenmekten uzak durmadılar. Aksine, bu konuda iltibas oluşsun diye kendiliklerinden bir takım kıssalar uydurmaya, onları fesahatte Kur'an'a yaklaştıran yeni, görkemli kalıplara büründürmeye çalıştılar. Dolayısıyla zikrettiğinizin anlamı yoktur.

فإن قيل: لا يخلو حال المعارضة إما أن تكون مثل القرآن، أو فوقه، أو دونه، وإذا كانت مثله كان للخصم أن يقول: هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة بسبيل، وإن كانت فوقه أو دونه كان للخصم أن يشغب فيها ويقول: لا بل الفوقية ثابتة للقرآن لا لها، فكيف تجعل ذلك معارضة؟ فلا ينقطع التشاجر والمنازعة، ولا بد في آخر الأمر من الرجوع إلى ما بدأ به من المحاربة والإضراب عن المعارضة.

قيل: ليس يجب في المعارضة أن تكون مثل ما تحصل المعارضة معارضة له، ولا أن تكون فوقه، بل إذا قاربه وداناه بحيث يلتبس الحال فيه كفى، وبعد معارضته اعتبر ذلك بسائر المعارضات، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ وعلى أن هذه الطريقة تسد باب المعارضات أصلاً، وذلك كما لا وجه له.

فإن قيل: فإذا تركوا المعارضة مع إمكانها أو عدلوا إلى المحاربة، فليس إلا أن يحكم بأنهم أخطأوا في العدول عن عبادة الله تعالى إلى عبادة الأصنام، فلا يكون فيما ذكرتموه دلالة على أنهم إنما تركوا معارضة القرآن للعجز لا غير.

قيل له: ليس هذا من الباب الذي قسم عليه بسبيل؛ فإن ذلك أمر يستدرك بطريقة الاستدلال والاستنباط، وليس كذلك حال المعارضة فإنه ضروري لا يتصور فيه الخطأ، ففسد ما ظنتموه.

فإن قيل: إنما تركوا معارضة القرآن لأنه كان مشتتلاً على أقاصيص لم يعرفوها ولا عرفوا أمثالها حتى يجعلوها معارضة للقرآن على السبيل الذي ذكرتموه، فلذلك امتنعوا عن المعارضة؛ لا لأجل العجز. قيل له: إن القرآن لا يختص بذكر القصص دون ما سواها بل كان مشتتلاً على كثير من أنواع الكلام، فلو كانت المعارضة ممكنة لهم لأتوا بسائر أنواع الكلام وجعلوها معارضة للقرآن؛ ولم يأخذهم في الأول باعتقاد تلك الأقاصيص وأنها كانت كما ذكر، بل ورضي من جهتهم بأن يضعوا من عندهم قصصاً ويكسونها من العبارات الجيدة العظيمة الجزلة ما يقارب القرآن في الفصاحة ويدانيه، ويلتبس الحال فيه، فلا معنى لما ذكرتموه.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, Yahudilere de bu şekilde bir meydan okumada bulunduğu şüphe yoktur. Onların içinde haberleri bilen ve kıssalardan haberdâr olan âlimler vardı. Öyle ki bilinmeyen her kıssa, âlemde onlara nisbet edilir ve onlardan öğrenilirdi.

5 Ayrıca Araplar, Rüstem⁴¹⁶ ve İsfendîl⁴¹⁷ kıssası gibi kıssaları öğrenmek üzere Farslara adam gönderirlerdi. Bu şekilde çok şey topladılar. Fakat işin sonunda onu Kur'an'a muâraza kılmaktan âciz kaldılar. Böylece ileri sürdükleri iddia boşa çıkmış oldu.

Eğer denilirse ki: İleri sürdüğümüz bu ifade en önemli şey şudur: Kur'an, 10 fesahatte öyle bir hadde ulaşmıştır ki, Araplar ona muârazaya güç yetirememişlerdir. Ancak bu, onun nübüvvetine delâlet eden bir mucize olduğunu göstermez. Zira bu vaziyette Kur'an'ın Hz. Peygamber cihetinden olması câizdir. Çünkü fesahat konusunda onun bir önceliği bulunmaktaydı. Bu nedenle o: "Ben Arab'ın en fasîhiyim" demiştir. Hz. Muhammed'in getirdiklerindeki 15 durum, sanatlardan herhangi birinde temayüz etmiş bir kişinin yaptıkları gibi değildir. O, bu sanat dolayısıyla nübüvvet lâyık olmadığı ve Allah tarafından gönderilmediği gibi; içinde bulunduğumuz durum da aynıdır.

Ona denir ki: Durum zannettiğiniz gibi değildir. Zira onun, belâgati kullanan ve fesahatla birbirlerine karşı övünen bir topluluk arasında yaşayıp, onlardan 20 hiçbirinin kelâmında olmayan bir sınıra ulaşması imkânsızdır. Çünkü o da sahip olduğu fesahat ve belâgati onlardan öğrenmişti. Bu durum, diğer kelâmlara karşı Kur'an'ın üstünlüğünü gösterir. Onda muhakkak âdetleri bozulmuştur. Bu durum daha önce geçtiği üzere ister Allah tarafından, isterse kendinden olsun, kendisinde zuhur eden kişinin doğruluğuna delâlet eder. 25 Zikrettiğimiz üzere mucizenin her hâlükârda Allah cihetinden olması gerekmez. Bize göre bu durum, diğer sanatlarda da böyledir. Eğer bir çocuk, bir sanatın gelişmiş olduğu bir topluluk arasında yaşasa ve bu sanatı onlardan öğrense, sonra bu sanatta, onlar içinde buna müsâvî veya yakın başarı gösteren birinin olmadığı bir dereceye ulaşsa ve buna dayanarak nübüvvet iddia etse, 30 Allah Teâlâ'nın bu sanatta ona verdiği bilgi ve başarı dolayısıyla tasdik edilmesi gerekir.

وأيضاً، فلا إشكال أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتحدى اليهود بذلك، وفيهم العلماء بالأخبار والعارفون بالأقاصيص؛ حتى أن كل قصة مجهولة تقص في عالم الله تعالى تُنسب إليهم وتؤخذ منهم.

وبعد، فإن العرب قد بعثوا إلى الفرس يطلبون منهم القصص نحو قصة رستم واسفنديل، وجمعوا من ذلك شيئاً كثيراً، ثم عجزوا في الآخرة أن يجعلوه معارضة القرآن، فصح سقوط ما أورده.

فإن قيل: أكبر ما في هذه الجملة التي أوردتموها أن القرآن قد بلغ في الفصاحة حداً لا يتمكن العرب من معارضته، وذلك لا يوجب كونه معجزاً دالاً على نبوته؛ فإن من الجائز والحال ما ذكرتموه أن يكون القرآن من جهته ﷺ لتقدم له في معرفة الفصاحة، ولهذا قال: «أنا أفصح العرب». وما الحال فيما أتى به ﷺ كالحال فيما يأتي به بعض من تميز في صناعة من الصناعات، فكما أنه لا يستحق بهذا القدر النبوة ولا يدل على أنه مبعوث من جهة الله جل وعز، وكذلك الحال فيما نحن فيه.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننته، فإنه يستحيل فيمن نشأ بين جماعة يتعاطون البلاغة ويتباهون بالفصاحة أن يتعلمها ويأخذها منهم، ثم يبلغ فيها حداً لا يوجد في كلام واحد منهم بل في كلام جماعتهم فصل يساوي كلامه في الفصاحة، أو يدانيه أو يقرب منه أو يشبهه الحال فيه. وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم فلا بد من أن تكون قد انتقضت فيه عاداتهم، ولن يكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهته على ما مضى. وقد ذكرنا أنه ليس من قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على كل حال. وهكذا الحال في سائر الصناعات عندنا؛ فلو نشأ غلامٌ فيما بين جماعة من الصناع وتعلم منهم الصناعة، ثم بلغ في العلم بالصناعة مبلغاً لا يوجد في أعمالهم عملٌ يساوي عمله ولا يقاربه ولا يدانيه، ثم ادعى هو لأجله النبوة، فإنه لا بد من أن يصدق، لمكان ما آتاه الله تعالى من العلم بتلك الصناعة.

Eğer denirse, farzet ki Kur'an mucizedir ve Araplar da fesahatte zirve noktasına vardığını kavrayarak onun mucize olduğunu anlamışlardır. Ey Acem topluluğu, ya siz hangi yolla ondaki anlamı (mucizeliği) bildiniz?

Bunun iki yolla bilinebileceğini söyleriz. Birincisi tafsîlî bilgi, diğeri de icmâlî bilgidir. Araplar, bunu tafsîlî bilgi ile bildiler. Biz ise, onu icmâlî yolla bildik.

Bunun yolu şudur: Hz. Peygamber, ona muârazada bulunmaları hususunda Araplara meydan okudu. Fakat benzerini getirmeleri mümkün olmadı. Eğer o, Peygamberliğine delâlet eden bir mucize olmasaydı, sonuç böyle olmazdı. Böylece Kur'an'ın îcâzı sâbit olmuş oldu. Bil ki, Mustafa (s.a.) için bunun dışında da mucizeler vardır. Lakin biz, asırların ve günlerin geçmesine rağmen eskimeyen ve etkisi geçmeyen Kur'an'la başladık. Çünkü o, bu konuda serdedeceğimiz diğer mucizelerden daha açıktır ve karşı çıkanın onu herhangi bir şekilde reddetmesi mümkün değildir.

Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki mucizeleri özet olarak: "Zaruri olarak bilinenler ve istidlâl yoluyla bilinenler" şeklinde taksim edilir.

"Eğer mucizeleri içinde zaruri olarak bilinenler olsaydı, muhâlif ve muvâfik herkes onlarda birleşirdi ve her akıllı olan onu bilirdi" denilmesi mümkün değildir. Zira bu, zaruriyâтта vâciptir. Çünkü zaruri ilimler şöyle taksim edilir: Başından itibaren akıllılarda mevcut olan bilgiler -ki aklın bunlarda iştirâki vâciptir- ve haber verenin haberlerini, müdrekat ve benzerlerini bilme yollarına dayanan bilgiler. Bu yolu takip edenin metodunda iştirâk olunca, bilgisinde de iştirâk gerekir. Zikrettiğimiz sebeple herkesin bilmesi vâcip olmasa da ashâb-ı hadîsin Hz. Peygamber'in bazı savaşlarını bazılarına takdimini zaruri olarak bilmeleri câiz olmuştur. Bu hususun, kendisinde şüphe olmayacak şekilde açık bir konu olduğunu ortaya koyduktan sonra, Hz. Peygamber'in birinci grupta yer alan mucizelerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: Az bir yemekle büyük bir topluluğu doyurması. Bir topluluğun az bir yemekle doyurulması, söz konusu yemeğin cüzlerinin artmasıyla mümkündür. Bunun, onun hakiki peygamberliğine delâlet etmesi için, Allah tarafından ona verilen bir kudretle gerçekleşen bir husus olması dışında imkânı söz konusu değildir.

فإن قيل: هب أن القرآن معجزة وأن العرب علموا إعجازه لعلمهم بأنه قد تنهى في الفصاحة حداً، وأتم فبأي طريقٍ علمتم معنا فيه يا معشر العجم؟

قلنا: إن العلم بذلك على وجهين؛ أحدهما علم تفصيل والآخر علم جملة، والعرب علموا ذلك على سبيل التفصيل ونحن فقد علمناه على سبيل الجملة.

٥ وطريقته هو أن محمداً ﷺ تحدى العرب بمعارضته فلم يمكنهم الإتيان بمثله، فلولا كون معجزاً دالاً على نبوته، وإلا لما كان ذلك كذلك. وإذا قد ثبت إعجاز القرآن فاعلم أن للمصطفى ﷺ معجزاتٍ آخر سواه، غير أننا بدأنا بالقرآن الذي لا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الأيام، لما كان أظهر من سائر ما نوره في هذا الباب، ولا يمكن المخالف إنكاره بوجه.

١٠ وجملة ما له من المعجزات سوى القرآن ينقسم إلى ما يعلم ضرورة، وإلى ما يكون الطريق إليه الاستدلال.

ولا يمكن أن يقال: لو كان في معجزاته ما يعلم ضرورةً لاشتراك فيه المخالف والموافق ولعلمه كل عاقل، فإن هذا هو الواجب في الضروريات؛ لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى ما يكون من بداية العقول فيجب اشتراك العقل فيه، وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقةٍ نحو العلم بمخبر الأخبار ونحو العلم بالمدرجات وغيرهما؛ فإن ما هذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك في طريقه. ولهذا الذي ذكرناه جاز في أصحاب الحديث أن يعلموا تقدم بعض غزوات النبي ﷺ على البعض ضرورة، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد، وهذا ظاهرٌ لا إشكال فيه. إذا ثبت هذا فمن معجزاته التي تعد من الضرب الأول؛ إشباعه العدد الكبير والجمع الغفير من الطعام اليسير، وإشباع جماعة من الطعام لا يمكن إلا بزيادة أجزاء الطعام، وذلك مما لا يمكن من القادرين بالقدرة، فلا بد من أن يكون من جهة الله تعالى، أظهره عليه ليدل على صدقه ﷺ.

Eğer: “Havanın cüzleri çoğalmaksızın yemeğe dönüşmesini reddetmediniz” derirse; cevabımız şu şekilde olur: “Bu konuda söylenecek ilk şey şudur: Şayet hava peygamberin elinde taama dönüşürse, ona ait bir mucize olması gerekirdi. Bu ise, söylediğimiz konuda reddedilemez. Ayrıca hava latif bir şeydir.

5 Dolayısıyla büyük bir topluluğun ondan doyması niçin imkânsız olsun? Aynı şekilde şayet burada havanın yemeğe dönüşmesi imkânsız olsaydı, diğer konularda taama dönüşmesi de imkânsız olurdu. Halbuki realite bunun hilâfidir.

Yine birinci grup mucizelere örnek olarak: Çağırdığı zaman ağacın ona icâbet etmesi ve yerine geri dönmesi verilebilir. Bu şekilde hareket eden bir ağacın, onu izhâr edenin doğruluğuna delâlet eden bir mucize olduğunda şüphe yoktur.

Eğer: “Peygamberin beraberinde bir çekim gücü (mıknatıs) olduğunu inkâr mı ediyorsunuz?” derlerse, “Peki hangi yolla yerine döndü?” diye sorarız.

Şayet, “Yanında itici güç bulunduğunu” söylerlerse, deriz ki: “Eğer böyle olsaydı, durumunu derinlemesine incelemeye şiddetli arzuları olan insanların bunu görmesi gerekirdi. Ayrıca çekme ve itme bir arada buldukları zaman ağacın hareket etmeksizin yerinde durması gerekir.

Yine birinci grup mucizelerden biri de “hurma kütüğünün inlemesidir.” Çünkü Hz. Peygamber kendisine minber yaptırmadan önce hurma kütüğünün üzerinde hutbe okuyordu. Minber yaptıırınca ona yöneldi. Bunun üzerine de kütük, devenin yavrusu için çıkardığı ses gibi bir ses çıkarmaya başladı. Hz. Peygamber onu kucaklayıncaya kadar da susmadı.

Eğer derlerse ki: “Kütüğün içinde bir deliğin olduğunu ve rüzgârın oradan geçtiği esnada inleme sesine benzeyen bu sesin duyulduğuna ne dersiniz? Cevap olarak: “Eğer böyle olsaydı, minber yaptırma öncesinde ve sonrasında bu sesin işitilmesi gerekirdi. Halbuki bu sesin, sadece söylediğimiz durumda işitildiği bilinmektedir” deriz.

Yine birinci grup mucizelerden biri de “Hz. Peygamber’in elindeki çakıl taşlarının tesbih etmesidir.” Çünkü bu, kudretle kâdir olanların kudret alanları dışında olan bir şeydir.

Hülâsa Hz. Peygamber’in mucizeleri içinde bu tür örnekler çokçadır. Hepsinin anlatmaya kalkışacak olsak söz uzar gider.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الهواء استحال طعاماً، لا أنه كثرت أجزاؤه؟ وجوابنا؛ أول ما في هذا أن الهواء لو استحال طعاماً على يديه لكان لا بد من أن يكون معجزاً له فلا يقدح ذلك فيما قلناه. وبعد، فإن الهواء شيءٌ لطيف، فكيف يستحيل إلى ما يشبع منه العدد الكبير؟ وأيضاً، فلو استحال الهواء هناك حطاماً لكان يجب أن يستحيل طعاماً في سائر المواضع، ومعلومٌ خلافه.

ومن الضرب الأول أيضاً إجابة الشجرة له حين دعاها وعودها إلى مكانها، ولا شك في كون ما هذا حاله معجزاً دالاً على صدق من ظهر عليه.

فإن قالوا: ما أنكرتم أنه كان معه جاذب؟ قلنا: فبأي طريقٍ عادت إلى مكانها؟

فإن قالوا: وكان معه دافعٌ أيضاً؟ قلنا: لو كان كذلك لكان يجب أن يرى الناس ذلك مع شدة حرصهم على التفحيص عن حاله. وبعد، فإن الجاذب والدافع إذا اجتمعا كان يجب أن تقف الشجرة ولا تتحرك من مكانها.

ومن الضرب الأول أيضاً حنين الجذع؛ فإن النبي ﷺ كان يخطب على جذعٍ قبل أن ينصب له المنبر، فلما أن نصب له المنبر تحول إلى المنبر، فحن الجذع حنين الناقة إلى ولدها، ولم يسكن حتى احتضنه ﷺ فسكن.

فإن قالوا: ما أنكرتم أنه كان في الجذع خروقٌ تتخرق الرياح فيه، فيسمع منه ذلك الصوت شبيهاً بالحنين؟ قلنا: لو كان كذلك لكان يجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده، ومعلومٌ أن ذلك لم يكن يسمع إلا في الحال الذي قلناه.

ومن الضرب الأول تسيح الحصى في يده؛ فإن ذلك غير مقدورٍ للقادرين بالقدرة. وفي معجزاته ﷺ كثرة لو تكلمنا على جميعها لطل الكلام.

Kâdî, bu özetten sonra dedi ki: Allah Teâlâ Kur'an'ı Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet eden mûcize kıldığı gibi, onu bize ahkâmı gösteren bir delil de kılmış; haram ve helâlde ona başvurmamızı bizden istemiştir. Dolayısıyla ona başvurmamız, gerektirdiğini almamız, mücmel ve mufassalı, muhkem ve müteşâbihî, va'd ve va'îdi, emir ve nehyi ile ona bütünüyle inanmamız gerekir.

Durum zikrolunan şekildedir. Çünkü Kur'an ya kıssalar şeklinde ya da emir, nehy, va'd ve va'îd şeklindedir. Bunların hangisi olursa olsun, zikrettiğimiz üzere bunların tümüne iman etmek gerekir.

Kıssalara gelince, onların doğruluğuna inanılması gerekir. Özellikle adaletin delâleti ile, Allah için hiçbir şekilde kizbin câiz olmadığını bildik.

Emir ve nehiylere gelince, Allah Teâlâ'nın âdil olduğunu bildiğimizde, O'nun bize sadece maslahatımız bulunan şeyleri emrettiğini ve mefsedet olan şeylerden bizi men ettiğini bilmiş olduk. Böylece Allah Teâlâ'nın emirlerine sarılmak ve yasaklarından sakınmak bize gerekli oldu.

Va'd ve va'îd de bunun gibidir. Biz Allah Teâlâ'nın âdil, hakîm, üstü kapalı konuşmaz, görmemezlik etmez, va'd ve va'îdinden dönmez olduğunu bildiğimiz gibi; müminlere vadettiği sevabın muhakkak onlara ulaşacağını, âsilere yönelttiği tehditlerinin de onların başına geleceğine inanmamız gerekir. Burada şart veya istisnâ yoktur. Şayet olsaydı, onu açıklardı. O, hakîm olduğu halde, söylediği söz ile zâhirinin ifade ettiği mânâyı kastetmemesi câiz değildir. Kâdî'nin bu konuda zikrettiklerinin özeti bundan ibârettir. Bu hususta sözü uzatmak, onu hususileştiren bir durumdur.

Fasıl: [Kur'an Konusunda Mülhidlerin İleri Sürdüğü Sözde Delilleri]

Kur'an'ın îcâzını ve onunla ilgili hususları bildiğinde, mülhidlerin bu konuda ta'n edici birçok söz sarfettiklerini de bil.

Bunlardan biri, onun îcâzını inkâr ederek şöyle demeleridir: Bir nebze lügat bilgisi olan bile, onun misli bir sûre veya on sûre getirmekten âciz değildir.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أنه تعالى كما جعل القرآن معجزاً دالاً على نبوة محمد ﷺ فقد جعله دليلاً لنا على الأحكام وأوجب علينا الرجوع إليه في الحلال والحرام، فيجب الرجوع إليه والأخذ بما يوجبه ويقتضيه والإيمان به كله؛ مجمله ومفصله، ومحكمه ومتشابهه، ووعدته ووعدته، وأمره ونهيته. ٥

وذلك كما ذكر لأن القرآن إما أن يكون من باب الأقاويص، أو الأوامر والنواهي، أو الوعد والوعيد، وأي ذلك كله وجب الإيمان به على ما ذكرناه. أما الأقاويص فلا بد من أن يعتقد صدقه فيها؛ سيما وقد علمنا بدلالة العدل أنه لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه.

١٠ وأما الأوامر والنواهي، فكذلك إذا علمنا عدله تعالى، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مصلحة ولا ينهانا إلا عما هو مفسدة، فلزنا الامتثال بأوامره والانتهاج عن نواهيته.

وكذلك الوعد والوعيد، فإننا إذا كنا كما نعلم أنه تعالى عدلٌ حكيم لا يلغز ولا يعمى، ولا يخلف في وعده ووعدته، فلا بد من أن نعتقد أن ما وعد به المؤمنين من الثواب واصلٌ إليهم لا محالة، وما توعد به العصاة نازلٌ بهم، وأنه لا شرط ههنا ولا استثناء؛ إذ لو كان لبيته، فلا يجوز وهو حكيم أن يخاطب بخطابٍ يفيد ظاهره من الأمور ولا يريد به ثم لا يدل عليه؛ فهذه جملة ما ذكره في هذا الموضع ولاستقصاء الكلام فيه موضعٌ يخصه.

فصل: [ذكر المطاعن التي يوردها الملحدة في القرآن]

٢٠ وإذا قد عرفت إعجاز القرآن وما يتصل به فاعلم أن الملحدة يوردون وجوهاً من المطاعن فيه.

ومن جملتها قدحهم في إعجازه، وقولهم: إن كل من عرف شيئاً من اللغة لا يعجز عن الإتيان بسورةٍ من مثله أو بعشر سور مثله.

Bu konuda söz daha önce geçti. Arapların fesahat bilgisine sahip olmalarına ve onun emrini iptale çok arzulu bulunmalarına rağmen, Kur'an'ın mislini getirmekten âciz olduklarını daha önce açıkladık. Eğer o mûcize olmasaydı, bu durum söz konusu olmazdı.

5 Onların iddialarından biri de “Kur'an'ın ifadelerinin birbirini nakzedici veya reddedici olduğu” şeklindedir. Onlar şöyle demektedirler: Çelişki, kelâmın başında söylenenin, sonunda reddedilmesinin ötesinde bir durum değildir. Kur'an'ın hâli budur. Zira “De ki, O Allah birdir”⁴¹⁸ sözü, “O'nun benzeri bir şey yoktur”⁴¹⁹ sözünü nakzetmektedir. Bu da hakîm olan bir Sanî'in nefyini gerektirmektedir.

10 Biz birçok kere zikrettik ki, mülhidlerle adl ve bununla ilgili meseleleri konuşmayız. Aksine onlara Sâni'in isbatına dâir sözleri naklederiz. Dolayısıyla soyut ibârede çelişki sâbit olmaz. Çelişki ibâre ve mâna bir arada iken sâbit olur. Nitekim biri, Zeyd evde olmadığı halde, “Zeyd evdedir” diyecek olsa; 15 biri Zeyd b. Abdullah, diğeri de Zeyd b. Hâlid, olmak üzere iki Zeyd'den birini kastettiği takdirde, sözü çelişkili olmuş olmaz. Aynı şekilde onun önce irade ettiği dışında iki evden birini kastetmemiz de böyledir. Yine, onun bir vakitte orada olmasını, başka bir vakitte ise olmamasını irade edecek olsa, durum aynı olur.

20 Sonra onlara denilir ki: Eğer Kur'an'da zikrettiğiniz şekilde bir tenakuz olsaydı, onu Arapların muhakkak bilmeleri -Çünkü onlar çelişki yönlerini sizden daha iyi biliyorlardı- ve getirdiğini reddetmek için bunu Resûl-i Ekrem'e karşı hüccet olarak kullanmaları gerekirdi. Özellikle kendilerine karşı şu âyet meydan okurken: “Eğer O, Allah'tan başkası tarafından olsaydı, onda birçok 25 ihtilâf (çelişki) bulurlardı.”⁴²⁰ Dediler ki, Kur'an'da çelişki açıktır. Çünkü “De ki Allah birdir”⁴²¹ mealindeki âyet; “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”⁴²² âyetini nakzetmektedir. Ona denir ki, mesele zannettiğin gibi değildir. Bu âyetler Allah Teâlâ'yı eş ve misilden tenzihe delâlet konusunda birleşiyorlar. Ne var ki birinde kaf edatı zâiddir. Bu kullanım, Arapların ifâde tarzında mevcuttur. 30 Nitekim şâir şöyle demektedir: Ocakta yanan ateşin kenarındaki taşlar gibi oturan kadınlar [burada kâf harfi zâid olarak zikredilmiştir].⁴²³

Mülhidlerin itirazlarından biri de, Allah Teâlâ'nın Kur'an'ın bazı âyetlerini muhkem, bazılarını da müteşâbih kılmasındaki hikmetin sebebini sormalarıdır.

وقد تقدم الكلام في ذلك؛ فقد بينا أن العرب مع معرفتهم بالفصاحة وحرصهم على إبطال أمره، عجزوا عن الإتيان بمثله، فلولا كونه معجزاً وإلا لما وجب ذلك.

ومنها ادعائهم أن القرآن يناقض بعضه بعضاً ويدافعه، وقولهم: إن المناقضة ليست بأكثر من أن يثبت بأول الكلام ما ينفي بآخره، وهذا حال القرآن؛ فإن قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ يناقض قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وهذا يوجب نفي الصانع الحكيم.

ونحن فقد ذكرنا غير مرة أننا لا نكالم الملحدة في مسائل العدل وما يتصل به، بل ننقل الكلام معهم إلى إثبات الصانع، وعلى أن المناقضة لا تثبت في العبارة المجردة، وإنما تثبت في العبارة والمعنى جميعاً. ألا ترى أن قائلاً لو قال: زيد في الدار وليس زيد في الدار، فإنه لا يتناقض كلامه، إذا أراد بأحد الزيدين زيد بن عبد الله، وبالزيد الآخر زيد بن خالد، وهكذا إذا أردنا بأحد الدارين غير ما أراده أو لا، وهكذا لو أراد كونه فيها في وقت وأن لا يكون فيها في وقتٍ آخر.

ثم يقال لهم: لو كان في القرآن التناقض الذي ذكرتموه لكان لا بد من أن تعرفه العرب، والقوم كانوا أعرف بوجوه المناقضات منكم، وأن يجعلوا ذلك حجةً على النبي ﷺ ودفعاً لما أتى به سيما وكان يتكرر عليهم قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾. قالوا: المناقضة في القرآن ظاهرة لأن قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ يناقض قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾. قيل له: ليس الأمر على ما ظننتموه، فالآيتان تشتركان في الدلالة على تبرئة الله تعالى عن المثل والند، غير أن الكاف في أحدهما مزيدة، وكثير ما يوجد ذلك في كلامهم كقول الشاعر: وصاليات ككما يؤثفين.

ومنها سؤلهم عن وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكماً، وبعضه متشابهاً.

Bu konuda onlara şu şekilde cevap veririz: "Allah Teâlâ'nın adlini ve hikmetini ihtimâl mahal bırakmayan kesin delâletle bildiğimiz zaman, O'nun yaptığı işleri muhakkak bir hikmete bağlı olarak yaptığını biliriz." Ashabımız bunun vecihlerini değişik şekillerde açıklamışlardır. Bunlara ilâveye gerek yok.

5 Bu vecihlerden biri şudur: Allah Teâlâ bizi nazarla (akıl yürütme) mükellef kılıp ona teşvik ettiği, taklidden nehyedip ondan uzaklaştırdığı için araştırma ve akıl yürütmeye çağırıcı; cehil ve taklidden vazgeçirici olmak üzere Kur'an'ın bir kısmını muhkem, bir kısmını da müteşâbih kılmıştır.

10 İkinci vecih şudur: mükellefiyetimiz onunla daha şık ve daha fazla sevap kazanıcı olsun diye Kur'an'ı bu şekilde kıldı. Bu yaygın bir kullanımdır. Zira Allah Teâlâ'nın teklifle maksadı, ancak onunla ulaşılan bir dereceyi bize sunmak olunca, bu kapsama giren her şey muhakkak daha güzel oldu.

15 Üçüncü vecih şudur: Allah, Hz. Peygamber'in doğruluğuna delâlet eden muciz bir işaret olması için Kur'an'ın, fesahat tabakalarının en yükseğinde olmasını murâd etti ve bildi ki bu mücerred hakikatlerle tamamlanmaz ve muhakkak mecâz ve istiâre yoluna girmek gerekir. O, Arab'ın belâgat metoduna benzer olsun diye bu yola başvurdu ve onu i'câza dâhil etti.

20 Bu vecihlerin hepsi son derece güzeldir. Mülhidlerin sorularını defetmek için birinci cevap sana yeter. Bu hususta esas olan adl meselelerini ve Allah'ın muhtemel fiillerini onlarla tartışmamamızdır. Çünkü onlar seninle, bunları değil, cisimlerin yaratılışı ve yaratıcının isbatı konusunu tartışmaktadırlar.

[Muhkem ve Müteşâbihin Hakikati]

25 Bundan sonra muhkem ve müteşâbihin hakikatini zikrederim. Muhkem, zâhiri ile kastedilenle hükmetmektir. Müteşâbih ise zâhirinden murâd olanla değil, başka anlam ile hükmetmektir. Ancak bu konuda karîneye ihtiyaç vardır. Karîne ise aklî veya sem'î olur. Sem'î olan karîne de ya bir âyetin başında veya sonunda; ya başka bir âyette ya farklı bir sûrede ya da Resûl-i Ekrem'in kavli veya fiilî sünnetlerinden birinde olur. Yahut da ümmetin icmânda olur. Müteşâbih ile murâd edilenin bilinmesini sağlayan karînenin durumu bu olup, onu muhkeme hamlederiz. Meşâyihimiz bu usûlü ortaya koyma konusunda büyük gayret gösterdiler. Burası onu açıklama hususunda dar gelir. Bu nedenle bu kadarıyla yetindik. Allah veliyü't-tevfiktir.

وجوابنا عن ذلك أننا نقول لهم: إنا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى، وقد ذكر أصحابنا في وجه ذلك وجوهاً لا مزيد عليها.

٥ أحد الوجوه أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد.

والثاني أنه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به أشق ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع؛ فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة. ١٠

والثالث أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي ﷺ، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل في الإعجاز. ١٥

وهذه الوجوه كلها في غاية الحسن، ويكفيك الجواب الأول في دفع سؤال الملحدة؛ فإن الأصل أن لا نكالمه في مسائل العدل وفي أفعال الله المحتملة، وهو ينازعك في حدوث الأجسام وإثبات الصانع.

[حقيقة المحكم والمتشابه]

٢٠ ونذكر بعد ذلك حقيقة المحكم والمتشابه؛ فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قول أو فعل، أو في إجماع من الأمة. ٢٥ فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم. ومشايخنا رحمهم الله قد بذلوا الجهد في إحكام هذه الأصول بما يضيق عنه هذا الوضع، فلهذا اقتصرنا على هذا المقدار والله ولي التوفيق.

[Kur'an Konusunda Bize Muhalefet Edenlere Cevap]

Kur'an konusunda çeşitli ihtilâflar bulunmakta olup bize muhalefet edenlere cevap vermek üzere aşağıdaki cümleleri serdediyoruz:

Bunlardan biri: Kur'an konusunda muhalefet eden gruplardan biri, onun hakkında ziyade ve noksanlığı câiz gören Rafızî⁴²⁴ İmamiyye'den bir cemâattir. Bunlar: Resûlullah döneminde, aramızda şu an mevcut olan Kur'an'ın kat kat fazlasının olduğunu iddia ettiler. Daha da ileri giderek: "Ahzâb sûresi bir devenin yükü kadar ağırdı. Ona ilâve dildi, noksanlaştırıldı, değiştirildi ve tahrif edildi." dediler ve bu hususta dinden çıkmış olan mühlidlerin iddialarından bilinçsizce beslendiler.

Bu sözlerinin yanlışlığına delâlet eden şey şudur: Eğer Kur'an için yakıştırdıkları bu tarz ziyade ve noksanlık câiz olsaydı; bu kitâb, Muhammed'in (s.a.) doğruluğuna delâlet eden bir mûcize olmaz, onun içerdiği şeriat ve hükümlerden hiçbir şeye de güvenmemiz söz konusu olmazdı, "altıncı vakit" adıyla bir vakitte namaz kılmakla, Ramazan dışında başka bir ayda oruç tutmakla ve Horasan'da bir evi ziyaret ederek hac ibadeti yapmakla mükellef tutulmamızın cevâzı için bir engel olmazdı. Onlar için delil olan şeyler Kur'an'dan nakledilmedi. Bu hususların mensûh olmasını câiz görmek için de ahkâmıdan hiçbir şeye güvenmememiz gerekirdi. Halbuki mensûh olanlar bize naklolunmuştur. Onda ziyadeyi kabul ettiğimiz zamanda kelâm bu şekilde cereyan eder. "Ellerinizi dirseklere kadar..."⁴²⁵ âyetinin ziyade olduğunu câiz gördüğümüzde, abdestte elleri yıkamanın, onun farzlarından olmadığını câiz görmüş oluruz. Burada açık bir yanlışlık bulunmaktadır.

Ayrıca Resûlullah döneminden günümüze gelinceye kadar Kur'an'ı ezberleyen, tadrîs eden ve insanlara öğreten bir cemaatin bulunmadığı bir zaman olmamıştır. Buna rağmen onda hâfızların farkına varmadığı ziyade ve noksan nasıl mümkün olur? Bilinmektedir ki, insanların elinde bulunan bu kitapta bir ziyade veya noksanlık olsaydı, onun ehlinden olan biri bunu muhakkak bilir ve reddederdi.

Hız. Osman'ın Kur'an'ı sahâbeden âyet âyet derleyip sonra onun cem'ini gerçekleştirdiği bilindiği halde, bu zikrettiğiniz nasıl mümkün oluyor? Daha önce o, sahâbenin elinde parça parça idi, sûrelerinin ve âyetlerinin sayısı bilinmiyordu" derlerse, deriz ki: Durum zikrettiğiniz gibi değildi. Sahâbe arasında Emîrül-mü'minîn (Hz. Ali) ve Ubey b. Ka'b⁴²⁶ gibi Kur'an'ı ezberleyen bir topluluk vardı.

[الرد علي من خالفنا في القرآن]

ونتبع هذه الجملة بخلاف من خالفنا في القرآن، ففيه أنواعٌ من الخلاف.

منها خلاف جماعة من الإمامية الروافض الذين جوزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا: إنه كان على عهد رسول الله ﷺ أضعاف ما هو موجودٌ فيما بيننا، وحتى قالوا: إن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وأنه قد زيد فيه ونقص وعُيِّر وحُرِّف. وما أتوا في ذلك إلا من جهة الملحدة الذين أخرجوهم من الدين من حيث لا يعلمون.

والذي يدل على فساد مقالتهم هذه أن القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على هذا الحد الذي جوزوه، لكان لا يكون معجزاً دالاً على صدق محمد ﷺ، وكان لا يقع لنا الثقة بشيءٍ يتضمنه من الشرائع والأحكام، لتجوز أن يكون قد تعبدنا بصلاةٍ سادسة، وبصوم شهرٍ آخر، وبحج بيتٍ بخراسان، وكان ما يدل عليها هو الذي لم ينقل إلينا من القرآن. بل كان يجب أن لا نثق بشيءٍ من الأحكام لتجوز أن تكون هذه الأحكام كلها منسوخة، وقد نقل إلينا المنسوخ. وهكذا الكلام إذا جوزنا الزيادة فيه، فكنا نجوز أن لا يكون غسل الأيدي من واجبات الوضوء لتجوز أن يكون قوله: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ مزيادة، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفاء به.

وبعد، فلم يخلُ زمانٌ من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من جماعةٍ يحفظون القرآن ويدرسونه ويعلمونه الناس، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والنقصان بحيث لا يشعر به الحفظة؟ ومعلومٌ أنه لو زيد في هذه الكتب التي يتداولها الناس فصلٌ أو نقصٌ منها فصل، لعرفه من كان من أهلها لا محالة وأنكره في الحال.

ومتى قالوا: كيف يصح ما ذكرتموه، ومعلومٌ أن عثمان هو الذي تلقف القرآن من الصحابة آيةً آيةً ثم تولى جمعه، وأنه كان متفرقاً في الصحابة لا يدرى عدد سوره ولا آياته؟ قلنا: لم يكن الأمر على ما ذكرتموه فقد كان في الصحابة جماعة يحفظون القرآن، نحو أمير المؤمنين رضي الله عنه، وأبي بن كعب،

Bu nedenle rivâyet olunmuştur ki, Hz. Peygamber Ubey'e Kur'an okumuştur. Yine rivâyet olunmuştur ki Resûl-i Ekrem Ubey'e şöyle demiştir: "Namazda hangi sureyi okuyorsun?" Ubey "Fatıha suresi" diye cevap verince Resûl-i Ekrem buyurmuştur ki: "O yedi övgüdür (seb'ül-mesânî)". Eğer durum onların zannettiği gibi olsaydı, bu cümle sahih olmazdı. Yine rivâyet olunduğuna göre sahâbe Hz. Ömer döneminde teravihte Kur'an'ı hatmediyorlardı. Eğer onlar arasında hafızlar olmasaydı, onun hatmini indirmeleri mümkün olmazdı. Aynı şekilde rivâyet olunmuştur ki Tevbe sûresi nâzil olduğu zaman Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Onu Enfâl sûresinin sonuna koyunuz. Durum bu iken, Kur'an'ı cemetmeyi üstlenenin Hz. Osman olduğu ve onu sahâbeden âyet âyet topladığı nasıl söylenebilir? Bu, doğruluğu için delil olmayan bir iddiadır.

Kur'an hakkında bir ihtilâf da, onun zâhiri ile kastedileni bilmenin mümkün olmadığını söyleyen kişinin (bâtınî) iddiasıdır. Biz, Kur'an okumayı ibadet saymaktayız. Bu konuda bize herhangi bir faydanın dokunması söz konusu değildir.

Bu, yanlışlığında şüphe olmayan bir husustur. Kelâmdan maksat bir mânâyı anlatmaktır. Bunun dışındakiler ona tâbi olan tâli maksatlardır. Bu maksada taalluk etmeyen kelâm, abes söz olmuş olur. Halbuki ümmetin dininden zorunlu olarak bilinen bunun zıddıdır. Zira onlar, helâl ve haram gibi hükümleri öğrenmek için Kur'an'ın zâhirine başvurmaktadırlar. Eğer onlar için Kur'an'ın zâhiriyle kastedilenlerin bilinmesi mümkün olmasaydı, ona başvurmalarının bir anlamı olmazdı.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in dininden anlaşılmalıdır ki, biz ahkâmı öğrenmekle mükellefiz. Onları öğrenmede de Allah'ın kitabı, kendisine müracaat edilecek asıl kaynaktır. Eğer onun zâhirinden kastedilenin bilinmesi hiçbir zaman mümkün olmasaydı, onunla teklif edilen hususlar güç yetirilemeyen teklifler türünden olurdu. Bu ise Allah Teâlâ'ya yakışmayan bir kabihtir.

Ayrıca Resûlün Kur'an'da murad edileni bilmesi gerekir. O, Kur'an'da murad edileni ya zarurî olarak bilir. Zâtı istidlâl ile bilinirken, Allah Teâlâ'nın kastının zaruri olarak bilinmesi muhâldir. Geriye sadece onun Kur'an'ı sadece zâhiri ile bilmesi kalır. Çünkü o, bunu lûgat ve ihtiyaç duyulan diğer şeyler yoluyla bilmektedir.

ولهذا يروى أن النبي ﷺ قرأ على أبي القرآن، وكذلك فقد روي أن النبي ﷺ قال لأبي: «أي سورة تقرأ في الصلاة؟» فقال: فاتحة الكتاب، فقال: «هو السبع المثاني»، ولو كان الأمر على ما ظنوه لكان لا تصح هذه الجملة. وأيضاً، فروي أن الصحابة كانوا يختمون القرآن في التراويح على عهد عمر، فلولا أنه كان فيهم من يحفظه وإلا كان لا يتهيأ لهم ختمه، وكذلك فقد روي أنه لما نزلت سورة التوبة قال النبي: «أثبتوها آخر سورة الأنفال»، فكيف يصح والحال هذه أن يدعي أن المتولي لجمع القرآن إنما هو عثمان، وأنه قد تلقفه آية من هذا وآية من ذلك؟ وهل هذا إلا دعوى لا تقوم بصحته حجة؟

ومن الخلاف في القرآن خلاف من يقول: إنه مما لا يمكن معرفة المراد بظاهره البتة، وإنما تعبدنا بتلاوته لما لنا في ذلك من النفع.

وذلك مما لا إشكال في فساده؛ فالغرض بالكلام إنما هو الإفهام وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً في العبث. على أن المعلوم من دين الأمة ضرورة خلافه، وأنهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن في معرفة الأحكام من خلال الحلال والحرام، فلولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره وإلا كان لا يكون في رجوعهم إليه معنى.

وأيضاً، فمعلوم من دين النبي ﷺ أننا متعبدون بمعرفة الأحكام، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه في معرفتها. فلو لم يكن معرفة المراد به البتة، لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جل وعز.

وبعد، فلا بد في الرسول من أن يكون قد عرف المراد به، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد عرفه ضرورة، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال محال، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظاهره لعلمه باللغة وما يحتاج إليه،

Bu durum, Kur'an'da murâd edileni bilme noktasında başkalarının ona ortak olmasını gerektirir. Arapça'da ve Allah için câiz olan ve olmayan şeylerde ona ortak olunca, bu fasılda kelâmı uzatmaya gerek yoktur. Çünkü açıklama son noktaya ulaşmış bulunmaktadır.

5 Kur'an'ın zâhiri ile bir şeyin bilinmesini inkâr eden kişilerin delillerinden biri de şu âyettir: "Onun te'vilini ancak Allah bilir."⁴²⁷ İddialarına göre söz konusu âyetteki "İlimde râsih olanlar 'ona inandık' derler"⁴²⁸ ifadesi, öncesine atıf değil, başlangıç ifadesi (mübteda)dir. Bu, izahı olmayan türden bir şeydir. Çünkü âyetteki "İlimde râsih olanlar..." ifadesi Allah'a atfolunmaktadır. Bu
10 durumda âyet öncelikle bizim için bir kanıt olmuş olur.

Diğer bir fırka da şöyle dedi: Kur'an'la murâd olunanı bilmemiz mümkün değildir. Çünkü lafızlar değişik anlamlar taşımaktadır. Hiçbir lafız yoktur ki, onunla umûm kastedildiği gibi husûs da kastedilmiş olmasın. Durum bu şekilde olunca, muhakkak duraklamamız gerekmektedir. Umûm ifade edeni
15 husûs ifade edenden ve husûs ifade edeni de umûm ifade edenden ayıran karîneye bakmamız gerekmektedir. Bunlara "Vakıf Ashâbı"⁴²⁹ denilmektedir.

Bunların sözlerinin yanlışlığını gösteren şey şudur: Zikrettiğimiz üzere sahâbiler Kur'an'ın zâhirine başvuruyorlar ve onların zikrettiklerine itibar etmiyorlardı. Yine muhakkak bu söz, Kur'an'ı hidâyete ulaştırıcı (hüdâ), açıklayıcı (beyân), şifa verici (şâfi) ve aydınlatıcı (nûr) gibi Allah'ın nitelendirdiği şeylerle nitelendirmekten uzaklaştırır. Ayrıca bu sözlerinde, Allah Teâlâ'yı yalanlama vardır. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Kur'an'da hiçbir şeyi ölçüsüz ve gereksiz kullanmadık."⁴³⁰ Kendisiyle kastedileni bilme mümkün olmayan bir sözü söylemekten daha büyük tefrît yoktur. Aksine muhakkak
25 karîneye itibar edilir ve denilir ki: Karînenin muhakkak kelâm türünden olması gerekir. "Murâd edilen hangi şeyle bilinir?" diye sorulduğunda, "Zâhiri ile veya başka bir karîne ile" bilinir demek durumundadırlar. Şayet zâhiri ile murâd edileni bilmeyi câiz görürlerse, karîneye muhtaç olmaması için bunu, Kur'an hakkında da söylemeleri gerekir. Eğer onun zâhiri ile kastedilenin bilineceğini câiz görürlerse, bu görüşlerinde karîneye muhtaç olmamaları için,
30 Kur'an hakkında da aynı şeyi söylemeleri gerekir. Eğer başka bir karîneye kâil olacak olurlarsa, bu karîne konusunda da aynı suâli onlara tekrar ederiz.

وهذا يوجب في غيره أن يشاركه في العلم بما يراد في القرآن، إذا شاركه في العلم بالعربية وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز، فلا وجه لتطويل الكلام في هذا الفصل فقد بلغ في الوضوح النهاية.

ولعل شبهة هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف بظاهر القرآن شيء قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾، وظنهم أن قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ مبتدأ غير معطوف على الأول، وذلك مما لا وجه له لأن قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ معطوف على الله تعالى، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى.

وفرقه أخرى قالت: إن القرآن مما لا يمكن معرفة المراد به فإن الألفاظ محتمة؛ فما من لفظٍ من الألفاظ إلا ويجوز أن يراد به الخصوص كما يجوز أن يراد به العموم، وإذا كان هذا هكذا فلا بد من أن نتوقف ونتنظر القرينة المميزة للعام من الخاص والخاص من العام، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف.

والذي يدل على فساد مقالتهما ما ذكرناه من أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب ولا نتظرون إلى ما ذكروه. وأيضاً، فإن القول يخرج القرآن من أن يكون موصوفاً بشيءٍ مما وصفه الله تعالى؛ نحو كونه هدىً وبياناً وشفاءً ونوراً. وكذلك ففي قولهم هذا تكذيب لله تعالى، لأن الله تعالى يقول: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ولا تفريط أعظم من الإتيان بما لا يمكن معرفة المراد به البتة، بل لا بد من انتظار القرينة. ويقال لهم أيضاً: إن القرينة لا بد من أن تكون من قبيل الكلام؛ فبأي شيءٍ يعرف المراد به؟ فلا بد من أن يقولوا بظاهرة أو بقرينة أخرى؛ فإن جوزوا أن يعرف المراد بظاهره فهلاً قالوا بذلك في القرآن حتى لا يحتاجوا إلى القرينة؟ وإن قالوا بقرينة أخرى أعدنا عليهم السؤال في تلك القرينة.

Burada zikredilecek şeylerden biri de onun “mâlûm için konulmuş bir lafız” olduğunu inkâr eden Mürcie'nin muhalefeti”dir. Dediler ki va'îdin umumîliğinde şümûl ve istiğrâk câiz değildir. Bu mânaya vazedilmiş bir lafız yoktur.

Bu konuda kelâm va'd ve va'id konusuna tahsis edilmiştir. Biz, bu konuda ona işaret ederek diyoruz ki: Birisi “Evime kim girerse, ona ikrâm edeceğim” dediği zaman, dilediği kişiyi istisna etmesi câizdir. İsterse ondan Zeyd'i istisnâ eder, isterse Amr'ı istisna eder; ister Bekr'i, ister Hâlid'i istisnâ eder. Eğer bu lafız umûm için konulmuş olmasaydı, onda istisna zikrettiğimiz sınırdan olurdu. Zira istisnanın hakkı, bir kelâmı genel mânanın dışına çıkarmaktır. Şayet böyle olmasaydı, onun altına girmesi gerekirdi.

Söz konusu topluluk, umûm ifade eden lafızları inkâr ederek dediler ki: Eğer bu lafızlar umûm için konulmuş olsalardı, nakîzleri olan hususlar hakkında kullanılmaları sahih olmazdı. Bu câiz olunca, onların bunun için konulmadıkları ortaya çıkmış oldu. Bunlara cevabımız şudur: Şayet o, bu lafızın umûm için konulduğunu inkâr ederse, on rakamının da on adet sayıyı ifade için konulmuş olduğunu inkâr etmiş olur. Çünkü şöyle deme hakkın vardır: Falancanın bende ondan bir eksik dirhemi vardır. Bu durumda on rakamını değil, dokuzu kastetmiş olursun.

Şayet: “Eğer o, umûm için konulmuş ise, bundaki tekid ciheti nedir?” diye sorulacak olursa, deriz ki: Tekid onun umûmunda reddedilmez. Aksi takdirde, husûsta da reddedilmiş olur. Bilinmektedir ki biri “Bütün kavimle karşılaştım” dediğinde, “Bizzat Zeyd'le de karşılaştım” demiş de olur. Bu durum sadece söylediğimizi tekid etmektedir.

Bu çerçevede zikredilenlerden biri de Mürchie'nin şu şekildeki muhalefeti- dir: Va'îdin umûmunu, onun umûmuna hamletmek vâcip değildir. Burada Allah'ın beyan etmediği bir şart veya istisnânın olması mümkündür.

Bu, bize göre yorumu olmayan bir durumdur. Çünkü Allah Teâlâ'nın bir hususu, zâhirinin gerektirdiğinin dışında bir hitapla bize bildirmesi câiz değildir. Ayrıca bu, ona delâlet de etmez. Çünkü onun hikmetini ortadan kaldırır; onu bilmece ve muammaya dönüştürür.

ومما يذكر ههنا أيضاً خلاف المرجئة الذين أنكروا أن يكون للعموم لفظة موضوعة له. وقالوا: ليس يجوز في عمومات الوعيد أن تحمل على الشمول والاستغراق، فلا لفظة موضوعة لهذا المعنى.

والكلام في ذلك يختص باب الوعد والوعيد؛ غير أننا نشير ههنا إليه فنقول: إن القائل إذا قال: من دخل داري أكرمته، صح له أن يستثنى أي رجل شاء، حتى إن شاء استثنى منه زيداً، وإن شاء عمراً، وإن شاء بكرةً أو خالداً؛ فلولا أن هذه اللفظة موضوعة للعموم وإلا كان فيه الاستثناء على الحد الذي ذكرناه، لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته.

والقوم؛ فقد أنكروا ألفاظ العموم وقالوا: لو كانت هذه الألفاظ موضوعة للعموم لم يصح استعمالها في الخصوص الذي هو نقيضه، فلما جاز ذلك دل على أنها غير موضوعة له البتة. وجوابنا؛ إن قدح هذا في أن يكون هذا اللفظ موضوعاً للعموم ليقدر أيضاً في أن تكون العشرة موضوعة لهذا العدد المخصوص، فإن لك أن تقول: عليّ لفلانٍ عشرة إلا درهماً، فتكون قد أردت التسعة دون العشرة.

ومتى قيل: فما وجه التأكيد فيه أن لو كان موضوعاً للعموم؟ قلنا: إن التأكيد لا يقدر في عمومته؛ إذ لو قدح فيه ليقدر أيضاً في الخصوص، ومعلوم أن القائل كما يقول: لقيت القوم أجمعين، فقد يقول أيضاً: جاءني زيدٌ بنفسه، فليس إلا أن يعتمد ما قلناه.

ومما يذكر في هذه الجملة أيضاً خلاف المرجئة، إذا قالوا: ليس يجب أن تحمل عمومات الوعيد على عمومها، فمن الجائز أن يكون ههنا شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى.

وذلك مما لا وجه له أيضاً عندنا؛ فإنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطابٍ يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه، لأن ذلك يقدر في حكمته ويصير ملغزاً معمياً.

Yine onlara denilir ki: Şayet va'îdin umumunda Allah Teâlâ'nın beyan etmediği bir şart veya istisna olsaydı, benzeri va'îdin umûmunda da olurdu. Hatta benzeri emir ve yasaklarda da olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfidır.

Eğer “Va'îdin umumunda bize teklif yoktur. Halbuki emir ve nehiylerde durum böyle değildir” derlerse, deriz ki: Va'îdin umumâtında zannettiğin şekilde teklif yoktur. İtikadımıza göre “Allah Teâlâ va'dinde ve va'îdinde hulfetmez” sözü değişmez. Nitekim Allah Teâlâ bunu şu şekilde haber vermiştir: “Benim nezdimde söz değişmez. Ben kullara zulmetmem.”⁴³¹

Fasıl: [Allah'ın Kitâbını Tefsir Edenin (Müfessir) Özellikleri]

Kādî Abdülcebbar bu konudan sonra bir fasıl iradetti. Bu fasıl, “Allah'ın kitabını tefsir edende bulunması gereken özellikler” hakkındadır.

Bil ki, beraberinde nahiv, rivâyet, şer'in hüküm ve sebeplerini bilme anlamına gelen fıkıh olmadıkça müfessirin sadece Arapça'yı bilmesi yetmez. Kişi, şer'in ahkâm ve sebeplerini bilmekle fakih olmaz; fıkıhın delilleri, kitap, sünnet, icmâ, kıyas, haberler vb. hususlardan oluşmakta olan usûl-i fıkıhı bilmesi gerekir. Bu durumu ile sadece Allah'ın birliği, adli, ona gereken sıfatları hakkında câiz ve imkânsız olanları, yapması hasen ve kabih olanları bilmiş olur. Kimde bu vasıflar toplanırsa; Allah'ın birliğini, adlini, fıkıhın delillerini ve şer'in hükümlerini bilir; müteşâbihleri muhkemlere hamletme ve bunları birbirinden ayırmayı başarır, Allah'ın kitabını tefsirle meşgul olması câiz olur. Bu ilimlerden birinden mahrum olanın ise mücerred dile, mücerred nahve veya sadece rivâyete dayanarak Allah'ın kitabını tefsire girişmesi câiz olmaz.

Zikrettiğimizi açıklayıp izah eden şudur: Müfessirin Cenâb-ı Hakk'ın “Onun misli gibi hiçbir şey yoktur”⁴³² sözünü, “De ki O Allah birdir”⁴³³ sözü üzerine ve “İnsan ve cinlerden birçoğunu cehennem için yarattık”⁴³⁴ âyetini, “İnsan ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım”⁴³⁵ âyetine hamledici olması gerekir. Diğer müteşâbih ve muhkem âyetler arasındaki durum da böyledir.

İşte müfessirde bulunması gereken vasıflar bunlardır.

ويقال لهم أيضاً: لو جاز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، لجاز مثله في عمومات الوعد، بل كان يجوز مثله في الأوامر والنواهي، والمعلوم خلافه.

فإن قالوا: لا تكليف علينا في عمومات الوعيد، وليس كذلك الحال في الأوامر والنواهي. قلنا: ليس الحال على ما ظننته في عمومات الوعيد تكليفاً، وهو أن نعتقد أنه تعالى لا يخلف في وعده ولا في وعيده ولا يغير قوله ولا يبدله، كما أخبر به حيث يقول: ﴿ما يُبدّل القول لدي وما أنا بظلامٍ للعبيد﴾.

فصل: [الكلام في الصفة التي يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله].

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة فصلاً، وجملة ما يجب أن يحصل فيه الكلام في الصفة التي يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله.

اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ما لم يعلم معها النحو والرواية والفقهاء الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها، ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالمٌ بأصول الفقه، التي هي أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك. ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالمٌ بتوحيد الله تعالى وعدله، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يقبح. فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز، اعتماداً على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط.

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ على قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾، وقوله: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ إلى قوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وهكذا الحال في غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة.

فهذا هو الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف.

Mükelleflerden geri kalanlara gelince, Kur'an konusunda onlara gereken Cenâb-ı Hakk'ın buyurduğu şekilde onun, Allah'ın kelâmı olduğuna inanmasıdır. "Eğer O, Allah dışında birinden olsaydı, onda birçok çelişki bulurlardı."⁴³⁶ Halbuki onun muhkemi müteşâbihine muvafıktır. Onda çelişki ve yalan yoktur. O, her türlü zandan (töhmetten) korunmuştur. Onda ziyade ve noksan yoktur, Ona bütün olarak inanması gerekir.

Eğer biri: "Mezhebinize göre Kur'an, zâhiriyle murâd edilen, bilinen bir kitap değil midir? Durum söylediğiniz gibi olduğu halde tefsire nasıl muhtaç oluyor? Bu durum sizi vakf ashabı ve Rafızîlerin gösterdiği yere götürmez mi? Çünkü onlar da Kur'an'ın te'vili ve zâhirinden neyin murâd edildiği bilinmez" diyorlar" diye bir soru sorarsa; ona denir ki: Kur'an'ın, onu lâfzî olarak tefsir edene ihtiyacı, onun zâhiri ile murâd edileni bilme imkânından hariç tutmamadan daha açıktır. Eğer böyle olmasaydı, müfessirin, onu tefsir etmesi mümkün olmazdı ve yapılan tefsir de ona ait tefsir olmazdı. Dolayısıyla zikrettiğinizde söylediğimizi cerheden bir durum yoktur. Kur'an'ın tefsirine ihtiyaç duyuldu, çünkü Hz. Peygamber'in daveti Araplara hasredilmeksizin Allah'ın âleminde intişar etti ve bütün âleme ulaştı. Onu tanımaları için Kur'an'ı kendilerine tefsir ve tercüme etmemiz gerekmektedir. Nasıl ki söylediklerimizi Araplara anlatmak istediğimizde, onu ancak tefsir etmek sûretiyle yapabiliyorsak, buradaki durum da aynıdır.

İkinci esas hakkında söyleneceklerin özeti bundan ibârettir.

وأما من عده من المكلفين؛ فالذي يلزمه في القرآن أن يعتقد أنه كلام رب العزة على ما قاله جل وعز: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ وأن محكمه يوافق متشابهه، وأنه لا تناقض فيه ولا كذب، وأنه محروس عن المطاعن، لا زيادة فيه ولا نقصان، وأن يؤمن به على الجملة.

٥ إن سأل سائل فقال: أليس من مذهبكم أن القرآن مما يعرف المراد بظاهره، فكيف احتاج والحال ما قلتموه إلى التفسير وهلاً ذلك على ما قاله أصحاب الوقف والروافض، الذين يقولون: إنه مما لا يُعلم تأويله ولا المراد بظاهره؟ قيل له: إن احتياج القرآن إلى مفسرٍ بلفظٍ أوضح منه مما لا يخرج عن إمكان أن يعرف المراد بظاهره، لولا ذلك وإلا كان لا يمكن المفسر أن يفسره وكان لا يكون التفسير تفسيراً له، فما ذكرتموه غير قاذح فيما قلناه. ١٠ وإنما احتيج إلى تفسير القرآن لأن دعوة النبي ﷺ انتشرت في عالم الله تعالى وبلغت العالم ولم تقتصر على العرب، فلم يكن لهم بد من أن يفسر لهم ذلك حتى يمكنهم معرفته، كما أننا إذا أردنا أن نفهم العرب ما نقوله بلساننا فلا يمكننا ذلك إلا بأن نفسره لهم، كذلك ههنا.

١٥ فهذه جملة الكلام في الأصل الثاني.

ÜÇÜNCÜ ESAS VA'D VE VA'İD

Beş Esastan Üçüncüsü Va'd ve Va'id'dir

Âdet olduğu üzere burada va'd ve va'idin hakikatini zikretmemiz gerekirdi.
5 Ancak biz onu daha önce zikrettiğimiz için burada tekrar etmeyerek konuyla ilgili olan diğer hususlara geçeceğiz.

Bu konuda sözün özü üç noktada vâki olmaktadır:

Bunların birincisi: Fiillere müstehak olan hususlar hakkında sözdür.

İkincisi: İstihkâk (hak edinme) ile beraber olan şartlar hakkında sözdür.

10 Üçüncüsü ise, istihkâkın (hak edinmenin) keyfiyeti, devamlı mı yoksa geçici mi olduğu hakkında sözdür.

Fiillere layık olan hususlara gelince: Bunlar zem-medih ve onlara tabi olan sevap-ikâb gibi hususlardır. Bu lafızların her birinin mânası vardır.

15 Zemm, başkasının hâlinin küçümsendiğini haber veren söz olup, iki kısma ayrılır:

Biri, Allah tarafından cezâ takdir edilen zemdir. O, sadece mâsiyet karşılığında kazanılır. Mâsiyetin hakikati (tanımı): Onun, rütbe yönünden bir konumu olmakla beraber, başkasının kötü gördüğü bir şeyi yapmaktır. O, mefûl (mâ'sî/memur) değil, fâil (âsî/âmir) olmayı gerektirir. Bu nedenle “Falanca emîre isyân etti” denildiği halde, “Emîr falancaya isyân etti” denilmez. Bu kelimenin mutlak kullanımından, Allah'a isyânın dışında bir şey anlaşılmaz. Eğer bunun dışında bir şey kastedilecek olursa, mukayyed olarak kullanılması gerekir. Söz gelimi “Falanca babasına, dedesine, âmirine veya başka birisine isyân etti” dediğinde, mukayyed olarak kullanmış olursun.

25 Zemin ikinci türü ise, Allah tarafından cezâ takdir edilmeyen yergidir.

Medhe gelince; onun anlamı şudur: Başkasının hâlinin iyi ve değerli olduğundan haber veren sözdür. Bu da yine Allah tarafından sevap takdir edilen ve edilmeyen şeklinde kısımlara ayrılır: Allah tarafından sevap verilen medih, sadece tâat karşılığındadır. Tâatin tanımı daha önce geçti.

الأصل الثالث

الوعد والوعيد

الأصل الثالث من الأصول الخمسة وهو الكلام في الوعد والوعيد
كان يجب أن نذكر حقيقة الوعد والوعيد على العادة، غير أننا قد ذكرناه فيما
٥ تقدم فلا نعيده، ونشتغل بما يختص هذا الموضوع.
وجملة الكلام في هذا الباب تقع في ثلاثة مواضع؛
أحدها الكلام في المستحق بالأفعال.
والثاني الكلام في الشروط التي معها تستحق.
والثالث الكلام في كيفية الاستحقاق؛ أهو على طريق الدوام أم على طريق
١٠ الانقطاع.

أما المستحق بالأفعال؛ فهو المدح والذم وما يتبعهما في الثواب والعقاب،
ولكل واحد في هذه الألفاظ معنى.

أما الذم فهو قولٌ يُنبئ عن انضاع حال الغير، وهو على ضربين؛

ضربٌ يتبعه العقاب من جهة الله تعالى، وذلك لا يستحق إلا على المعصية،
١٥ وحقيقة المعصية فعل ما يكرهه الغير من نوع من الرتبة. وهو أن يكون العاصي
دون المعصي، ولهذا لا يقال: عصى الأمير فلاناً، كما يقال: عصى فلانُ الأمير،
ولا يفهم من إطلاق هذه الكلمة غير معصية الله تعالى، حتى أنك لو أردت
غيرها لقيدت فقلت: عصى فلانٌ أباه أو جده أو الأمير، إلى غير ذلك.

وضربٌ لا يتبعه العقاب من جهة الله تعالى.

وأما المدح فمعناه قولٌ ينبئ عن عظم حال الغير، وينقسم أيضاً إلى؛ ما
٢٠ يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، وما لا يتبعه الثواب. وما يتبعه الثواب من جهة
الله تعالى فإنه لا يستحق إلا على الطاعة، وحقيقة الطاعة قد مر في غير هذا
الموضع.

Sevap verilmeyen medih ise, nimet karşılığı ve müstehak olunan medihdir. Bu terimlerin tanımı bundan ibârettir.

Va'd ve karşılığında zem ve medhin kazanılması esnasında aranan şartlar hakkında söze gelince, bil ki: Biz zemmin, Allah tarafından akabinde cezâ verilen ve verilmeyen olarak ikiye ayrıldığını zikrettik.

Akabinde cezâ verilen zemme müstehak olmada iki şart bulunmaktadır: Birinci şart fiile, ikincisi ise fâile aittir. Fiile ait olanın kabih olması gerekir. Fâile ait olanda ise, fâilin onun kabih olduğunu bilmesi veya bunu bilmeye muktedir olması gerekir. Bu nedenle dedik ki: Küçük çocuk, kabih olduğunu bilmediği ve bilmeye muktedir olmadığı için işlediği kabahatten zemme müstehak olmaz. Öte yandan Hâricî, her ne kadar hasen olduğuna inansa da, müslümanı öldürdüğü zaman zemme müstehak olur. Çünkü o, bunun kabih olduğunu bilmesede, bilecek kudrettedir. Bu, Allah cihetinden cezâ verilen zem hakkındadır.

Allah tarafından cezâ verilmeyen zemme gelince, onun hak edilmesi için de iki şart gereklidir. Bunların biri fiile ait olup o da işlenen fiilin kendisinin kötülük intaç edici olmasıdır. İkincisi ise fâile ait olup, fâilin onu yapmaktan kastının, kötülük yapmak olmasıdır.

İfade ettiğimiz gibi zem iki kısım olup bir kısmını takiben cezâ vardır, bir kısmını takiben ise cezâ yoktur. Aynı şekilde medih de zikrettiğimiz üzere iki kısım olup bunların bir kısmını takiben Allah tarafından sevap verilir. Onun kazanılmasında da iki şart vardır: Birisi fiile aittir. Bu da onda, hüsnüne ilâve bir faydanın olmasıdır. İkincisi ise fâile ait olup o da hüsnüne ilâve bir sıfatının olduğunu bilmesidir. Zemdeki gibi bunların da bir arada değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle hüsnüne ilâve sıfatını bilmedikleri için çocuklara, fiillerinden dolayı medih gerekmedi.

Allah tarafından sevap verilmeyen medhe gelince, onda da yine iki şart vardır. Birisi fiile döner, diğeri ise fâile döner. Fiile dönen şart, söz konusu işin ihsan olmasıdır. Fâile dönen ise, onunla iyilik cihetini irade etmiş olmaktır.

Fiiller karşılığında medih ve zemmi kazandıran şartlar işte bunlardır.

وأما ما لا يتبعه الثواب فهو المدح المقابل للنعمة المستحق؛ فهذا هو حقيقة هذه الألفاظ.

وأما الكلام في الشروط التي معها تستحق هذه الأحكام، فاعلم أننا قد ذكرنا أن الذم ينقسم إلى ما يتبعه العقاب من جهة الله، وإلى ما لا يتبعه العقاب.

٥ ما يتبعه العقاب فالشرط في استحقاقه شرطان؛ أحدهما يرجع إلى الفعل والآخر يرجع إلى الفاعل. ما يرجع إلى الفعل فهو أن يكون قبيحاً، وما يرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم قبحه أو يتمكن من العلم بذلك؛ ولهذا قلنا: إن الصبي لا يستحق على فعل القبيح الذم لما لم يكن عالماً بقبحه ولا متمكناً من العلم بذلك، وقلنا: إن الخارجي يستحق الذم على قتل المسلم وإن كان قد اعتقد أنه حسن، لما كان متمكناً من العلم بقبحه؛ هذا في الذم الذي يتبعه العقوبة في جهة الله تعالى.

وما لا يتبعه العقوبة من جهة الله تعالى فإن الشرط في استحقاقه أيضاً شرطان؛ أحدهما يرجع إلى الفعل وهو أن يكون إساءة، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون قد قصد بفعلها الإساءة إليه.

١٥ وكما ذكرنا إن الذم قسمان على ما ذكرنا؛ فقسم منه يتبعه العقاب، وقسم منه لا يتبعه ذلك. فكذلك المدح أيضاً قسمان على ما ذكرنا؛ فقسم منه يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، والشرط في استحقاقه شرطان؛ أحدهما يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون عالماً بأن له صفة زائدة على حسنة، فلا بد من اعتبارهما معاً كما في الذم، ولهذا قلنا: إن الصبيان لا يستحقون على أفعالهم المدح، لما لم يعلموا أن لها صفة زائدة على الحسن.

وأما ما لا يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، فالشرط فيه أيضاً شرطان؛ أحدهما يرجع إلى الفعل والآخر يرجع إلى الفاعل؛ والراجع إلى الفعل فهو أن يكون إحساناً، والراجع إلى الفاعل هو أن يكون قاصداً به وجه الإحسان إليه.

٢٥ وهذه هي الشروط التي معها يستحق المدح والذم على الأفعال.

Fiiller karşılığında sevap ve ikâbı kazanma hususundaki şartlar, medih ve zemme müstehak olma konusundaki şartlar gibidir. Ayrıca onlarda bir başka şarta itibar daha gereklidir. O da fâilin, sevap veya cezâ görmesi câiz olan kişilerden olmasıdır. Dilersen şu şartı da söyleyebilirsin: Fâilin, yaptığı işi şehvet veya şüphe sebebiyle yapan kimselerden olma. Bu nedenle diyoruz ki: Hintliler kendilerini yakmaları dolayısıyla Allah tarafından cezâyâ müstehak olurlar. Onlar, her ne kadar kendilerini şehvet veya itiraz ettiğiniz şüphe sebebiyle değil, zulmet âleminde kurtulup nûr âlemine girdiklerine inandıkları için yakıyorlarsa da; bu şarta itibar etmek gerekir. Çünkü şayet bu şarta itibar olmasaydı, Allah Teâlâ'nın cezâyâ müstehak olması gerekirdi. Bilinmektedir ki, Allah cihetinden kabih fiilin vukûu düşünüldüğünde, zem gerekse de, cezâ gerekmez. Çünkü Allah Teâlâ bundan münezze ve yücedir.

Bu konuda itibar edilmesi gereken şartların özeti bundan ibârettir.

Eğer “Medih, zem, sevap ve cezâyâ müstehak olma konusunda muteber olan şartlar işte bunlardır. Bu hususta müessir olan nedir?” diye sorulursa, Ona: “Kabih fiilin müessir, bunun dışındakilerin ise şart olduğu” söylenir.

Durumun bundan ibâret olduğunu söyledik. Çünkü O'nun, kabihin kubhunu bilme veya buna muktedir olma hususunda cezanın kazanılmasında müessir olması câiz değildir. Çünkü bu, Allah cihetinden olan fiiller türündendir. Allah'ın fiiline ise, cezânın müstehak olması câiz değildir. Cezâ başkasının değil, sadece kişinin kendi tarafından yapılan fiil karşılığında hak edilir. Zem ve ikâb konusunda söylenecekler bundan ibârettir.

Medih ve sevaba müstehak olmada müessir olan şeye gelince o, vâcibin işlenmesi, kabih ve onun yerine geçen şeylerden sakınılması sûretiyle gerçekleşir. Bunun ötesindekiler şarttan ibarettir.

Bu cümleyi bildiğin zaman, yine bil ki, Allah Teâlâ bizi meşakkatli işlerle mükellef tuttuğunda, mutlaka bunun karşılığı olan sevabı da vermesi gerekir. Hatta bu miktar yeterli olmayıp mislinin veya normal bir lütuf olmasının ötesinde göz dolduran bir miktara ulaşması gerekir. Aksi takdirde bundan dolayı teklif hasen olmaz.

Bunun böyle olduğunu söyledik. Çünkü şayet bu meşakkatli fiillerin karşılığında zikrettiğimiz şeyler olmasaydı, elem ve ivazlar konusundaki sözlerimizde ifade ettiğimiz gibi, Allah Teâlâ zâlim ve abesle iştiğâl etme durumuna düşerdi.

وأما الشروط في استحقاق الثواب والعقاب على الأفعال فكالشروط في استحقاق المدح والذم عليهما، غير أنه لا بد في اعتبار شرط آخر فيهما، وهو أن يكون الفاعل ممن يصح أن يثاب ويعاقب، وإن شئت قلت: الشرط هو أن يكون الفاعل ممن يفعل ما يفعله لشهوة أو شبهة، ولذلك قلنا: إن الهنود يستحقون على إحراقهم أنفسهم العقوبة من جهة الله تعالى وإن كانوا لا يفعلون ما يفعلونه لشهوة بل لشبهة اعترضتهم، وهو أنهم يتخلصون بذلك من عالم الظلمة إلى عالم النور؛ وإنما لم يكن بد من اعتبار هذا الشرط لأنه لو لم يعتبر للزم استحقاق القديم تعالى العقوبة، ومعلوم أنه لو قدر وقوع القبيح من جهته لم يستحق العقوبة، وإن استحق الذم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فهذه جملة الشروط التي يجب اعتبارها في ذلك. ١٠

فإن قيل: هذه الشروط المعبرة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب، فما المؤثر في ذلك؟ قيل له: فعله القبيح هو المؤثر وما عده شرط.

وإنما قلنا: إن هذا هكذا لأنه لا يجوز في علمه بقبح القبيح أو تمكينه من ذلك أن يكون مؤثراً في استحقاق العقاب، فإن ذلك مما يكون من قبل الله تعالى، وفعل الله تعالى لا يجوز أن يستحق عليه العقوبة، وإنما يستحق العقاب على ما يفعله لا غير، هذا في الذم والعقاب. ١٥

وأما المؤثر في استحقاق المدح والثواب فهو فعله للواجب واجتنابه للقبيح وما يجري هذا المجرى، وما عده شرط فيه.

وإذا قد عرفت هذه الجملة فاعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله. ٢٠

وإنما قلنا: إن هذا هكذا لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالماً عابثاً على ما تقدم عند الكلام في الآلام والأعواض. ٢٥

Eğer “mükellefin bu meşakkatli fiiller karşılığında sadece medhe müstehak olması niçin yetmiyor?” denirse, deriz ki: Çünkü medih, onu takip eden faydadan uzak olduğunda hesaba katılmaz.

Yine medhe, özel olarak Allah cihetinden müstehak olunmaz. Aksine ona müstehak olma hususunda kadîm olan ile olmayan eşittir. Teklif mukâbilinde hak edilenin, muhakkak Allah'ın fiillerinden olması gerekir.

“Eğer Allah tarafından olan medih niçin yeterli olmuyor?” diye soracak olurlarsa, deriz ki: Zikrettiğimiz üzere aynı sebepten dolayı o hesaba katılmaz.

Şayet “Bizden birinin sultana saygısını ifade etmek için, onun emrini yerine getirmede büyük gayret gösterdiği, onu övdüğü ve bu konuda yüklen-
diği zorluklara aldırmadığı bilinmekte iken bu sözünüz nasıl doğru oluyor?” denirse, ona şu şekilde karşılık verilir: Bu konuda rağbet, makam ve ihtişam ummaktan kaynaklanmaktadır. Eğer sırf medih olacak olsa, o buna râzı olmaz ve onu tercih de etmez.

Eğer “Araplar medih ve anılmak için canlarını ve mallarını vermediler mi? O kadar ki hatırlanmayı ikinci bir ömür saydılar.” denirse, cevap olarak deriz ki: “Nitelendikleri bu husus cehâletlerinden biridir. Her hâlükârda bu konuda çektikleri meşakkate karşılık verilen bir faydaya inanmış olmaları gerekmektedir. Bu, kabirleri üzerinde deve boğazlama, at veya deve tutma, onların üzerine ok ve kılıç koymayı vasiyet etme şeklinde gerçekleşti. Bütün bunları büyük fayda elde edeceklerine inandıkları için yapmaktaydılar.

Ayrıca şayet bu fiillerde meşakkat olmasaydı ve vâcipleri yapıp kötülüklerden sakınsaydık, muhakkak medhi hak ederdik. Bizden biri hakkında seni şüphe sardığında, Allah Teâlâ'nın -her ne kadar ona bir meşakkat dokunmasa da- vâcip fiili işleme ve kabih de terk etme karşılığında medhe müstehak olduğunda şüphe yoktur. Bu takdirde, muhakkak söz konusu meşakkatin hizâsında, onu karşılayan bir şeyin olması gerekir ki, o da söylediğimiz üzere sevaptır. Sonra övgü, hak edene tekrar edilmeksizin ulaştırılması mümkün olan şeylerdendir. Bu durumda da öldürdükten sonra diriltmek için bir vecih söz konusu olmazdı. Bizim, Allah Teâlâ'nın dirileri öldürdükten sonra tekrar dirilteceğine dair kesin bilgimiz, onun sevap kazanacağına kesin delildir. Çünkü bunun, ona ulaşması ancak îade ile mümkündür. Bu da yine bir vecihtir.

فإن قيل: هلاً كفى أن يستحق المكلف في مقابله هذه الأفعال الشاقة المدح؟
قيل له: لا، لأن المدح لا يقع به الاعتداد متى تجرد عن نفع يتبعه.

وأيضاً، فإن المدح لا يستحق من الله تعالى على الخصوص، بل القديم وغير
القديم سواء في استحقاق المدح من جهته، وما يستحق في مقابلة التكليف فلا
بد من أن يكون من فعل الله تعالى.

ومتى قالوا: هلاً كفى المدح من جهة الله تعالى؟ قلنا: لا يقع الاعتداد به
أيضاً على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم هذا ومعلوم أن أحدنا يبذل جهده حتى يحمده
السلطان أمره ويمدحه، ولا يبالي بما يتحمله من المشاق في ذلك؟ قيل له:
إنما يرغب في ذلك لما يرجو في الجاه والحشمة حتى لو تجرد المدح فإنه لا
يرضى به ولا يختاره.

فإن قيل: أوليس العرب بذلوا مهجهم وأموالهم طلباً للمدح والذكر، حتى
عدوا الذكر عمراً ثانياً؟ قلنا لهم: إن ذلك أحد جهالاتهم التي يوصفون بها،
وعلى كل حال فلا بد أن يكونوا اعتقدوا في ذلك نفعاً يزيد على ما يلحقهم
من المشاق، وصار كذلك كإيصالهم بعقر بغير وحس فرس أو جمل على
قبورهم، وينصب الرماح ووضع السيوف عليها، كل ذلك لما يعتقدون فيه في
النفع العظيم.

وبعد، فلو لم يكن في هذه الأفعال مشقة وكنا نأتي بالواجبات ونتجنب
القبائح لاستحققتنا المدح، وإذا اعتراك في الواحد منا شك فلا شبهة في أنه
تعالى يستحق المدح على فعل الواجب وترك القبيح، وإن كان لا تلحقه مشقة
فلا بد إذاً من أن يكون بإزاء هذه المشقة ما يقابلها وهو الثواب على ما نقوله.
وبعد، فإن المدح مما يمكن إيصاله إلى مستحقه من دون الإعادة، فكان لا
يثبت للإحياء بعد الإماتة وجه، وفي علمنا بأنه تعالى يعيد الإحياء بعد الإماتة
قطعاً دليل على أنه لا بد من استحقاق الثواب، الذي لا يمكن إيصاله إليهم إلا
بالإعادة، وهذا أيضاً وجه.

Bu sözlerine şu şekilde cevap verilir: Bu meşakkatli fiilleri yapan hakkında sürür cinsinden mükâfat niçin câiz olmasın? Zira zikrettiğimiz üzere sürür faydadan soyutlandığında hesaba katılmaz.

Eğer denirse ki: “Sevap, meşakkatli fiiller karşılığında kazanılır.” Bu durumda sözünüz nasıl doğru oluyor? İçimizde Allah’ı bilme ve benzeri şeylerde olduğu gibi, meşakkati olmadan da sevap kazananların varlığı bilinmektedir. Aynı şekilde müttakî ve sâlih kişilere çok kere bu tâatlar karşılığında fazla bir meşakkat lâhık olmaz. Çünkü ona alışır ve onu benimser. Ayrıca size göre tâatları yerine getirme ve isyânlardan sakınma da bu şekilde sevap kazanmanın dışına çıkmaz.

Ona denir ki: Biz, bizzat fiilin kendisinde meşakkati gerekli görmedik. Aksine onda, sebebinde, mukaddimesinde veya ona tâbi ya da bitişik olan şeylerde meşakkatin olması mümkündür. Şüphesiz ki, Allah Teâlâ’yı bilmek de bu kâbildendir. Çünkü her ne kadar onun kendisinde meşakkat yok ise de, onun sebebinde -ki bu düşünmedir- meşakkat olduğu açıktır. Yine onu muhâfaza, şüpheleri gidermek için nefsi yönlendirme, düşmanları reddetme büyük meşakkattir. Hatta mârifetullahın kapsadığı zorluğu, diğer fiillerin hiç-biri kapsamaz denirse, yeridir. Buna rağmen söyledikleri nasıl doğru oluyor?

Şu ifade onların sözüdür: “İyi ve müttakî kişinin karşısına, tâatları yerine getirme ve isyânlardan sakınmada çok kere zorluk çıkmaz. Buna rağmen mânasız olarak o nasıl sevap kazanıyor? Muhakkak ki bu fiiller, zikrettiğimiz üzere meşakkatten veya bitişik şeylerden ârî değildir. Ne var ki o, zıddıyla meşgul olmanın doğuracağı cezâyı göz önüne getirdiğinde, nefsinı buna râzı kılmaktadır. Yaptığında kazanacağı sevap, onu kendisine kolaylaştırdı. Yaptığı ticarete elde ettiği kazancı gözünün önünde tutan tâcir gibi oldu. Zira bu durumda çektiği yol zorluğu ve diğerleri kolay gelir. Burada da durum aynıdır. Bu mânada olmak üzere Allah Teâlâ buyurdu ki: “Muhakkak ki o, büyük bir günahdır. Ancak huşû sahipleri hâriç.”⁴³⁷

Onların söylediklerine şu şekilde cevap verilir: Resûl-i Ekrem'den: “Bizden biri helâlinden ihtiyacını karşılaması durumunda, ecirlendirilir” diye rivayet etmediniz mi? Bunda zorluk olmadığı bilinmektedir. Deriz ki: Bu hususta zorluğun, bizzat kendisine ait olması gerekmez. Aksine nefsinı onlara hasretmeye alıştırmasına ve ondan kendisine daha çekici olan bir şeye yönelmemesine taalluk etmesi yeter. Bize göre Allah'tan sevabın kazanılması hususunda söz bu şekilde cereyan eder.

وعلى هذا يجري الجواب على قولهم: هلاً جاز في المستحق على هذه الأفعال الشاقة أن يكون من جنس السرور، لأن السرور متى تجرد عن نفع لا يعتد به على ما ذكرناه؟

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن الثواب إنما يستحق على الأفعال الشاقة، ومعلوم أن أحدنا يستحق الثواب على ما لا مشقة فيه، نحو معرفة الله تعالى وغير ذلك، وكذلك فإن التقى الصالح ربما لا تلحقه بهذه الطاعات كثير مشقة لما قد تعودته وألفه، ثم لم يخرج بذلك عن استحقات الثواب عندكم؟

قيل له: إنا لم نوجب أن يكون في نفس الفعل مشقة، بل يجوز أن يكون فيه أو في سببه، أو في مقدمته، أو فيما يتبعه ويتصل به؛ ولا شبهة في أن معرفة الله تعالى بهذه المنزلة، فإنها وإن لم يثبت فيها مشقة ففي سببها وهو الفكر من المشقة ما لا يخفى، وأيضاً فإن المحافظة عليها وتوطين النفس على حل الشبهة ودفع الخصوم مشاق عظيمة، بل لو قيل: بأن ما تتضمنه معرفة الله تعالى من المشقة لا يتضمنه غيرها في الأفعال لكان ممكناً، فكيف يصح ما ذكروه؟

وقولهم: إن البر التقى ربما لا تلحقه مشقة في أداء هذه الطاعات واجتناب المعاصي فكيف استحق عليه الثواب بما لا معنى له؟ فإن هذه الأفعال مما لا تعرى عن مشقة فيها أو فيما يتصل بها على ما ذكرنا، غير أنه من حيث راض نفسه على ذلك بأن وضع بين عينيه ما يستحقه على الاشتغال بخلافها من العقاب، وما يستحقه على الإتيان بها من الثواب سهل ذلك عليه، وصار كالتاجر الذي جعل ما يناله من الربح في تلك التجارة نصب عينيه؛ فإنه والحال هذه يسهل عليه ما يناله من مشاق السفر وغيره؛ كذلك ههنا، وعلى هذا المعنى قال الله تعالى: ﴿وإنها لكبيرةٌ إلا على الخاشعين﴾.

وعلى هذه الطريقة يجري الجواب عن قولهم: ألستم قد رويتم عن النبي ﷺ أن أحدنا يؤجر على قضاء وطره من الحلال، ومعلوم أنه لا مشقة في ذلك؟ فإننا نقول: ليس يجب أن تكون المشقة في ذلك نفسه، بل يكفي أن تتعلق بتوطين النفس على الاقتصار عليها وأن لا يتجاوزها إلى من هي أشهى إليه منها؛ فعلى هذا يجري الكلام عندنا في استحقات الثواب من جهة الله تعالى.

Şeyhimiz Ebü'l Kâsım'a gelince o, bu konuda muhalefet ederek şöyle dedi: Allah Teâlâ bizi bu meşakkatli fiillerle mükellef kıldı. Çünkü O'nun bize büyük nimetleri vardır. Bu imkânsız değildir. Zira bilinmektedir ki, her kim birisini yolun ortasında bulup alır, eğitir, terbiyesini ve yönelişlerini güzel yapar ve ona birçok nimet verirse; bunun karşılığında onu, "bu testiği benim için tut, bu diziği benim için tamamla" demek gibi kendisine meşakkat veren bir fillle mükellef tutması câizdir. Bunun karşılığında başka bir şeyi borçlanması gerekmez. Allah Teâlâ da böyledir; Bize göre onun nimetleri sayısızdır, ihsân ve lütufları sınırsızdır. Bu konuda zikrettiğimize varınca, dedi ki: O itaatkârları, bunu hak ettikleri için değil, cömertliği dolayısıyla ödüllendirir.

Ona cevap olarak söylenecek söz şudur: Allah Teâlâ'nın bu şekilde yapmaması mümkün iken, birtakım meşakkatli fiilleri bize teklif ettiği zaman, zikrettiğimiz sevabı mutlaka vermesi gerekir. Onun istişhâdı bizden biriyledir. Şöyle ki O, birine çeşitli nimetleri verdiği zaman onu: "Şu testiği veya onun yerine geçecek bir şeyi benim için tut" demek gibi meşakkat veren birtakım işlerle mükellef tutması câiz olur. Bu sahih değildir. Çünkü bu, insan için çok büyük meşakkat gerektirmediği zaman hasendir. Halbuki Allah Teâlâ'nın bizi mükellef kıldığı yol, bu şekilde değildir. Bunda can vermeyi ve ruhu tehlikeye atmayı içeren şeyler bulunmakta olup, verdiği örneğe kıyas edilemez. Bu nedenle nimet veren, nimet verileni, sözelimi onun devamlı hizmetinde olma, gece ve gündüz onun huzurunda ayakta durma ve benzeri şeyleri büyük meşakkati içeren bir şeyle mükellef tutsa, onun için hasen olmaz. Aksine nimet verilenin şöyle deme hakkı olurdu: Sana lâyük olan, daha sonra bu tekliflerle beni cezâlandırmamak için, önce bunları bana lütfetmemendir. Sevap konusundaki sözüne gelince, onun itaatkârlara cömertlik (cûd) yönünden ulaşması gerekir. Bundaki çelişki açıktır. Çünkü "cûd" lütuftur. Lütf ise, fâiline yapması ve yapmaması câiz olan şeydir. Vâcip olanı ise yapması zorunlu olup yapmaması câiz değildir. Bu durumda "Onun cûd yönünden vâcip olduğu." nasıl söylenebilir? Bu, "Yapman hem vâciptir hem de vâcip değildir."deme yerine geçer. Bu ise muhâldir.

وأما شيخنا أبو القاسم فقد خالف في هذه الجملة وقال: إن القديم تعالى إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة فإن ذلك غير ممتنع؛ فمعلومٌ أن من أخذ غيره من قارعة الطريق فرباه وأحسن تربيته وخوّله وموّله وأنعم عليه بضرٍ من النعم، جاز له أن يكلفه فعلاً يلحقه بذلك مشقة، نحو أن يقول: ناولني هذا الكوز، أو تتم لي هذا السطر، ولا يجب أن يغرم في مقابل ذلك شيئاً آخر؛ كذلك في القديم تعالى فنعمه عندنا لا تحصى وأياديه لدينا لا تحصر ولما ذهب في ذلك إلى ما ذكرناه قال: إنه إنما يثبت المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك، بل للجود.

والأصل في الجواب عليه أن يقال: إن القديم تعالى إذا جعل هذه الأفعال الشاقة علينا وكان يمكنه ألا يجعلها كذلك، فلا بد من أن يكون في ذلك من الثواب ما ذكرناه. واستشهاد بالواحد منا وأنه إذا أنعم على الغير بضرٍ من النعم، فإنه يحسن منه أن يكلفه ما يلحق به مشقة نحو أن يقول له: ناولني هذا الكوز أو ما يجري هذا المجرى فلا يصح، لأنه إنما يحسن منه ذلك في الموضوع الذي لا يتبين للإنسان فيه كبير مشقة. وليس كذلك سبيل ما كلفنا الله تعالى؛ ففي ذلك ما يتضمن الجود بالنفس والمخاطرة بالروح فلا يقاس بما أورده، ولهذا فلو كلف المنعم الذي وصفه المنعم عليه بما يتضمن المشقة العظيمة، نحو المواظبة على خدمته والقيام بين يديه آناء الليل والنهار وما شاكل ذلك، لم يحسن إليه، بل كان يكون للمنعم عليه أن يقول: كان من حَقك ألا تتفضل علي بالأول حتى لا تأخذني بهذه التكاليف من بعد. أما قوله في الثواب وأنه إنما يجب إيصاله إلى المطيعين من حيث الجود فظاهر التناقض؛ لأن الجود هو التفضل، والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله، فكيف يقال: إن هذا يجب من حيث الجود، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل، وذلك محال؟

Bu ifadeyi açıkladığında, Allah tarafından verilen sevabın hâlinden “mu-hakkak lezzet cinsinden olması gerektiğini” bildik. Bunların yenilen, içilen ve evlilik türünden şeyler olması ise ancak vahiy yoluyla bilinir. Bunu ayrıca Allah'ın bu konudaki teşviki ile de bilmemiz mümkündür. Ona denilir ki:
 5 “Eğer bu dünyada heveslendiğimiz şey cinsinden olmasaydı, onu teşvik doğru olmazdı. Sevap kazanma konusundaki sözümüz bundan ibârettir.

Cezâyı hak etmeye gelince, buna hem akıl hem de vahiy delâlet eder. Bu konuda aklî delâlet iki çeşit olup onlardan biri şudur: Allah Teâlâ bize vâcipleri gerekli kılıp, kötülüklerden sakınmamızı istemiş, vâcip olanın vâcipliğini ve
 10 kötü olanın da kötülüğünü bize öğretmiştir. Bu tarif (öğretme) ve icap (vâcip kılma) için mutlaka bir sebep olması gerekir. Bunun tek sebebi, onu ihlâl ettiğimiz veya zıddı olan kabihî öne çıkardığımızda büyük bir zarara müstehak olmamızdır.

Eğer denirse ki: Söz konusu vecih (sebep) bu hususta niçin câiz olmuyor?
 15 Halbuki biz onu ihlâl edip hilâfını takdim ettiğimizde Allah cihetinden de, akıllı kişiler tarafından da yergiyi hak ediyoruz.

Ona şöyle denir: Yergi, kendisini takip eden bir zarardan berî olduğu zaman önemsiz olur. Bu nedenle, bize muhâlif olanların yergisine aldırmayız. Çünkü onu takip eden bir zarar yoktur.

Eğer “Kendisi cihetinden sevabın gerekmesi için, icapta da bu vechin bulunması niçin câiz olmasın?” denirse, ona deriz ki: Buna “hayır” diyoruz. Çünkü sevap bir faydadır ve faydayı istemek vâcip değildir. Bu nedenle birin-
 20 den vâcipleri istemek hasen değildir. Eğer böyle olmasaydı, ondan nâfileleri istemek de hasen olurdu. Çünkü onunla da sevap kazanılır. Halbuki mâlûm olan bunun hilâfidir.

Şayet: “Bu vâciplerin gerekliliği dolayısıyla, söz konusu icap da niçin hasen olmasın?” denilirse, ona “İcabın güzelliği için bir şeyin özünde vâcip olması yeterli değildir.” denilir. Bu nedenle sultan, her ne kadar kendisi için icap yoluyla hasen olmasa da, birisini organlarından birini kesmekle korkuttuğunda
 30 malı karşılığında bundan vazgeçmediği takdirde, kendisine ait başka bir şey karşılığında ondan vazgeçmesi gerekir.

وإذ قد بينت هذه الجملة، فالذي نعلمه من حال الثواب المستحق من جهة الله تعالى أنه لا بد من أن يكون من جنس الملاذ؛ فأما أن يكون بالماكل والمشارب والمناكح، فإن طريقه السمع ويمكن أن نعلمه أيضاً بترغيب الله تعالى فيه، فيقال: لو لم يكن من قبيل ما قد اشتبهناه في الدنيا لكان لا يصح فيه الترغيب، فهذا هو الذي نقوله في استحقاق الثواب. ٥

وأما استحقاق العقاب، فالذي يدل عليه العقل والسمع أيضاً. أما الدلالة العقلية في ذلك، فدالتان؛ إحداهما أن القديم تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن المقبحات وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح، فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه، ولا وجه له إلا أننا إذا أدخلنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيماً. ١٠

فإن قيل: ولم لا يجوز أن يكون الوجه في ذلك أننا إذا أدخلنا به وأقدمنا على خلافه استحققنا الذم من الله تعالى ومن جهة العقلاء؟

قيل له: إن الذم إذا تعرى عن ضرر يتبعه لم يحتفل به، ولهذا لا نبالي بدم هؤلاء المخالفين لنا لما لم يتبعه مضرة.

فإن قيل: هلاً جاز أن يكون الوجه في الإيجاب هو لكي يستحق من جهته الثواب؟ قيل له: لا، لأن الثواب نفع وطلب النفع لا يجب، فالإيجاب لأجله لا يحسن، لولا ذلك وإلا كان يحسن منه إيجاب النوافل، فإن بها أيضاً يستحق الثواب، ومعلوم خلافه. ١٥

فإن قيل: هلاً حسن منه هذا الإيجاب لوجوب هذه الواجبات؟ قيل له: إن وجوب الشيء في نفسه لا يكفي في حسن الإيجاب، ولهذا فإن من خوفه السلطان بقطع عضو من أعضائه إن لم يشاطره على ما له، فإنه يجب عليه أن يشاطره على ما له وإن كان لا يحسن من السلطان ذلك الإيجاب. ٢٠

Eğer denirse ki: Buna göre Allah Teâlâ'nın kötülükleri vâcip kılmasının ve vâcipleri de kötü görmesinin câiz görülmesi gerekir. Bu, ancak ondan imtinâ ettiğinizde gerekmez. Bunun dışında mutlaka gerekir. Çünkü icap, bir şeyin kendi zâtındaki vücûbu dolayısıyla hasen ve câiz olur. Ona denir ki: Zikrettiğin, bizi ilzam eden şeylerden değildir. Çünkü biz diyoruz ki: Vâcib kılmanın hasen olması için bir şeyin vâcip olması yeterli değildir. Aksine başka bir duruma da itibar etmek gerekir. O da, söz konusu hususu ihlâl durumunda zararı hak etmektir. Eğer: "Allah'ın vâcip kıldığı şeylerde vâcibin mutlaka olması gerekmez" dersek, bu muhakkak gerekir." Ancak bizim söylediğimiz bu türden değildir. İşte bu bir delâlettir.

İkinci delâlet ise Şeyh Ebû Hâşim'in söylediği olup o şöyle demektedir: Allah Teâlâ bizde kötülüğe arzuyu ve iyilikten nefreti yarattı. Bunun karşılığında muhakkak kötülüklerle yönelmekten alıkoyan bir cezâ koyması ve vâcipleri yapma konusunda bizi teşvik edici ödül vaad etmesi gerekir. Aksi takdirde mükellefin kötülüğe teşvik edilmesi söz konusu olur. Halbuki kötü olana teşvik, Allah Teâlâ'ya yakışmaz.

Eğer denirse ki, bu durumda yergi ile teşvik ortadan kalkar ve korku gelir. Ona denir ki: Bunun cevabı daha önce geçti. Zikrettiğimiz gibi, soyut yergi ile hesap vâki olmaz.

Eğer denirse ki, mâdem ki cezâ ve korku dolayısıyla teşvik zâil oluyor; bu durumda Allah tarafından ceza verilmesine nasıl kesin hükmediyorsunuz? Şu şekilde cevap verilir: Cezâ, teşvikin ortadan kalkmasıyla etkili olur; zıddında ise etkili olmaz. Binâenaleyh bizden birine yol üzerinde yırtıcı hayvan olduğu haber verilse, yırtıcı hayvanların zararını ve onun eziyet veren zararlı cinsten olduğunu kesin olarak bildiği zaman, bu yola girmekten korkar. Ayrıca o düşünür ki, bu yola girdiği takdirde büyük ihtimâlle kendisine zarar dokunacaktır. Bu durum onu bu yola girmekten vazgeçirecektir. Söz konusu hayvan eziyet veren (zararlı) cinsten olmadığı ve bilinen bir zararı bulunmadığı zaman ise o, bu yola girmekten vazgeçmeyecektir. Buradaki durum da aynıdır. Aklı yol işte budur.

Bu konudaki sem'î delâlete gelince; Allah Teâlâ itaat edenlere sevap vaad etmiştir, âsileri ise cezâ ile tehdit etmiştir. Eğer bunlar vâcip olmasaydılar, kendileri ile va'd ve va'id hasen olmazdı. Ebû'l-Kâsım el-Müsevî bu yola dayandı ve dedi ki:

فإن قيل: يلزم على هذا تجويز أن يوجب الله تعالى القبائح ويقبح الواجبات؛ ومتى امتنعتم من ذلك فلا ذلك إلا لأن الإيجاب إنما يجوز ويحسن لوجوب الشيء في نفسه. قيل له: إن ما ذكرته مما لا يلزمنا لأننا قلنا: لا يكفي وجوب الشيء في حسن الإيجاب، بل لا بد من اعتبار أمرٍ آخر وهو استحقاق الضرر إن أخللنا به، وإنما كان يلزم ذلك أن لو قلنا: لا يجب فيما أوجبه الله تعالى أن يكون واجباً أصلاً، وذلك مما لم نقله، فهذه دلالة.

والدلالة الثانية ما قاله الشيخ أبو هاشم؛ وتحريرها أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلا بد من أن يكون في مقابله من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات، وإلا كان يكون المكلف مغرئاً بالقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: إن بالذم يزول الإغراء ويثبت الخوف. قيل له: قد مضى ما هو جواب عن ذلك؛ فقد ذكرنا أن الذم المجرد مما لا يقع به الاعتداد.

فإن قيل: إن ظن العقاب والخوف منه يزيل الإغراء، فمن أين قطعتم على استحقاق العقوبة من جهة الله تعالى؟ قيل: إن ظن العقاب إنما يؤثر في زوال الإغراء متى كان استحقاق العقاب معلوماً ثم ظن أنه يفعل به ما يستحقه، فحينئذٍ يؤثر في زوال الإغراء؛ فأما على خلاف هذه الطريقة فلا. وعلى هذا فإن أحدنا لو أخبر بأن في الطريق سبباً، فإنه يخاف سلوك ذلك الطريق متى علم مضرة السبب قطعاً وأنه من الأجناس المؤذية، ثم يظن أنه إن سلك تلك الطريق ربما يناله ضرر، فحينئذٍ يصرفه ذلك عن سلوك تلك الطريق؛ فأما ذلك إذا لم يكن الحيوان من الأجناس المضرة المؤذية ولا يكون هناك مضرة معلومة، فإنه مما لا يصرفه من سلوكها، كذلك ههنا، وهذا هو الطريق العقلي.

أما الدلالة السمعية في ذلك فهي أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما؛ وقد اعتمد هذه الطريقة أبو القاسم الموسوي وقال:

Bu konuda başka yola itimâd doğru olmaz. Biz, bu konuda aklî delâletin, kendisine güven konusunda, sem'î delâlet gibi olduğunu zikrettik.

Mülhidler bu konuda birtakım sözde deliller ileri sürerek şöyle dediler: Allah'ın teklif ile amacı, mükellefe fayda sağlamaktır. Mükellef, Allah'ın tek-
5 lifinden faydalanmadığı zaman, Cenâb-ı Hakk'ın onu cezâlandırması câiz ol-
maz. Bu konudaki şeylerin çoğunda o, nefsi için faydalı olanı kaçırmıştır. Bu
durumda Allah'ın onu cezâlandırması nasıl hasen olur? Bu konudaki durum,
ücretle çalışanın durumuna benzer. O, ameli terk etmek sûretiyle, kendisine
ücret sağlayan şeyi kaçırmış olur. Nasıl ki onu çalıştıran kişinin, sadece ken-
10 disine ait bir ücreti kaçırmayı dolayısıyla onu cezâlandırması hasen olmazsa,
buradaki durum da aynıdır.

Ona cevabımız şu şekildedir: Allah Teâlâ mükellefi, söz konusu teklifle
kendine ulaşacak faydayı kaçırdı diye cezâlandırmaz. Onu, kötülükte ileri git-
mesi veya vâcibi ihlâli dolayısıyla cezâlandırır. Yergide olduğu gibi cezâda da
15 hak ediş şekli budur. Nitekim akıllılar vâcibi ihlâl edeni ve kabihî işleyeni,
vâcip olanla nefesine faydalı olanı kaçırdığı için zemmetmezler. Onu vâcibi
ihlâl ettiği veya kabihî işlediği için yererler. Cezâlandırmada da durum aynıdır.
Bunu şâhide benzetmeleri doğru değildir. Çünkü insanların bir kısmı diğerle-
rini cezâyâ müstehak kılmaz.

20 Bu konuda ilgili kıldıkları hususlardan biri de şudur: Cezâlandırma Allah
tarafından verilen bir zarardır. Zararın başkasına ulaşması hiddetten kurtardı-
ğı veya cezâlanan ya da cezâlandırana fayda sağladığında hasen olur. Bu vecih-
lerin hangisi olursa olsun burada söz konusu değildir. Bu durumda da cezâlan-
dırmanın Allah tarafından olduğunun kötülüğüne hükmetmek gerekir.

25 Buna şu şekilde cevap verilir: Bu taksim, olumlu ile olumsuz birbirin-
den ayırmayıp sadece ziyadeyi taşımaktadır. Bu nedenle, onunla delil geti-
rilmesi uygun olmaz. Mâmâfih zikrettiğimiz şıklar, cezânın güzel olma-
sı konusunda onda etkili değildir. Her ne kadar başkasına zarar vermenin
güzelliği konusunda herhangi bir vechi içermemekte ise de; cezâlandırıl-
30 lanın faydası da bunun gibidir. Ayrıca bu taksim, hasmın mezhebi tarafın-
dan ihlâl edilmiştir. Çünkü bu meselede farklı düşünenin mezhebine göre;
Allah'ın, kötülükleri yapması veya vâcipleri ihlâl etmesi sûretiyle müste-
hak olması durumunda mükellefi cezâlandırması hasendir. O, îrâd etmiş
olduğu taksime, bu kısmı dâhil etmedi. Böylece sözü fâsid olmuş oldu.

لا يصح الاعتماد على غيرهما في ذلك، ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية في هذا الباب كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها.

وقد تعلقت الملحدة في ذلك بشبه وهي أن قالوا: إن غرض القديم بالتكليف نفع المكلف، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله تعالى إياه فليس يجوز أن يعاقب، وأكثر ما فيه أنه فوت على نفسه النفع، فكيف يحسن من الله تعالى أن يعاقبه لذلك؟ وصار الحال فيه كالحال في الأجير إذا فوت الأجرة على نفسه بأن ترك العمل، فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يجرده للسياط لتفويته الأجرة على نفسه، كذلك ههنا.

وجوابنا؛ أن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف، وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب، ذلك وجه استحقاق العقاب كما في الدم. ألا ترى أن العقلاء لا يذمون المُخِلَّ بالواجب والفاعل للقبيح على تفويت النفع بالواجب على نفسه، وإنما يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح، فكذلك في العقاب؛ وقياسهم ذلك على الشاهد لا يصح لأن العباد لا يستحق بعضهم من بعض العقاب.

ومما يتعلقون به في ذلك أن العقاب ضررٌ من جهة الله تعالى، وإيصال الضرر إلى الغير إنما يحسن لتشفي الغيظ أو لنفع المعاقب أو المعاقب، وأي هذه الوجوه كان فهي مفقودة في مسألتنا هذه فيجب القضاء بقبح العقاب من جهة الله تعالى.

والجواب؛ أن هذه القسمة محتملة للزيادة غير مترددة بين النفي والإثبات، فلا يصح الاحتجاج بها؛ على أن هذه الوجوه التي ذكرتها مما لا تأثير لها في حسن العقاب فإن تشفي الغيظ مما لا يتضمن وجهاً في حسن الإضرار بالغير، وهكذا نفع المعاقب. وبعد، فقد خلت هذه القسمة عن مذهب الخصم، فإن من مذهب من خالفه في هذه المسألة أنه إنما يحسن من الله تعالى معاقبة المكلف لاستحقاقه له بإقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات، ولم يُدخل هو هذا القسم في القسمة التي أوردها ففسد كلامه.

Sonra bu taksim, zem noktasında aleyhlerine döndü. Bu sebeple onlara denilir ki: Zem de aynı şekilde zarardır. Dolayısıyla zikrettiğimiz üzere onun da öfkeyi gidermesi veya fayda sağlaması dolayısıyla hasen olması gerekir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Eğer “Aksine, istihkaktan dolayı hasen olmaktadır.”

5 derlerse, deriz ki: O zaman, onun benzerine cezâ konusunda da rızâ göstermeniz gerekir. Böylece söz konusu ifade ile sevap ve ikâbın hak edilmesi sâbit olmuş oldu. Bu sahih olunca; bil ki, sevap tâatlar karşılığında, ikâb da mâsiyetler mukâbilinde hak edilir.

Şayet “Buna göre, eğer tâat ile mâsiyetin arası cemedilecek olsa, aynı anda 10 hem mükâfat hem de cezâ verilmesi gerekir. Bu ise muhâldir.” denirse, buna cevabımız şu şekilde olur: Bu, onlardan biri diğerini düşürmediğinde onun için gerekli olur. Çok olanla az olan sâkıt olduğunda ise bu, vâcip olan türden değildir.

Eğer “Müsâvî olanlar hakkında görüşünüz nedir; bir defada mükâfatlandırılıp cezâlandırılmaları gerekli midir?” denilirse, şöyle cevap verilir: “Onlar müsâvî değildirler.” Bu konuda Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında ihtilâf yoktur. Bu konudaki ihtilâf, bu hususun hem aklen hem de naklen (sem'an) mi bilineceği, yoksa sadece naklen (sem'an) mi bilineceği konusundadır.

Ebû Ali'ye göre, bu husus hem aklen hem de sem'an bilinir. Ebû Hâşim ise bu hususun yalnızca sem'an bilineceğini söylemiştir. Çünkü ümmet cennet ve cehennemden başka yurt olmadığına icmâ etmiştir. Eğer mükellefin itaatları ile günahları müsâvî olacak olsa, durumu şu iki şıktan birinin dışında olmaz: Ya cehenneme girer –ki, bu zulümdür- ya da cennete girer. Cennete girdiğinde de durumu ya mükâfatlandırma şeklinde olur- ki 20 bu câiz değildir, çünkü sevabı hak etmeyene sevap vermek kabihtir, Allah Teâlâ ise kabih işlemez- ya da Allah çocuklara ve delilere lütufta bulunduğu gibi, ona da lütufta bulunur. Bu da yine sahih olmayan türdendir. Ümmet ittifak etmiştir ki, mükellef cennete girdiğinde onun hâli, cennette devamlı kalan hûrilerin, çocuk ve delilerin hâlinden mutlaka ayrılmalıdır. Ke- 30 sin olarak hükmederiz ki, mükellefin itaatları ile mâsiyetleri eşit olmaz. Bu ifadeye bazı sûfiler ve seyyidler muhalefet ederek dediler ki: Cennet ile cehennem arasında A'râf²³⁸ denilen yerler vardır. Nitekim Allah Teâlâ da şöyle buyurmaktadır: “A'râf ashâbı, sîmâları ile bildikleri kişilere nidâ ettiler.”⁴³⁹

ثم تقلب عليهم هذه القسمة في الدم، فيقال: إن الدم أيضاً ضرر فيجب أن لا يحسن إلا لتشفي الغيظ أو للنفع على ما ذكرتموه، ومعلوم خلافه. فإن قالوا: بل للاستحقاق. قلنا: فارضوا منا بمثله في العقاب، فثبت بهذه الجملة استحقاق الثواب والعقاب؛ وإذا صح ذلك فاعلم أن الثواب إنما يستحق على الطاعات والعقاب على المعاصي.

فإن قيل: يجب على هذا أنه لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي أن يكون مثاباً معاقباً في حالة واحدة، وذلك محال. وجوابنا؛ أن هذا إنما يلزمه لو لم يسقط واحد منهما الآخر، فأما إذا سقط الأقل بالأكثر فإن ذلك مما لا يجب.

فإن قيل: فما قولكم فيمن استويا في حقه أكان يجب أن يثاب ويعاقب دفعة واحدة؟ قيل له: إنهما لا يستويان، ولا خلاف في ذلك بين أبي علي وبين أبي هاشم، وإنما الخلاف في أن ذلك يعلم عقلاً وسمعاً أو لا يعلم إلا سماعاً.

فعند أبي علي أن ذلك يعلم عقلاً وسمعاً، وقال أبو هاشم: لا يعلم إلا سماعاً، فإن الأمة أجمعت على أن لا دار غير، الجنة والنار؛ فلو تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من أحد الأمرين؛ فإما أن يدخل النار وذلك ظلم، وإما أن يدخل الجنة ثم لا يخلو حاله وقد دخل الجنة، إما أن يثاب وذلك لا يجوز لأن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، وإما أن يفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين وذلك مما لا يصح أيضاً. وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يميز حاله من حال الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين، فليس إلا أن نقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصيه. وقد خالف في هذه الجملة الصوفية وبعض السادات وقالوا: إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها الأعراف، وعلى هذا قال تعالى: ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم﴾

Bu, temeli olmayan bir görüştür. Çünkü icmâya aykırıdır. Kur'an'da zikredilen A'râf'a gelince, orası cennette yüksek yerler olup tavuk, sürüngen ve diğerlerinin ibik ve benzeri çıkıntılarında olduğu gibi, yükseklikleri dolayısıyla bu şekilde isimlendirilmiştir.

5 [İhbât ve Tekfir]

Bu ifade daha önce geçti. Bil ki, mükellef ya tâat ve mâsiyetlerinde katıksız olur ya da ikisinin arasını cemetmiş olur. Aralarını cemettiğinde de ya tâat ve mâsiyetleri eşit olur ya da biri diğerinden fazla olur. Az olanın çok olanla muhakkak düşürülmesi gerekir. İstersen sen bunu değişik bir şekilde
10 îrâd ederek şöyle diyebilirsin: Mükellef ya sevabı ve cezâyı her birinden aynı miktarda olarak hak eder ya da birini diğerinden fazla olarak kazanır. Daha önce geçtiği üzere, her ikisinin aynı miktarda hak edilmiş olması câiz değildir. Birini diğerinden daha çok hak ettiğinde de az olanın çok olanla sâkit olması ve ortadan kalkması gerekir. Meşâyihin (üstadların) söylediği üzere ihbât ve
15 tekfir görüşüne sahip olanların görüşü bundan ibârettir.

Bu konuda bize Mürcie'den birçoğu ile Abbâd b. Süleymân es-Saymerî muhalefet etti. Zira onun görüşüne göre cezâ sadece tövbe ile ortadan kalkar. Tâatların çokluğuna gelince, bu konuda onların etkisi yoktur. Ancak o, sadece mâsiyetleri olan kişide isbat etmediği bir meziyeti, tâatları mâsiyetlerine
20 karışmış olan kişide isbat etti. Bu meziyet ve ayrıcalık ihbât ve tekfîre rücû edilmediği takdirde, onların bir anlamı olmaz ve anlaşılmazlar.

Bu konuda sözün özeti şudur: “Zikrettiğimiz üzere mükellef ya itaatları ile veya mâsiyetleri ile öne çıkar; ya da onların arasını cemedir ve onları birbirine karıştırır. Sunulduğu üzere onları cemettiğinde eşit olmaya imkân yoktur.
25 Muhakkak biri diğerinden çok olacaktır. Bu durumda daha az olan, daha çok olanla düşürülmüş olur. İhbât ve tekfir ile kastettiğimiz budur.

Eğer: “Zikrettiğiniz görüşün açıklaması ve ihbât ile tekfîre kâil olmanın mânası budur. Buna delâlet eden nedir?” diye sorulursa, Onun delili şudur diye cevap verilir: Sevap ve cezânın devam tarikiyle hak edildiği sabittir. Bu
30 durumda mükellef ya sevabı hak eder ve onunla mükâfatlandırılır ya cezâyı hak eder ve onunla cezâlandırılır. Ya da sevap ve cezâdan hiçbirini hak etmez ve ne mükâfatlandırılır ne de cezâlandırılır. Ya da sevap ve cezanın her ikisini de hak eder ve aynı anda her ikisiyle cezâ ve mükâfata kavuşturulur.

وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الإجماع. وأما الأعراف المذكورة في القرآن فإنها مواضع في الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما في عرف الديك والدابة وغيرهما.

[الإحباط والتكفير]

٥ و إذ قد تقرررت هذه الجملة فاعلم أن المكلف لا يخلو؛ إما تخلص طاعاته ومعاصيه، أو يكون قد جمع بينهما؛ وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو؛ إما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر فإنه لا بد من أن يسقط الأقل بالأكثر؛ وإن شئت أوردت ذلك على وجه آخر فقلت: إن المكلف لا يخلو؛ إما أن يستحق الثواب أو أن يستحق العقاب من كل واحدٍ منهما قدرًا واحدًا، أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر. لا يجوز أن يستحق ١٠ من كل واحدٍ منهما قدرًا واحدًا لما قد مر، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر فإن الأقل لا بد من أن يسقط بالأكثر ويزول، وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ.

١٥ وقد خالفنا في ذلك كثيرًا من المرجئة، وعباد بن سليمان الصيمري؛ فإن مذهبه أن العقوبة لا تزول إلا بالتوبة، فأما كثرة الطاعات فمما لا تأثير لها في ذلك، غير أنه يثبت مزية لمن خلط الطاعات بالمعاصي لا يثبتها لمن خلصت معاصيه، وتلك المزية والتفرقة إذا لم يرجع بهما إلى ما ذكرناه من الإحباط والتكفير لا يعقل ولا يثبت لهما معنى.

٢٠ وجملة القول في ذلك هو أننا قد ذكرنا أن المكلف إما أن تخلص طاعاته أو معاصيه، أو يجمع بينهما ويخلطه؛ فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوي على ما تقدم، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر والآخر أقل منه، فيسقط الأقل بالأكثر، وهذا هو الذي نعنيه بالإحباط والتكفير.

٢٥ فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه بيان المذهب ومعنى القول بالإحباط والتكفير، فما الدلالة على ذلك؟ قيل له: الدليل عليه هو ما قد ثبت أن الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام، فلا يخلو المكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب، أو يستحق العقاب فيعاقب، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يثاب ولا يعاقب، أو يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعةً واحدة،

Ya da söylediğimiz üzere daha çok olan daha az olan üzerinde etkili olur. Sevap ve ikâbı hiç hak etmemesi câiz değildir. Çünkü bu, ümmetin ittifak ettiği muhâlif bir durumdur. Yine mükellefin sevap ve ikâbı hak edişi konusunda daha önce deliller getirdik. Bu nedenle bunu yorumlamaya gerek yok. Aynı şekilde sevap ve ikâbın beraberce hak edilmeleri câiz değildir. Çünkü bu durumda aynı anda ödüllendirilmiş ve cezâlandırılmış olurlar, bu ise imkânsızdır. İmkânsız olansa hak edilebilir türden değildir. Zira istihkâk, onun yapılmasının cevaz ve imkânına dayanır. Çünkü onunla, bir fiilin güzelliğine veya vâcipliğine daha önce geçmiş bir sebebe dayanan emir dolayısıyla rücû edilir ki; şayet o sebep olmayacak olsa, söz konusu fiil hasen veya vâcip olmazdı. Gördüğün gibi bu, sıhhat şartına dayanmaktadır. Bu sıhhat ise zikrettiğimiz gibi ancak "Daha az olan, daha çok olanla düşürülür" esası ile gerçekleşir.

İşte bu, iki şeyh Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in söyledikleri olup onlar bu konuda ihtilâf halinde değildiler. Aralarındaki ihtilâf, -inşallah ilerde geleceği üzere- konunun keyfiyeti hakkındadır.

Eğer denirse ki, size göre sevap ve ikâb arasında ihbât ve tekfirin vâki olması durumu, cezâ ile ivaz arasındaki durumu gibi değil midir? Ona denir ki: Eğer kabul edilen görüş Ebû Ali'nin tercih ettiği görüş ise, bu soru gereksizdir. Çünkü o, bunların arasını eşitledi veya aralarında kıyas yaptı. Şayet makbûl sayılan görüş Ebû Hâşim'in dediği ise, aralarındaki fark açıktır. Çünkü o, sevabın ikâbla yok edileceğine kâildir. Her ikisi de devam tarîkiyle hak edilir. Biri tâzim ve iclâl yoluyla, diğeri ise hak etme ve cezâlandırma yoluyla kazanılır. Dolayısıyla onları bir araya getirmek mümkün değildir. Bu durum, cezâ-ivaz ilişkisinde söz konusu değildir. Bu nedenle birini diğeriyle kıyas etme yersizdir.

Bu husus, şu şekilde açıklanır: İvaz her zaman hak edilmez, tâzim ve iclâl yoluyla da kazanılmaz ki, onunla ikâb arasında zıtlık olsun. Durum böyle olunca, söyledikleri sâkıt olmuş olmakta ve ivaz ile cezâyı Allah'a ait kılmaya sahih olmaktadır. Zira Allah, dilerse kula dünyada hak ettiği ivazdan daha fazlasını verir; isterse de kıyamete bırakır veya cezâsından azaltır. Bunu, ivaz bu şekilde hak edildiği için değil, ona müstehak olan bir şekilde ulaşması mümkün olmadığı için yapar.

أو يؤثر الأكثر في الأقل على ما نقوله. لا يجوز أن لا يستحق الثواب ولا العقاب فإن ذلك خلاف ما اتفقت عليه الأمة، وأيضاً فقد أدلنا على استحقاق المكلف الثواب والعقاب فلا وجه لذلك، ولا يصح أيضاً أن يستحق الثواب والعقاب معاً فيكون مثاباً معاقباً دفعةً واحدة لأن ذلك مستحيل، والمستحيل مما لا يستحق لأن الاستحقاق يترتب على صحته أن يفعل وإمكانه؛ إذ المرجع به إلى حسن فعل أو وجوبه لأمرٍ متقدمٍ على وجهٍ لولاه لما حسن أو لما وجب، وهذا كما ترى مبني على الصحة، فلا يصح إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر.

وهذا هو الذي يقوله الشيخان أبو علي وأبو هاشم ولا يختلفان فيه، وإنما الخلاف بينهما في كيفية ذلك على ما سيجيء من بعد إن شاء الله وحده.

فإن قيل: هلاً كان الحال في الثواب والعقاب عندكم في أن لا يقع بينهما الإحباط والتكفير كالحال في العوض مع العقاب؟ قيل له: إن كان المذهب ما اختاره أبو علي فلا سؤال لأنه سوى بينهما أو يجري على القياس؛ وإن كان المذهب ما يقوله أبو هاشم فالفرق ظاهر لأن الذي له ولأجله قال بأن الثواب يحبط بالعقاب هو أنهما يستحقان على طريق الدوام، وأن أحدهما يستحق على سبيل التعظيم والإجلال، والآخر على سبيل الاستحقاق والنكال، ولا يمكن الجمع بينهما، وهذا غير ثابت في العوض مع العقاب فلا معنى لقياس أحدهما على الآخر.

يبين ذلك أن العوض لا يستحق دائماً، ولا هو مستحقٌ على سبيل التعظيم والإجلال حتى يثبت بينه وبين العقاب منافاة، وإذا كان هذا هكذا سقط ما قالوه، وضح أن من يستحق العوض على الله والعقاب منه؛ فإنه إن شاء وفر عليه ما يستحق من العوض في الدنيا، وإن شاء في عرصات القيامة، وإن شاء جعله تخفيفاً من عقابه، لا لأن العوض يستحق على هذا الوجه لكن لأن إيصاله إليه على الوجه المستحق لا يمكن.

Bu şıkların ilki daha açık, üçüncüsü ise daha güçlüdür. İkincisine gelince, onun hakkında söylenecek söz vardır. Çünkü ümmet ittifak etmiştir ki, kim dünyadan cezâyı hak ederek ayrılırsa, bundan sonra ona huzûr ve rahat yoktur. Şayet ekseriyet olarak “bu, kaçtığınız görüşe sığınmayı gerektirir. O da ivaz ve cezâda ihbâtın vukûdudur” denilirse, şu şekilde cevap verilir: “Durum, iddia edildiği gibi değildir. Çünkü sözgelimi on parça ivaz hak edilecek olsa, bu miktarla cezâ sadece bir vakit için sâkit olur. Sevap ve ikâb konusundaki kelâmın aksine vehmettiği sahih olmaz.”

Ebû Hâşim'e sorulan soruya verilen cevap budur. Ebû Ali'ye gelince, onun bu konuda ivaz ile sevap arasını eşitlediğini anlatmıştık. Umulur ki onun, bu ikisinin arasını eşitlemesi şöyle demesindendir: İvaz, sevap gibi devam târîki ile hak edilir. Daha sonra bundan dönüşüne gelince, bu meselede şüphe için hiçbir bahâne kalmamaktadır.

Eğer denirse ki, şayet bu iki şeyh (Ebû Ali ile Ebû Hâşim) ihbât ve tekfîrin vukûunda ihtilâf etmiyorlarsa, hangi hususta ihtilâf ediyorlar? Deriz ki, iki hususta ihtilâf söz konusudur. Onlardan biri şudur: İhbât ve tekfîr, tâat ve mâsiyette mi yoksa sevap ve ikâbda mı vâki olur? Ebû Ali: “Onların tâat ve mâsiyette vâki olduklarını” söyledi. Çünkü ona göre bunların birinin diğerini etkilemesi mümkündür. Sevap ve ikâb beraberce olmadıkları için, birbirlerini etkilemeleri söz konusu değildir. Ebû Hâşim ise; “Hayır, aksine onlar sevap ve ikâbda vâki olmaktadır.” dedi ve şunu ilâve etti: Bu durum, ihbât ve tekfîr konusunda sözün şöyle olması gerektiğindedir: Birbirlerini nefyettikleri için onların arasını cemetmek mümkün değildir. Aralarında cem imkânsız olan da sadece sevap ve ikâbdır. Şöyle ki: Onlardan biri tâzim ve iclâl yoluyla hak edilmektedir. Diğerisi ise tâat veya mâsiyet değil, istihkak ve ceza yoluyla hak edilmektedir. Bunların arasını birleştirmenin mümkün olduğu bilinmektedir. Bu durumda da ihbât ve tekfîrin, zikrettiğimiz gibi sadece hak edenler için vâki olması gerekir.

Yine dedi ki: Şayet çocuk ve delilerde olduğu gibi, tâat ve mâsiyet, karşılıklarında sevap ve ikâb takdir edilmekten uzak tutulursa, onlarda ihbât ve tekfîr vâki olmaz. Kendilerine sevap ve ikâb takdir edilen sınırdaki vâki olduklarında ise, onlarda ihbât ve tekfîr vâki olur. Bu durumda da sadece hak edenler için vâcip olması gerekir. Bu husus açıktır.

وأول هذه الوجوه أوضح، والثالث جيد، فأما الثاني ففيه كلام لأن الأمة اتفقت على أن من فارق الدنيا مستحقاً للعقوبة لم ينله بعد ذلك روح ولا راحة. ومتى قيل على الوجه الغالب: إن هذا يقتضي الفرار إلى ما فررت منه، وهو القول بوقوع الإحباط في العوض والعقاب، كان الجواب أن يقال: ولا كذلك؛ فإنه لو استحق مثلاً عشرة أجزاء من العوض لا يسقط بهذا القدر من العقاب إلا وقتاً واحداً، بخلاف ما لو كان الكلام في الثواب والعقاب فلا يصح ما توهمه.

فهذا هو الجواب عما أورده من السؤال على أبي هاشم. وأما أبو علي، فقد حكينا عنه التسوية بين العوض والثواب في هذا الباب، ولعله إنما يسوي بينهما من حيث كان يقول: إن العوض يستحق على طريقة الدوام كالثواب، فأما بعد رجوعه عن ذلك فلا يبقى للشبهة في هذه المسألة موقع.

فإن قيل: إذا كان الشيخان لا يختلفان في وقوع الإحباط والتكفير، ففي أي موضع اختلفا في هذه المسألة؟ قلنا: في موضعين؛ أحدهما أن الإحباط والتكفير إذا وقعا في الطاعة والمعصية أم في الثواب والعقاب، فقال أبو علي: إنهما يقعان في الطاعة والمعصية لأنهما اللذان يصح أن يؤثر أحدهما في الآخر دون الثواب والعقاب اللذين لا يوجدان معاً حتى يصح تأثير أحدهما في الآخر. وقال أبو هاشم: لا بل يقعان في الثواب والعقاب، قال: وذلك لأن الذي أوجب القول في الإحباط والتكفير هو امتناع الجمع بينهما للمنافاة، والذي امتنع الجمع بينهما إنما هو الثواب والعقاب، حيث كان أحدهما مستحقاً على سبيل التعظيم والإجلال، والآخر على سبيل الاستحقاق والنكال دون الطاعة والمعصية؛ فمعلوم أن الجمع بينهما ممكن غير متعذر، فيجب أن لا يقع الإحباط والتكفير إلا في المستحقين على ما ذكرته.

وقال أيضاً: إن الطاعة والمعصية متى خرجتا عن أن يستحق عليهما الثواب والعقاب، كأن تقعا من صبي أو مجنون لم يقع فيهما الإحباط والتكفير، فمتى وقعا على الحد الذي يستحق عليه الثواب والعقاب وقع فيهما الإحباط والتكفير فيجب أن لا يجب إلا في المستحقين، وذلك ظاهر.

Yine dedi ki: Biz ihbât ve tekfîr ile sadece Allah Teâlâ'dan, kabih olan bir fiilin hasen olarak, hasen olanın da kabih olarak vâki olmasını kastetmiyoruz. Elbette bunların hâli iyiden kötüye ve kötüden iyiye geçişlerin vâki olmalarını gerektirir. Halbuki tâat ve mâsiyette böyle değildir. Çünkü onlar vâki olduklarında, bundan sonra hâlleri değişmez.

Bu yolla Ebû Ali'nin "İhbât ve tekfîr, hak edenler arasında nasıl vâki olur? Zira onlar henüz gerçekleşmemişlerdir ve mâdûm birinin diğerini etkilemesi mümkün değildir." şeklindeki görüşüne cevap vererek diyoruz ki: Biz "Daha az olan, daha çok olanla sâkıt kılınır" dediğimizde, muhakkak ki "Daha çok olan daha az olanın üzerinde etkili olmuş olmaktadır." Bizim bununla kastımız, Allah'ın mükelleflere yönelik fiilinin, sadece hasen olduğu yönündedir. Buradaki tesir, illetin mâlûle veya sebebin sonuca tesiri gibi değildir. Böylece aradaki ilgi sâkıt olmuş ve Ebû Hâşim'in tercihi kabul edilmiş olur.

Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında vâki olan ihtilâflardan biri de mîzan hakkındadır. Ebû Ali onu inkâr ediyor, Ebû Hâşim ise kabul edip isbat ediyor. Bunun şekli ise mükellefin, işlediği bir tâat karşılığında on sevabı hak etmesi, yaptığı bir mâsiyet karşılığında da yirmi cezâyâ müstehak olması demektir. Ebû Ali'nin görüşüne göre Allah Teâlâ'nın, işlenen mâsiyet karşılığında ona her vakit yirmi cüz cezâ vermesi hasendir. Cezâsı arttıktan sonra, bir tesirle ortaya çıkan tâat karşılığında sevaba müstehak olması durumunda bu söz konusu olmaz. Ebû Hâşim dedi ki: Hayır, aksine bunu Allah Teâlâ'nın yapması kabihtir. Onu sadece on cüz cezâ karşılığında yapması hasen olur. Diğer on cüz ise, işlediği tâat karşılığında verilen sevapla sâkıt olur. Doğru olan görüş budur. Ömrüme yemin olsun ki, Allah'a lâayık olan görüş, Ebû Ali'nin dediği değil, budur. Bunun doğruluğuna delâlet eden şudur: Mükellef, tâatları Allah'ın emrettiği ölçüde yaptığı ve onları mâsiyetten uzak bir şekilde işlediği zaman, ona sevap müstehak olur. Onu mâsiyetle kirletmiş olsa bile, tâat karşılığında sevap verilmesi gerekir. Aksi takdirde imkânsızlığı sebebiyle, hak edilen sınırın üzerinde ona sevap verilmesi mümkün olmaz. Muhakkak onun miktarınca cezanın ortadan kaldırılması gerekir. Çünkü zararı giderme, menfaatler içinde addedilen şeylerdeki fayda gibidir. Allah Teâlâ'nın şu sözü buna uygun düşmektedir: "Kim zerre ağırlığında hayır işlerse onu görür. Kim de zerre miktarı kötülük yaparsa onu görür."⁴⁴⁰

وقال أيضاً: إنا لا نعني بالإحباط والتكفير إلا أنه لا يحسن من الله تعالى فعل ما كان قبيحاً منه أو يقبح منه فعل ما كان حسناً، فلا بد من أن يقعا فيما يتغير حاله من حسنٍ إلى قبحٍ ومن قبحٍ إلى حسنٍ، دون الطاعة والمعصية فإنهما إذا وقعا لم يتغير حالهما بعد ذلك.

٥ وبهذه الطريقة نجيب عن قول أبي علي، أي كيف يقع الإحباط والتفكير بين المستحقين، وهما معدومان لا يصح أن يؤثر أحدهما في الآخر؟ فنقول: إنا إذا قلنا: إن الأقل يسقط بالأكثر فإن الأكثر يؤثر فيه، فلسنا نعني به إلا أنه لا يحسن من الله تعالى فعله بالمكلفين بعد ما كان حسناً، لا أن هناك تأثير مثل تأثير العلة في المعلول، أو السبب في المسبب فيسقط ما تعلق به، ويسلم ما اختاره أبو هاشم. ١٠

وهنا موضعٌ آخر وقع فيه الخلاف بينهما، وهو الكلام في الموازنة؛ فإن أبا علي ينكره وأبا هاشم يثبته ويقول به، وصورته أن يأتي المكلف بطاعةٍ استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصيةٍ استحق عليها عشرين جزءاً من العقاب. فمن مذهب أبي علي أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءاً من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعد ما ازداد عقابه عليه. وقال أبو هاشم: لا، بل يقبح من الله تعالى ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء؛ فأما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب، ولعمري إنه القول اللائق بالله تعالى دون ما يقوله أبو علي. والذي يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذي أمر به، وعلى الحد الذي لو أتى بها منفرداً عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب، فيجب أن يستحق عليها الثواب وإن دنسها بالمعصية، إلا أنه لا يمكن والحالة هذه أن يوفر عليه على الحد الذي يستحقه لاستحالاته، فلا بد من أن يزول من العقاب بمقداره؛ لأن دفع المضرة كالنفع في أنه مما يعد في المنافع، وعلى هذا يصح قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره* ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾.

Ebû Ali'nin görüşüne göre ise, kebîre sahibinin gördüğünün, işlediği tâatlar cinsinden bir şey olmaması gerekir. Halbuki Allah Teâlâ bunun zıddını buyurmaktadır. Eğer, "Durum zannettikleri gibi ise, o nasıl sevap vermez?" denirse, deriz ki: "Zikrettiğimiz sebeple ona sevap vermesi imkânsız ve tasavvur dışıdır."

Şeyhimiz Ebû Ali'ye gelince o, bu hususta birtakım alternatifler öngördü. Onlardan biri fâsık, mâsiyetlere yöneldiği ve büyük günahları işlediği zaman, nefesine karşı kötülük yapmış ve onu sevap kazanmasının dışına çıkarmış olur. Bu mânaya bağlı olarak Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Farkına varmadığınız halde amellerinizin boşa çıkması..."⁴⁴¹ Bunun durumu, başkasına elbise dikip sonra onu sahibine teslim etmeden yırtan kişinin durumuna benzer. O, bu elbise dolayısıyla ücreti hak etmiş olmaz. Çünkü söz konusu elbiseyi yırtmak sûretiyle, yaptığı iyiliği ifsâd etmiştir. Buradaki durum da aynıdır. Buna karşılık o, çok kere şu âyetle istidlâlde bulundu: "Amel bakımından işlediklerini ele aldık..."⁴⁴² Ve der ki: Bu konudaki durum zikrettiğimiz gibi olmasaydı, Allah Teâlâ'nın, kâfirlerin ve büyük günah işleyenlerin amelleri hakkında zikrettikleri sahih olmazdı. Yine der ki: Sevap düştüğünde ya işlediği tâati yaptığına pişman olduğu veya ondan daha büyük bir günah işlediği için düşer. Pişmanlıkla hepsi düşer. Tâattan daha büyük bir günah ile düştüğünde de hepsinin düşmesi gerekir. Aklî hükme göre onların arasında fark yoktur.

Buna cevap olarak şöyle deriz: İlk olarak zikrettiğine gelince; "fâsık mâsiyetlere yönelmesi ve büyük günah işlemesi sebebiyle kendini sevaba müstehak olmaktan uzaklaştırmıştır" ifadesi doğru değildir. Çünkü fâsık, tâati mükellef kılındığı ve emredildiği şekilde yaptığı ve kebîreden uzak durduğunda sevaba müstehak olur. Bundan sonra kebîre işlemesi, onu sevaba müstehak olmaktan çıkarmaz. Böylece zannettikleri fâsid olmuş oldu.

Bunun örneği olarak zikrettiği şeye gelince, o da sahih değildir. Çünkü terzi, işin teslimi olmadan, aksine teslimden önce diktiği elbiseyi yırttığı takdirde dikiş ücretini hak edici değildir. Eğer teslim sonrasında onun yırtılacağını düşünecek olsak, bu hususta söylediğimiz tarzda muvâzene yoluna girmiş olurdu. Cenâb-ı Hakk'ın "Amellerinizin boşa çıkması..."⁴⁴³ sözünü inkâr etmeyiz. O Allah'ın kelâmı, vahyi ve indirdiğidir. Ancak o sahip olduğu görüşü değil, sadece söylediğimiz sınırdaki bir boşa çıkarmayı (ihbât) gerektirirdi.

فأما على مذهب أبي علي؛ يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً مما أتى به من الطاعات، وقد نص الله تعالى على خلافه. ومتى قيل: فكيف لم يشبه أن لو كان الأمر على ما يظنه؟ قلنا: لما قد ذكرنا من أن إثابته غير ممكنة ولا متصورة.

٥ وأما شيخنا أبو علي فقد تعلق في ذلك بوجوه؛ أحدها هو أن الفاسق بإقدامه على المعاصي وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه، وأخرجها من أن تستحق الثواب البتة، وعلى هذا المعنى قال تعالى: ﴿أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾، وصار حاله كحال من خاط لغيره ثوباً ثم فتنه قبل أن يسلمه إلى صاحبه، فإنه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق، كذلك ههنا. وربما استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل﴾ الآية. ويقول: لولا أن الأمر في ذلك على ما ذكرته وإلا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى في أعمال الكفار والمرتكبين للكبائر، وربما يقول: إن الثواب إذا سقط فإنما يسقط إما بالندم على ما أتى به من الطاعة، أو بعقابٍ أعظم منه، ثم سقط بالندم الكل، فكذلك إذا سقط بالعقاب الذي هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل، فلا فرق بينهما في قضية العقل. ١٥

والأصل في الجواب عن ذلك؛ أما ما ذكره أولاً، وهو أن الفاسق لإقدامه على المعاصي وارتكابه الكبائر أخرج نفسه من أن يستحق الثواب، فلا يصح لأن الفاسق أتى بالطاعة على الوجه الذي كلف وأمر به، وعلى حدّ لو تفرد عن الكبيرة لكان يستحق عليها الثواب، وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرج منه من أن يكون مستحقاً للثواب، ففسد ما ظنه. ٢٥

وأما ما أورده في مثال ذلك فلا يصح أيضاً؛ لأن الخياط لم يستحق الأجرة من حيث أنه إنما يستحق الأجرة على تسليم العمل ولم يسلمه، بل فتنه قبل التسليم، حتى لو قدرنا أن فتق بعد التسليم لكان يسلك في ذلك طريقة الموازنة على ما نقوله، وقوله تعالى: ﴿أن تحبط أعمالكم﴾ فإننا لا ننكره، فهو كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله، إلا أنه لا يقتضي إلا الإحباط على الحد الذي نقوله دون ما ذهب إليه، ٣٥

Bu ise açıkça zulümdür ve Allah Teâlâ ondan berîdir. Cenâb-ı Hakk'ın "Yaptıklarını ele aldığımızda..."⁴⁴⁴ ifadesi, muhakkak ki o zâhirine taalluk etmez. Çünkü "hebâ" ince cisimler için kullanılır. Halbuki kulların fiilleri araz olup cisim olarak ifade edilemez. Bu, cinslerin değişmesinden başka bir şey değildir.

5 O, zâhirden uzaklaşıp te'ville meşgul olmaya başladığı zaman, buna bizden daha lâıyk olmadı. Bu nedenle onu aklın ve şer'in delâletine muvâfık bir yolla te'vil ederek deriz ki: "Fâsık, şayet büyük günah ile kirletmemişse, sevap amel-leri karşılığında hak ettiği ölçüde bir sevaba müstehak olmazdan murâd, saçılmış zerrelere (hebâen mensûra) bir fayda elde edilmediği gibi, bunlardan da
10 herhangi bir fayda elde etmez." demektedir.

Sevabın pişmanlık veya ondan daha büyük bir cezâ ile sâkıt olacağı düşüncesine gelince; pişmanlıkla sâkıt olduğunda, tümüyle sâkıt olmuş olur. Bunun gibi cezâ ile sâkıt olduğunda da tümünün sâkıt olması gerekir. Burada ikisini bir araya getiren bir illet olmaksızın, iki durumun arasını birleştirme söz konusu olup, sahih değildir. Sonra denilir ki: Pişmanlık sevapların tümünün sâkıt olmasında etkili oldu. Çünkü o, kendisinden vâki olanı telâfi konusunda gayret sarfetmedir. Öyle ki, yaptığını yapmamış hükmünde olur. Bu, cezâda söz konusu değildir. Onun etkisi sevap konusundadır. Çünkü O, keşfettiğimiz şekilde, mukâbele yoluyla onu etkilemektedir. Bu meselede Kâdî'nin söyledik-
20 lerinin özeti bundan ibârettir.

Fasıl: [Büyük ve Küçük Günahlar]

Sağîre ve kebîre konusundaki söz, bu cümleye bitişik ve her ikisi ile ilgilidir. Çünkü biz: "Kişinin kebîre karşılığında hak ettiği cezâ, itaatinin sevabını boşa çıkarır. Sağîre karşılığında hak ettiklerine ise kendisine ait sevapları kefâ-
25 rettir." dediğimizde kebîre ve sağîrenin anlamını beyan gerekir.

Bunun özeti şu şekildedir: Şeriatın ifadesinde büyük günah, -ister hakiki, ister takdirî olsun- fâilinin cezâsı, sevabından daha çok olan fiildir. Bu, başka iki vecihle daha kullanılmakta olup onları burada zikretmeyeceğiz. Burada kastedilen sadece zikrettiğimizden ibârettir.

30 Küçük günaha gelince, -ister hakiki, ister takdirî olsun- bunda fâilinin sevabı cezâsından daha çok olur. "Hakiki" veya "mukadder" sözümlerle, her iki konuda kâfirden ihtirâzda bulduk.

فذلك محض الظلم والله تعالى منزّه عنه. وأما قوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا﴾ الآية، فإنه لا تعلق له بظاهره لأن الهباء إنما يستعمل في أجسام رقيقة، وأفعال العباد أعراض، فكيف تجعل أجساماً، وهل ذلك إلا قلب الأجناس؟ ومتى عدل عن الظاهر واشتغل بالتأويل لم يكون هو به أحق منا فتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والشرع فنقول: إن المراد أن الفاسق لا يستحق بأعماله الثواب على الحد الذي كان يستحقه لو لم يدنس بالمعصية الكبيرة، فلا ينفع به كما لا ينفع بالهباء المتثور.

وأما ما ذكره من أن الثواب إنما يسقط بالندم أو بعقابٍ أعظم منه، ثم إذا سقط بالندم سقط كله، وكذلك إذا سقط بالعقاب وجب أن يسقط كله، فجمع بين أمرين من غير علةٍ جامعة فلا يصح، ثم يقال: إن الندم إنما أثر في سقوط الثواب بأجمعه لأنه بذل المجهود في تلافيه ما وقع منه حتى يصير في الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل، وهذا غير ثابتٍ في العقاب، وتأثيره في الثواب فإنه إنما يؤثر في إزالته بطريقة المقابلة على الحد الذي كشفناه، فهذه جملة ما ذكره في هذه المسألة.

فصل: [الكلام في الصغيرة والكبيرة]

واتصل بهذه الجملة الكلام في الصغيرة والكبيرة وما يتعلق بهما لأننا إذا قلنا: إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعته وما يستحقه على الصغيرة مكفر في جنب ما له من الثواب، لم يكن بد من بيان معنى الكبيرة والصغيرة.

وجملة ذلك أن الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً وإما مقدراً، وقد يستعمل ذلك على وجهين آخرين لا نذكرهما ههنا فليس المقصود ههنا إلا ما ذكرناه.

وأما الصغيرة فهي ما يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابه إما محققاً أو مقدراً، واحترزنا في الموضوعين بقولنا: إما محققاً أو مقدراً عن الكافر

Kesinlikle itaat etmeyenin küçük ve büyük fiillerinde şöyle bir anlam da vâki olmuştur: Eğer onun sevabı olsaydı, mâsiyet olarak işlediğini ortadan kaldırır veya küçük günah olarak yaptığını sevapları silici (mükeffir) olurdu.

Hâricîler, mâsiyetler içinde sağîrenin bulunmasını inkâr ederek, hepsinin büyük günah olduğuna hükmetmişlerdir.

Bu konuda şeyhimiz Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında ihtilâf yoktur. Onlar arasındaki ihtilâf, mâsiyetlerin sağîre ve kebîreyi içerdikleri hususunun aklen mi yoksa sadece şer'an mı bilindiği hakkındadır.

Ebû Ali, bunun ancak naklî (şer') delille bilineceği kanaatine sahip idi. Ona göre "aklın" hükmüne rağmen bu hususu terk edecek olsak, mâsiyetlerin tümünün büyük günah olduğuna hükmetmiş olurduk. Halbuki mâsiyetlerin azının en azına "iki cüz cezâ" ve tâatların azının en azına da "bir cüz sevap" verildiği bilinmektedir. Bu, Allah Teâlâ'nın bize lütfu ve nimetidir. Bunu, mâsiyetlerin büyük günah oluşu sebeplerinden biri kılmış olup, çocuğun şefkatli ve iyi babaya kötü davranmasına benzer. O dedi ki: Bu yabancı birine kötü davranmaktan daha büyük bir günah olduğu gibi; buradaki durum da aynıdır.

Eğer "Mâsiyetler içinde büyük ve küçük günahlar bulunduğu delâlet eden şer'î deliller nelerdir? Bu, Allah'ın kitabında mı, Resûlullah'ın sünnetinde mi yoksa ümmetin ittifakında (icmâ) mıdır?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap verilir: "Ümmetin ittifakına gelince; ef'âl-i ibâdın sağîre ve kebîreyi içerdiği açıktır. Ancak biz, onu teberrüken kabul eder ve bu konuda sağîreyi ve kebîreyi ve bu anlama gelenleri zikreden âyetleri okuruz. Yüce Allah buyurmuştur ki: "Bu kitap büyük ve küçüğü atlamaksızın hepsini saymıştır."⁴⁴⁵ Yine Allah Teâlâ buyurdu ki: "Bütün sağîre ve kebîre satırlara dökülmüştür."⁴⁴⁶ Başka bir âyette buyurdu ki: "Sizin için küfür, fâsıklık ve isyânı kötü gördü."⁴⁴⁷ Mâsiyetleri bu tertipte sıraladı. Günahların en büyüğü olan küfürle başladı. İkinci olarak fıskı zikretti. Bununla sağîreyi irade etmiş olması gerekir. Küfür ve fıskı ondan önce zikretmek sûretiyle açıkladı. Yine buyurdu ki: "Onlar, günahların büyüklerinden ve fevâhişten (edepsizliklerden) sakınırlar."⁴⁴⁸ Burada "el-lemem"den kasıt, küçük günahlar olmalıdır.

ومن لم يطع البتة، فإنه قد وقع في أفعاله الصغيرة والكبيرة، على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبباً بما ارتكبه من المعصية، أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفراً في جنب ما يستحقه من الثواب.

وقد أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة، وحكمت بأن الكل كبيرة. ٥

ولا خلاف في ذلك بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم، وإنما الخلاف بينهما في هل يعلم عقلاً اشتغال المعاصي على صغير وكبير أو لا يعلم ذلك إلا شرعاً.

فذهب أبو علي إلى أن ذلك لا يعلم إلا شرعاً وقال: لو خيلنا وقضية العقل لكننا نحكم بأن المعاصي كلها كبائر؛ فمعلوم أن أقل قليل المعاصي يستحق عليها جزاء من العقاب، وأقل قليل الطاعات يستحق عليها جزءاً واحداً من الثواب وذلك لما للقديم تعالى علينا من النعم، ويجعل ذلك أحد الوجوه التي تعظم المعصية لأجلها، ويشبه ذلك بإساءة الولد إلى الوالد الشفيق البار، قال: فكما أن ذلك أعظم من الإساءة إلى الأجنبي، كذلك الحال ههنا.

١٥ فإن قيل: وما تلك الدلالة الشرعية التي دلتم على أن في المعاصي ما هو كبير وفيها ما هو صغير، أفي كتاب الله تعالى ذلك، أم في سنة رسوله ﷺ، أم في اتفاق الأمة؟ قيل له: أما اتفاق الأمة فظاهر على أن أفعال العباد تشتمل على الصغير والكبير غير أننا نتبرك به ونتلو آيات فيها ذكر الصغير والكبير وما في معناه، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾، وقال تعالى: ﴿وكل صغير وكبير مستطر﴾، وقال: ﴿وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ فرتب المعاصي هذا الترتيب؛ بدأ بالكفر الذي هو أعظم المعاصي وثنائه بالفسق وختم بالعصيان، فلا بد من أن يكون قد أراد به الصغائر، وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله. وقال أيضاً: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللّم﴾ فلا بد من أن يكون المراد باللّم الصغائر

Aksi takdirde istisnânın anlamı yoktur. Çünkü istisnâ olanın (müstesnâ), kendisinden istisnâ olunandan (müstesnâ minh) ayrı olması gerekir. Yine Cenâb-ı Hak buyurmuştur ki: “Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışında dilediğini affeder.”⁴⁴⁹ Allah'ın kitabını tefsir edenlerin, tefsirlerinde şerhettikleri gibi “Bununla küçük günahı irade etti.” Zikrettiğimiz bu vecihlerle bilindi ki, mâsiyetler içinde kebirle olduğu gibi sağîre de bulunmaktadır. Ancak, aklın hükmünü terk edecek olursak zikrettiğimiz gibi hepsinin kebirle olduğuna kesin hükmetmiş oluruz. Ebû Hâşim diyordu ki: Aklen biliyoruz ki: Bir dirhemi çalmak, on dirhemi çalmak gibi olmaz. Onların biri büyüktür, diğeri ise onun dûnundadır. Bu, takdim edilen şeyler dolayısıyla sahih değildir.

Burada zikredilecek şeylerden biri Ca'fer b. Harb⁴⁵⁰ in muhalefetidir. “Her kasıtlı/maksatlı iş büyük (günah)tır. Zannederim ki bu görüş, ashâbımızın seleflerinden bazılarına aittir. Bunun doğru olmadığına delâlet eden şey şudur: Büyük ve küçük günah, daha önce beyan ettiğimiz üzere sevap ve ikâb miktarlarında belirtilmiş bir söz olduğunda, kendilerine varılan şer'î bir delil olmalıdır. Onların tümünün büyük günah olduklarını gösteren bir delil yoktur. Dolayısıyla burada tevakkuf etmek gerekir. Büyük günah olması da küçük günah olması da mümkündür.

Ayrıca bir kasıt olmadığına da küfür küfürdür. Aynı şekilde büyük günahın da bir kasıt olmasa da, büyük günah olması mümkündür. Bu durumda kastın bir tesiri yoktur. Büyük günah olduğu kesin olmayan veya burada kesin bir kasıt bulunmayan bir fiil vâki olduğunda –velev ki kasıt olsa bile– onun sağîre olduğuna hükmedilir. Çünkü kastın, filin büyük veya küçük günah olmasına etkisi yoktur.

Bu çerçeveye giren şeyler şunlardır: Allah Teâlâ'nın bize küçük günahları aynları ile öğretmesi câiz değildir. Buna delâlet eden şey şudur: Küçük günahlar kabihe teşviiktir, kabihe teşvik ise Allah Teâlâ için câiz değildir.

Eğer “Küçük günahların Allah tarafından öğretilmesinin, kabihi teşvik olduğunu niçin söylüyorsunuz?” denirse, “Mükellefe, onun küçük günah olduğunu ve onların yapılmasının cezâyı gerektirmesinin söz konusu olmadığını, aksine onun cezâsının, yanındaki sevabı silici olduğunu bildiğinde, bunlar kendine gönderilmiş ve onlara teşvik edilmiş hükmünde olur. Bu, şu şekilde açıklanır: O, bu durumda kendisi için onda bir fayda olduğunu, hâlde ve gelecekte bir zararının bulunmadığını bildiğinde,

وإلا كان لا يكون للاستثناء معنى وفائدة، إذ المستثنى لا بد من أن يكون غير المستثنى منه. وقال أيضاً: ﴿إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وأراد به الصغيرة على ما شرحه المفسرون لكتاب الله تعالى في تفاسيرهم. فبهذه الوجوه التي ذكرناها علم أن في المعاصي صغيراً كما أن فيها كبيراً، وإلا فلو خيلنا وقضية العقل لكنا نقطع على أن الكل كبير على ما ذكرناه، وأبو هاشم كان يقول: كنا نعلم عقلاً أن سرقة درهم لا تكون كسرقة عشرة دراهم، وأن أحدهما كبير والآخر خلافه، وذلك مما لا يصح لما قد تقدم.

ومما يذكر ههنا خلاف جعفر بن حرب أن كل عمد كبير، وأظن أن ذلك مذهباً لبعض السلف من أصحابنا. والذي يدل على أن ذلك مما لا يصح، هو أن الكبير الصغير كما بيّنا إذا كان كلاماً في مقادير الثواب والعقاب فلا بد من أن يكون الطريق إليه دلالة شرعية، ولا دلالة تدلنا على أن كلها عمد كبير فيجب التوقف فيه، ويجوز أن يكون كبيراً، ويجوز أن يكون صغيراً.

وبعد، فإن الكفر يكون كفراً وإن لم يكن هناك عمد، وكذلك الكبير لا يمتنع أن يكون كبيراً وإن لم يكن هنا عمد، فلا يثبت والحال هذه للعمد تأثير، فكان يجب متى وقع الفعل الذي لا يمكن القطع بكونه كبيراً ولا عمد هناك إلا يقطع بكونه كبيراً وإن كان هناك عمد؛ لأن العمدة مما لا تأثير له في كون الفعل كبيراً أو صغيراً.

ومما يدخل في هذه الجملة أن الله تعالى لا يجوز أن يعرفنا الصغائر بأعيانها، والذي يدل على ذلك أن الصغائر إغراء بالقيح، والإغراء بالقيح مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: ولم قلت: إن تعريف الصغائر من الله تعالى إغراءً بالقيح؟ قلنا: إن المكلف إذا علمها صغيرة وأنها مما لا يجوز أن يستحق بفعلها العقاب بل يكون عقابها مكفراً في جنب ما له من الثواب، كان في الحكم كالمبعوث عليها، ومغرى بها. يبين ذلك أنه إذا علم أن له فيه نفعاً في الحال ولا مضرّة لا في الحال ولا في المال،

kendisine şöyle denilmiş kişi hükmünde olur: “Muhasebe edilmeyeceğin halde onu niçin yapmıyorsun?” Bu, söylediğimize teşviktir. Hiç kimsenin şöyle demesi uygun değildir: Kötü olduğu bilinmesine rağmen, teşvik sâbit olmuyor. Çünkü o, hâlde (şimdi) faydalanması ve ne hâlde ne de istikbâlde kendisine zarar dokunmaması durumunda söz konusu fiili yapmaya teşvik edilmiş olur.

Eğer denirse ki: O, küçük günah karşılığında cezâyâ müstehak olacağını bildiği zaman, muvâzene (ölçü ve tartıyı tutturma) görüşünüze göre onun sevabının bir kısmı sâkit olmuş olur. Böylece onu işlemeye teşvik edilmiş ve ona yönlendirilmiş olmaz. Ona denir ki: Ebû Ali'nin görüşüne gelince, o konuda söze gerek yoktur. Çünkü o, muvâzeneye kâil değildir. Ebû Hâşim'in görüşüne gelince, ona şu şekilde cevap verilir: Mükellef hâlde sağîrenin faydası olduğunu ve âhirette arzu ettiği herşeyin mutlaka kendisine ulaşacağını bildiği zaman, sevabından düşen şeylerin düşüşüne aldırılmaz.

Eğer denirse ki: Bu durumda Allah'ın nâfileleri teklif ve teşvik etmesi ve onlar dolayısıyla sevap takdir etmesinin hasen olmaması gerekir. Zira mükellef, vâcipleri yapıp, kötülüklerden kaçınarak âhirette arzuladığı şeylere ulaşacağını bildiğinde, nâfilelere dayanan sevapları devamlı hak etmiş olmaz. Ona şu şekilde bir açıklama ile cevap vermek mümkündür: O, istediği her şeyin kendine ulaşacağını bildiğinde, kendisinde hak etme yoluyla hâsil olmuş olsa bile, sağîre ile sevabından sâkit olana aldırmadığı gibi, nâfileler karşılığı müstehak olacağı sevaba da aldırılmaz. Çünkü o, henüz sonuçlandırılmamıştır.

Ona, “Bu ikisinin arasında fark olduğu söylenir. Çünkü Allah'ın bize nâfileleri teklif etmesi ve bunun O'nun için hasen olması, mücerred sevap dolayısıyla değil, farzları kolaylaştırıcı ve onları çağırıcı olması sebebiyledir. Bu nedenle eğer onu önemseme vâki olmasaydı hasen olmaması gerekirdi. Zikrettiğimiz üzere sağîrede durum böyle değildir.

Eğer denirse ki: Allah Teâlâ peygamberlere küçük günahları özleri ile öğretmiş değil midir? Bu durumda onu nasıl reddediyorsunuz? Ona: “Onlar, bunları vâki olduktan sonra biliyorlar. Biz vukû sonrasında bildiklerini inkâr etmiyoruz.” denir.

Eğer, “Vukû sonrasında onların sağîre olduklarını bildiğinde, onu benzerlerine mukâyese etmiş, böylece de onları işlemeye teşvik edilmiş olursun.” denirse, deriz ki: Bu mümkün değildir. Çünkü sağîrenin benzeri olan kebîrenin de bulunması câizdir. Maamafih Resûl-i Ekrem

كان في الحكم كمن قيل له: لم لا تفعله ولا تبعة عليك فهذا إغراءً على ما قلناه وليس لأحد أن يقول: إن مع العلم بقبحه لا يثبت الإغراء؛ لأنه إذا انتفع به في الحال ولا مضرة له في الحال ولا في المستقبل كان مغرىً بفعله.

فإن قيل: إنه إذا علم أنما يستحق على الصغيرة من العقاب يسقط جملة من ثوابه على قولكم بالموازنة، لا يكون مغريً بفعله ولا مبعوثاً عليه. قيل له: أما على مذهب أبي علي فلا كلام فإنه لا يقول بالموازنة، وأما على مذهب أبي هاشم فالجواب؛ إن المكلف إذا علم انتفاعه بالصغيرة في الحال، وعلم أنه لا يشتهي شيئاً في الآخرة إلا وصل إليه ما يشتهيه، فإنه لا يبالي بسقوط ما سقط من ثوابه.

فإن قيل: فيجب على هذا أن لا يحسن من الله تعالى التكليف بالنوافل والترغيب وفيما يستحق عليها من الثواب، فإن المكلف إذا علم أنه يصل إلى ما يشتهيه في الآخرة متى فعل الواجبات واجتنب المقبحات لم يعتد بما يستحق على النوافل من الثواب. يزيد ذلك وضوحاً أنه كما يمكن أن يقال: إنه لا يعتد بما يسقط من ثوابه بالصغيرة إذا علم أنه لا يشتهي شيئاً إلا وصل إليه مع أنه كالحاصل له بالاستحقاق، فبأن لا يعتد بما يستحقه على النوافل من الثواب أولى وأحق، لأنه لم يحصل بعد.

قيل له: فرق بينهما؛ فإن القديم إنما كلفنا النوافل وحسن منه ذلك لما كانت مسهلةً للفرائض داعيةً إليها. لا لمجرد الثواب، حتى إن لم يقع به اعتداد وجب أن لا يحسن، وليس ذلك الحال في الصغيرة على ما ذكرنا.

فإن قيل: أليس أن الله تعالى عرّف الأنبياء الصغائر بأعيانها، فكيف منعتم من ذلك؟ قيل له: إنهم إنما يعلمون ذلك بعد الوقوع، ونحن لا نكر أن يعلموا ذلك بعد الوقوع.

فإن قيل: إذا علم بعد الوقوع أنها صغيرة قاس عليها مثلها فيكون مغرىً على فعلها. قلنا: إن ذلك لا يمكن لأن مثل الصغير يجوز أن يكون كبيراً، على أن النبي

hak ettiği bazı sevapların, o miktarda bazı sağırelerle düştüğünü veya düşeceğini bilmesi, onun benzeri sevapları tercih etmesinde en güçlü etken olmuştur. Bu ifadelerle senin için sahih oldu ki; küçük günahları öğretme, Allah için câiz olan şeylerden değildir.

5 Eğer denirse ki: Bu durumda Allah için bundan daha şer olan şeyleri niçin câiz gördünüz? Sözelimi bazı mükelleflere ne kadar yaşayacağını bildirmesi, bazılarını cennetle müjdelemesi; Hz. Peygamber'in lisanı ile Hz. Ali'nin "bozucu, zulmedici kişilerle karşılaşınca kadar yaşayacağını bildirmesi ve yine onun vasıtasıyla bazı hayırları müjdelemesi bu kâbildendir.

10 Ona denir ki: İki mesele arasındaki fark açıktır. Zira küçük günahları öğretmek, açıkladığımız gibi teşvikle ilgili bir konudur. Uzun yaşamak ve cennetle müjdelenmekteki durum böyle değildir. Çünkü bunlar teşvik için konulmuş değildirler. Aksine bundaki durum şahısların değişmesi ile değişmektedir. Bu insanlar içinde öyleleri vardır ki bu, onu çok ibadete çağırıcı ve kötülükleri
15 işlemekten vazgeçiricidir. Bazıları ise bunun zıddıdır. Allah Teâlâ, onun hâ-
linden anlaşılanla şunu bilmektedir ki: O, kabihe çağırılmaz aksine zikrettiği-
mize yönelmek üzere ondan vazgeçirir.

Eğer denirse ki: Bunun teşvik için konulmadığını iddia etmek nasıl mümkündür? Halbuki hiçbir mükellef yoktur ki yüz sene yaşayacağını bildiğinde
20 bu durum, âhir ömründe tövbe ederek cennete gireceği umudu ile onu ha-
ramlardan sakınmamaya çağırıcı olmasın.

Ona denir ki: Ömrünün uzun olduğunun bildirilmesi, onlardan asla fay-
dalanmayacağını ve ömrünün sonunda muhakkak tövbe edeceğini kesin
olduğu durumlarda, onu münker işlerle meşgul olmaya davet eder. Araya bir
25 engelin girmesi ve onunla kendisi arasında bir perdenin bulunması sebebiyle
tövbe etmemesinin mümkün olması, zannettiğiniz gibi istikbâlde zarar göreceği bir şeye bir dâînin daveti değildir.

Cennetle müjdelenmeye gelince, o kesin olarak bilmektedir ki kötülük-
lerden kaçındığı ve farzları edâ ettiğinde cennet ehlinde olacaktır. Durum
30 söylediğimiz vaziyette iken, dâî onu fesada nasıl çağırır?

إذا علم أن بعض ما قد استحقه من الثواب سقط وسيسقط بصغيرةٍ أخرى بقدرها، كان ذلك أقوى الصوارف له إلى أن لا يختار أمثاله، فصح لك بهذه الجملة أن تعريف الصغائر مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: لم جوزتم على الله تعالى ما هو شرٌّ من هذا، وهو تعريف بعض المكلفين أنه يبقى مدة من الدهر، وبشارةً للبعض بالجنة، وذلك نحو إخبار الله تعالى علياً رضي الله عنه على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنه يبقى إلى أن يقابل الناكثين والقاسطين والمارقين»، ونحو بشارته بالخير.

قيل له: إن الفرق بين المسألتين ظاهر؛ فإن تعريف الصغائر موضوعٌ للإغراء على ما وصفناه، وليس هكذا الحال في تعريف البقاء والبشارة بالجنة لأنهما ليس بموضوعين للإغراء، بل الحال فيه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص؛ ففي الناس من يكون ذلك داعياً له إلى التكثير في العبادات وصارفاً عن ارتكاب الفواحش، ومنهم من يكون حاله بخلافه، والله تعالى إنما يعرف ذلك من المعلوم من حاله أنه لا يدعو إلى قبيح بل يصرفه عنه إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يمكن ادعاء أن ذلك ليس بموضوع للإغراء مع أنه ما من مكلف إلا ومتى علم أنه يبقى مائة سنة كان ذلك داعياً له إلى أن لا يتجنب المحارم رجاء أن يتوب في آخر عمره ويدخل الجنة.

قيل له: إن علمه بأنه يبقى إنما يدعو إلى الاشتغال بالمناكير متى قطع على أنه لا يستفيد بها البتة بل يتوب في آخر عمره لا محالة؛ فأما ومن المجوز أن لا يتوب بأن يعرض عارض فيمنعه من التوبة ويحول بينه وبينها، لم يكن، بدعوة الداعي إلى شيء مما يستضر به في المستقبل على ما ظننتموه.

وأما البشارة بالجنة؛ فإنه لا بد من أن يقطع على أنه إنما يكون من أهل الجنة متى اجتنب الفواحش وأدى الفرائض، فكيف يدعو الداعي والحال ما قلنا إلى الفساد؟

Fasıl: [Medih ve Sevap, Zem ve İkâbın Tâat ve Mâsiyet Karşılığında Hak Edilmesi]

Övgü, yergi, sevap ve ikâbın tâat ve mâsiyet dolayısıyla kazanıldığını zikretmiştik. Burada zikredeceğimiz ise, övgü ve sevabın tâatin işlenmesi sûretiyle hak edilebileceği gibi, kabihin yapılmaması sûretiyle de hak edilmesi mümkündür. Yergi ve cezâ da mâsiyeti işleme dolayısıyla olduğu gibi, vâcipleri ihlâl dolayısıyla da hak edilebilir. Bu konu şeyhlerimiz Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında ihtilâflı bir meseledir.

Ebû Ali'ye göre sevap ve ikâb sadece yapma ile kazanılır. Yapmama konusuna gelince; bu hususta “kudrete kâdir olanın yapma veya terk etme şıklarından hâli olmadığı” sözüne dayanmaktayız.

Ebû Hâşim'e göre ise; “Hak etme noktasında yapmama, yapma gibidir.” Sahih olan görüş de budur.

Bunun doğruluğuna delâlet eden şey şudur: Biz, başka bir şey bilmemek bile, fâilin kabihini bildiğini fark ettiğimizde, zemme müstehak olduğunu bildiğimiz gibi, vâcipleri ihlâl ettiğini bildiğimizde de, başka bir şey bilmemek de zemmi hak etmiş olduğunu biliriz. Bu durumda iki şeyden her biri, -söylediğimiz şekilde- zemmi hak etme hususunda müessir olur.

O, bunu şu şekilde açıklamaktadır: Yanında bir emânet bulunan, emânetin sahibine iâdesi istendiğinde, yüzünü çevirip ağır davranarak onu iâde etmezse, tıpkı ona zulmetmiş ve malından bir kısmını gasp etmiş gibi zemme müstehak olur. Burada, üzerine vâcip olanı ihlâl dışında onu zemme müstehak olmaya yönlendiren bir şey yoktur. Bu durumda kendisine zem gerekmesi hususunda vâcibi ihlâl, kabihini işleme hükmünde olur.

Allah Teâlâ'nın tekliften sonra ayrıca lütfunun olduğunun bilinmesine rağmen O, hak ettiği sevap dolayısıyla kulu ödüllendirmez veya ona lütufta bulunmazsa, zemme müstehak olmuş olur. Halbuki O bundan berîdir. O, vâcibi ihlâli sebebiyle zemme müstehak olmuştur. Burada iltibâs eden bir durum yoktur. Dolayısıyla ona denir ki: Ona yapılan zem, vâcibi ihlâli dolayısıyla değil, şu sebeptendir. Üstad Ebû Ali'nin bizden biri hakkında: “O, yapma ve terk etmeden hâli değildir.” deme imkânı olsa, bunu Allah Teâlâ hakkında söylemesi mümkün değildir. Çünkü Allah, kudretle kâdir olanlardan değildir.

فصل: [أن المدح والذم والثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية]

قد ذكرنا أن المدح والذم والثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية، والذي نذكره ههنا أن المدح والثواب كما يستحقان على الطاعة فقد يستحقان على أنه لا يفعل القبيح، وأن الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق على الإخلال بالواجبات، وهذه مسألة خلاف بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم.

فعند أبي علي أن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل؛ فأما على أنه لا يفعل فلأننا على قوله: إن القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك.

وأما عند أبي هاشم فأن لا يفعل كالفعل في أنه جهة الاستحقاق، وهو الصحيح من المذهب.

والذي يدل على صحة هذا أننا متى علمنا إخلاله بالواجبات، علمنا استحقاقه للذم وإن لم نعلم أمراً آخر، كما أننا متى عرفنا كونه عارفاً فاعلاً للقبيح علمنا أنه يستحق الذم وإن لم نعلم شيئاً آخر، فيجب أن يكون كل واحد من الأمرين مؤثراً في استحقاق الذم على ما نقوله.

يبين ذلك ويوضحه أن من كان عنده وديعة وطُلب بالرد فاستلقى على قفاه وتثاقل ولم يرد استحق الذم، كما لو ظلمه وغصب قطعة من ماله، وليس ههنا ما يصرف إليه استحقاقه الذم سوى إخلاله بما هو واجب عليه، فيجب أن يكون الإخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم عليه.

وأيضاً، فإنه تعالى لو لم يثب من استحق الثواب أو لم يلطف مع أن له في المعلوم لطفاً بعد التكليف لاستحق الذم تعالى عن ذلك، وإنما استحق لإخلاله بالواجب. وليس ههنا ما يلتبس الحال فيه فيقال: إنما الذم عليه لا على الإخلال بالواجب، ولكن استحق الذم لهذا الوجه، ولئن أمكن الشيخ أبا علي أن يقول في الواحد منا: إنه لا يخلو عن الأخذ والترك، فلا يمكن ذلك في الله تعالى، فليس هو من القادرين بالقدرة.

Bu ifadeye açıklama olarak şu ilâve edilebilir: İmkân varken ve mâzereti yokken emâneti iâde etmeyi zemmetmeyi akıllılar hasen kabul etmektedirler. Şayet onların kalbinden başka bir şey geçmemişse, bunu, onun hâlinden bilirler. Eğer vâcibi ihlâl, zemmi hak etmeye sebep olmasaydı, bu câiz olmazdı. Çünkü onu zemmetmenin güzelliğini bilmek, ona müstehak olan zemmi bilme üzerine bina edilmiştir. Onlar, illeti giderme ve temkinden üzerine vâcibi olanı ihlâli dışında başka bir şeyi bilmezler. Böylece tercih ettiğimiz görüşün sahih olduğu ortaya çıkmış oldu.

Ebû Ali'ye gelince, onun görüşünü, birçok kere hikâye ettiğimiz bir esasa dayandırarak açıkladık. O da, kudrete kâdir olanın, aynı anda yapma ve terk etmeden hâli olmasının imkânsız oluşudur. Bu, bize göre yanlış olduğu açık ve sâbit olan bir husustur. Biz, burada onun nasıl çürütüleceği hakkındaki yönetime işaret ettik.

Şöyle ki: Bizden biri çarşı pazarda insanların tasarruflarını bilmesine rağmen, onları ne tasvip ediyor, ne de tenkit ediyor. Böylece her iki durumdan da hâlî oluyor. Bu şekilde onun esası çürümüş oldu. Temelinin çürümüş olması, üzerine inşâ edilen binanın da çürüklüğünü gerektirir. Çünkü köklerin kuruması, muhakkak dalların da kuruması sonucunu doğurur.

Allah Teâlâ'nın hak edene sevap vermediği takdirde, durumunun nasıl olacağını zikrettik. Bu hususta muhalefet eden, şu yollardan birine başvurmuş olur:

Bunlardan biri şudur: Bu görüşünüz, Cehm'in görüşüne benzemektedir. Şöyle ki; o, kulun kendisi ile asla ilgili olmayan şeylerden dolayı cezâlandırılmasını câiz görmektedir. Hatta sizin durumunuz onunkinden daha beterdir. Çünkü onun câiz gördüklerinin çoğu, kulun ilgili olmadığı şey karşılığında cezâlandırılmasıdır. Burada zem ve ikâbı kazanmayı gerektiren bir fiil yoksa bu gerekmez. Siz ise yapma, terk etme, küçük günah, büyük günah gibi fiiller olmasa da zemmedilmesini ve cezâlandırılmasını câiz gördünüz. Bu, Cehm'in görüşünden daha derin bir cehâlete dalmadır.

Cevabımız şu şekildedir: Ortaya koyduğumuz bu görüşle “ bizim zemmi hak edeni, muhakkak yermeyi tecvîz ettiğimizi” kastediyorsan, bu doğru değildir. Çünkü beyan ettiğimiz üzere onun, zemmi gerektiren bir cihetten vâcibi ihlâl etmesi mümkündür. Eğer onunla, kişinin işlenen bir fiile dayanmaksızın cezâlandırılmasını ve zemmedilmesini câiz gördüğümüzü kastedersen;

يزيد هذه الجملة وضوحاً أن العقلاء يستحسنون ذم من لم يرد الوديعة مع الإمكان وزوال الأعذار، إذا علموا ذلك من حاله وإن لم يخطر ببالهم شيء آخر؛ فلولا أن الإخلال بالواجب جهةً في استحقاق الذم وإلا كان لا يجوز ذلك، لأن العلم بحسن ذمه يتفرع على العلم بما يستحق عليه الذم وهم لا يعلمون شيئاً آخر سوى إخلاله بما وجب عليه مع إزاحة العلة والتمكين، فصح ما اخترناه من المذهب.

وأما أبو علي فقد بينا مذهبه ذلك على أصلٍ قد حكيناه عنه غير مرة، وهو استحالة خلو القادر بالقدرة عن الأخذ والترك، وذلك أصلٌ قد ثبت عندنا فساد، وأشرنا إلى طريقة القول في إفساده.

١٠ حيث بينا أن أحدنا مع علمه بتصرفات الناس في الأسواق قد لا يريد لها ولا يكرهها، فقد خلا من الأمرين جميعاً، ففسد أصله هذا، وفساد الأصل يُؤذَن بفساد ما بُني عليه لأن فساد الأصل يُؤذَن فساد الفرع لا محالة.

وكذلك فقد ذكرنا أن القديم تعالى إن لم يثب من استحق الثواب، كيف يكون الحال. ومن خالف في ذلك فقد تعلق بوجوه؛

١٥ منها هو أن مذهبكم هذا يضارع مذهب جهم؛ حيث جَوَّز أن يعاقب العبد على ما لا يتعلق به أصلاً، بل حالكم أسوأ من حاله لأن أكثر ما جَوَّزه أن يعاقب العبد على ما لا يتعلق به، فأما أن لا يكون هناك فعل ينصرف إليه استحقاق الذم والعقاب فلا، وأنتم قد جوزتم أن يذم ويعاقب وإن لم يكن هناك فعل ولا كف ولا أخذ ولا ترك ولا صغيرة ولا كبيرة، وذلك أدخل في الجهالة من قول جهم.

٢٠ وجوابنا؛ أنك إن أردت بما أوردته أننا نجوز ذم من يستحق الذم أصلاً فليس كذلك؛ فإن إخلاله بالواجب جهة استحقاق الذم معقولة على ما بيناه، وإن أردت به أننا جوزنا أن يذم المرء ويعاقب لا على فعل

bu, daha önce cevaplandırılmış bir konudur. Burada benimsediğimiz görüşü iptal eden bir durum yoktur. Bu, karalama yöntemi olup, kudreti olmayan (âciz) biri bile, onu yapmaktan âciz değildir.

5 Sonra bizimle onun arasındaki fark; o, kişiyi doğrudan veya dolaylı olarak hatta kudreti ve gücü yetmeyen bir şeyden dolayı cezâlandırmayı câiz görürken, bizim hâlimiz böyle değildir. Biz, kendisine kudret verdikten, yapip yapmamakta serbest kıldıktan ve engelleri ortadan kaldırdıktan sonra üzerine vâcip olanı ihlâl etmesi durumunda onu zemmetmeyi ve cezâlandırmayı câiz gördük. Bu iki görüşten biri diğerine nasıl benzer oluyor? Bu, farklı şeyleri 10 birbirinden ayıramama ve sonuca varamama zaafından başka bir şey değildir.

Bunlardan biri de şu sözlere: Mükellefin, üzerine vâcip olanı yapmaması sebebiyle cezâlandırılmasını câiz gördüğünüz takdirde, olmayan bir şey karşılığında cezâlandırılmayı tecvîz etmiş olursunuz. Bu ise muhâldir. Çünkü söz konusu fiil mâdûmdur. Dolayısıyla onun sebebiyle zem veya cezâ hak edil- 15 memiştir. Ayrıca yoklukta (ademde) husûsîlik (özel muamele) olmaz. Birisi vâcibi ihlâl ettiği zaman, âlemdekilerin hepsinin zemmini hak etmesi gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Buna verilecek cevap öncekine verilecek cevap gibi olup o da şudur: O, zem ve cezâyâ adem dolayısıyla müstehak olmadı ki, zannettikleri gereksin. O, 20 gücü yetmesine ve önündeki engeller giderilmiş olmasına rağmen, vâcibi ihlâl etmesi sebebiyle buna müstehak oldu.

Bu konuda onların iddialarından biri de cevaplandırılması gereken şu sözlere: “Mükellef, üzerine vâcip olan şeyi ihlâl dolayısıyla yergi ve cezâyâ müstehak olsa, kabih olanı terk etmesi dolayısıyla da övgü ve sevaba müstehak 25 olması gerekir. Bu da, söz konusu iki şeyi bir araya getirdiği zaman, mükellefin hem sevap hem de ikâba müstehak olmasını gerektirir. Bu ise muhâldir. Muhale götüren ve onu gerektirenin de muhâl olması gerekir. Sadece yapmamaya kâil olma medih, zem, sevap ve ikâbı hak etme hususunda hüccet olmaz.”

Bu iddialarına cevabımız şu şekildedir: Zikrettiğiniz husus ihbât ve tekfîre 30 kâil olunmadığı zaman söz konusu olur. “Bu iki şey bir araya getirildiği zaman ise, hüküm bunlardan gâlip olana terettüp eder” sözümüze gelince; bu konudaki görüşümüze göre; iki fiilin arası cemedildiği zaman birine sevap, diğerine ise cezâ gerekir. Çünkü bu söz sâkıttir. Eğer derlerse ki: “yapmama” ifadesi olumsuz bir sözdür. Olumsuzlukta ise artma olmaz; dolayısıyla biri di- 35 ğerinden daha fazla nasıl olur, biri hakkında verilen hüküm, benzeri hakkında nasıl verilmez?

فذلك مجابٌ إليه وهو الذي اتخذناه مذهباً فما الذي يبطله، وهل هذه الطريقة إلا طريقة التشنيع الذي لا يعجز عنه عاجز؟

ثم الفرق بيننا وبينه هو أنه جَوِّزَ أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ولا بدواعيه البتة، بل على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه أصلاً، وليس كذلك حالنا؛ فإننا
 ٥ إنما جوزنا ذمه ومعاقبته على إخلاله بما وجب عليه بعد ما أعطى القدرة على ذلك، وخلقى بين فعله وأن لا يفعل، وأزيحت علتة، فكيف يشبه أحد المذهبيين الآخر، وهل هذا إلا من قلة التمييز والتحصيل؟

ومن ذلك قولهم: إنكم إذا جوزتم أن يعاقب المكلف على أن لا يفعل ما وجب عليه، فكأنكم جوزتم أن يعاقب على العدم وذلك محال؛ لأن هذا الفعل
 ١٠ كان معدوماً ولم يستحق عليه ذمماً ولا عقاباً. وأيضاً، فإن العدم لا يقع فيه اختصاص؛ فكان يجب إذا أخل أحدٌ بالواجب أن يستحق جميع من في العالم الذم ومعلومٌ خلافه.

والجواب عنه كالجواب عما سبق، وهو أنه لم يستحق الذم والعقاب على العدم حتى يلزم ما ظنوه، وإنما استحق ذلك على إخلاله بالواجب مع التمكن
 ١٥ وإزاحة العلة.

ومنها، ما يقولونه في ذلك: إن المكلف لو استحق الذم والعقاب على الإخلال بما وجب عليه، لوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يفعل ما هو قبيحٌ منه، وهذا يوجب في المكلف إذا جمع بين هذين الأمرين أن يكون
 ٢٠ مستحقاً للثواب والعقاب وذلك محال، ما أدى إليه ويقتضيه وجب أن يكون محالاً، وليس ذلك إلا القول بأن لا يفعل ليس حجة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب.

وجوابنا؛ إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لو لم نقل بالإحباط والتكفير، أما ومن قولنا: إنه إذا جمع بين هذين الأمرين كان الحكم للأغلب منهما، على ما نقوله فيما لو جمع بين الفعلين استحق على أحدهما الثواب وعلى الآخر العقاب؛
 ٢٥ فإن هذا الكلام ساقط. ومتى قالوا: أن لا يفعل نفي، والنفي لا يقع فيه التزايد فكيف يكون أحدهما أغلب من الآخر، وكيف يثبت لأحدهما حكمٌ لا يثبت مثله في الآخر؟

Buna şu şekilde cevap verilir: Zikrettiğiniz durumda artma (tezâyüd), vâcibi ihlâlâ dayanan hak edilmiş bir cezâ ve kabihî terke karşılık olan hak edilmiş bir sevabda vâki olur. Bizim görüşümüze göre ihbât ve tekfîr, Ebû Ali'nin söylediği gibi iki fiil veya fiil ile hak edenlerden biri arasında değil, hak eden her ikisi arasında olur. Böylece bu suâl esastan ortadan kalkmış oldu.

Böylece Ebû Ali'nin ashâbının ileri sürdüğü ifadelerin, dayanağı olmayan iddialar olduğu anlaşılmaktadır. Onların şu sözleri de bu türdendir: Kim emâneti îade etmez ve başka vâcipleri ihlâl ederse zâlim, gâsıp, taşkın gibi isimlerle isimlendirilir. Bu lafız ve isimler, fiillerden ayrıdır. Şayet buradaki fiilleri kendilerinden aldığı ve onlardan türettiğin lafızlar olmasaydı, bu tarz bir isimlendirme doğru olmazdı.

Bunun cevabı şu şekildedir: Bu, Allah Teâlâ'nın akıllarda birleştirdiği şeyleri, ibârelerle bozma gayreti olup asla ulaşılamayan bir yoldur. Bu husus şu şekilde açıklanıp izah edilir: Onlar burada bir fiil olduğunu bilmedikleri halde, emâneti îade etmeyen zâlim diye isimlendiriyorlar. Bu durumda zikrettiğiniz nasıl doğru oluyor? Bu konuda zikredeceğimizin özeti budur. Bu hususta kelâmın uzaması ve soru-cevapların da çokluğu dolayısıyla konuyu değiştirip, bu konudan daha özel olan bir başka konuya geçmek gerekiyor.

Fasıl: [Medih ve Sevap, Zem ve İkâb Tâat ve Mâsiyet Karşılığında Hak Edildiği Gibi Terk Karşılığında da Hak Edilir]

“Medih, sevap, zem ve ikâbı bizden birinin tâat ve mâsiyet karşılığında hak ettiği gibi, terk karşılığında da hak edeceğini daha önce zikrettik. Daha önce konunun tahammülü ölçüsünde sadece bir yönü zikrettik. Burada zikredeceğimiz husus ise, sevap ve cezânın ıskâtı hakkında müessir olan şeydir.

Bil ki sevap iki sebepten sâkit olur: Birincisi işlediği iyiliklerden dolayı pişmanlık duyma, ikincisi ise ondan daha büyük bir mâsiyet işleme.

Dedik ki: Sevap, tâat üzere olmaktan pişmanlık duyma dolayısıyla düşer. Çünkü buradaki durum, başkasına iyilikte bulunan, sonra da işlediği bu iyilikten dolayı pişmanlık duyan kimsenin durumuna benzer. Zira onun bundan dolayı pişmanlığı, hak etmiş olduğu şeyi düşürür. Buradaki durum da aynıdır.

كان الجواب؛ إن التزايد والحال ما ذكرتموه إنما يقع في الثواب المستحق على أن لا يفعل القبيح والعقاب المستحق على الإخلال بالواجب، على مذهبنا أن الإحباط والتكفير إنما يقعان بين المستحقين، لا على ما يقوله أبو علي: إنهما إنما يقعان بين الفعلين أو بين الفعل وأحد المستحقين، ففسد هذا السؤال أصلاً. ٥

ومما يورده أصحاب أبو علي في هذا الباب عبارات لا متعلق لهم بها، نحو قولهم: إن من لم يرد الوديعه أو أخل بغيره من الواجبات يسمى ظالماً وغاصباً ومتعدياً إلى غير ذلك من الألفاظ، وهذه الألفاظ والأسامي إنما تشتق عن الأفعال؛ فلولا أن هناك أفعالاً أخذت منها هذه الأشياء واشتقت منها، وإلا كان لا تصح هذه التسمية. ١٠

والجواب؛ أن هذا توصل منكم بالعبارات إلى إفساد ما قدر ركبه الله تعالى في العقول، وذلك مما لا سبيل إليه. يبين ذلك ويوضحه أنهم يسمون من لم يرد الوديعه ظالماً وإن لم يعلموا هناك فعل البتة، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ فهذه جملة ما نذكره نحن في هذه المسألة، ولاستقصاء الكلام فيها واستيعاب الأسئلة والأجوبة مكان آخر هو أخص به من هذا المكان. ١٥

فصل: [المدح والثواب والذم والعقاب كما يستحق على أن يفعل الطاعة والمعصية فقد يستحق على أن لا يفعل]

قد ذكرنا أن المدح والثواب والذم والعقاب، كما يستحقه الواحد منا على فعل الطاعة والمعصية فقد يستحقه على أن لا يفعل، وذكرنا الوجه في ذلك حسي ما يتحملة الموضع، والذي نذكره ههنا ما يؤثر في إسقاط الثواب والعقاب. ٢٠

اعلم أن الثواب يسقط بوجهين؛ أحدهما بالندم على ما أتى به من الطاعات، والثاني بمعصية هي أعظم منه.

وإنما قلنا: إن الثواب يسقط بالندم على الطاعة لأن الحال في ذلك كالحال فيمن أحسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان، فإن ندمه على ذلك يسقط ما كان يستحقه، كذلك ههنا. ٢٥

Sevabının, bundan daha büyük bir mâsiyetle düşmesine gelince, bu da açıktır. Çünkü bu, başkasına bir miktar iyilik yapıp sonra ona bundan daha büyük kötülük yapan kişinin durumuna benzemektedir. Bilinmektedir ki o, bu durumda kötülük cihetinden zemme müstehak olduğu gibi; iyilik cihetinden övgü ve teşekkür müstehak olmaz. Bizim meselemizdeki durum da aynıdır. Hak edilen sevabın düşmesi konusunda söyleyeceklerimiz bundan ibârettir. Bu iki şıkkın bir üçüncüsü yoktur. Çünkü Allah'ın düşürmesi sûretiyle sevap düşmez.

Allah cihetinden müstehak olunan cezâya gelince; o, işlediği bir mâsiyetten pişmanlık duyma veya daha büyük bir tâat işleme dolayısıyla sâkıt olur

Bu husustaki yön, sevap konusundaki yön gibidir. Çünkü duyulur âlemde pişmanlığın benzeri özür dilemedir. Nitekim bizden biri başkasına kötülük yaptığı zaman, sonra ondan sahih bir özür ile özür dilediğinde, müstehak olduğu zem kendisinden sâkıt olur. Dolayısıyla bundan sonra zemmetmek için ona kötü davranmak hasen olmaz. Cezâ ile beraber olan tövbede de durum aynıdır. Pişmanlık (nedâmet) hakkındaki söz bundan ibârettir.

İşlenen mâsiyetten daha büyük olan tâate gelince; o hak edilen cezânın düşürülmesinde etkilidir. Çünkü buradaki durum, başkasına kaleminin ucunu kırmak sûretiyle kötülük yapan, sonra da bunun karşılığında ona nefsin vermekte zorlanacağı ve cömert davranmayacağı kıymette değerli mallar veren kişinin hâli gibidir. Bu durumda o, kendisine verilen bu kıymetli hediye karşılığında yapılan kötülük dolayısıyla zemme müstehak görmez. Bu meselemizdeki durum da aynıdır. Bu iki vecih, sevapta olduğu gibi, cezâyı düşürme konusunda da etkilidir. Büyük günahlara gelince, -inşallah daha sonra geleceği gibi- bunların cezâsı, amellerin benzerinde olduğu gibi, tâatların çokluğu ile ortadan kalkmaz.

Allah tarafından müstehak kılınan cezâların düşmesi konusunda etkili olan diğer bir vecih de, Allah Teâlâ'nın düşürmesi ve mâsiyetleri affıdır. Bu vecih, daha önce geçtiği üzere sevapta söz konusu değildir.

Eğer denirse ki: "Kâfir ve fâsıkın hak ettiği cezâyı düşürmesi niçin Allah için hasen olmuyor?" Deriz ki: Bu hususta âlimler ihtilâf ettiler. Bizim kanaatimiz şu şekildedir: Allah Teâlâ'nın âsileri affederek cezâlandırmaması hasendir.

وأما سقوطه بمعصيةٍ هي أعظم من ذلك فظاهراً أيضاً لأن ذلك بمنزلة أن يحسن إلى غيره قدرأً من الإحسان ثم يسيء إليه إساءة هي أعظم من ذلك بكثير، ومعلوم أنه والحال هذه لا يستحقه مدحاً ولا شكراً كما كان يستحق من قبل الإساءة، كذلك الحال في مسألتنا. هذا هو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق ولا ثالث لهذين الوجهين؛ إذ لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى البتة. ٥

وأما العقاب المستحق من جهة الله تعالى فإنه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية، أو بطاعةٍ هي أعظم منه.

والوجه فيه كالوجه في الثواب لأن نظير الندم في الشاهد الاعتذار. ومعلوم أن أحدنا إذا أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً فإنه يسقط ما كان يستحقه من الذم حتى لا يحسن من المساء إليه أن يذمه بعد ذلك، فكذلك الحال في التوبة مع العقاب، هذا في الندم. ١٠

وأما الطاعة التي هي أعظم منه، فإنما تؤثر في إسقاط العقوبة المستحقة لأن الحال في ذلك كالحال في من أساء إلى غيره بأن كسر له رأس قلم، ثم أعطاه في مقابلته من الأموال السنوية ما لا تسمح نفس بها، ولا ترخص في بذلها، فإنه والحال هذه لا يستحق من قبله الذم على تلك الإساءة الكبيرة لمكان هذه العطفة الجزيلة، فكذلك في مسألتنا هذه. فهذان وجهان يؤثران في إسقاط العقاب كما في الثواب، غير أن كثرة الطاعة إنما تؤثر في سقوط ما يستحسن من العقوبة إذا كان الكلام في الصغائر، فأما الكبائر فإن عقابها لا يزول بكثرة الطاعات المفعولة في مثل هذه الأعمار على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى. ٢٠

وههنا وجه آخر يؤثر في سقوط العقاب المستحق من جهة الله تعالى، وهو إسقاط الله تعالى وعفوه عن المعاصي، وهذا الوجه لا يثبت في الثواب على ما مر.

فإن قيل: أويحسن من الله تعالى أن يسقط ما يستحقه الكافر والفاسق من العقوبة، أم كيف القول فيه؟ قلنا: قد اختلف العلماء في ذلك. فمن مذهبنا أنه يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم؛ ٢٥

Ancak bize: “Allah Teâlâ'nın, onlara hak ettiklerini verdiği” bildirilmiştir. Bağdâdiyyûn dediler ki: Allah Teâlâ'nın cezayı ıskâtı kesin olarak hasen olmaz. Aksine -inşallah ileride zikredeceğimiz gibi- O'nun, onları mutlaka cezâlandırmaması gerekir.

5 Fasil [Bağdâdiyyûn'un Allah İçin Âsilere Hak Ettiklerini Vermeyi Vâcip Görüp Onların Affını Câiz Görmedikleri]

Bil ki, ashâbımızdan Bağdâdiyyûn, Allah Teâlâ'ya, âsilere hak ettiklerini vermeyi kesin olarak vâcip görerek dedi ki: Allah'ın onları affetmesi câiz değildir. Bu durumda onlar yanında cezâ, sevap türünden vücûptan daha önemlidir. Zira sevap sadece cûdu (cömertlik) cihetinden vâciptir. Halbuki cezâ 10 konusundaki sözleri öyle değildir. Zira onu her hâlükârda yapması gerekir.

Onların görüşünün yanlış, bizim görüşümüzün ise doğru olduğuna delâlet eden husus şudur: Cezâ, özel olarak Allah Teâlâ'nın hakkıdır. Onu düşürmede, onun tevâbiinden olmayan bir hakkın ıskâtı söz konusu değildir. Onun 15 devam ettirilmesi Allah'a aittir. Borçta olduğu gibi, onu düşürmek de devam ettirmek de alacaklıya aittir. Hakkını tam olarak almak ona ait olduğu gibi; ondan vazgeçmek de ona aittir. Bizim meselemizde de aynıdır.

“Onun ıskâtında, tevâbiinden olmayan bir hakkın ıskâtı yoktur” sözümüz yergiden sakınmak içindir. Zira o, cezânın sâkıt olması ile sâkıt olur. Çünkü o, 20 borç-ecel (müddet) ilişkisinde olduğu gibi onun tâbilerindedir.

Eğer denirse ki: “Hak, sahibine fayda sağlayan şeydir. Fayda ise, Allah Teâlâ için imkânsızdır. Bu durumda cezâ, Allah Teâlâ'nın hakkıdır” sözünüz nasıl 25 sahih oluyor? Ona denir ki: Bununla kastımız, Bağdâdiyyûn'un söylediğinin aksine delâletin, Allah Teâlâ'nın âsileri cezâlandırdığı gibi, onları affettiğini de gösterdiğidir.

Eğer denirse ki: Yergi, kendisine kötülük yapılanın hakkı değil mi? Aynı şekilde onun ıskâtı da ona ait değil mi? Cezâda da Allah için bir hak olsa ya! Her ne kadar Allah için, onun ıskâtı söz konusu değilse de. Ona denir ki: Zikrettiğimizin içinde bu sorunun cevabı vardır. Cezânın özel olarak Allah'ın 30 hakkı olduğunu söyledik. Halbuki zem yolu böyle değildir. Zira o, kötülük yapılanın hakkı olduğu gibi, kötülük yapanın ve bütün akıllıların hakkıdır. Çünkü onlar, kötülük dolayısıyla yerileceklerini yakinen bildikleri zaman, ona yeltenmez veya yeltenmemeye daha yakın olurlar.

غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه، وقال البغداديون: إن ذلك لا يحسن من الله تعالى إسقاطه، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

فصل: [البغدادية أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لم يجوزوا أن يعفو عنهم]

اعلم أن البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب؛ فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، وليس هذا قولهم في العقاب، فإنه يجب فعله بكل حال.

والذي يدل على فساد مذهبهم هذا وصحة ما أخذناه هو أن العقاب حق لله تعالى على الخصوص، وليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه وإليه استبقاؤه، فله إسقاط كالدين، فإنه لما كان حقاً لصاحب الدين خالصاً ولم يتضمن إسقاط حق ليس من توابعه وكان إليه استبقاؤه، كان له أن يسقطه كما أن له أن يستوفيه، كذلك في مسألتنا.

وقولنا: ليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه احتراز عن الذم، فإنه من حيث يسقط بسقوط العقاب سقط، لأنه كان من توابعه كالأجل مع الدين.

فإن قيل: الحق هو ما لصاحبه أن ينتفع به، والنفع يستحيل على الله تعالى، فكيف يصح قولكم: إن العقاب حق الله تعالى؟ قيل له: إن غرضنا بذلك أن الدلالة تدل على أن الله تعالى أن يعفو عن العصاة كما أن له أن يعاقبهم، خلافاً لما يقوله البغداديون.

فإن قيل: أليس أن الذم حق المساء إليه ثم لا يكون له إسقاطه، فهلاً جاز في العقاب أن يكون حقاً لله تعالى، وإن لم يكن له إسقاطه؟ قيل له: إن فيما ذكرناه ما يسقط هذا السؤال، فقد قلنا: إن العقاب حق الله تعالى على الخصوص، وليس هكذا سبيل الذم فإنه كما هو حق المساء إليه فهو حق للمسيء أيضاً ولجميع العقلاء، فإنهم متى تيقنوا أنهم يذمون على الإساءة لا يقدمون عليها، أو يكونون أقرب أن لا يقدموا عليها.

Şükredilmek, mün'im için haktır ve onun ıskâtı söz konusu değildir. Cezâ da böyledir. Çünkü şükredilmek, mün'im için hak olduğu gibi, teşekkür etmek de nimet verilen için haktır. Onlar, bu nedenle Allah'ın sevabına ve akıllarının medhine müstehak olurlar. Dolayısıyla onun, nimet verenin (mün'im) hakkı olduğu nasıl iddia edilir.

Eğer denirse ki: Cezâ Allah'ın hakkı olduğu gibi, sevap da kulun hakkı değil midir? Sonra kulun, onun hak ettiği sevabı düşürmesi söz konusu değildir. Bunun benzeri cezâ için de niçin câiz olmasın? Ona denir ki: Hak, hükümde mahcûrun aleyh (hukukî hakları kısıtlı) gibi olmadığı halde, devam ettirildiğinde onun ıskâtı, onu devam ettirmeye ehil olan kişiden sahih olur; bu nedenle küçük çocuk, her ne kadar hak kendine ait olsa da, kendi hakkını ıskâta kâdir olmaz. Çünkü o, devam ettirmeye ehil değildir. Bu böyle tespit edilince, bizden birinin sevapla beraber hâli, çocuğun kendisine ait hakla beraber hâli gibidir. Devam ettirme yetkisi olmadığı ve davranışları sınırlandırılmış olduğu için haklarından bir şeyi ıskât yetkisi olmadığı gibi, buradaki durum da aynıdır. Buna açıklama olarak şu da ilâve edilebilir: Hak ettiği sevabı düşürememe bakımından kul, zor altında kalan kişi gibidir. Böylece bu soru tümünden düşmüş olur.

Bu konuda Bağdâdiyyûn'un delillerine gelince; onlar şöyle demektedirler: Cezâ, Allah tarafından bir lütuftur. Lütfun, mükellefe en açık bir şekilde yapılmış olması gerekir. Bu ise ancak ikâbın Allah'a vâcip olması durumunda geçerli olur. Nitekim, mükellef hak ettiği cezâyı her hâlükârda çekeceğini bildiğinde, vâcipleri yapmaya ve büyük günahlardan sakınmaya daha çok özen gösterir.

Onlar bu görüşlerini çok kere şu sözleri ile tekid etmektedirler: Cezâ mükellef için lütuf olsaydı, Allah Teâlâ'nın, onu vereceğini mükellefe bildirmesi gerekirdi. Aksi takdirde üzerine vâcip olanı ihlâl etmiş olurdu.

Buna cevap olarak şöyle denilir: Zikrettiğiniz üzere lütfun mükellefe en açık bir tarzda verilmesi gerekir. Ancak bu, mümkün olduğu zaman söz konusudur. Burada ise mümkün değildir. Çünkü fâsığın tövbe etmesi, yaptığından pişman olması ve ondan uzaklaşması mümkündür. Bu durumda onu işlediği takdirde muhakkak cezâ göreceğinin tarifi nasıl mümkün olur? Eğer bu cümle doğru olmasaydı,

وهكذا الجواب إذا قالوا: إن الشكر حقٌّ للمنعم ثم ليس له إسقاطه، وكذلك العقاب؛ لأن الشكر كما أنه حقٌّ للمنعم فهو حقٌّ للمنعم عليه، ولهذا يستحق به ثواب الله تعالى والمدح من العقلاء، فكيف يدعى أنه حق المنعم؟

فإن قيل: أليس أن الثواب حقٌّ للعبد كما أن العقاب حق الله تعالى، ثم لا يكون للعبد إسقاط ما يستحقه من الثواب، فهلاً جاز مثله في العقاب؟ قيل له: إن الحق إنما كان يصح من استحقه إسقاطه متى كان استيفاءً إليه ولم يكن في الحكم كالمحجور عليه، فهذا فإن الصبي لا يقدر على إسقاط حقه وإن كان الحق له، لما لم يكون من أهل الاستيفاء. إذا ثبت هذا فحال الواحد منا مع الثواب كحال الطفل مع ما له من الحقوق، فكما أنه ليس له إسقاط شيء من حقوقه، لما لم يكن إليه استيفاءها وكان محجوراً عليه، كذلك ههنا. يزيد ذلك وضوحاً أن العبد يكون في حكم الملجأ إلى أن لا يسقط ما يستحقه من الثواب، فسقط هذا السؤال أصلاً.

وأما شبه البغداديين في هذا الباب فهي أن قالوا: إن العقاب لطفٌ من جهة الله تعالى، واللطف يجب أن يكون مفعولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى؛ فمعلومٌ أن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر.

وربما يؤكدون ذلك بقولهم: إن العقاب إذا كان لطفاً للمكلف فلا بد من أن يعرفه الله تعالى أنه يفعله به، وإلا كان مخالفاً بما وجب عليه.

والأصل في الجواب عن ذلك هو أن يقال لهم: إن اللطف يجب أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه على ما ذكرتموه، ولكن إذا كان ممكناً، وههنا لا يمكن، لأنه لا حالة إلا والفاستق يجوز أن يتوب إلى الله تعالى ويندم على ما أتى به ويقنع عنه، فكيف يمكن تعريفه أنه يفعل به العقوبة لا محالة؟ لولا صحة هذه الجملة،

pişmanlıkta en ileri noktaya ulaşırsa ve kendisinden vâki olanı karşılamada bütün gayretini harcasa bile büyük günah işlediği zaman tövbesinin kabul olmayacağını öğretmesi gerekirdi. Bilinmektedir ki bu, lütuf konusunda daha kuvvetlidir. Eğer bunun mümkün olmadığı, dolayısıyla câiz olmayacağı söylenirse, deriz ki: Mâdem öyle, bizden de benzerine râzî olmalısınız. Ayrıca lütuf için duâ ve şart imkânı vardır. İkâb için ise böyle bir imkân yoktur. Ona bu imkânı sağlayan husus, cezânın hak edildiğini bilmesidir. Bu durumda iddia ettikleri nasıl doğru oluyor?

Fasıl: [Fâsığın Hak Ettiği Cezâyâ Müstehak Olması]

Kâdî, bu cümleden sonra “fâsığa hak ettiği cezânın verileceği ve onun cezâyâ müstehak olacağı” konusundaki sözü buna atfetti.

Bu konudaki doğru sıralanış: “Önce onun cezâyâ müstehak olacağını” söylememiz, arkasından da “hak ettiğinin ona verileceğini” kaydetmemiz şeklindedir.

Fâsığın cezâyâ müstehak olacağına delâlet eden âyet şudur: “Hırsızlık eden erkek ve kadının işlemiş oldukları fiillere karşılık, caydırıcı bir müeyyide olarak her ikisinin de ellerini kesiniz.”⁴⁵¹ Bu âyetle istidlâlin şekli şöyledir: Allah Teâlâ bu konuda gereken şartlar hâsıl olduğu takdirde, cezâ olarak hırsızın elinin kesilmesini emretmiştir. Aynı şekilde Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Zinâ eden kadın ve erkeğin her birine yüz değnek vurunuz. Onlara karşı duyduğunuz acıma, sizi bu ilâhi emri uygulamaktan alıkoymasın.”⁴⁵² Bu âyet, zinâ eden kadın ve erkeğin cezâyâ müstehak olduğuna delâlet eder. Yine Allah Teâlâ buyurmuştur ki: “Dalginlik ya da dikkatsizlik göstermiş olsalar da iffetli (muhsan) ve mümin kadınlara iftira atanlar...”⁴⁵³ Lanet; “tardetmek, rahmet ve sevaptan uzaklaştırmak” demektir. Nitekim şâirin şu ifadesi de buna delildir:

“Onunla bağırtlak kuşunu korkuttum; mel’ûn adam gibi kurdu da yuvasından uzaklaştırdım.”

Bu, asla bu şekilde değildir. Ancak o, Allah cihetinden cezâyâ hak edendir. Cenâb-ı Hak şu şekilde buyurmaktadır. “Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmalarına şahit olsun.”⁴⁵⁴ Bu da yine zikrettiğimize delâlet eder.

وإلا كان يجب أن يعرف أن توبته لا تقبل إذا أقدم على الكبيرة وإن بالغ في الإنابة وبذل الجهد في تلافي ما وقع منه، فمعلوم أن هذا في باب اللطف أقوى، ومتى قيل: إن ذلك غير ممكن فلا يجوز. قلنا: فهلاً رضيتم منا بمثله؟ وبعد، فإن اللطف هو ما ثبت له حظ الدعاء والصرف، ولا حظ للعقاب في ذلك، وإنما الذي يثبت له هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب، فكيف يصح ما ادعوه؟

فصل: [أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة]

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، وعطف على ذلك القول في أنه يستحق العقوبة.

والترتيب الصحيح في ذلك هو أن نذكر أولاً أنه يستحق العقوبة، ثم ترتب عليه الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه.

والذي يدل على أن الفاسق يستحق العقوبة قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ الآية، ووجه الاستدلال به هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق عند حصول الشرائط المعتبرة في هذا الباب عن طريق الجزاء والنكال، فيجب أن يكون مستحقاً للعقوبة، وكذلك فقد قال تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحدٍ منهما مئة جلدةٍ ولا تأخذكم بهما رأفةٌ في دين الله﴾، وهذا يدل على أن الزاني مستحقٌ للعقوبة، وكذلك فقد قال تعالى: ﴿إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات﴾ الآية، واللعن هو الطرد والتبعيد من الرحمة والثواب، بدليل قول الشاعر:

ذعرت به القطا ونفيت عنه مكان الذئب كالرجل اللعين

ولن يكون ذلك كذلك إلا وهو مستحقٌ للعقوبة من جهلة الله ﷻ، وهكذا فقد قال تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفةٌ من المؤمنين﴾ وهذا يدل على ما ذكرناه أيضاً.

Eğer denirse ki: Kendisine had tatbik edilen kişinin (mahdûd) cezâyı hak edici olması karşılığında haddi uygulamaya istidlâl nasıl mümkün oluyor? Halbuki hadler fâsık için olduğu gibi tövbe eden için de geçerlidir. Nitekim Mâiz (r.a.) tövbe ettikten sonra recmedilmiştir. Aynı şekilde Âmiriyye, “tövbe-i nasûh”⁴⁵⁵ ile tövbe ettiği halde recmedilmiştir.

Ona denir ki: Bu konuda söylenecek ilk şey, bu meselenin ihtilâflı olduğu şeklindedir.

Bazı fakihlerin görüşüne göre tövbe edene insan haklarını ilgilendiren kısas ve benzeri türden değilse, had uygulanmaz. Bu, İmam Şâfi’i’nin iki görüşünden biridir. Bunun üzerine söylenecek söz yoktur.

“Fâsık gibi, ona da had uygulanır” dediğimizde, şöyle cevap verildi: Biz, cezânın hak edilmesi hususunda mücerred hadle istidlâlde bulunmadık. Aksine dedik ki: Ona cezâ yoluyla had uygulanır. Bu şekilde olması ancak cezâyı hak etmiş olması hâlinde söz konusudur. Tövbe edenin durumu ise bu şekilde değildir. Nitekim âyette haddin, cezâ ve ibret olsun diye değil, imtihan ve deneme yoluyla temizlenmek için uygulanacağı bildirilmektedir. Böylece Allah Teâlâ’nın, sâlih kullarına hastalık yoluyla verdiği elem ve felâketlerin, deneme ve imtihan için olduğu anlaşılmaktadır. Mâiz ve Âmiriyye hâdisesine gelince, muhakkak ki tövbe edene haddi uygulamaya muhalefet eden şöyle der: Mâiz gerçekte tövbe etmemişti, bu nedenle onu taşların sıcaklığı sardığında: “Kavmim beni çok aldattı.” dedi ve birinin attığı bir kemik onu öldürünceye kadar kaçtı. Bu, bir hususta tövbe edenin sözü değildir. Âmiriyye’nin tövbesinde de buna benzer bir ifade vardır. Evlâ olan buna cevap konusunda, zikrettiğimiz yola girmektir. Bu da her ikisinin cezâ ve belâ için değil, imtihan ve iptilâ yoluyla temizlenmek için hadde çarptırıldıklarıdır. Âmiriyye hakkında Hz. Peygamber’den şu rivâyet vârid olmuştur: “O, öyle bir tövbe ile tövbe etmiştir ki, eğer odunculardan biri o tövbeyi yapmış olsaydı, muhakkak kabul edilirdi.”

Fâsığın Allah tarafından cezâyâ müstehak olacağı ve büyük günah işlediğinde, tövbe etmedikçe Allah ve Resûlüne imanın ona fayda vermeyeceği konusunda söyleyeceklerimiz bundan ibârettir.

Fâsığa hak ettiğinin verileceği konusunda söze gelince; bu konuda ihtilâf Mukâtil b. Süleymân,⁴⁵⁶ Horasan’dan bir topluluk⁴⁵⁷ ve Kerrâmiyye⁴⁵⁸ ile dir. Çünkü bunlar fâsığın cezâlandırılmayacağını, hatta müşrikin bile cezâlandırılmayacağı görüşünü savunmakta ve: “Şirkin anlamsız bir şey olduğunu” söylemektedirler. Ancak onlar, bu görüşü herkese açıkça ifade etmeyip gizlemektedirler.

فإن قيل: كيف يمكن الاستدلال بإقامة الحد على كون المحدود مستحقاً للعقاب، مع أن الحدود كما تقام على الفاسق فقد تقام على التائب؟ وعلى هذا يروى أن ماعزاً رُجم بعد التوبة، وكذلك فالعامرية مع أنها تابت توبةً نصوحةً رُجمت.

٥ قيل له: أول ما في ذلك أن هذه المسألة خلاف؛

فمن مذهب بعض الفقهاء أن التائب لا يقام عليه الحد، اللهم إلا إذا كان من حقوق الأدميين نحو القصاص وما جرى مجراه، هذا أحد قولي الشافعي، فعلى هذا لا كلام.

وإذا قلنا بأنه يقام عليه الحد كما يقام على الفاسق، كان الجواب عنه: ١٠
إننا لم نستدل بمجرد الحد على استحقاقه للعقوبة، بل قلنا: إنه يُحدّ على طريق الجزاء والنكال، ولن يكون كذلك إلا وهو مستحقٌ للعقوبة، وليس هذا حال التائب؛ فمعلومٌ أنه لا يُحدّ بالآية جزاءً ونكالاً، وإنما يقام عليه الحد تطهيراً على طريق الابتلاء والامتحان، فيكون سبيل هذه الآلام النازلة به سبيل الأمراض التي ينزلها الله تعالى بالصالحين من عباده ابتلاءً وامتحاناً. وأما حديث ١٥
ماعز والعامرية؛ فإن من خالف في إقامة الحد على التائب قال: إن ماعز لم يتب على الحقيقة، ولهذا لما أخذه حر الحجارة قال: غرني قومي وفرحتي قتله بعضهم بعظمٍ رماه به، وليس هذا من كلام التائب في شيء، ويذكر شيئاً شبيهاً بهذا في توبة العامرية، فالأولى أن نسلك في الجواب على ذلك ما ذكرناه؛ وهو أنهما إنما حُداً تطهيراً على طريق الابتلاء والامتحان لا على سبيل الجزاء ٢٠
والنكال، فقد روي عن النبي ﷺ في حق العامرية: «إنها تابت توبةً لو تابها من بين الأخشيين لقبول منهم».

فهذا هو الكلام في أن الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى وأنه لا ينفعه ثواب إيمانه بالله تعالى وبرسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب.

وأما الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه؛ فالخلاف فيه مع مقاتل بن سليمان وجماعةٍ من الخراسانية والكرامية، فإنهم يذهبون إلى أن الفاسق لا يعاقب بل لا يعاقب أيضاً المشرك، ويقولون: إن الشرك مما لا معنى له؛ غير أنهم لا يظهرون ٢٥
هذا المذهب لكل أحد بل يسرونه.

Bu görüşün yanlışlığına hem akıl hem de şeriat delâlet etmektedir. Akıl delâleti şu şekildedir: Fâsık cezâlandırılmayacağını bilerek büyük günah işlerse kebîre (büyük günah) teşvik edilmiş olur. Bu: “Yap, senin için bir sakınca yoktur.” demeye benzer. Şeriatın delâletine gelince: Ümmet, müşrikin cehennem tabakalarının arasında azap göreceğinde ittifak etmiştir. O, ebedî olarak ve sonsuza dek cezâlandırılacaktır. Onun cezâlandırılmayacağı görüşü nasıl sahih olur?

Bu konuda bunlarla bu şekilde ihtilâf vâki olunca, diğer bir gurup da şöyle demektedir: Allah Teâlâ'nın fâsığı affetmesi câiz olduğu gibi, onun cezâlandırılması da câizdir. Bunun hakikati bilinmez. Bunu ilk söyleyen Mürcie'dir.

Bu mezhebin yanlışlığını ortaya koyan iki yol vardır: Birincisi akıl ve sem'den (vahiy) oluşan yoldur. İkincisi ise sadece vahiy (sem'î) yoludur.

Mürekkebin olan yola gelince: Fâsık ya cennete ya da cehenneme girecektir. Çünkü bu ikisinin dışında üçüncü bir yer yoktur. Eğer cehenneme girecek olursa, bu zâten bizim söylediğimiz görüştür. Şayet cennete girecek olursa; bu da ya kendisine sevap verilerek ya da lütufla girmiş olur. Sevaplandırılarak cennete girmesi câiz değildir. Çünkü hak etmeyene sevap vermek kabihtir. Onun lütuf yoluyla da cennete girmesi câiz olmaz. Çünkü ümmet ittifak etmiştir ki, mükellef cennete girdiği zaman, onun oradaki hâli, cennetin dâimi sâkinleri olan hûrilerden farklı olmalıdır. Dolayısıyla söylediğimiz gibi fâsığın cezâlandırılması gerekir.

Bu husustaki naklî (sem'î) delile gelince; bu konuda va'ide ilişkin genel ifadelerle istidlâl gerekir. Onlarla istidlâlde bulunmak istediğinde, bunu iki esasa dayandırman gerekir. Birincisi Allah Teâlâ'nın zâhirini murâd etmediği, ona delâlet etmeyen veya onu açıklamayan bir hitapla bize hitap etmesi câiz değildir. Çünkü bu durum lügaz, muammâ veya tevriye olurdu. Bu üçü de Allah Teâlâ için câiz olmayan ifade tarzlarıdır. Bu, kendisinde hiçbir şüphe olmayan açık bir durumdur.

İkincisi ise şudur: Sözlükte umûm için konulmuş lafızlar, insanların hakkında çok ihtilâf ettikleri bir konu olup burası, söz konusu ihtilâfları sıralayacağımız yer değildir. Burada sadece tercih ettiğimiz görüşe işaret eden delilleri zikredeceğiz. Söz konusu deliller, onların bu maksatla konulmuş lafızlar olduğuna delâlet etmektedir. Zikredilen delâletin açılımı şu şekildedir: “Mâ” ve “men” edatları mecâzlarda nekra olarak kullanıldıklarında, umûm ve istiğrâk ifade ederler.

والذي يدل على فساد مذهبهم هذا؛ العقل والشرع. أما العقل فهو أن الفاسق إذا علم أنه لا يعاقب وإن ارتكب الكبيرة كان يكون مغرى على القبيح، ويكون في الحكم كأن قيل له: افعَل فلا بأس عليك. وأما الشرع فهو أن الأمة اتفقت على أن المشرك يعذب بين أطباق النيران، ويعاقب أبد الأبدِين ودهر الدهارين، فكيف يصح إطلاق القول بأنه لا يعاقب؟

وكما يقع الخلاف في هذه المسألة مع هؤلاء فقد يقع مع طائفةٍ أخرى يقولون: إن الله تعالى يجوز أن يعفو عن الفاسق ويجوز أن يعاقب، ولا يعلم حقيقة ذلك وهو الذي تقوله المرجئة الأول.

والذي يدل على فساد هذا المذهب طريقان اثنان؛ أحدهما طريقة مركبة من العقل والسمع، والأخرى طريقة سمعية.

أما المركبة فهي أن الفاسق لا يخلو؛ إما أن يدخل الجنة أو النار، إذ لا دار بينهما. فإن دخل النار فهو الذي نقوله، وإن دخل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يكون مثاباً أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يكون مثاباً لأن إثابة من لا يستحق الثواب يقبح، ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه لأن الأمة قد اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة، يجب أن يكون حاله متميزاً عن حال الوالدان المخلدين، فيجب أن يكون معاقباً على ما نقوله.

وأما السمعية في هذا الباب فهو أن يستدل بمعلومات الوعيد على ذلك. وإذا أردت الاستدلال بها فلا بد أن تبني ذلك على أصليْن؛ أحدهما هو أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطابٍ لا يريد به ظاهره ثم لا يدل عليه ولا يبين المراد به؛ لأن ذلك يكون إلغازاً وتعميةً وتوريةً، والإلغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى، وذلك ظاهرٌ لا إشكال فيه.

والثاني أن في اللغة لفظةً موضوعةً للعموم، وذلك فقد اختلف الناس فيه اختلافاً شديداً ليس هذا موضع ذكره، وإنما الذي نذكره ههنا الدلالة على ما اخترناه من المذهب، وهو أن فيه لفظةً موضوعةً له. وتحرير الدلالة على ذلك هو أن "ما" و "من" إذا وقعتا نكرتين في المجازات أفادت العموم والاستغراق؛

Nitekim dilciler şunda ittifak etmişlerdir: “Kim evime girerse, ona ikrâm ederim” sözü; “Evime Zeyd girerse, ona ikrâm ederim, Amr girerse ona da ikrâm ederim” sözü yerine geçer. Öyle ki, bu bütün insanları kapsar ve söylediğimiz gibi umûm ve istiğrâktan başka bir anlamda kullanılmış olmaz.

5 Yine bu ifadeden istediği kişileri istisnâ etme hakkı vardır. Dolayısıyla şöyle diyebilir: “Evime kim girerse ona ikrâm ederim; ancak falan falan kişiler hâriç.” Şayet bu ifadenin kapsamı bütün insanları içine almasaydı, ifadenin bu şekilde kullanılması câiz olmazdı. Çünkü istisnânın gereği şudur: Eğer istisnâ edilen şey (müstesnâ minh) hâriç tutulmayacak olsaydı onun, tümüyle söz
10 konusu ifadenin altına girmesi gerekirdi.

Bizim, onların bazı sözleri ile bazılarına karşı istidlâlümüz bu şekildedir.

Bunun benzeri: Cisim kelimesinden türetilen ecsem lafzını kullanmaları ile istidlâlde bulunmamızdır. Çünkü o uzun, geniş ve derin anlamlarına gelir.

Şayet: “Zikrettiğiniz şey; istisnânın tanımından, onun dışında kalan şeyin
15 istisnâ olmaması durumunda kelâmın içinde olacağını ve zikrettiğinizin değil, onun uygun olacağını haber vermektedir.” denirse, cevap olarak denilir ki: “İstisnâ konusunda iddia ettiğimizizin doğruluğuna delâlet eden husus şudur: Sayı isimlerine dâhil olan bir sayı, kelâmın dışında tutulur, Şayet bu istisnâ olmayacak olsaydı, onun içine girmesi gerekirdi. Nitekim birisi “benim fa-
20 lancaya on dirhemden biri istisnâ olmak üzere borcum var” dediği zaman, bu istisnâ ile bir şeyi dışarıda tutmuş olur. Eğer o istisnâ olmayacak olsa, kelâm onu da kapsayacak ve o muhakkak kelâmın içine girmiş olacaktı. Halbuki bu durumda sayının tümünü değil, sadece dokuzunu ikrarı gerekli oldu. Bu, istisnâda doğru olunca, sayı isimlerini de, başkalarını da içine aldı. Çünkü lâfzın
25 hakikati ve sonucu, dâhil olduğu yerlerdeki duruma göre değişmez.

Şayet istisnâ edilen (müstesnâ), istisnanın yokluğunda kelâmın hâricinde olsaydı, onun kelâmın içine girmesi uygun olurdu ve kelâm onu kapsardı. Bu durumda da alemlerin (özel isimlerin) nekralardan istisnâ edilmesine mâni olmazdı ve bir kişinin şöyle demesi câiz olurdu: “Zeyd hâriç her hangi bir
30 adamı gördüm.” Çünkü “herhangi bir adam” sözümüz başkasına ihtimâlli ve uygun olduğu gibi, Zeyd’e de ihtimâlli ve uygundur. Bunun yanlış olduğunu bilmemiz de, iddia ettiğimiz hususun, istisnânın hakkı olduğuna delildir.

لأن أهل اللغة أطبقوا على أن قول القائل: من دخل داري أكرمته، بمنزلة قوله: إن دخل داري زيد أكرمته وإن دخل عمر داري أكرمته، حتى يأتي على جميع العقلاء، ولن يكون كذلك إلا وهو موضوعٌ للعموم والاستغراق على ما نقوله.

وأيضاً، فإن له أن يستثني من هذا الكلام من شاء من العقلاء، فيقول: من دخل داري أكرمته إلا فلاناً وإلا فلاناً، ولولا شمول هذه اللفظة للعقلاء واستغراقها لهم، وإلا كان لا يجوز ذلك؛ لأن من حق الاستثناء أن يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته.

وهذا منا استدلالٌ ببعض كلامهم على البعض.

ونظيره استدلالنا باستعمالهم لفظه أجسم من الجسم؛ على أنه الطويل العريض العميق. ١٠

فإن قيل: إن ما ذكرتموه ينبني على أن من حد الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لاحتمله ولصلح له، لا ما ذكرتموه. قيل لهم: الذي يدل على صحة ما ادعيناه في الاستثناء، هو أنه إذا دخل على أسماء الأعداد وأخرج من الكلام مما لولاه لوجب دخوله تحته. ألا ترى أن القائل إذا قال: لفلانٍ علي عشرة إلا درهماً، فإنه يكون قد أخرج باستثنائه هذا ما لولاه لشملة ودخل تحته لا محالة، حتى لولا هذا الاستثناء لكان يكون مقراً بالعشرة كُماًلاً، والآن لم يلزمه بإقراره إلا التسعة، إذا صح ذلك في الاستثناء وقد دخل على أسماء الأعداد، فكذلك إذا دخل على غيره، لأن حقيقة اللفظ وفائدته لا تتغير بحسب دخوله في المواضع التي تدخل عليه.

وبعد، فلو كان الاستثناء لا يخرج من الكلام إلا ما لولاه لصلح دخوله تحته وكان الكلام محتملاً له، لم يمتنع استثناء الأعلام من النكرات، فكان يصح أن يقول قائل: رأيت رجلاً إلا زيداً؛ لأن قولنا: رجل يحتمل زيداً ويصلح له كما يحتمل غيره ويصلح له، وفي علمنا بفساد ذلك دليل على أن من حق الاستثناء ما ادعيناه. ٢٠

Ayrıca lügat ehli ortaya koydu ki istisnâ, cümlelerin bir kısmını dışarıda bırakmaktır. Onlara göre bazı (ba'z) tabiri, içerdiği ve içermediği şeyler için kullanılan tek isimdir. Eğer zikrettiğimiz bu hüküm istisnâda vâcip olsaydı, kesin olarak doğru olmazdı.

5 Eğer denirse ki, bu durumda “Evime kim girerse ona ikrâmda bulunurum” diyen kişinin, bu sözü ile herhangi bir akıllı kişiyi istisnâ etmesi mümkündür. Ancak ondan melekleri ve cinleri istisnâ etmesinin sahih olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla “Evime melekler ve cinler hâriç kim girerse ona ikrâm ederim” demek doğru değildir. Aynı şekilde ondan hırsızları istisnâ ederek “hırsızlar

10 hâriç” demek de uygun değildir.

Ona denir ki: Melekler ve cinlere gelince, insanda onlara ikrâm etme veya ihanette bulunma (aşâğılama) kudreti yoktur. Dolayısıyla onları istisnâ etmesi doğru değildir. Allah Teâlâ'nın ise insanlara ikrâmı ve ihaneti câiz olduğu gibi, onlara da ikrâmı ve ihaneti câiz olduğu için “Kim bana itaat ederse, melekler

15 hâriç, ona peşin olarak ikrâmda bulunur, daha sonra da ona sevap veriririm. Meleklerin ikrâm ve sevabını ise cennete tehir ederim” buyurması mümkündür. Bunun benzeri şeytanlar için de geçerli olduğundan Cenâb-ı Hak buyurmaktadır ki: “ Kim bana isyân ederse, şeytanlar hâriç ona peşin olarak aşâğılar (değerini düşürür), cezanlandırılmasını ise sonraya bırakır, âhirete tehir

20 ederim.” Hırsızlara gelince, onların istisnâsı doğru değildir. Çünkü onların hâlinden onlara ikrâmda bulunmayacağı ve iyi davranmayacağı bilinmektedir. Dolayısıyla bunu ifadeye gerek yoktur. Bu nedenle hırsızları görüp onlara ikrâmda bulunandan böyle bir şey vâki olsaydı, ondan bu kelâm sahih ve hasen olurdu. Söylediğimizde de bu söz kınanmazdı.

25 Eğer denirse ki: “Evime girene ikrâm ederim.” sözü ve benzeri ifadelerde, istisnânın cevâzı ile, bunların umûm için konulduğuna istidlâlde bulunmanız, çoğul ve cins isminin umûm için konulduğunu kabulünüzü gerektirir. Halbuki şüpheye mahal kalmayacak şekilde bilinen ise, onda istisnânın sahih olduğu şeklindedir. Nitekim birinin “Zeyd ve Amr hâriç insanları gördüm”

30 demesi mümkündür.

Ona denir ki: Şüphesiz kendisinden çoğul isimleri istisnâ edilenler umûma ve istiğrâka konudur. Ancak bu, söz konusu cem'î ismi elif ve lâm ile mârife olduğu zaman, sahih olur. Eğer ondaki lâm harf-i tarif için değilse, istisnânın “adamları gördüm” cümlesinde sahih olmadığı gibi,

وبعد، فقد نص أهل اللغة على أن الاستثناء هو إخراج بعض من جملة، والبعض عندهم هو ما شمله وغيره اسم واحد، فلو أن هذه القضية التي ذكرناها واجبة في الاستثناء وإلا كان لا يصح ذلك.

فإن قيل: كيف يصح أن يقال: إن قول القائل: من دخل داري أكرمته، يصح أن يستثنى منه أي عاقل، ومعلوم أنه لا يصح أن تستثنى منه الملائكة والجن، فيقول: من دخل دراي أكرمته إلا الملائكة والجن، ولا أن يستثنى منه اللصوص فيقول: إلا اللصوص؟

قيل له: أما الملائكة والجن فلا قدرة له على إكرامهم ولا على إهانتهم، ولهذا لا يحسن منه أن يستثنى منهم، ولهذا فإن القديم تعالى لما قدر على إكرامهم وإهانتهم كما قدر على إكرام غيرهم وإهانتهم، صح له أن يقول: من أطاعني أكرمته عاجلاً وأثبته آجلاً، إلا الملائكة فإني أؤخر إكرامهم وإثباتهم إلى دار السلام، وكذلك يصح مثله في الشياطين فيقول: من عصاني أهنته عاجلاً وعاقبته آجلاً إلا الشياطين فإني أؤخر عقوبتهم إلى الآخرة؛ وأما اللصوص فإنما لم يحسن منه استثناءهم لأن المعلوم من حاله أنه لا يكرمهم ولا يهزهم، فهو في غنية عن التلفظ به، ولهذا فلو كان ممن يرى اللصوص ويكرمهم، لكان يصح منه هذا الكلام ويحسن، ولا يقدر هذا الكلام فيما قلناه.

فإن قيل: إن استدلالكم بجواز الاستثناء من قول القائل: من دخل داري أكرمته، وما جرى مجراه على أنه موضوع للعموم، يوجب عليكم القول بأن اسم الجمع والجنس موضوع للعموم المعلوم الذي لا يشكل أنه يصح فيه الاستثناء، فيقول القائل: رأيت الناس إلا زيدا وعمراً.

قيل له: فلا جرم أن نقول بأن ما يصح منه الاستثناء من أسماء الجمع موضوع للعموم والاستغراق، غير أن الذي يصح ذلك فيه إنما هو اسم الجمع المعرف بالألف واللام، إذا لم تكن اللام فيه لتعريف العهد دون قوله: رأيت رجالاً؛

bunda da sahih olmadığı bilinmektedir. Birisinin “Adamları gördüm, Zeyd hâriç” demesi doğru değildir. Çünkü buradaki adamlar anlamına gelen “ricâl” kelimesinin, Zeyd’i kapsamaması zorunlu değildir. Ancak bununla arka arkaya gelen bir sıralamayı kastederse, bu durumda istisnâsı takdir çeşidinde olur, fakat bu durumda da söz konusu istisnâ hakiki istisnâ olmaz.

Onun lügatte umûm ve istiğrâk için konulmuş lafız olduğunu gösteren delillerden biri de şudur: Men (men) edatı istifhâmda nekra olarak vâki olduğunda umûm ifade eder. Bu nedenle lügat ehli “Yanında kim var?” sözünü, “Yanıdaki Zeyd mi, Bekir mi, Hâlid mi?” şeklinde bütün akıllıların sıralanabileceği şekilde anlamıştır. Eğer bu umûm ve istiğrâk için konulmuş olmasaydı, zikrettiğimiz üzere bu makama oturmazdı. Böylece Ebû Hâşim’in: “Arap dâilcileri cem’î ismiyle istifhâmı kabullendikleri zaman, ‘yanındaki kim?’ sözünü, bütün isimleri sayma ihtiyacı duymamak için onun yerine ikâme ettiler.” sözü sahih olmuş oldu.

İşte bu, “men” edatının istifhâmda nekra olarak vâki olduğunda umûm ve istiğrâk ifade ettiğine delâlet eden bir kullanım şeklidir.

Buna delâlet eden şeylerden biri de şudur: Cevap verenin, onları tek tek zikrederek cevap vermesi mümkün olduğu gibi, akıllıların tümünü zikrederek cevap vermesi de mümkündür. Eğer soru onların tümünü kapsamasa ve hepsini içine almasaydı cevap, soruya mutâbık olmazdı ve bu durumda da çoğul zikredilerek cevap verildiğinde eşek, at vs. ile cevap vermiş konumuna düşerdi. Bu ise, soru onu kapsamadığı için sahih olmazdı. Bunun zıddını bilmemiz, söylediğimiz doğru olduğuna delildir.

Eğer denirse ki, bu söylediğiniz bizim için de delildir. Şayet söz konusu kelime hem umûm hem de husûs olarak kastedilme ihtimâli bulunan elfâz-ı müşterekeden değilse, cevap verenin sadece cemaati zikrederek cevap vermesi gerekir. Bazen cemaati zikir sûretiyle, bazen de bir gurubu değil, diğerini zikretmek sûretiyle cevap vermesi gerekirdi. Bu da göstermektedir ki, söz konusu ifade umûm ve husûs ihtimâli taşımaktadır. Dediler ki: Bu ifadeyi teyit eden şöyle bir söz vardır: “Bütün insanlar yanında mı?” sorusu umûm ve istiğrâk ifade ettiği için cevapta bunları tek tek sayması gerekmez. Aksine cevabını “hepsi” veya “hiçbiri” şeklinde vermesi yeterlidir. Bulduğumuz konumda da bunun benzeri gerekir.

فمعلوم أنه لا يصح فيه الاستثناء، فلا يقول القائل: رأيت رجلاً إلا زيداً، لما لم يجب أن يكون قوله: رجلاً، شاملاً له لا محالة اللهم إلا إذا أراد استئناف العقبة، فيكون استثناءه من تقدير، لكن لا يكون حينئذٍ استثناءً حقيقياً.

دليل آخر؛ وأحد ما يدل على أن في اللغة لفظاً موضوعاً للعموم والاستغراق
 ٥ هي أن "من" إذا وقعت نكرة في الاستفهام أفادت العموم، ولهذا نص أهل اللغة على أن قول القائل: مَنْ عندك، بمنزلة قولهم: أزيدُ عندك، أبكر، أخالد، حتى يأتي على جميع العقلاء؛ فلولا كونه موضوعاً للعموم والاستغراق، وإلا كان لا يقوم هذا المقام على ما ذكرناه. فصح قول أبي هاشم: إن أهل العربية لما استطاعوا الاستفهام باسم الجمع أقاموا قولهم: مَنْ عندك، مقامه حتى لا
 ١٠ يحتاجوا إلى تعداد الأسماء.

فهذا وجهٌ يدل على أن "من" إذا وقعت نكرة في الاستفهام أفادت العموم والاستغراق.

ويدل على ذلك أيضاً أن للمجيب أن يجيب بذكر جماعة العقلاء، كما أن له أن يجيب بذكر أحادهم، فلولا كون السؤال مشتملاً عليهم بأجمعهم،
 ١٥ ومتناولاً لهم كلهم، وإلا كان لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال إلا إذا أجاب بذكر الجماعة؛ ويجري ذلك مجرى أن يجيب بالحمار والفرس في أنه لا يصح، لما لم يكن السؤال متناولاً له، وفي علمنا بخلافه دليل على صحة ما قلناه.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه دليلٌ لنا، ولولا أن هذه اللفظة من الألفاظ
 المشتركة التي يحتمل أن يراد بها الخصوص كما يحتمل أن يراد بها العموم،
 ٢٠ وإلا لم يكن للمجيب أن يجيب إلا بذكر الجماعة، فلما كان له أن يجيب بذكر الجماعة مرة وبذكر فريقٍ دون فريقٍ أخرى، دل ذلك على أنه محتملٌ للخصوص احتمالاً للعموم. قالوا: ومما يؤكد هذه الجملة أن قول القائل: أكلُّ الناس عندك؟ لما كان مستغرقاً عاماً لم يجز أن يُذكر في جوابه الآحاد، بل وجب أن يجاب إما بذكر الكل أو بنفي الكل، كذا كان يجب مثله في هذا المكان.

Ona denir ki: Biz sadece soru ile istidlâlde bulunduk ve dedik ki: Eğer o, hepsini kapsamasaydı, bazen tek tek zikrederek, bazen de toplu halde cevap verilmesi sahih olmazdı. Akıllılar kapsamında olmamaları sebebiyle eşek ve atı zikretmek sûretiyle cevap vermesi doğru olmadığı gibi, bu da aynı konumda
5 açık bir durumdur.

Bu ifadeyi izah eden şey şudur: Soran, yanında kimin olduğunu bilmediğinde, tek ve toplu olanı câiz görenek fertlere ve cemaate şâmil bir lafız kullanmaya muhtaç olur ve der ki: “ Yanındaki kim?” bu soruya cevap veren, yanında bulunanları zikrederek cevap verir. Eğer yanında bulunan bir kişi ise
10 onu zikrederek cevaplar. Yanında bulunanlar birden fazla ise onları zikrederek cevap verir. Böylece zannettikleri fâsid olmuş oldu. O da şu sözleridir: Cevabın doğru olması ancak cemaati zikretmek sûretiyle mümkündür. Sözelimi: “Bütün insanlar yanında mı?” sorusundaki “bütün” (kül) ifadesi, tek tek bütün insanları değil, sadece toplu olarak hepsini içermektedir. Bu nedenle tek
15 tek isimlerini sayarak cevap vermesi câiz değildir. Aksine ya hepsini zikrederek: “Evet bütün insanlar yanımda.” demesi, ya da onların her birini ayrı ayrı zikrederek cevap verme yerine: “İnsanların hiç biri yanımda değil.” demesi gerekir. Onların bir kısmını zikredip bir kısmını zikretmemesi ise câiz değildir. Buradaki durum böyle değildir. Çünkü “Yanıdaki kim?” sorumuz bütünü ve
20 onlardan her birini şâmildir. Böylece cevabın “hepsi” şeklinde olması câiz olduğu gibi, her birini zikretmesi şeklinde olması da câizdir. İşte ikisi arasındaki fark budur. En doğrusunu Allah bilir.

Eğer denilirse ki: Konuyu uzatmada fayda yok. Allah'ın kelâmında da zikrettiğiniz şekilde bir durum söz konusu değildir. Aksine bu tarz bir anlayış,
25 onun hakkında söz konusu olmaz. Çünkü o istifhâmdır. İstifhâmda ise bilgi edinme isteği esas olup zâtıyla bilen için muhâldir.

Dedik ki: Farzet ki, bu husustaki durum, zikrettiğin şekildedir. Bu durum Hz. Peygamber'in ve ümmetin sözlerinde yok mudur? Ayrıca maksadımız îrâd ettiğimizi ifade sûretiyle değil, sadece lügatte umûm ve istiğrâk için konulmuş sığa olduğunu beyan içindir. Bu müsellemler ve sahih oldu. Yine muhakkak
30 umûm bildikleri bir mâna olup, ihtiyaçları onu ifadeye mecbûr etti. Nasıl ki ihtiyaç aslan, kılıç ve şarap gibi bildikleri mânaları ifadeye mecbûr etti ise.

قيل له: إنا لم نستدل إلا بالسؤال وقلنا: لولا شموله لكل واشتماله على الجميع وإلا كان لا يصح أن يجيب مرةً بذكر الآحاد ومرةً بذكر الجماعة، كما أنه لما لم يتناول الحمار والفرس تناوله العقلاء لم يصح البتة أن يجاب بذكره، وذلك واضح.

٥ وما يوضح هذه الجملة أن السائل لما لم يدر من عنده وجوز أن يكون واحداً أو جماعة، احتاج إلى أن يورد لفظةً شاملةً للآحاد والجموع، فقال: من عندك؛ ثم المجيب يجيب بذكر الحاضرين عنده، فإن كان الحاضر عنده واحداً أجاب بذكره، وإن كان في الحاضرين كثرة أجاب بذكرهم، ففسد ما ظنوه وهو قولهم: كان ينبغي أن لا يصح الجواب إلا بذكر الجماعة، كما في قوله: أكلُّ الناس عندك، فلا ذلك، إلا أن قوله: أكلُّ الناس عندك، لم يتناول إلا الكل فقط دون كل واحدٍ منهم، فلذلك لم يجز أن يجيب بذكر واحدٍ منهم، بل وجب أن يجيب إما بذكر الكل فيقول: نعم كل الناس عندي، أو لا يجيب بذكر واحدٍ منهم، ويقول: ليس كل الناس عندي؛ فأما أن يجيب بذكر بعضهم دون الباقين فلا. وليس كذلك ههنا، فإن قولنا: من عندك، شمل الكل وكل واحدٍ منهم، فصلح بالجواب أن يذكر الآحاد كما يصلح أن يذكر الجميع، فهذا هو الفرق بينهما والله أعلم.

١٥ فإن قيل: وأي فائدة في التطويل ولا صورة لما ذكرتموه في كلام الله تعالى بل لا يجوز ذلك عليه لأنه استفهام، والاستفهام هو الاستعلام، والاستعلام على العالم لذاته محال.

٢٠ قلنا: هب أن الأمر في ذلك على ما ذكرته، أليس يوجد ذلك في كلام الرسول ﷺ وفي كلام الأمة، على أن غرضنا لم يكن بإيراد ما أوردناه إلا بيان أن في اللغة صيغةً موضوعةً للعموم والاستغراق، وذلك قد سلم وصح. وأيضاً فإن العموم معنى قد عقلوه ومست حاجتهم إلى العبارة عنه، كما مست الحاجة إلى العبارة عن المعاني التي عقلوها، من نحو الأسد والسيف والخمر؛ فيجب كما وضعوا لكل واحدٍ من هذه الأشياء اسماً

Bir isimle yetinmelerine rağmen, bu şeylerin her birine bir isim koydukları gibi, umûm için de bir lafız koymaları gerekir. Bunda, sözlükte umûm için konulmuş bir lafız olduğuna delil vardır. İşte bu, üstadımız Ebû Abdullah'ın zikrettiği bir yoldur.

5 Burada kelâmın çeşitlerinden olan umûm için konulmuş bir lafız söz konusudur. Biz, Allah'ın yardımı ile va'îdin umûmî mânaları ile istidlâl dönerek fâsiğa muhakkak hak ettiği cezânın verileceğini söylüyoruz.

Bu konuda kendisiyle istidlâl mümkün olan şeylerin özeti şu âyettir: “Kim Allah'a ve Resûlüne isyân eder ve O'nun çizdiği sınırları aşarsa; Allah onu 10 içinde yerleşip devamlı kalacağı cehenneme atar.”⁴⁵⁹ Allah Teâlâ bu âyetle, âsileri cehennem azabının beklediğini ve onların orada sürekli kalacaklarını bildirmiştir. Âsi, fâsık ve kâfirin her ikisini de kapsayan bir isimdir. Dolayısıyla onlara hamledilmesi gerekir. Çünkü Allah Teâlâ şayet onların hepsini değil, sadece birini kastedecek olsaydı, onu beyan ederdi. Bunu beyan etmemesi zikrettiğimize delil olmaktadır. 15

Eğer denirse ki: Allah Teâlâ bu âyetle fâsiğı değil, kâfiri irade etti. Âyetteki “O'nun sınırlarını aşan”⁴⁶⁰ ifadesini görmez misin? Bu ancak kâfirler hakkında düşünülebilir. Çünkü fâsık, Allah'ın hudûdunu bütünüyle çiğnemez.

Ona denir ki: Hitap, zikrettiğimiz üzere onların her ikisini kapsar. Bunu 20 sınırlandırmanın delil göstermesi gerekir.

Ayrıca deriz ki: Zikrettiğiniz şey bâtıldır. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Ey Nebi, kadınları boşadığınızda, onları iddetlerinde boşayınız”⁴⁶¹ âyetinin devamında “Kim Allah'ın hudûdunu aşarsa şüphesiz nefesine zulmetmiş olur.”⁴⁶² Kim hanımını iddetin dışında boşarsa ve onu evinden çıkarırsa, bütün sınırları (hududun tümünü) aşmış olmaz. Bu âyet, ittifakla namaz kılânlardan fâsık olanlar hakkında bir va'îd olup Mevâris kıssasında⁴⁶³ vârid olmuştur. Eğer bir sebeple hitâbı sınırlandırmanın gerekip gerekmeyeceği konusunda tereddüt oluşsa, onu şüphesiz sebebi üzere yorumlama vâciptir. “Kim O'nun hudûdunu aşarsa”⁴⁶⁴ âyetine gelince, buradaki hudûd kelimesi 30 (muzâf), ismi cem'dir. Ebû Hâşim, bunun üç sayısına hamledileceği görüşündedir. Buna göre, Allah'ın hudûdunu üç veya dört defa aşma noktasında fâsiğın, kâfir gibi olduğu hususunda tartışma yoktur.

مع اكتفائهم بالاسم الواحد أن يضعوا للعموم أيضاً لفظاً، وفي ذلك ما يدلنا على أن في اللغة لفظة موضوعة للعموم، وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو عبد الله رحمه الله تعالى.

وإذ مضى طرف من الكلام في أن في اللفظ لفظة موضوعة للعموم، فإننا نعود إلى الاستدلال بعمومات الوعد على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة، بتوفيق الله تعالى.

فمن جملة ما يمكن الاستدلال به على ذلك قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾؛ فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه.

فإن قيل: إنما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ويتعد حدوده﴾ وذلك لا يتصور إلا في الكفرة، وإلا فالفاسق لا يتعدى حدود الله تعالى أجمع.

قيل له: الخطاب شاملٌ لهما جميعاً على ما ذكرناه، فمن حصر فعله الدليل.

ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه باطل لأن تعالى قال: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ إلى قوله: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ ومن طلق امرأته لغير العدة وأخرجها من بيتها لا يكون متعدياً لجميع الحدود، وعلى أن الآية بالاتفاق في وعيد الفساق من أهل الصلاة، فقد وردت في قصة المواريث؛ ولئن اشتبه الحال في هل يجب قصر الخطاب على سببه أم لا يجب ذلك، فلا شبهة في أن حمله على سببه واجبٌ لا محالة، وأما قوله تعالى: ﴿ومن يتعد حدود الله﴾ فذلك اسم جمع مضاف، وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه يحمل على الثلاثة، فعلى هذا لا كلام في أن الفاسق كالكافر في أنه ربما يتعدى ثلاثة بل أربعة من حدود الله تعالى.

Ebû Ali'ye gelince o, her ne kadar bu yöntemini umûm ve istiğrâka hamlediyorsa da, bu konuda şöyle diyor: Eğer onu istiğrâka hamledecek olursan, söz muhakkak faydasız hâle gelir. Çünkü kâfirler içinde de Allah'ın hudûdunu bütünüyle aşan kimseler yoktur. Bu durumda, onun kâfirler ve fâsiklara hamli mümkün değildir. Onun üç tarza hamli, onda hâsıl olan örf dolayısıyladır. Ümmetin hâlinden öğrenilen şudur ki, onlar bu ismi fâsiklara kullanarak diyorlar ki: O, Allah'ın hudûdunu aştı ve ölçüyü çiğnedi. Bu, soruyu tümünden sakat eder. Şu da var ki, Cin sûresindeki "Kim Allah'a ve Resûlüne isyân ederse, içinde ebedî olarak kalmak üzere ona cehennem ateşi vardır."⁴⁶⁵ âyetinde "Allah'ın hudûdunu aşma" zikredilmemektedir. Bu, söylediğimize niçin delâlet olmasın?

Eğer denirse ki: O âyet, buna delâlet etmez. Çünkü o, kâfirler hakkında vârid olmuştur. Bu nedenle daha sonra söyle buyurmaktadır: "Vaad olunduklarını gördükleri zaman, yardımcı olarak kimin daha zayıf ve sayı bakımından kimin daha az olduğunu bilecekler."⁴⁶⁶ Bu, ancak kâfirlerle beraber olur.

Ona denir ki: "Kim Allah'a ve Resûlüne isyân ederse, içinde ebedî olarak kalmak üzere ona cehennem ateşi vardır"⁴⁶⁷ âyeti müstakil bir kelâmdır. Ve daha sonrasına muhtaç değildir. Daha sonrasının tahsisi, onun umûmuna mâni değildir. Aynı şekilde âyetin sonunun tahsisi, onun baş kısmının umûmiliğine mâni değildir. Bu konu usûl-i fikhî ilgilendirmekte olup, burada ona bir örnek daha zikredeceğiz. O da şu âyettir: "Boşanmış kadınlar üç ay hâli (kurû') boyunca beklerler."⁴⁶⁸ Allah bunu öyle bir tarzda îrad etti ki, talâkın (boşanma) bâin ve ric'isini de şâmindir. Ancak âyetin sonundaki şu beyanıyla bâin olana değil, ric'îye şu beyanıyla tahsis etti "(Şayet bu süre zarfında barışmak isterlerse) kocalarının onları kabule öncelikle hakları vardır."⁴⁶⁹ Ona engel bir şey yoktur. Söylediğimizdeki durum da bu şekildedir.

Bunlardan biri de şu âyettir: "Kim bir mümini kasten öldürürse, onun cezâsı orada devamlı kalmak üzere cehennemdir."⁴⁷⁰ Bunun istidlâl şekli şudur: Allah Teâlâ beyan etti ki, kim bir mümini kasten öldürürse, onu cezâlandırıp kendisine gazâp ve lanet edecektir. Bunda dediğimiz de vardır.

Eğer denirse ki: Âyette sadece cezâ vardır, o da hak edinme yoluyladır. Çünkü âyetin takdiri şu şekildedir: Onun cezâsı, -eğer onu cezâlandırır-sa cehennemdir. Biz istihkâkı inkâr etmeyiz ve ona karşı çıkmayız. Ancak bizim sözümüz, "ona" hak ettiğinin verilip, verilmeyeceği hakkındadır. Tartışma konusuyla ilgili sizin deliliniz nedir?

وأما أبو علي فإنه وإن كان يحمل ما هذا سبيله على العموم والاستغراق، إلا أن في هذا الموضوع يقول: لو حملته على الاستغراق لخرج الكلام عن الفائدة البتة؛ لأنه لا يوجد في الكفار من تعدى على حدود الله أجمع، فلا يمكن حمله والحال هذه لا على الكفار ولا على الفساق فحملته على الثلاثة للعرف الحاصل فيه، فالمتعارف من حال الأمة أنهم يجرون هذا الاسم على الفاسق فيقولون: قد تعدى من حدود الله تعالى وجاز الرسم، فيسقط هذا السؤال أصلاً، وعلى أن قوله تعالى في سورة الجن: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾ ليس في ذكر التعدي لحدود الله، فهلاً دل على ما قلناه؟

فإن قيل: الآية لا تدل على ذلك لأنه ورد في شأن الكفار، ولهذا قال بعده: ﴿حتى إذا رأوا ما يوعدون فسيعلمون من أضعف ناصراً وأقل عدداً﴾ ولا هذا يكون إلا مع الكفار.

قيل له: إن قوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾ كلامٌ مستقلٌ بنفسه غير محتاج إلى ما بعده، فتخصيص ما بعده لا يمنع من عمومه، والكلام في أن تخصيص آخر الآية لا يمنع من أن عموم أولها موضوعه أصول الفقه، غير أننا نذكر له مثلاً وهو قوله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ وأورد ذلك على وجه شمل البوائن والرجعيات ثم خص آخر الآية بالرجعيات منهن دون البوائن بقوله: ﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك﴾، ولا يمنع منه مانع فكذلك الحال في ما قلناه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ الآية. ووجه الاستدلال هو أنه تعالى بين أن من قتل مؤمناً عمداً جزاءه وعاقبه وغضب عليه ولعنه، وفي ذلك ما قلناه.

فإن قيل: ليس في الآية إلا الجزاء وهو الاستحقاق لأن تقدير الآية؛ فجزاؤه إن جزاءه جهنم، ونحن لا ننكر الاستحقاق ولا نأباه، وإنما كلامنا في هل يفعل به ما يستحقه أم لا، فما دليلكم على محل النزاع؟

Ona denir ki: “Fecezâuhû” (فجزاؤه) ifadesi “eğer cezâlandırırsa” şeklinde anlamlandırmanız, zâhire niyâbet/vekâlet ve delâlet etmeyen şart takdirindedir. Bu şartta muteber olması nasıl câiz olur? Bilinmektedir ki eğer onun için itibar olsaydı, Allah Teâlâ onu beyan ederdi ve ona itibarda bulunurdu. O, 5 ona itibar etmeyince ve delâlette de bulunmayınca bilindi ki ona itibar yoktur.

Ayrıca cezâ “cezâ” veya “câzâ” fiilinin masdarıdır. Masdar ise hâdis bir iş veya meydana gelmiş bir fiil olmalıdır. Halbuki istihkâkın hâli böyle değildir. “Allah ona gazâp etti”⁴⁷¹ âyetine nasıl hamledilir. Cezânın hak etmeye hamledilmesi, fiilin isim üzerine atfedilmesini gerektirir. Halbuki fiil isim üzerine 10 atfedilmez. Fiil sadece fiil üzerine veya fiil yerine geçen kelimeler üzerine atfedilir. Bu nedenle “Zeyd ve faale (yaptı), Amr ve yefalu (yapıyor)” denmez. Bu durumda âyetin takdiri şu şekildedir: “Kim bir mümini kasten öldürürse, onunla cezâlandırılır. Ve Allah ona gazâp eder ve lanette bulunur.” Bunda iddiamızın doğruluğu söz konusudur.

Eğer denirse ki: Âyeti hakikati üzere ve zâhirine taalluk edecek şekilde yorumlamanız mümkün değildir. Aksi takdirde cezâlandırmanın hemen kat 15 sonrasında olması gerekirdi. Zira “cezâ” kelimesinin başındaki “fe” harfi takip içindir. Onun hakikati üzere ve zâhirine taalluk edecek şekilde yorumlanması mümkün olmadığı zaman, bazı cezâlara hamletmemiz, bazılarına hamletmemizden daha öncelikli değildir. Biz onu istihkâka (hak etme, müstehak olma) 20 hamlettik.

Ona denir ki: Kelâmın zâhirine ve hakikatine hamli mümkün olmadığında, ibarede hakiki anlama göre biri daha yakın, diğeri ise daha uzak olmak üzere iki mecâz bulunur. Bu durumda ibareyi uzak mecâza değil, daha yakın olan mecâza yorumlamak gerekir. Zira daha yakına göre, daha uzak olan 25 mecâz, hakikate göre mecâz gibidir. Allah'ın hitabında hakikate yorumlamak mümkün iken, mecâza gitmek câiz olmadığı gibi, burada daha yakın varken daha uzak mecâza yorumlamak da câiz değildir. Sözelimi Allah Teâlâ veya Resûl-i Ekrem “falanca musallîdir.” diye buyuracak olsalar, buradaki “salât”ı 30 şu andaki şer'î namaza hamletmek mümkün değildir. Fakat yarın veya daha sonraki gün namaz kılacağına hamledilebilir. Zira bunda salât namaza hamledilir fakat duâyâ hamledilmez. Çünkü onun duâyâ hamledilmesi ve daha yakın mecâza hamli mümkünken, daha uzak mesafeye yorumlanması söz konusudur. Bu fâsidlikte, hitâbın hakikate hamli mümkün iken, mecâza hamli 35 yerindedir.

قيل له: قولكم: إن تقدير الآية فجزاؤه إن جازاه تقدير شرط لم ينب عن الظاهر ولا دل عليه دليل، فكيف يجوز في هذا الشرط أن يكون معتبراً، ومعلوم أنه لو كان له اعتبار لبيّنه الله تعالى واعتبره، فلما لم يتعبه ولا دل عليه علم أنه لا عبرة به؟

٥ وبعد، فإن الجزاء مصدر جزى أو جازى، والمصدر لا بد من أن يكون أمراً حادثاً أو فعلاً قد وقع، وليست هذه حال الاستحقاق، فكيف يحمل على قوله: وغضب الله عليه، فحمل الجزاء على الاستحقاق يقتضي أن يكون الفعل معطوفاً على الاسم، والفعل لا يعطف على الاسم وإنما يعطف على الفعل، أو ما يجري مجرى الفعل، ولذلك لا يقال: زيد وفعل، وعمرو ويفعل؟ فيجب أن يكون تقدير الآية؛ ومن يقتل مؤمناً متعمداً جوزي به، وغضب الله عليه ولعنه، وفي ذلك صحة ما ادعيناه.

١٠ فإن قيل: لا يمكنكم حمل الآية على حقيقتها ولا التعلق بظاهرها، وإلا كان يجب أن تكون المجازاة عقيب القتل، فإن الفاء للتعقيب، وإذا لم يمكن حمله على الحقيقة ولا التعلق بظاهره فلستم بأن تحملوه على بعض المجازات أولى من أن نحمله على البعض، فحملناه على الاستحقاق.

٢٠ قيل له: إن الكلام متى لم يمكن حمله على ظاهره وحقيقته، وهناك مجازان أحدهما أقرب والآخر أبعد، فإن الواجب حمله على المجاز الأقرب دون الأبعد؛ لأن المجاز الأبعد من الأقرب كالمجاز مع الحقيقة. وكما لا يجوز في خطاب الله تعالى أن يحمل على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة، فكذلك لا يحمل على المجاز الأبعد وهناك ما هو أقرب منه، وعلى هذا فلو قال الله تعالى، أو قال رسوله ﷺ: فلان يصلي، فلا يمكن حمله على الصلاة الشرعية في الحال، ولكن يحمل على أنه يصلي غداً أو بعد غد، فإنه يحمل عليه ولا يحمل على الدعاء، لما كان في حمله على الدعاء حملاً للكلام على المجاز الأبعد مع إمكان حمله على المجاز الأقرب، وذلك في الفساد بمنزلة حمل الخطاب على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة.

Bu sâbit olunca ve “Onun cezâsı cehennemdir”⁴⁷² âyetini, “âhirette cehennemde cezâlandırılacak” şeklinde yorumlamak mümkün olunca, onu “müste-hak olma”ya hamletmek için sebep yoktur. Aksi takdirde Allah'ın kelâmında hakikatten mecâza dönüş gerekirdi. Bu ise asla câiz değildir.

5 Yine kendisiyle istidlâl mümkün olan şeylerden biri de şu âyettir: “Mücrimler, orada kalıcı olmak üzere cehennem azabındadırlar.”⁴⁷³ Buradaki istidlâl şekli şudur: “Mücrim” kelimesi kâfir ve fâsığın her ikisini de kapsayan bir isimdir. Dolayısıyla âyette her ikisi de kastedilmiş olmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ, şayet bunlardan sadece birini kastetseydi, onu muhakkak beyan ederdi.
10 Beyan etmemiş olması ikisini birden kastettiğine delildir.

“Mücrim” isminin kâfir ve fâsığı birden içerdiğine dair kelâm açık olup, bunda hem dil hem de şeriat cihetinden şüphe yoktur.

Dil cihetine gelince; onlar, “müznib” sözü ile “mücrim” (cürüm işleyen) sözünün arasında fark görmüyorlar. Müznib (kâfir ve fâsığın) her ikisini kap-
15 sadığı gibi, mücrim de her ikisini kapsamaktadır.

Şeriat cihetine gelince, şeriat ehli zinâ eden için “mücrim” ile “fâsık” ayrımı yapmaksızın her ikisini de onun için kullanıyor.

Eğer derlerse ki: Âyet kâfirler hakkında vârid olmuştur. Buna bağlı olarak da Allah Teâlâ âyetin sonunda şöyle buyurmuştur: “Azapları hafifletilmeyecek-
20 tir. Onlar azap içinde kurtuluştan ümit kesmişlerdir.”⁴⁷⁴ Bundan sonra şöyle buyurdu: “Yoksa onlar, gizli ve açık sözlerini işitemeyeceğimizi mi zannediyorlar!”⁴⁷⁵ Bu ancak kâfirler için kullanılır.

Onlara denilir ki: “Muhakkak mücrimler cehennem azabında sürekli kalıcıdırlar”⁴⁷⁶ âyeti umûm ifade eden müstakil bir kelâmdır. Sonunda tahsi-
25 sin gelmesi baş kısmının umûm ifade etmesine engel olmaz. Onun örneği olarak “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına evlenmeden üç ay hali boyunca beklerler”⁴⁷⁷ ve “Şayet kocaları barışmak isterlerse, bu durumda boşadıklarını geri almaya daha fazla hak sahibidirler”⁴⁷⁸ ...âyetini verdik. Kur'an'da bunun daha başka benzerleri de vardır. Onlardan biri de şu âyettir: “Boşanan kadınların, ...hakkâniyet ölçülerinde menfaat sağlamak haklarıdır. Bu,
30 Allah korkusu taşıyanlar üzerine bir borçtur.”⁴⁷⁹ “Eğer kendilerine dokunmadan önce (ama mehrini kararlaştırdıktan sonra) onları boşarsanız.”⁴⁸⁰

إذا ثبت هذا وأمكن أن يحمل قوله: ﴿فجزاؤه جهنم﴾ على أنه سيجازى في الآخرة، لا وجه لحمله على الاستحقاق، وإلا اقتضى أن يكون قد عدل بكلام الله تعالى عن الحقيقة إلى المجاز، وذلك مما لا يسوغ أصلاً.

ومن جملة ما يمكن الاستدلال به أيضاً قوله: ﴿إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون﴾ ووجه الاستدلال به هو أن المجرم اسمٌ يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه، فلما لم يبيّنه دل على أنه أرادهما جميعاً.

والكلام في أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً ظاهر لا شك فيه من جهة اللغة والشرع جميعاً.

أما من جهة اللغة فلأنهم لا يفرقون بين قولهم: مذنب، وبين قولهم: مجرم، فكما أن المذنب شاملٌ لهما جميعاً فكذلك المجرم.

وأما من جهة الشرع فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قولهم: مجرمٌ لزنائه، وبين قولهم: فاسقٌ لزنائه.

فإن قالوا: الآية وردت في شأن الكفار، وعلى هذا قال تعالى في آخرها: ﴿لا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾، وقال بعد ذلك: ﴿أم يحسبون أننا لا نسمع سرهم ونجواهم﴾ وهذا لا يتأتى إلا في الكفرة.

قيل لهم: إن قوله تعالى: ﴿إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون﴾ كلامٌ عامٌّ مستقلٌ بنفسه، فدخول التخصيص في آخره لا يمنع من عموم أوله، وأوردنا في مثاله قوله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾، وقوله: ﴿وبعولتهنّ أحق بردهنّ﴾، وله نظائر أخر في القرآن ومنه قوله: ﴿وللمطلقات متاعٌ بالمعروف حقاً على المتقين﴾ بعد قوله: ﴿وإن طلقتموهنّ من قبل أن تمسوهنّ﴾؛

Bu iki cümleden biri bâliğ olan mâlikeler ve onlardan başkalarını şâmidir. Diğeri ise kendi işine mâlik bâliğalara hâstır. Çünkü sadece onlardan af sahihtir. Dolayısıyla bunların bir kısmının umûmî oluşu diğerlerinin husûsî olmasına engel değildir. Buradaki durum da aynıdır.

- 5 Eğer denirse ki: Bu âyette zâhir olan bir şey yoktur. Çünkü âyetteki (inne/ئ) edatı, durumun teyidi içindir. Bu nedenle haberinin başına “lâm” gelmiştir. Bu durumda da kişinin o anda cezâlandırılması gerekir. Bilinen ise bunun hilâfıdır. Burada zâhir anlamdan vazgeçmekten başka alternatif yoktur. Mademki zâhirden vazgeçtiniz ve te'vile gittiniz, bizden daha haklı olmadınız.
- 10 Zira biz, onu “hak etmeye”(istihkak) hamlediyoruz.

Buna cevabımız şu şekildedir: Durum, zannettiğiniz gibi değildir. Çünkü (inne/ئ) edatı, hâli tahkîk için kullanıldığı gibi, gelecekte olacak bir haberi tahkîk için de kullanılır. Hatta gelecekte olacak haber, tahkîke hâldekinden daha çok muhtaçtır. Şu âyet buna örnektir: “Rabbin, kıyamet gününde onların arasında muhakkak hükmedecek.”⁴⁸¹ Bu cümlede (inne/ئ) edatı kullanıldı ve haberinin başına “lâm” getirildi ve onunla sadece “gelecekteki bir hükmü tahkîk etmek” kastedildi.

Ayrıca âyette “sürekli kalma” (hulûd) sözü geçmektedir. Bu sözcük, sadece gelecek hakkında kullanılır. Bu durumda âyetin zâhirinin “mücrimin hâlde (o anda) cezâlandırılmasını gerektirdiği” nasıl söylenir?

Buradaki en büyük problem, âyetin zâhirine göre yorumlanmasının mümkün olmamasıdır. Ayrıca onun muhakkak daha uzak mecâza değil, daha yakın mecâza hamledilmesi gerekir. Daha önce açıkladığımız gibi, Allah'ın kelâmını daha yakın mecâza yorumlamak mümkün iken, daha uzak mecâza yorumlamak câiz değildir. Daha yakın mecâz yanında daha uzak mecâzın durumu hakikat yanında mecâzın durumuna benzer. Allah'ın kelâmı, hakikate hamli mümkün iken, nasıl mecâza yorumlanamazsa, buradaki durum da aynıdır. Durum böyle olunca, onu gelecekte azap görmeye hamletmenin, daha yakın mecâza yorumlamak olduğu bilinmektedir. İstihkâka (müstehak olma) hamledildiğinde ise durum böyle değildir.

Allah'ın kitabında, va'adin umûmîliğine istidlâl imkânı veren pek çok âyet vardır. “Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır.” ve “Kim kötülük yaparsa, onunla cezâlandırılır”⁴⁸² âyetleri ile istidlâl mümkündür.

فإحدى الجملتين عامة شاملة للمالكات البالغات وغيرهن، والأخرى خاصة
بالبالغات المالكات لأمر أنفسهن، إذ العفو لا يصح إلا منهن، ولم يمنع عموم
إحدهما من خصوص الأخرى، فكذلك الحال ههنا.

فإن قيل: لا ظاهر لهذه الآية لأن في الآية لفظة إن وهي لتحقيق الحال،
ولذلك يدخل في خبره اللام فيقتضي أن يكون المرء معاقباً في الحال، وخلافه
معلوم؛ فليس إلا أن يعدل عن الظاهر، فإذا عدلتم عن الظاهر وأخذتم في
التأويل فليستم بأولى منا فنحمله على الاستحقاق.

وجوابنا عن ذلك؛ ليس الأمر على ما ظنتموه لأن "إن" كما أنه يرد لتحقيق
الحال فقد يرد لتحقيق الخبر في المستقبل. بل الخبر في المستقبل إلى التحقيق
أحوج إليه منه في الحال، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وإن ربك ليحكم بينهم يوم
القيامة﴾ أورد في الكلام لفظة "إن" وأدخل اللام في خبره، ولم يقصد به إلا
تحقيق الحكم في المستقبل.

وبعد، فإن في الآية لفظة الخلود، والخلود لا يتأتى إلا في المستقبل، فكيف
يقال: إن ظاهر الآية يوجب أن يكون المجرم معذباً في الحال؟

وبعد، فإن أكبر ما فيه أن حمله على ظاهره لا يمكن، وأوليس لا بد من أن
يحمل على المجاز الأقرب دون الأبعد؟ فقد بينا أنه لا يجوز حمل خطاب
الله تعالى على المجاز الأبعد مع إمكان حمله على المجاز الأقرب، وأن حال
المجاز الأبعد مع المجاز الأقرب كحال المجاز مع الحقيقة، فكما أنه لا يحمل
كلام الله تعالى على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة، كذلك هنا. وإذا كان
هذا هكذا ومعلوم أن حمله على أن يعذب في مستقبل الأوقات حمل له على
المجاز الأقرب، وليس كذلك الحال في ما إذا حمل على الاستحقاق.

ومما يمكن الاستدلال به من عمومات الوعيد في كتاب الله تعالى كثير؛ فإنه
يمكن أن يستدل بقوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ﴾ الآية، ويمكن
الاستدلال بقوله: ﴿من يعمل سوءاً يُجْزَ به﴾، ويمكن أن يستدل بقوله تعالى:

“Muhakkak fâcirler cehennemdedir”⁴⁸³ âyeti ile de istidlâlde bulunmak mümkündür. Zikrettiğimiz üzere bu konuda birçok örnek vardır. “Kül” (كُل) ile istidlâl yöntemi ve ona itiraz hakkında daha önce uyarıda bulunduk. Dolayısıyla burada sözü uzatmayacağız.

5 Eğer denirse ki: Tövbe edeni ve küçük günah işleyeni bunun dışına çıkararak şöyle demediniz mi: Bu umûmun içine girmek için şart, isyan ile beraber tövbenin veya mâsiyetten daha büyük bir tâatin olmamasıdır. Bu konuda bize şöyle demek câiz olur: Bu konuda şart, yine Allah Teâlâ'nın ondan cezâyı düşürmemesi ve günahını bağışlamamasıdır. Onun cezâsını düşürdüğünde
10 ve günahını bağışladığında ise, söz konusu umûmun içine girmez. Buna ne zaman cevap verdiniz? Bilinmektedir ki, Allah Teâlâ'nın af ve ıskâtı lütfetmesinin hasen olması, sizin için âsilerin ve kebair ehlinin bu umûm içine girmesini kesin olarak imkânsız kıldı. Onlar muhakkak cezâlandırılacaklardır.

Ona denir ki: Muteber saydığımız şartlardan biri delâletin iktizâsı ve ona
15 karşı hüccet getirilmesidir. Zikrettiğimiz örnekte ise durum böyle değildir. Çünkü zâhir bildirmiyor ve delâlet de gerektirmiyor. Dolayısıyla onun herhangi bir şekilde isbatı câiz değildir.

Ayrıca zikrettiğiniz de Allah'ın kelâmını faydadan uzaklaştırmak ve mücerred aklın iktizâsına hamletmek vardır. Onu şeriatla bilinen yeni bir mânaya
20 hamletmek mümkün olduğunda, bu mânaya hamletmek vâcib olur.

Ayrıca Allah Teâlâ âsileri tehdit ettiğinde, güzel cezâ ile tehdit eder. Tövbe edeni ve küçük günah işleyeni cezâlandırması ise doğru (hasen) olmaz. Bu nedenle bu ikisi va'îdin genel kapsamı dışına çıkarıldılar. Büyük günahta ise durum böyle değildir. Zira onun karşılığında cezâ vermek hasendir. İskât ile
25 lütfetmesinin câiz olması, tövbenin ve tâatinin mâsiyetinden daha büyük olmasının aksine cezâlandırmayı hasen olmaktan çıkarmaz. Bunları karıştırma!

Yine zikrettiğin şeyin, kendiliğinden meşrûat olması gerekir. Çünkü sen, Allah'ın fâsığı cezâlandırması konusunda, “onu affetmemesini ve günahını bağışlamamasını” şart kıldığında, kendiliğinden şartı öne sürmüş oldun. Halbu-
30 ki bir şeyin kendisinin şartı kılınması câiz değildir.

﴿إن الفجار لفي جحيم﴾ الآية، وفي ذلك كثرة على ما ذكرناه. وطريقة الاستدلال بالكل والاعتراض عليها ما نبهنا عليه، فلا نطول به الكلام.

فإن قيل: ألستم أخرجتم التائب وصاحب الصغيرة عن هذه، وقتلتم: إن الشرط ألا يكون مع العاصي توبة أو طاعة أعظم من معصية، حتى يدخل تحت هذه العمومات، فهلاًّ جاز لنا أن نقول: إن الشرط في ذلك أيضاً أن لا يسقط الله تعالى عنه العقوبة ولا يغفر ذنبه؟ فأما إذا أسقط عنه العقوبة وغفر له ذنبه فإنه لا يدخل تحت هذه العمومات. ومتى أجبتم إلى ذلك، ومعلوم أن القديم تعالى يحسن منه التفضل بالعمو والإسقاط، لم يمكنكم القطع على أن العصاة وأصحاب الكبائر يدخلون تحت هذه العمومات، وأنهم يعاقبون لا محالة.

قيل له: إن ما اعتبرناه من الشروط شروطاً، اقتضته الدلالة وقامت عليها الحجة، وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه، فإن ذلك لا ينبئ عنه الظاهر ولا تقتضيه دلالة، فلا يجوز إثباته بوجه.

وبعد، فإن فيما ذكرتموه إخلاء كلام الله تعالى عن الفائدة، وحماً له على ما يقتضيه مجرد العقل، ومهما أمكن حمله على فائدة مستجدة معلومة بالشرع فذلك هو الواجب.

وبعد، فإن القديم تعالى إذا توعد العصاة وإنما يتوعدهم بالعقاب الحسن، ولا يحسن معاقبة التائب وصاحب الصغيرة؛ فلهذا أخرجنا من عمومات الوعيد، وليس كذلك الحال في صاحب الكبيرة، فإن عقابه يحسن وجواز أن يتفضل بالإسقاط لا يخرج العقاب من أن يكون حسناً، بخلاف التوبة، وبخلاف ما إذا كانت طاعته أعظم من معاصيه، ففارق أحدهما الآخر.

وأيضاً فإن ما ذكرته يقتضي أن يكون الشيء مشروطاً بنفسه؛ لأنك إذا جعلت الشرط في أن يفعل الله العقوبة بالفاسق أن لا يعفو عنه ولا يغفر لذنبه، ومعلوم أن المرجع بأن لا يعفو عنه إلى فعل العقوبة فقد شرطت الشيء بنفسه، والشيء لا يجوز أن يجعل شرطاً في نفسه.

Şayet bu, fâsıkları tehdit konusunda tevakkufu gerektirirse, kâfirleri tehdit konusunda da tevakkufu gerektirir. Çünkü kâfir hakkında sâbit olan ıskâta lütufta bulunmanın güzelliği, fâsık hakkında da sâbittir. Bu durumda kâfirleri tehdit konusunda da tevakkuf etmeleri gerekir. Halbuki bu konuda tevakkuf eden dinden çıkmış olur.

Eğer: “Kâfirleri tehdit konusunda kesin davrandık ve tevakkuf etmedik. Çünkü bu, Hz. Peygamber’in dininden bilinmektedir. Fâsıkların tehdidi ise böyle değildir. Bu nedenle kâfirlerin tehdidi konusunda tevakkuf edeni tekfir ettik ancak fâsıkların tehdidi konusunda tevakkuf edeni tekfir etmedik.” denirse, ona şöyle denir: “Bu îrâd ettiğimizi reddeden cinsten değildir. Aksine daha fazla tekid etmektedir. Üzerlerine vâcip olan, bunu gerektiren görüşü terk etmeleridir.”

Sonra onlara şöyle denilir: “Kabul et ki bu, Hz. Peygamber’in dininden zaruri olarak bilinmektedir. Hz. Peygamber bunu nereden bildi de din edindi?”

Eğer; “Cibrîl’in kastından zorunlu olarak anladı. Bu kelâmı daha önce onlara naklettik. Eğer “O, bunu Allah’ın kastından zorunlu olarak aldı” derlerse, deriz ki: “Bu, sahih değildir. Çünkü bu dünya teklif dünyasıdır.”

Eğer; “Cebrail, Allah’ın tekidi kesin kılacak şekilde artırması ve söz konusu tekidin, onun murâdı üzere olması sebebiyle onu bildi” derlerse, deriz ki: Hiçbir tekid yoktur ki, karşı fikir ihtimâli taşımaz. Dolayısıyla bu nasıl mümkün oluyor?” Mürcie’nin bu sözden kaçıp kurtulması mümkün değildir.

“Allah Teâlâ, âsileri cezâ ile tehdit ettiği gibi, itaatkârlara da sevap vaad etti. Fâsık ise, her ikisine de müstehaktır. Tehdîdin umûmuna dâhil olmak, va’din umûmuna dâhil olmaktan daha önceliklidir. Eğer lütuf ve keremiyle onu cennete koyacağını kesin kabul etmiyorsa, bu konuda tevakkuf etmiş olur.” diyenlere, denir ki: “Fâsığın sevaba müstehak olacağına kâil olmak nasıl sahih oluyor? Şayet böyle olsaydı, onu cezâlandırma câiz olmazdı. Onun cezâyâ müstehak olacağını delillendirdik. Ayrıca açıkladık ki; hırsız kapalı bir yerden ve eylemini hırsızlık olarak nitelememizi sağlayacak şartlara göre, on dirhem çalacak olsa, hâkim de onun bu işte ısrarcı olduğunu tespit etse, konuyla doğrudan ilgili olan âyetin gereği olarak (el-Mâide 5/38) onun eli cezâ ve ibret için kesilir. Bu, ancak tâat yoluyla hak ettiği sevabın, kebîreye düşürülmesi durumunda geçerlidir.” Bu bölümde söyleyeceklerimizin özeti bundan ibârettir.

وبعد، فإن هذا إن أوجب التوقف في وعيد الفساق، فليوجب التوقف في وعيد الكفار؛ لأن حسن التفضل بالعضو والإسقاط ثابت في حق الكافر ثباته في حق الفاسق، فيلزمهم أن يتوقفوا في وعيد الكفار، ومن توقف في ذلك فقد انسلخ عن الدين.

٥ فإن قيل: إنا قطعنا على وعيد الكفار ولم نتوقف فيه لأن ذلك معلوم من دين النبي ﷺ وليس هكذا وعيد الفساق، ولهذا كفرتم المتوقف في وعيد الكفار ولم تكفروا المتوقف في وعيد الفساق. قيل له: إن ذلك مما لا يقدح فيما أوردناه، بل يزيد الإلزام تأكيداً، فالواجب أن يتركوا المذهب الذي يقتضيه. ثم يقال لهم: هب أن هذا معلوم من دين النبي ﷺ ضرورة، فمن أين علمه النبي ﷺ حتى يتدين به؟

١٠ فإن قالوا: اضطراراً من قصد جبريل نقلنا معهم الكلام إليه، وإن قالوا: اضطر هو إلى قصد الله. قلنا: إن هذا لا يصح، والدار دار تكليف.

ومتى قالوا: إن جبريل علم ذلك من حيث زاد الله تأكيداً حتى قطع، لما كان ذلك التأكيد على المراد به. قلنا: ما من تأكيد إلا وهو معرض للاحتمال، فكيف يمكن ذلك ولا محيص للمرجئة عن هذا الكلام؟

٢٠ فإن قيل: إنه تعالى كما توعد العصاة بالعقاب فقد وعد المطيعين بالثواب والفساق يستحق الأمرين جميعاً، فلم يكن بالدخول في عمومات الوعيد أولى من الدخول في عمومات الوعد، فيتوقف فيه إن لم يقطع على أنه بفضل وسعة جوده وكرمه يدخله الجنة. قيل له: فكيف يصح القول بأن الفاسق مستحق للثواب؟ ولو كان كذلك لكان لا يستحق معه العقاب، وقد دللنا على استحقاقه للعقوبة، وبيئنا أن السارق إذا سرق عشرة دراهم من حرز على الشروط المعتمدة في هذا الباب، وظفر به الإمام وهو مصرٌّ على ذلك قطع يده بالآية على سبيل الجزاء والنكال، ولن يكون ذلك كذلك إلا وما كان يستحقه من الثواب بطاعته قد سقط بارتكابه الكبيرة. فهذه جملة ما نقوله في هذا الفصل.

Fasıl: [Fâsığın Cehennemde Sürekli Tutulması]

Kâdî Abdülcebbar, bu ifadelerden sonra fâsığın cehennemde sürekli kalacağı ve orada ebedî olarak azap göreceği konusundaki görüşünü ifade etti ve fâsığın cehennemde devamlı cezâyâ çarptırılacağı hususundaki söze atıfta bulundu. Bu konudaki doğru tertip, ilk olarak fâsığın devamlı olarak cezâyâ müstehak olacağını ifade etmektedir. Bunun arkasından, onun ebedî olarak ateşle cezâlandırılacağı hakkındaki söz gelir. Biz, ancak bu durumda, onun yoluna girmiş, programını kabul etmiş ve başladığı ile başlamış oluruz.

Fâsığın cehennemde ebedî kalacağına ve orada devamlı azap göreceğine delil olarak zikrettiğimiz şey va'îdin umûmîliğidir. Zira o, fâsığa hak ettiği cezânın verileceğine delil olduğu gibi, orada ebedî kalacağına da delildir. Çünkü konuyla ilgili âyetlerin hepsinde mutlaka “hulûd, ebedîlik veya bunların yerine geçen bir ifade” zikredilmiştir. Burada naklî (sem'î) delilden mürekkep olan bir başka yol vardır. Bunun açılımı şu şekildedir: Âsînin durumu şu iki durumdan birinden hâlî değildir. Allah, onu ya affeder ya da affetmez. Eğer onu affetmezse cehennemde ebedî kalır. Bizim söylediğimiz budur. Eğer onu affederse, ya cennete girer ya da girmez. Şayet cennete giremezse, bu sahih olmaz. Çünkü cennet ile cehennem arasında başka bir yer yoktur. Cehennemde olmadığı zaman muhakkak cennette olması gerekir. Cennete girdiği zaman da ya oraya sevaplandırılarak ya da lütuf olarak girer. Cennete lütuf olarak girmesi câiz değildir. Çünkü ümmet ittifak etmiştir ki, mükellef cennete girdiğinde oradaki durumu, cennette sürekli kalan hûrilerden, çocuklardan ve delilerden farklıdır. Onun cennete sevaplandırılarak girmesi de câiz değildir. Çünkü o, sevabı kazanmış ve hak etmiş değildir. Sevabı hak etmeyi ödüllendirmek kabihtir. Allah ise, kabih olanı yapmaz.

Eğer: “Sevabı hak etmeyi ödüllendirmek niçin kabih olsun?” diye sorulursa, deriz ki: Çünkü sevap, saygı ve yüceltme (ibadet) yoluyla hak edilir. Bu tarzda hak etme dışında bir yolla hasen olmaz. Bunun için bizden birinin, yabancı birini kendi anne ve babasını yücelttiği gibi yüceltmesi, anne babasını Hz. Peygamber'i yücelttiği gibi yüceltmesi, Hz. Peygamber'i de Cenâb-ı Hakk'ı yücelttiği gibi yüceltmesi hasen olmaz.

فصل: [تخليد الفاسق بالنار]

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام في أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً الأبدین ودهر الداهرين، وعطف عليه الكلام في أنه يستحق العقاب على طريق الدوام، وكان الترتيب الصحيح في ذلك هو أن يذكر أولاً أن الفاسق يستحق العقوبة على طريقة الدوام، ثم يرتب على ذلك الكلام في أنه يعذب بالنار أبداً؛ غير أننا نسلك طريقته ونجري على منهاجه، فنبدأ بما بدأ به.

والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً ما ذكرناه من عمومات الوعيد، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة تدل على أنه يخلد؛ إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد أو ما يجري مجراهما. وهنا طريقة أخرى مركبة من السمع؛ وتحريها هو أن العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ إما أن يعفى عنه أو لا يعفى عنه. فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار خالداً، وهو الذي نقوله. وإن عفى عنه فلا يخلو؛ إما أن يدخل الجنة أو لا، فإن لم يدخل الجنة لم يصح لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة. وإذا دخل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله متميزاً عن حال الوالدان المخلدان وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قيل: ومن أين أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح؟ قلنا: لأن الثواب إنما يستحق على طريقة التعظيم والإجلال، وما هذا سبيله لا يحسن دون الاستحقاق؛ ولهذا فإنه لا يحسن من الواحد منا أن يعظم أجنبياً على الحد الذي يعظم والده، وأن يعظم والده على الحد الذي يعظم به النبي ﷺ، وأن يعظم النبي على الحد الذي يعظم رب العزة.

Fâsığın cehennemde sürekli kalacağı hakkında söz bundan ibarettir.

Cezâyâ devamlı olarak çarptırılacağı hakkındaki söze gelince; eğer ona devamlı olarak müstehak olunmayacak olsa, Allah'ın fâsiklara cehennemde azap etmesi ve onları orada devamlı tutması hasen olmazdı. Allah'ın fâsığa ebedî olarak azap edeceğini bu şekilde delillendirdik. Bu da cezâyâ müstehak olmanın devam yoluyla olduğunu gösterir.

Bu konuda itimat edilecek diğer bir delil de şudur: Zem ve ikâb beraberce sâbit oldukları gibi, beraberce de zâil olurlar. Nitekim biri olmadan, sadece diğerinin bulunması câiz değildir. Zemmin devam yoluyla hak edildiği bilinmektedir. Aynı şekilde benzeri cezâ için de geçerlidir.

Eğer: “Zem ve ikâbın beraberce var, beraberce yok olduklarını ve biri yokken diğerinin var olmasının câiz olmadığını niçin söylediniz?” diye sorulursa, denir ki: Çünkü birinin varlığını gerektiren husus, diğerinin varlığını da gerektirir. Aynı şekilde birinin yokluğunu gerektiren husus, diğerinin yokluğunu da gerektirir. Nitekim zemmi gerektiren ve onun hak edilmesinde etkili olan, mâsiyetleri yapmak veya vâcipleri ihlâl etmektir. Bu, aynen cezâyâ da gerektiren şeydir. İşte zemmi düşüren, tövbe ve mâsiyetten daha büyük olan tâattır. Cezâyâ düşüren de budur. Böylece her ikisinin hak edilmesinin, iki müesirden birlikte olduğu ortaya çıkmış oldu. Durum bu şekilde olunca, onlardan birinin hak edilmesinin devam yoluyla vâcip oluşu, diğerinin hak edildiğinin de devam yoluyla vâcip oluşunu gerektirdi. Çünkü aynı şekilde hak edilen iki şeyden birinin isbatında veya ıskâtında etkili olan sebebin, diğerinin de ıskât sebebi olması câiz değildir. Zira bu durumda onlardan birinin dâimî, diğerinin ise munkatı (sonlu) olarak istihkâkı söz konusu olur. Halbuki her ikisinin de munkatı veya devamlı olmaları gerekir. Birinin dâimî, diğerinin munkatı olması muhâldir. Bu husus böylece sâbit olunca, zemmin dâimî olarak hak edildiği anlaşılmaktadır. İkâb da böyledir.

Şayet: “Zem nasıl dâimî oluyor?” diye sorulursa, ona şöyle denir: Bu, karışık işlerde vâki olmayan türdendir. Babasını döven ve bunda ısrarcı olan kişiyi, bu yaptığı sebebiyle kınamanın, dâimî olarak ona ve başkalarına hasen olduğu bilinmektedir. Nitekim Allah onu öldürüp sonra diriltmeye muktedir kılsa, bu yaptığından ötürü babasının onu zemmetmesi hasen olurdu. Aynı şekilde akılların da bu sebeple onu zemmetmeleri hasen olurdu.

فهذا هو الكلام في أن الفاسق يعذب بالنار أبد الأبدين.

وأما الكلام في أن العقاب يستحق على طريقة الدوام؛ فهو أنه لو لم يستحق على طريقة الدوام لكان لا يحسن من الله تعالى أن يعذب الفاسق بالنار ويخلدهم فيها، وقد دللنا على أن الفاسق يعذبه الله تعالى أبد الأبدين، فدل على أن استحقاق العقاب على طريقة الدوام.

ودلالة على ذلك وهو المعتمد في هذا الباب؛ وتحريره أن العقاب كالدم يثبتان في الاستحقاق معاً ويزولان معاً، حتى لا يجوز أن يثبت أحدهما مع سقوط الآخر، ومعلوم أن الدم يستحق على طريقة الدوام فكذلك كان يجب مثله في العقاب.

فإن قيل: ولم قلت: إن الدم والعقاب يثبتان معاً ويزولان معاً، حتى لا يجوز أن يثبت أحدهما ويسقط الآخر؟ قيل له: لأن الميثب لأحدهما هو الميثب للآخر، والمسقط لأحدهما هو المسقط للآخر. ألا ترى أن الميثب للدم والمؤثر في استحقاقه إنما هو الإقدام على المعاصي والإخلال بالواجبات، وهذا بعينه هو الميثب للعقاب؛ وهكذا فإن المسقط للدم إنما هو التوبة أو طاعة هي أعظم من المعصية، وهذا هو المسقط للعقاب، فصح أن المؤثر في استحقاقهما واحد؛ وإذا كان كذلك وجب إذا استحق أحدهما على طريق الدوام، وجب أن يستحق الآخر أيضاً على سبيل الدوام لأنه لا يجوز في شئيين استحقاقاً على وجه واحد، وكان المؤثر في إثبات أحدهما وإسقاطه هو المؤثر في الآخر وإسقاطه أنه يستحق أحدهما دائماً والآخر منقطعاً، بل لا بد أن يستحقا منقطعين أو دائمين. فأما أن يستحق أحدهما دائماً والآخر منقطعاً فمحال؛ إذا ثبت هذا ومعلوم أن الدم يستحق دائماً فكذلك العقاب.

فإن قيل: ومن أين أن الدم يستحق دائماً؟ قلنا: إن ذلك مما لا يقع في إشكال؛ فمعلوم أن من لطم والده وكان مصراً عليه يحسن منه ومن غيره أن يذمه على ذلك الصنيع دائماً، حتى لو قدر أن يميتة الله تعالى ثم أحياه لكان يحسن من الوالد ذمه على صنيعه به، وكذلك يحسن من العقلاء أن يذموه به.

Eğer denirse ki, “Her ikisi de beraberce var olup beraberce yok oldukları halde cezâ zemmi takip eder.” sözünüz nasıl sahih oluyor? Bilinmektedir ki: Allah bir kötülük yapacak olsa, bundan dolayı zemmi câiz olmaz; cezâyı da müstehak olmaz. Buna şu şekilde cevap veririz: Biz, hiçbir zaman “onların biri
5 diğerinden ayrılmaz” demiyoruz. Biz diyoruz ki: Onlar sâbit olup beraberce hak edildiklerinde, beraberce zâil olurlar. Birinin hak edilmesinde etkili olan sebep, diğerinin hak edilmesinde de etkilidir. Birinin düşmesinde etkili olan sebep de diğerinin düşmesinde de etkilidir. Durumu bu şekilde olanın munkatı veya dâim olmasına gelince; bunların birinin dâimî, diğerinin ise munkatı
10 olması câiz değildir.

Şayet: Kötülük yapan ve yapılan kişiler öldüklerinde, zemmin sâkit olduğu bilindiği halde, “zem devam tarîkiyle hak edilir.” sözünüz ve cezâyı buna kıyas etmeniz nasıl doğru oluyor?” denilecek olursa, cevap olarak şöyle denilir: Allah’ın onları defalarca öldürüp diriltmesi durumunda, ölümleri ile sâkit
15 olan hak ediş değil, zem fiilidir. Hak ediş konusundaki sözüme gelince, kötülük yapanın bu hususta varacağı nokta, kendisine kötülük yapılanın zemedilmesini hasen görmesidir. Ayrıca şayet devam yoluyla cezâyı müstehak olmaması durumunda kâfir ile fâsık arasında fark olmazdı. Bu durumda da Allah Teâlâ’nın kâfirleri ebedî olarak cezâlandırması hasen olmazdı. Bunun,
20 söz konusu kişi hakkında hasen olduğuna ilişkin bilgimiz, -söz ister kâfir hakkında, isterse fâsık hakkında olsun, onun için cezânın devam tarîkiyle olduğuna delildir.

Eğer: “Bunlar arasında fark vardır; şöyle ki, fâsığın tâati, mâsiyetlerinin cezâsını devamlı olmaktan çıkarıp geçiciliğe dönüştürür. Bu durum kâfir
25 hakkında söz konusu değildir.” denilirse, ona denilir ki: Bu doğru değildir. Çünkü fâsığın tâatinin, cezâyı devamlı olmaktan geçici olmaya dönüştürme etkisi yoktur. Eğer böyle olsaydı, kâfirin cezâsının da geçici olması gerekirdi. Çünkü onun fiilleri içinde de tâat türünde olanlar vardır. Şayet: “Bu, kâfirin fiillerinde itaatin bulunduğu” değerlendirmesine dayanır. Biz ise bunu kabul
30 etmeyiz.” denirse, deriz ki: Tâat, Allah’ın murâd ettiğini yapmaktan öteye bir şey değildir. Onun fiilleri içinde bazen emâneti iâde etme, nimete şükretme, anne babaya iyi davranma gibi Allah’ın murâd ettikleri vardır. Bu sebeple fâsığın tâatlarında olduğu gibi, mâsiyetlerinin cezâsını da devamlıdan geçiciliğe dönüştürmesi gerekirdi. Halbuki kabul edilen görüş bunun aksidir.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن العقاب يتبع الدم، وأنهما يثبتان معاً ويزولان معاً، ومعلومٌ أن القديم لو أقدم على قبيح لا يستحق الذم تعالى عن ذلك ولا يستحق العقوبة؟ وجوابنا عن ذلك؛ أننا لم ندعِ أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً على كل وجه، وأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر بحال، وإنما قلنا: إنهما إن ثبتا واستحقا جميعاً ثبتا معاً وزالا معاً، فإن الذي يؤثر في استحقاق أحدهما هو المؤثر في استحقاق الآخر، وما أثر في إسقاط أحدهما هو المؤثر في إسقاط الآخر، وما هذا حاله فلا بد من أن يكون مستحقاً على وجه واحد، فأما أن يستحقا منقطعين أو دائمين، وأما أن يكون أحدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن الذم يستحق على طريق الدوام وقياسكم العقاب عليه، ومعلومٌ أن المسيء والمساء إليه لو ماتا لسقط الذم؟ قيل له: إن سقط بموتهما شيء فإنما يسقط فعل الذم لا الاستحقاق، وكلامنا في الاستحقاق ولا حال ينتهي إليه المسيء إلا ويحسن من المساء إليه ذمه وإن أماتهما الله تعالى مراراً وأحياهما مراراً. وبعد، فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام، لكان لا يفترق الحال في ذلك بين الكافر والفاسق، فكان لا يحسن من الله تعالى معاقبة الكفار على التأييد، وفي علمنا يحسن ذلك منه، دليلاً على أن العقاب يستحق منه على طريقة الدوام سواء أكان الكلام في الكافر أو الفاسق.

فإن قيل: إن بينهما فرقاً لأن طاعة الفاسق ترد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع، وهذا غير ثابتٍ في حق الكافر. قيل له: هذا لا يصح لأنه لا تأثير لطاعات الفاسق في رد العقوبة من الدوام إلى الانقطاع، ولولا ذلك كان يجب أن تنقطع عقوبة الكافر أيضاً، لأن في أفعاله أيضاً ما هو طاعة. فإن قيل: إن هذا ينبني على أن للكافر طاعة، ونحن لا نسلم ذلك. قلنا: إن الطاعة ليست أكثر من أن يفعل ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى، وفي أفعاله ما قد يريده الله تعالى، نحو رد الوديعة وشكر النعمة وبر الوالدين إلى غير ذلك، فكان يجب أن يرد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع كما في طاعات الفاسق، وقد عرف خلافه.

Eğer: “İtaatta şart olan, itaat edenin, itaat olunanı bilmesidir. Halbuki kâfirin durumu böyle değildir.” denirse, deriz ki: Kâfirlerin içinde Yahudi ve Hıristiyanlar gibi Allah'ı bilen ve O'nu ikrar edenler vardır. Bu durumda da cezalarının geçici olması gerekir. Halbuki kabul edilen görüş bunun zıddıdır.

5 Ayrıca mülhid hakkında; “O, her ne kadar Allah'ı bilmiyor ve O'nun varlığını itiraf etmiyorsa da, büyük günah işlemek ve haramları yapmak sûretiyle şeytana itaat etmektedir” denilir.

Öte yandan şayet fâsığın itaatları, mâsiyetlerinin cezâsını devamlılıktan geçiciliğe dönüştürseydi, zemminin de devamlı değil, geçici olması gerekirdi. Halbuki bizde, onun devamlı olarak zemme müstehak olduğu ve bu konuda tâatlerinin etkili olmadığı bilgisi vardır.

Hâlidî'nin dediği gibi tâatin mâsiyete yakınlığı, cezâyı devamlı olmaktan çıkarıp geçici kılan cinsten değildir. Bu konuda Hâlidî'nin dediği şudur: Tâatin mâsiyet karşısında ayrıcalığı vardır. Şöyle ki tâati yapacak konumda olanın, onu yapması gerekir; buna karşılık onu ihlâl etmesi câiz değildir. Halbuki mâsiyeti işleyecek konumda olanın durumu böyle değildir. Çünkü onu ıskât ve affetme yoluyla ortadan kaldırmak câizdir. Bu nedenle fâsığın tâatlarının, onun mâsiyetlerini devamlı olmaktan çıkarıp geçici hâle getirmesi mümkündür.

20 Ona denir ki: Zikrettiğin bu husus başka mâsiyetlere karşılık, başka tâatlar için de geçerlidir. Fâsığın tâatları ile kâfirin tâatleri arasında fark yoktur. Dolayısıyla kâfirin mâsiyetleri niçin devamlılıktan geçiciliğe dönüştürülmüyor?

Yine ona denir ki: Tâatlar kendiliğinden etkili olmayınca, -bilinmektedir ki- şayet onlar karşılığında sevap hak edilmezse, onların hiçbir etkisi elbette olmaz. Sevap da böyledir. Çünkü sevapta kesret tarîkiyle tesir söz konusudur. Nitekim şayet cezâsı daha büyük olacak olsa, sevabı boşa çıkar. Eğer ikisi eşit olacak olsa, her ikisi birden boşa çıkar. Burada sadece mâsiyete karşılık tâatta isbat edilen meziyet geriye kalır. Bu da tâat karşılığında hak ettiğini ona vermenin vâcipliği ve mâsiyet karşılığında göreceği cezanın ıskâtı ile lütfunun hasen oluşudur. Bu hususun tâatlarla beraber olan hâli, başka mâsiyetlerle beraber olan hâli gibidir. Bu durumda başka mâsiyete yakın olduğu zaman, cezâsının devamdan geçiciliğe dönüştürülmesi vâcip olur; hatta başkasının tâatları, onun mâsiyetlerinin devamlı olan cezâlarını geçiciye dönüştürdü. Halbuki zikrettiğimiz gibi onun tâatine rağmen bu meziyetle olan hâli, başkasının tâati ile beraber olan hâli gibidir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

فإن قيل: إن الشرط في الطاعة أن يعلم المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر. قلنا: إن في الكفرة من يعرف الله تعالى ويقر به، نحو اليهود والنصارى، فكان يجب أن ينقطع عقابهم، ومعلومٌ خلاف ذلك.

وبعد، فقد يقال في الملحد أنه مطيعٌ للشيطان بارتكابه الكبيرة وإقدامه على الفواحش وإن لم يعلمه ولا اعترف به. ٥

وبعد، فلو ردّت طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع لوجب أن ترد ذمه من الدوام إلى الانقطاع، وفي علمنا بأنه يستحق الذم دائماً وأنه لا تأثير لطاعته في الذم البتة، دليل على أن مقارنة الطاعة للمعصية مما لا يرد عقابها من الدوام إلى الانقطاع على ما قاله الخالدي.

وأما الذي يقوله الخالدي في هذا الباب فهو أن للطاعة مزية على المعصية ١٠ من حيث أن ما يستحق على الطاعة يجب فعله ولا يجوز الإخلال به، وليس كذلك ما يستحق على المعصية، فإنه يجوز التفضل بإسقاطه وعفوه، فلهذا صح أن ترد طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع.

قيل له: إن هذه المزية التي ذكرتها ثابتةٌ لسائر الطاعات على سائر المعاصي، ولا فرق بين طاعات الفاسق وطاعات الكافر، فهلاً رد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع؟ ١٥

ويقال له أيضاً: إن الطاعة إذا كانت لا تؤثر بنفسها؛ فالمعلوم أنه لو لم يستحق عليها الثواب لكان لا يكون لها تأثيرٌ البتة. وكذلك الثواب؛ فإن الثواب إنما يثبت له تأثيرٌ بطريقة الكثرة، حتى لو كان العقاب أكبر لحبط به الثواب، ولو تساويا سقطا جميعاً حتى لا يبقى ههنا إلا المزية التي أثبتتها للطاعة على المعصية، وهي وجوب أن يفعل به ما يستحق على الطاعة، وحسن التفضل بإسقاط ما يستحق على المعصية، وحال هذه المزية مع الطاعة كحالها مع معصيةٍ أخرى، فكان يجب إذا قارنت معصيةً بمعصيةٍ أخرى أن ترد عقابها من الدوام إلى الانقطاع، بل كان يجب أن ترد طاعات الغير عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع، لما ذكرنا أن هذه المزية حالها مع طاعته كحالها مع طاعة الغير، وقد عرف خلافه. ٢٥

Eğer denirse ki: Onun tâatlarının karşılığı olan sevabın, mâsiyetlerinin karşılığı olan cezâyı etkilediğini ve bu konuda başkasının sevabının etkili olmadığı görüşünü benimsiyorsunuz. Bunun benzeri bizim meselemizde niçin câiz olmasın? Deriz ki: Bu ikisinin arasında açık fark vardır. Çünkü onun sevabının, cezâsında mutlaka etkili olması gerekti. Çünkü bu ikisini birden hak etmesi mümkün değildir. Zira ikisini birden hak etme, her ikisinin bir arada bulunmasının câiz olduğu durumda söz konusudur. Halbuki onların bir arada bulundurulması mümkün değildir. Çünkü onlardan biri günah ve isyan yoluyla hak edilir, diğeri ise tâzim ve iclâl (ibadet) yoluyla kazanılır. Bunlar, birbirlerine zıd şeylerdir. Zikrettiğin konuda ise durum böyle değildir. İki kişiden birinin sevabı, diğerrinin ise cezâyı hak etmesi mümkün değildir. Böylece ileri sürdüğü görüş düşmüş oldu.

Bu konuda Mürcie'nin dayandığı birtakım deliller vardır. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

Rivâyet olunduğuna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir topluluk cehennemde yakılıp kömür hâline getirildikten sonra oradan çıkarılır.” İşte bu, tercih ettiğimiz görüşe delâlet eder. Cevabımız şudur: Bu haberin sıhhati sâbit değildir. Sahih olsa bile, bu haber âhâd tarikiyle naklolunmuştur. Haber-i vâhid ise, kesin bilgi ifade etmez. Bizim konumuzda esas olan ise kesin bilgidir. Dolayısıyla onunla ihticâc mümkün değildir.

Eğer: “Çoğunluk durumunda olan Mürcie'nin onu naklettiği ve fâsığın cehennemde ebedî kalmayacağına ve oradan çıkacağına onunla istidlâlde bulunduğu bilindiği halde, bu haberin âhâd yoluyla rivâyet edildiği iddiası nasıl mümkün oluyor?” denirse, şöyle cevap verilir: Bunu nakledenlerin çokluğu, son dönemlere aittir. Halbuki bir habere mütevâtir diyebilmek için onu rivâyet edenlerin her dönemde aynı çoklukta olması gerekir. Böylece söz konusu kelâmın yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Ayrıca biz, bu konuda Hz. Peygamber'den rivâyet edilen haberlerle onlara muârazada bulunuyoruz. Bunların özeti Hz. Peygamber'in şu sözüdür: “Devamlı şarap içen, söz getirip götüren (nemâm), anne ve babasına isyân eden cennete giremez.” Bu hadis, onların bu meselede hüccet olarak kullandıkları şeyleri geçersiz kılar. Hz. Peygamber'den rivâyet olunan şu hadis de bu cümledendir. Resûl-i Ekrem buyurdu ki: “Bir dağdan yuvarlanan kişi, cehennem ateşine de (içinde ebedî olarak kalmak üzere) bir dağdan yuvarlanacaktır.” Yine şu hadis de bunlardandır. “Kim kendini demirle öldürürse, cehennemde elindeki demirle onun karnına devamlı olarak vurulur.”

فإن قيل: أوليس من مذهبكم أن ثواب طاعته يؤثر في عقاب معصيته ولا يؤثر ثواب الغير في ذلك، فهلاً جاز مثله في مسألتنا؟ قلنا: إن بينهما فرقاً ظاهراً، لأنه إنما وجب في ثوابه أنه يؤثر في عقابه لا محالة من حيث لا يمكن أن يستحقهما معاً لأن الاستحقاق يترتب على صحة الجمع بينهما، وصحة الجمع بينهما لا يمكن، لأن أحدهما يستحق على طريق الجزاء والنكال، والآخر على طريق التعظيم والإجلال وهما متنافيان وليس كذلك فيما ذكرته، فغير ممتنع أن يستحق أحد الشخصين الثواب والآخر العقاب، فسقط ما أورده.

وقد تمسكت المرجئة في ذلك بوجوه، من جملتها؛

ما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله أنه قال: «فخرج من النار قومٌ بعد ما امتحشوا وصاروا فحماً وحمماً» وهو يدل على ما اخترناه من المذهب. وجوابنا؛ أن هذا الخبر لم تثبت صحته، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد، وخبر الواحد مما لا يوجب القطع، ومسألتنا طريقها العلم فلا يمكن الاحتجاج به.

فإن قيل: كيف يمكن ادعاء أن هذا الخبر منقول بطريق الآحاد، ومعلوم أن المرجئة على كثرتهم ينقلونه ويستدلون به على أن الفاسق لا يخلد في النار أبداً ويخرج منها. قيل له: إن كثرة نقله الخبر في الطريق الأخير مما لا اعتبار به، بل لا بد من أن يستوي طرفاه ووسطه، ففسد هذا الكلام.

ثم إننا نعارضهم بأخبارٍ رويت عن النبي ﷺ في هذا الباب، من جملتها قوله ﷺ: «لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق» وهذا يدفع ما احتجوا به في المسألة، ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من تردى من جبل فهو يتردى من جبل في نار جهنم خالداً مخلداً»، ومن ذلك قوله ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالداً أبداً»،

Yine Hz. Peygamber'in şu sözü bulunmaktadır: "Kim zehir içerse, cehennem ateşinde de ona devamlı olarak zehir içirilir." Bu konuda rivâyet olunan daha başka haberler de vardır. Şayet onun îrâd ettiği haberin mütevâtir olduğu iddiası mümkün ise, bu haberlerde tevâtür haydi haydi mümkündür. Çünkü bunlardaki durum daha açık ve nakilleri daha çoktur. Biz, îrâd ettiğimiz haberi delillere muvafık olacak şekilde te'vil ederek şöyle diyoruz: "Cehennemden çıkar" ifadesinden maksat, "bir topluluk, cehennem ehlinin ameli üzere iken onlardan uzaklaşır, demektir. Bunun benzeri Allah'ın ve Resûlünün kelâmında da mevcuttur.

Allah'ın kitabından bunun örneği şu âyettir: "Siz cehennemden bir çukurun kenarında iken, O, sizi oradan kurtardı."⁴⁸⁴ Buradaki cehennem çukurunun kenarından maksat, "Bunu hak eden kişinin ameli üzere iken" demektir.

Hz. Peygamber'in kelâmına örnek ise şudur: O, ezan okuyan bir müezzine "Eşhedü en lâ ilâhe illallâh" derken rastladı ve "fıtrat üzere" buyurdu. Müezzine "Eşhedü enne Muhammeden Resûlullah" dediğinde de: "Cehennemden çıktı." Yani, cehennem ehlinin amelinden çıktı" buyurdu. Buradaki durum da aynıdır. Dolayısıyla zikrettiğimizden başkası câiz değildir.

Mürci'e'nin konuyla ilgili bulduğu âyetlerden biri de şudur: "Şakî (bedbaht) olanlara gelince, onlar cehennemdedirler. Orada onların fecî bir şekilde nefes alıp vermeleri söz konusudur. Rabbin dilemesi hâriç, gökler ve yer devam ettiği sürece onlar orada kalırlar."⁴⁸⁵ Uzak olmasına rağmen bu âyetle iki açıdan ilgi kurmuşlardır. Birincisi bedbahtların (şakîlerin) cezâsının devamı, göklerin ve yerin devamı şartına bağlanmıştır. Halbuki yer ve gök muhakkak geçicidir. Dolayısıyla devamı, bunların devamı şartına bağlı olan cezânın da onlarla beraber geçici olması gerekir. İkinci yön ise, şu âyet ışığında kurdukları ilişkidir: "Rabbinin dilemesi hâriç."⁴⁸⁶ Burada Allah Teâlâ istisnâ yaparak cezâyı kendi meşîyetine bağlamıştır. Bu da cezâların devamlı olmayıp aksine söylediğimiz ve benimsediğimiz gibi belli bir noktada kesileceğine işaret eder.

Şayet, "Bu, fâsıkların cezâsının sona erdirilmesini gerektirirse, kâfirlerin cezâsının sona erdirilmesini de gerektirir. Çünkü her ikisinde de ortak gerekçe şekâvettir." dersiniz, şöyle cevap verilir: "Biz, Peygamber'in dininden zorunlu olarak biliyoruz ki, kâfirlerin cezâsı sona ermez, aksine devam eder. Bu konuda mühlid de muvahhid de bize karşı çıkamaz. Dolayısıyla âyette kastedilenin başkası değil, "fâsıklar" olması gerekir" deriz.

أو قوله أيضاً: «من يحتسي سماً يحتسي سماً في نار جهنم خالداً أبداً» إلى غير ذلك من الأخبار المروية في هذا الباب. ولئن أمكن ادعاء التواتر في الخبر الذي أورده ليمكن به في هذه الأخبار فإن الحال فيها أظهر، ونقلها أكثر. إنا نتأول هذا الخبر الذي أورده على وجه يوافق الأدلة، فنقول: إن المراد؛ يخرج من النار، أي يخرج من عمل أهل النار قوم، ونظير ذلك موجود في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

أما من كتاب الله تعالى، فقوله تعالى: ﴿وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها﴾ يعني على عمل من استحق ذلك.

وأما من كلام الرسول ﷺ فهو أنه مر بمؤذن يؤذن ويقول: أشهد أن لا إله إلا الله، فقال: على الفطرة، فقال المؤذن: أشهد أن محمداً رسول الله، فقال ﷺ: «خرج من النار» أي من عمل أهل النار، كذلك الحال ههنا ولا يجوز غير ما ذكرناه.

ومما يتعلق به المرجئة قوله: ﴿فأما الذي شقوا ففي النار لهم فيها زفيرٌ وشهيقٌ﴾ خالدین فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك ﴿وتعلقهم بهذه الآية على بعدها من وجهين؛ أحدهما هو أنه علق دوام عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض وهما منقطعان لا محالة، فيجب في العقاب المعلق دوامه بدوامهما أن يكون منقطعاً أيضاً، والثاني هو أنه تعالى قال: ﴿إلا ما شاء ربك﴾ فاستثنى وعلق بالمشيئة، وهذا يدل على أن العقوبات مما لا يدوم وينقطع على الحد الذي نقوله ونذهب إليه.

ومتى قلت: إن هذا إن أوجب انقطاع عقاب الفساق، فليوجب انقطاع عقاب الكفار أيضاً فالشقاء يتناولهما جميعاً. قيل لكم: إنا نعلم ضرورة من دين النبي ﷺ أن عقابهم لا ينقطع بل يدوم، ولهذا لا يخالفنا فيه الملحد والموحد، فيجب أن يكون المراد بالآية الفساق دون من عداهم.

Ayrıca şöyle deriz: Eşkiyânın cezâsı yer ve göklerin devamı şartına bağlanmıştır. Eğer bu, cehennem ehlinin azabının biteceğine delâlet etseydi, aynı şekilde cennet ehlinin sevabının biteceğine de delâlet ederdi. Nitekim Allah Teâlâ saîdlerin sevabını, göklerin ve yerin devamına bağlayarak buyurmuştur ki: “Saîd kılınanlara gelince, onlar gökler ve yer devam ettiği sürece cennette kalıcıdırlar.”⁴⁸⁷ Cenâb-ı Hak bundan sonra: “Ancak Rabbinin dilediği hâric”⁴⁸⁸ buyurarak önceki âyetlerde olduğu gibi, onu da istisnâ etti ve meşîet şartına bağladı. Bilinmektedir ki bu, saîdlerin sevabının bitmesini gerektirmez. Eşkiyânın cezâsının sona ereceğine delâlet etmesini gerektirdiğine dâir söylenen de böyledir. Sonra onlara denir ki: Bu, sizin lügati ve vaz'î durumu bilmenizden kaynaklanmaktadır. Çünkü “Gökler ve yer devam ettiği sürece”⁴⁸⁹ âyetinden murâd, “vakit” tâyin etme değil, “uzaklaştırma”dır. Bu konuda Kitâbullah'taki “Deve iğne deliğinden geçinceye kadar”⁴⁹⁰ âyeti sana delildir. Nitekim, Allah Teâlâ bu ifade ile sadece teb'îdi (ebediliği) murâd etmiştir. Onların şu sözleri lisân ehlinin kelâmındandır: Güneş ortalığı aydınlattığı, yıldız parladığı, kumru öttüğü, güvercin uçulduğu, bulut gökte görüldüğü, niyâzlar kabul edildiği, duâ eden Allah'a duâ ettiği, deniz yünü ıslattığı vb sürece bunu yapmam. Bişr b. Ebî Hâzım'ın⁴⁹¹ şu beyti, konumuz için şâirlerin şiirlerinden bir örnektir:

Hayrı um ve Anezeli Kâriz döndüğünde sen de dönüşümü bekle.

Ahtal'ın⁴⁹² beyti ise şu şekildedir:

Avuç içi saçla anlaşınca kadar, onlarla anlaşmayacağına nâmûs üzere yemin etti.

Bir başkası ise şöyle dedi:

Karga ihtiyârladığı zaman, ehlime gelirim. Zift süt çökeleği gibi olur.

Ve yine bir şâir şöyle dedi:

Garaz ağacının (akasya) yapraklarını toplamaya çıkan iki kişi dönünceye ve maktuller içindeki Küleyb b. Vâil dirilinceye kadar (benim dönüşümü bekle).

Şeyhimiz Ebû Ali dedi ki: Zikredilen gökler ve yerden maksat, âhiretin gökleri ve yeridir. Bunlar ise geçici değil, devamlıdır. Bu ifadenin yanlış olduğunu ortaya koymanın anlamı yoktur. Zira üzerinde olan ve seni gölgeleyen başka gök yoktur. Yer de altındakinden ve seni üzerinde tutandan başka bir şey değildir. Böylece âyetle delil getirmeleri fâsid olmuş oldu. Buradaki durum da söylediğimiz gibidir.

وجوابنا عن ذلك أن تعليق عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض لو دل على انقطاع عقاب أهل النار ليدلن على انقطاع ثواب أهل الجنة أيضاً، فقد علق الله ثواب السعداء بدوام السموات والأرض، حيث قال: ﴿وَأما الذين سُعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض﴾ ثم قال من بعده: ﴿إلا ما شاء ربك﴾ فاستثنى منه وعلق بالمشيئة كما في الآية التي قبلها، ومعلوم أن ذلك لا يقتضي انقطاع ثواب السعداء، وكذلك ما قيل؛ فيجب أن لا يدل على انقطاع عقاب الأشقياء، ثم يقال لهم: إن هذا جهلٌ منكم باللغة وبموضوعها لأن المراد بقوله: ﴿ما دامت السموات والأرض﴾ التباعد لا التوقيت، يدل ذلك على ذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى: ﴿حتى يلج الجمل في سمِّ الخياط﴾ فالمعلوم أنه تعالى لم يرد بهذا الكلام إلا التباعد فقط، ومن كلام أهل اللسان قولهم: لا أفعل ذلك ما در شارق، وما لاح كوكب، وما ناح قمري، وما هتفت حمامة، وما لاح عارض، وما لبى الله ملبٍ، وما دعا الله داع، وما بلّ البحر صوفة، إلى غير ذلك. ومن شعر الشعراء قول بشر بن أبي حازم:

فرجّي الخير وانتظري إياي إذا ما القارظ العنزى آبا

وقال آخر: ١٥

وأقسم المجد حقاً لا يحالفهم حتى يحالف بطن الراحة الشعر

وقال آخر:

إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب

وقال أيضاً:

إلى أن يؤوب الفارطان كلاها وينشر في القتلى كليب بن وائل ٢٠

وقد قال شيخنا أبو علي: إن المراد بالسموات والأرض المذكورة سموات الآخرة وأرضها وذلك مما يدوم ولا ينقطع، ولا معنى لاستبعاد هذا الكلام؛ فليست السماء بأكثر مما علاك فأظلك، ولا الأرض إلا ما هو تحتك فأقلك ففسد تعلقهم بالآية والحال ما قلناه.

Eğer istisnâdan, onun tevcîhinin ne olduğundan ve meşîet ile ilgisinin nasıl olduğundan sorulacak olursa şöyle cevap verilir: Ondan maksat, hesaba çekildikleri ve hesap için durdukları miktardır. Bu açıktır. Söz konusu âyet hakkında cevap olarak söylenecek olan sözün özeti bundan ibârettir.

5 Mürcie'nin dayanaklarını takviye eden ifadelerden biri de şu âyettir: "Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Onun dışında dilediğini bağışlar."⁴⁹³ Onların bu âyetle ilgisi şu yönlerdendir:

1. "Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez."⁴⁹⁴ Bu âyetteki lütuf, muhakkak gizli olmalıdır. Aksi takdirde kâfir tövbe edip Müslüman olduğu ve üzerinde bulunduğu küfürden pişmanlık duyduğu zaman, onu affetmesi vâcip olmaktadır. Bu ifadede lütfun gizli olduğu sâbit olunca, aynı şekilde ikinci cümlede de sâbit olmuş olur. Çünkü kelâmın başının sonuna uyumlu olması için nefiy isbatla mutâbık olmalıdır. Böylece âyetin zâhiri, Allah'ın şirki bağışlamayacağını, bunun dışındakileri ise lütuf olarak affedeceğini gerektirir. 15 Lütuf olarak şirk dışında bağışladığı şeyler sadece büyük günahlardır. Çünkü küçük günah her hâlükârda affedilir. Burada irâd ettiğimiz husus söz konusudur. İşte bir vecîh budur.

2. Allah Teâlâ, şirk dışındaki şeylerin bağışlanmasını meşîeti ile ilgili kıyarak buyurdu ki: "Bunun dışında dilediği kişiyi bağışlar."⁴⁹⁵ Meşîet, küçük günahların bağışlanmasını kapsamaz. Çünkü onlar, işleyenin sevaplarıyla bağışlanır. Bu nedenle, ondan murâdın küçük günahların dışında olan günahlar (kebâir) olması gerekir. O, bu açıklamasına şunu da ilâve ediyor: "Allah dilerse, falancayı mal ve çocuk yönünden rızıklandırır." denildiği gibi; "Allah dilerse melekleri ve Peygamberleri sevaplandırır" denilmez. Bu, ancak vâcip 25 olan yerde olur. Çünkü orada meşîete imkân yoktur. Bunun böyle olduğu sâbit olunca, küçük günahın affedilmesinin vâcip olduğu bilinmektedir. Bu durumda söz konusu âyetin kapsamına sadece büyük günah girer. Bu âyetle kastedilenin tövbe eden olması da câiz değildir. Çünkü onun bağışlanması da vâcip olan şeylerdendir. Geriye âyeti sadece söylediğimiz sınırdan olmak üzere 30 "kebâir"e yorumlamak kalmaktadır.

3. Âyette Allah Teâlâ bağışlamayı bizzat kendine izâfe ederek şöyle buyurmaktadır: "Bunun dışındakilerden dilediğini bağışlar."⁴⁹⁶ Buna taalluk eden mağfîret, tövbe edenler ve küçük günah işleyenlerin bağışlanmasıdır. Çünkü tövbe, tövbesi ile hak ettiği cezâyı gidermiştir.

ومتى سألوا عن الاستثناء وما وجهه وكيف علق بالمشيئة قيل في الجواب؛ المراد به القدر الذي يحاسبون فيه، ويقفون للحساب، فهذا ظاهر؛ فهذه جملة الكلام في الجواب عن هذه الآية.

ومن قوى ما يعتمد المرجئة قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وتعلقهم بهذه الآية من وجوه؛

أحدها أنه لا بد من أن يكون التفضل مضمراً في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ وإلا فمتى تاب الكافر وأسلم ونقدم على ما كان عليه الكفر فإنه يجب غفرانه لا محالة، وإذا ثبت أن التفضل مضمّر في هذه الجملة فكذلك في الجملة الثانية أيضاً لتطابق النفي الإثبات وليوافق آخر الكلام أوله، فيقضي ظاهر الآية أنه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر ما دونه تفضلاً. والذي يصح غفرانه تفضلاً مما دون الشرك ليس إلا الكبيرة، فإن الصغيرة تقع مغفورة لا محالة وفي ذلك ما أوردناه؛ فهذا وجه.

والثاني هو أنه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشيئة فقال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ والمشية لا تدخل في غفران الصغائر فإنها مكفرة في جنب ما لصاحبها من الثواب، فلا بد من أن يكون المراد به الكبائر دون ما عداها من الصغائر. يزيد ذلك وضوحاً أنه لا يقال: يثيب الله تعالى الملائكة والأنبياء إن شاء، كما يقال: يرزق فلاناً مالاً وولداً إن شاء، لا ذلك إلا لأن ما يجب فإنه لا مجال للمشيئة فيه، إذا ثبت هذا ومعلوم أن الصغيرة واجب غفرانها فالكبيرة تدخل تحت هذه الآية؛ وكذلك التائب لا يجوز أن يكون مراداً بالآية فإن غفرانه أيضاً مما يجب، فليس إلا أن يحمل على الكبيرة على الحد الذي نقوله.

والثالث أنه تعالى أضاف في الآية الغفران إلى نفسه فقال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ والذي يتعلق به من المغفرة ليس إلا مغفرة أصحاب الكبائر دون التائب وأصحاب الصغائر؛ فإن التائب بتوبته قد أزال ما استحق من العقاب،

Küçük günah işleyen de büyük günahlardan sakınmak sûretiyle nefsinden müstehak olduğu cezâyı uzaklaştırmış olmaktadır. Bu ikisinin kendilerinden cezâyı gideren bir şeye ihtiyaçları yoktur. Mağfiret, kişinin müstehak olduğu cezâyı izâle etmedir. Durum söylediğimiz şekilde olunca, mağfiret kebir işleyenler dışında biri için düşünülmez.

4. “Bunun dışındakileri bağışlar.” ifadesi, küçük büyük ayırımı yapılmaksızın günahların tümünü kapsar. Nitekim birisi: “Kesemde olan falancaya aittir.” dediği zaman, bu ifade onda bulunanın tümünü kapsamış ve içine almış olur. Bu durumda onun istediği miktarı istisnâ hakkı vardır. Böylece Allah Teâlâ'nın büyük olsun, küçük olsun şirk dışındaki günahları bağışlayacağına hükmetmek gerekir.

5. “Dûn” (aşağı) lâfzı, bir şeye uzak olan değil, yakın olan hakkında kullanılır. Mesela birisi: “Bin ve onun dûnundaki” dediği zaman, bin ve dokuz yüz veya bunun yerine geçen bir ifadeyi kastetmiş olması câiz ise de, “bin” ve “on” sayısını murâd etmiş olması câiz değildir.

Onların bu konuda îrâd ettikleri ihtimaller bunlardan ibârettir. Biz, konu hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra, bundan sonraki fasılda inşallah muknâ cevaplar vereceğiz.

Bil ki, üstadlarımız, söz konusu âyetin mücmel olduğunu ve beyanına ihtiyaç bulunduğunu söylemişlerdir. Çünkü onda, “Bunun dışında dilediğini bağışlar”⁴⁹⁷ buyrulmaktadır. Bağışlananın kim olduğu beyan edilmemektedir. Bununla küçük günah işleyenlerin de, büyük günah işleyenlerin de murâd edilmiş olması muhtemeldir. Böylece söz konusu âyetle delil getirmeleri sâkıt olmuş olmaktadır.

Allah Teâlâ'nın, “Nehyolunduklarınızın büyüklerinden sakınırsanız, seyyiâtınızı sileriz”⁴⁹⁸ âyetindeki beyanı bizden sorulduğu zaman, şöyle deriz: Hasan el-Basrî'ye bu âyet sorulduğunda o şöyle demiştir: “Ey Leki, onun açıklamasını “Şayet nehyolunduklarınızın büyüklerinden sakınırsınız”⁴⁹⁹ âyetinde işitmedin mi? İşte bu, onları söz konusu âyetle istidlâlde bulunmaktan engellediğimiz hususlardan biridir.

Diğer bir vecih ise şudur: Akılda kararlaştırıldığı üzere âyette daha çok, şirk dışındaki şeylerin bağışlanmasının tecvîzi söz konusudur. Aklın hükmüne rağmen serbest davranacak olursak, bu âyeti duyduğumuzda Allah Teâlâ'nın şirk dışında dilediği kimseyi bağışlamasını câiz görmüş oluruz.

وكذلك صاحب الصغيرة باجتنابه الكبائر قد أزال عن نفسه ما استحق من العقوبة ولا حاجة بهما إلى من يزيل عنهما العقوبة، والمغفرة إنما هي إزالة ما يستحق المرء من العقوبة، ولا يتصور والحال ما قلناه إلا في صاحب الكبيرة دون من سواه.

٥ والرابع هو أن قوله: يغفر ما دون ذلك عام، يتناول الصغائر والكبائر جميعاً. ألا ترى أن القائل إذا قال: ما في كيبي فهو لفلان، عمّ جميع ما فيه وشمل، حتى أن له أن يستثني أي قدر شاء، فيجب القضاء بأنه تعالى يغفر ما دون الشرك صغيراً كان أو كبيراً.

١٠ والخامس هو أن لفظه دون لا تستعمل إلا فيما قرب من الشيء دون ما بعد عنه. ألا ترى أن القائل إذا قال: الألف فما دونه ليس يجوز أن يريد به الألف والشعيرة، وإن كان يجوز أن يريد به الألف وتسع مائة أو ما يجري هذا المجرى. فهذه هي الوجوه التي أوردوها في هذا الباب، ونحن نجيب عن فصل من ذلك، بعد أن نجيب عن الكل بجوابٍ مقنعٍ إن شاء الله تعالى.

١٥ اعلم أن مشايخنا رحمهم الله قالوا: إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان لأنه قال: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ ولم يبين من الذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر، فسقط احتجاجهم بالآية.

٢٠ وإذا سئلنا عن بيانه في قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تُنّهون عنه نُكفّر عنكم سيئاتكم﴾، وعلى هذا قال الحسن البصري لما سئل عن هذه الآية: يا كعب، أما سمعت بيانه في قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تُنّهون عنه﴾ الآية، فهذا أحد ما نمنعهم به من الاستدلال بهذه الآية.

ووجه آخر؛ هو أن أكثر ما في الآية تجويز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك على ما هو مقرر في العقل، فلو خيلنا وقضية العقل لكننا نجوز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية،

Ancak va'îd âyetlerinin umûmâtı (genel hükümleri), kebîre işleyenlere hak ettikleri cezânın kesin olarak verileceğini ve Allah Teâlâ'nın tövbe ve pişmanlık dışında onları bağışlamayacağını bize bildirmektedir.

Şayet bu umûmâtın (genel hükümler) neler olduğu sorulursa, bu konuda
 5 ona şu âyetlerle ihticâta bulunduğumuzu söyleriz: “Kim Allah'a ve Resûlü-
 ne isyân ederse, ona içinde devamlı kalmak üzere cehennem ateşi vardır”;⁵⁰⁰
 “Kim bir kötülük işlese onunla cezâlandırılır”;⁵⁰¹ “Hayır, kim bir kötülük
 işler ve günahı onu kapsarsa, onlar cehennem ehlidirler ve orada devamlı kalı-
 cıdırlar”;⁵⁰² “Muhakkak iyiler cennettir.”⁵⁰³ Sıraladığımız bu âyetler yanında
 10 daha başka âyetler de sıralanabilir.

Bu ifadeden sonra, söz konusu âyetle ilgili olmak üzere aleyhlerindeki kelâmın tafsîline dönerek diyoruz ki: Sizin ilk olarak zikrettiğiniz söz şudur: “Lü-
 tuf, ilk ifadede gizli olduğu zaman, ikinci cümlede de gizli olması gerekir.” Bu
 sözünüz bir iddiadır. Buna ait deliliniz nedir?

Eğer birisi: “Tok karnına meyve değil, tatlı yerim” dediği zaman, onun
 15 bununla “tok karnına tatlı yerim” demeyi kastettiği bilinir. Buradaki durum
 da aynıdır” derlerse, şöyle deriz: “Bu örnek, bizim meselemize uygun değildir.
 Çünkü birinci cümlede zikredilen “tokluk”, orada açıkça ifade edilmektedir.
 Onun ikinci cümlede gizlenmesine bir mâni yoktur. Bizim durumumuz ise
 20 böyle değildir. Çünkü lütf, birinci cümlede zikredilmemiştir. Onda görüntü
 yoktur ki, ikinci cümlede gizli olması gerekli olsun. Aksine, kendisine delâlet
 eden bir işaret, onu isbat eden delil ve gerektiren bir vecih dolayısıyla birinci
 cümlede onu isbat ettik. Bu delillerin benzeri şirk dışında sâbit olmadı. Böyle-
 ce bu vecihten hüccet getirmeleri geçersiz olmuş oldu. Ayrıca bir ifade birinci
 25 cümlede açıkça ifade edildiğinde, ikinci cümlede mutlaka gizlenmesi gerekmez.
 Çünkü birisi: “Rey ehline bir şey veremem, âlimlere veririm.” diyecek olsa, bu
 sözü, âlimlerin Rey'li olmasını gerektirmedi. Aksine Basra veya başka şehirler-
 den olmaları da câizdir. Buradaki durum da aynıdır. Bu ifademizle Hanefile-
 rin şu sözüne cevap verdik: “Muhakkak Hz. Peygamber'in: “Kâfir karşılığında
 30 mümin öldürülmez” ifadesinin, harbî (savaş durumunda düşman askeri) hak-
 kında yorumlanması gerekir. Çünkü Resûl-i Ekrem bundan sonra şöyle bu-
 yurmuştur: “ve anlaşmalı, anlaşma süresince (öldürülmez).” Bu durumda “An-
 laşmalının anlaşma süresinde öldürülmemesinden maksat “kâfir” olmuş olur.

غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجويز إلى القطع على أن أصحاب الكبراء يفعل بهم ما يستحقونه، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإناابة.

ومتى قيل: فما تلك العمومات؟ قلنا: قد احتجنا بها في المسألة، نحو قوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾، ونحو قوله: ﴿من يعمل سوءاً يُجزَ به﴾، ونحو قوله: ﴿بلى من كسب سيئاً وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾، ونحو قوله: ﴿إن الأبرار لفي نعيم﴾ الآية، إلى غير ذلك مما يكثر عدّه.

ونعود بعد هذه الجملة إلى تفصيل الكلام عليهم في التعلق بهذه الآية فنقول: إن ما ذكرتموه أولاً أن التفضل إذا كان مضمراً في الجملة الأولى يجب أن يكون مضمراً في الجملة الثانية دعوى، فما دليلكم عليها؟

فإن قالوا: لا إشكال في ذلك؛ فمعلومٌ أن القائل إذا قال: لا أكل الفاكهة على الشبع وأكل الحلوى، كان مراده وأكل الحلوى على الشبع، وكذلك ههنا. قلنا: إن هذا ليس بوزان مسألتنا، فإن الشبع مذكورٌ في الجملة الأولى مظهرٌ فيها، فلا يمتنع أن يكون مضمراً في الجملة الثانية وليس كذلك ما نحن فيه، فإن التفضل غير مذكورٍ في الجملة الأولى ولا مظهر فيها حتى يجب أن يكون مضمراً في الجملة الثانية، بل إنما أثبتناه في الجملة الأولى لدلالةٍ دلت عليه، وحنة قامت به، ووجه اقتضاه، ولم يثبت مثل تلك الأدلة فيما دون الشرك، فبطل احتجاجهم من هذا الوجه. وبعد، فليس يجب إذا كان الشيء مظهرًا في الجملة الأولى من الكلام أن يكون مضمراً في الجملة الثانية لا محالة؛ فإن قائلًا لو قال: لا أعطي الرى شيئاً وأعطى العلماء، لم يقتضِ قوله هذا كون العلماء من الرى، بل يجوز أن يكونوا من أهل البصرة أو غيرها من البلدان، كذلك ههنا. وبهذه الجملة أجبتنا الحنفية عن قولهم: إن قول النبي ﷺ: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر» يجب أن يكون محمولاً على الحربي لأنه قال بعد ذلك: «ولا ذو عهدٍ في عهده»، فيكون المراد به ولا ذو عهدٍ في عهده بكافر،

Çünkü kâfir, birinci cümlede zikredildiği zaman, ikinci cümlede mutlaka gizli olarak zikredilmesi gerekir. Bu durum, haberde zikredilen kâfir ile harbî kastedildiği zaman söz konusu olur. Bilinmektedir ki zimmî karşılığında harbî değil, ancak zimmî öldürülür.

- 5 Deriz ki: “Kâfir karşılığında mümin öldürülmez” ifadesi kendi hâlinde müstakil bir sözdür. Onunla kâfir zikredildiği zaman, daha sonra gelen cümlede bunun gizli olması gerekmedi. Ayrıca zannettikleri gibi her iki cümlede de lütuf gizlenmiş olsaydı, ikinci cümlede zıddını izhâr etmesi ve kebâirden sakınmaları dolayısıyla “bunun dışındakileri affeder”⁵⁰⁴ demesinin çelişkili
- 10 olması gerekirdi. Nasıl ki “ Onlara öf deme!”⁵⁰⁵ ifadesi zâhiri ile öf demeyi yasakladığı halde fehvâsi (gereği) “kötü söz ve darbı” da yasaklamakta ve bunun fehvâsına muhâlif olan bir şeyin ilâve edilmesi ve “onlara öf deme, fakat onları dövebilirsin” demede çelişki olduğu için câiz değilse, burada da bunun benzeri gerekir. Bu nedenle hitap deliline kâil olmaya karşı çıktık ve dedik ki:
- 15 Hz. Peygamber’in “Otlayan hayvanda zekât vardır” sözü, şayet onda zekâtın olmadığına delâlet etseydi; “Kendiliğinden otlayan hayvanda zekât vardır, aynı şekilde yemle beslenen hayvanda zekât vardır” ifadesinin çelişkili olması gerekirdi. Çünkü çelişki, kelâmın sonunda isbat edilenin başında nefyedilmesi veya sonunda nefyedilenin başında isbat edilmesidir. Bu iddialarına rağmen,
- 20 diyecek olsa ki: “Kendi hâlinde otlayarak beslenen hayvanda zekât vardır”, kendiliğinden beslenenlere zekâtı açıkça isbat etmiş olur ve hitâp delili ile yemle beslenenlerden onu nefyetmiş olur. Daha sonra “ Yemle beslenenlerde de zekât vardır.” diyecek olsa, kelâmın sonunda, başında nefyettiği şeyi isbat etmiş olur. Bu, zikrettiğimiz gibi çelişkisi açık bir ifadedir. İçinde bulunduğumuz meseledeki durum da aynıdır.

Ayrıca şayet, durum zikrettiğiniz gibi olsaydı, Allah Teâlâ'nın şirk dışındaki günahları tövbe ile affetmemesi gerekirdi. Çünkü O, bunları lütuf olarak affedeceğini vaad etmiştir. Bilinen ise bunun hilâfidir. Birinci vecih hakkındaki söz bundan ibârettir.

- 30 İkincisi olarak zikrettikleri; “Vâcibin meşîete bağlanmayacağı” şikkına gelince, bu da sahih değildir. Çünkü lütuf murâd edildiği ve meşîete bağlı kılındığı gibi, vâcip de murâd edilip meşîete bağlı kılınabilir. Cenâb-ı Hakk'ın “Dilerse münafıklara azap eder, dilerse onları bağışlar”⁵⁰⁶ ifadesinde tövbe meşîete bağlı kılınmıştır. Bununla beraber onunla “tövbenin
- 35 kabûlü” veya “tövbenin lütfedilmesinin” murâd edilmesi mümkündür.

لأن الكافر إذا كان مذكوراً في الجملة الأولى فلا بد من أن يكون مضمراً في الجملة الثانية لا محالة، ولن يكون كذلك إلا والمراد بالكافر المذكور في الخبر الحربي، فالمعلوم أن الذمي يقتل بالذمي وإنما الذي لا يقتل بالذمي هو الحربي. وقلنا: إن قوله: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر» كلامٌ مستقلٌ بنفسه وليس يجب إذا كان فيه ذكر الكافر أن يكون ذلك مضمراً في الجملة التي تليه لا محالة. وبعد، فلو كان التفضل مضمراً في الجملتين جميعاً على ما ظنوه لوجب إذا أظهر في الجملة الثانية ما يخالفه، فيقول: ويغفر ما دون ذلك لمجتبئ الكبائر أن يتناقض كلامه كما في قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أفٌ﴾ فإنه لما اقتضى بظاهره نفي التأييف وبفحواه نفي الشتم والضرب لم يجز أن ينضم إلى ما يخالف فحواه، فيقول: فلا تقل لهما أفٌ واضربهما، لأنه يعد كلامه في المناقضة، وقلنا: إن قوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة» لو دل على ما لا زكاة فيه، لكان يجب إذا قال: في سائمة الغنم زكاة وفي المعلوفة أيضاً زكاة، أن يتناقض كلامه لأن المناقضة هي أن يثبت بآخر الكلام ما نفى بأوله أو ينفي بآخره ما أثبت بأوله. وعلى زعمهم هذا؛ لو قال: «في سائمة الغنم زكاة» كان قد أثبت الزكاة في السوائم بالظاهر، ونفاه عن المعلوفات بدليل الخطاب، ومتى قال بعده: في المعلوفة أيضاً زكاة، كان قد أثبت بآخر الكلام ما نفاه بأوله، وهذا صريح المناقضة على ما ذكرناه. كذلك في هذه المسألة التي نحن بصدددها.

وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن لا يغفر الله تعالى ما دون الشرك بالتوبة، لأنه وعد أن يغفره تفضلاً، والمعلوم خلافه. فهذا هو الكلام على الوجه الأول. ٢٠

وأما ما ذكره ثانياً من أن الواجب لا يعلق بالمشيئة، فلا يصح؛ لأنه كما يراد التفضل ويعلق بالمشيئة، فقد يراد الواجب ويعلق بالمشيئة، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم﴾، فعلق قوله: ﴿أو يتوب عليهم﴾ بالمشيئة مع أنه إما أن يراد به قبول التوبة أو اللطف للتوبة،

Hangisi olursa ona, o vâciptir. Böylece bir şeyi meşîete bağlamanın, onun vâcip olmasına engel olmadığı ortaya konulmuş oldu. Bu tarz bir kelâmdan maksat, işitene örtülü duyurudur. Maslahat taalluk ettiği zaman, buna engel bir durum yoktur. Bunun benzeri şu âyettir: “Onu, yüz bine veya daha fazlasına gönderdik.”⁵⁰⁷ Bunu da, işitene örtülü bir şekilde bildirdi. Çünkü maslahat, onların ne kadar olduklarını bilmedikleriyle ilgiliydi.

Üçüncü olarak dediklerine gelince; -ki o da bağışlamayı kendine izâfe etmesidir- bu izâfe onun için câizdir. Şöyle ki, Allah Teâlâ cezâlandıran olması ve daha önce müstehak olduğu bir cezâ dolayısıyla mükellefi cezâlandırmaya ihtiyaç duymamış olması sebebiyle, ister vâcip, ister lütuf türünden olsun onu kendine izâfe etmeyi imkânsız görmedi. Allah Teâlâ'nın şu sözü buna uygun düşmektedir: “Ben tövbe eden, iman eden, sâlih amel işleyen; bunun sonunda hidâyete ulaşan kimseyi muhakkak affedeceğim.”⁵⁰⁸ Burada O, kendisine vâcip olmasına rağmen bağışlamayı kendine izâfe etti. Bu durumda söyledikleri nasıl sahih olur?

Şayet “Bu konuda bağışlama (gufrân) ifadesinin mecâz olarak kullanıldığı” söylenirse, deriz ki: Bunu gerektiren bir vecih yoktur. Dolayısıyla onun, bu konu dışındaki uyumunu burada da sürdürdüğü halde, bunun mecâz olduğu nasıl söylenebilir?

Dördüncü olarak dediklerine gelince; “Mâ” (ما) edatı umûm ifade etmektedir. Ancak burada onu umûm olarak almak câiz değildir. Çünkü onun sonunda “dilediğine” (لمن يشاء) ifadesini kullanmaktadır. Bu durumda ondan maksadın “şirk dışındaki bazı günah işleyenlerin affedilmesi” olması gerekir. Bu konuda söz “iki Zeyd'den hiç birine bir şey vermem, iki Amr'dan ise dilediğime veririm” diyenin sözünün yerine geçer. Nasıl ki, orada umûmu değil, cüzü kastediyor ise, buradaki durum da aynıdır.

Beşinci olarak “dûn” lafzı bir şeye uzak olan değil, yakın olan şey için kullanılır” sözlerine gelince; o da doğru değildir. Çünkü bunun her iki konuda da hakiki mânâda kullanımı câizdir. Bu nedenle bizden biri “Bu ülkede sultan ve onun altında bulunanlar (yakınındakiler) şu durumdadır” dediği zaman, belâ ve sıkıntı noktasında sultan ve veziri değil, bunların altında yer alan büyük ve küçük diğer maiyeti kastetmektedir. Bu böyle olunca, söz konusu vecihlerle âyeti irtibatlandırmaları sâkıt olmuş oldu. Böylece zikrettiğimiz gibi, âyette kastedilenlerin tövbe edenler ve küçük günah işleyenler olduğu ortaya çıkmış oldu.

وأى ذلك كان فهو واجبٌ عليه، فصح أن تعليق الشيء بالمشيئة لا يقدر في وجوبه، والغرض بهذا الجنس من الكلام الإبهام على السامع، وذلك مما لا مانع يمنع منه إذا تعلق به الصلاح، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَأرسلناه إلى مئة ألفٍ أو يزيدون﴾ أبهم على السامع لما كان الصلاح تعلق بأنهم لا يعلموا كما كانوا.

٥ وأما ما قالوه ثالثاً من أنه أضاف الغفران إلى نفسه، فالذي له ولأجله جازت تلك الإضافة، هو أنه تعالى لما كان هو المعاقب، وكان هو الذي لا يختار أن يعاقب المكلف العقوبة التي كان يستحقها من قبل، لم يمتنع أن يضيفه إلى نفسه سواء كان واجباً أو من باب التفضل، وعلى هذا صح قوله تعالى: ﴿وإني لغفارٌ لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى﴾، فأضاف الغفران إلى نفسه مع أنه واجبٌ عليه فكيف يصح ما قالوه؟ ١٠

ومتى قيل: إن استعمال الغفران في هذا الموضع مجاز. قلنا: إن ذلك مما لا وجه يقتضيه، وكيف يقال: إنه مجازٌ في هذا الموضع، مع أنه يطرد على هذا اطراده في غير هذا الموضع؟

وأما ما قالوه رابعاً من أن "ما" عام، فإنه وإن كان كذلك إلا أنه لا يجوز أن يعم ههنا لأنه قال في آخره: ﴿لمن يشاء﴾ فيجب أن يكون المراد به ويغفر لبعض مرتكبي ما دون الشرك، وجرى في ذلك مجرى قول القائل: لا أعطي الزيد شيئاً وأعطي العميرين من أشياء، فكما أنه يريد به التبعيض دون العموم، فكذلك ههنا.

٢٠ وأما ما قالوه خامساً من أن لفظ دون، إنما تستعمل في ما قرب من الشيء دون ما بعد عنه فلا يصح؛ لأنه يجوز استعماله في الموضوعين جميعاً حقيقة، ولهذا فإن أحدنا إذا قال: السلطان فمن دونه في بلد كذا لما شملهم من القحط في شدة وبلية، لم يجب أن يريد به السلطان ووزيره، بل يريد به من عداه من الأكابر والأصاغر، وإذا كان هذا هكذا فقد سقط تعلقهم بالآية من هذه الوجوه، وثبت أن المراد بها التائب وصاحب الصغيرة على ما ذكرناه.

Onların irtibatlandığı şeylerden biri de şu âyettir: “Allah günahların tümünü bağışlar.”⁵⁰⁹ Buna şu şekilde cevap veririz: Bu âyetin zâhirinde sizin için herhangi bir destek yoktur. Çünkü onun zâhiri, ister kâfirlere ait olsun, isterse fâsıklara ait olsun, Allah'ın tüm günahları bağışlamasını gerektirmektedir.

5 Eğer derlerse ki: “Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez”⁵¹⁰ âyetinde kâfir istisnâ edilmiştir. Cevap olarak deriz ki: Aynı şekilde büyük günah işleyen ve bunda ısrar eden fâsık da şu âyetle istisnâ edilmiştir: “Eğer nehyediğiniz günahların büyüklerinden sakınacak olursanız ...”⁵¹¹ Onların dediklerinde mükellefi kabihe teşvik vardır. Bu ise, Allah için hasen bir iş olmaz.

10 Bu durumda onunla, tövbe edildiğinde bütün günahların bağışlanmasının kastedilmiş olması gerekir. Buna bağlı olarak âyetin devamında: “Rabbimize dönünüz”⁵¹² buyurdu. “Size azap gelmeden ve yardım görememe durumuna düşmeden önce”⁵¹³ âyeti bunu tekit etti. Eğer bundan murâd, zikrettiğimiz olmasaydı, “Azap gelmeden önce...”⁵¹⁴ ifadesinin anlamı olmazdı. Şayet: “Dönünüz”⁵¹⁵ ifadesinde “inâbe” ile kastedilen “tövbeye yönelme” değil, İslâm'a dönmedir”. Nitekim şu âyet de buna örnektir: “Size azap gelmeden önce ona teslim olun”⁵¹⁶ âyeti, “Cehennemde müttakiler için bir yer yok mudur?”⁵¹⁷ ifadesine kadar devam etmektedir.” derlerse, onlara şöyle cevap verilir: “Buradaki dönüş İslâm'a yönelmeye ihtimali olduğu gibi, mâsiyetten vazgeçmeye

20 de muhtemeldir. Kim bunları diğerlerine değil de sadece birine tahsis ederse, delâletsiz bir tahsiste bulunmuş olur. Bunların, umûm ifade eden lafızlardan olmadığı söylendiğinde, onlara denilir ki; Siz delâletsiz tahsiste bulundunuz. O, şu şekilde söylenilmeli idi: Bir ibâre ile farklı iki mâna irade edilmiştir. Bu, sizin için nasıl doğru oluyor? Ona denir ki: İnâbe ile rücû kastedildiği zaman,

25 burada İslâm'a dönmenin veya mâsiyetten vazgeçmenin murâd edilmesi muhtemeldir. Çünkü bunların her biri Allah'a rücûdur. İki vecihten birinin tahsisi için tercih sebebi yoktur.

Onların bu konuyla ilgili buldukları şeylerden biri de şu âyettir: “Muhakkak ki senin Rabbin işledikleri zulümlere rağmen insanları affedicidir.”⁵¹⁸ Dediler ki: Burada Allah Teâlâ'nın “Zâlimleri zulüm hallerinde affetmekte olduğu” beyan edilmiştir. Dolayısıyla bizim tercihimiz söz konusudur.

Buna cevabımız şu şekildedir: Âyeti zâhiri ile değerlendirmek ittifakla câiz değildir. Çünkü bu, zulme teşviki gerektirir. Zulüm ise Allah için câiz değildir. Dolayısıyla, âyetin şu şekilde te'vil edilmesi gerekir: “O, zâlimi tövbe ettiği

35 takdirde affeder.”

وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾. وجوابنا؛ أنه لا تعلق لكم بظاهر الآية لأن ظاهرها يقتضي أن يغفر الله تعالى الذنوب كلها سواء كان ذنباً للكفرة أو الفسقة.

ومتى قالوا: إن الكافر مستثنى منه بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾. قلنا: فكذلك الفاسق المرتكب الكبيرة المصّر على ذلك مستثنى منه بقوله: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية. وعلى أن ما قالوه إغراءً للمكلف بالقبیح، وذلك لا يحسن من الله تعالى فيجب أن يكون المراد به أنه يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة. وعلى هذا قال عقيبه: ﴿وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ وأكده بقوله: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾؛ فلولا أن المراد به ما ذكرناه وإلا كان لا يكون لقوله جل وعز: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ﴾ معنى. ومتى قالوا: إن المراد بقوله: ”وَأَنْبِئُوا“ الإنابة إلى الإسلام لا الإنابة التي هي التوبة، بدليل الآيات التي ذكرها الله تعالى بعده، نحو قوله: ﴿وَأَسْلَمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾. قيل لهم: إن الإنابة تحتمل أن تكون إنابةً إلى الإسلام، وتحتمل أن تكون الرجوع عن المعصية؛ فمن خصصه بالرجوع إلى أحد الوجهين دون الثاني، فقد خصصه بغير دلالة. ومتى قيل: ليس هذا من ألفاظ في العموم، حتى يقال: إنكم قد خصصتم من دون دلالة، وإنما هو من باب ما يقال: إن العبارة الواحدة أريد بها معنيان مختلفان، فكيف يصح لكم ذلك؟ قيل له: الإنابة إذا كان يراد بها الرجوع، وذلك يحتمل أن يراد به الرجوع إلى الإسلام، وأن يراد به الرجوع عن المعصية، فإن كل واحدٍ منهما رجوعٌ إلى الله تعالى، لم يكن لتخصيص أحد الوجهين دون الثاني وجه.

وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿وَإِنْ رَبُّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾. قالوا: بين أنه يغفر للظلمة في حال ظلمهم، وفي ذلك ما نريده.

وجوابنا عن ذلك أن الأخذ بظاهر الآية مما لا يجوز بالاتفاق، لأنه يقتضي الإغراء على الظلم، وذلك مما لا يجوز على الله تعالى فلا بد من أن يؤول، وتأويله هو أن يغفر للظالم على ظلمه إذا تاب.

Şayet: “Zikrettiğiniz bu şey, âyette zikredilen “insanlar” lâfzının umûm gerektirmesine dayanır. Biz bunu kabul etmiyoruz” denirse, ona şöyle denir: “Daha önce de beyan ettiğimiz gibi “lâm” harfi cins bir ismin başına geldiği zaman, şayet bir bilinirlik taşımıyorsa, mutlaka o cinsin tümünü ifade eder ve zikrettiğimize teşviki gerektirir. Onun teşviki konusunda sadece söylediklerimiz mümkündür.

Eğer, tövbe edenin zâlim olarak isimlendirilmesinin câiz olmadığını, halbuki âyetin bunun cevâzını gerektirdiğini, dolayısıyla te'vilimizin fâsîd olduğunu söyleyecek olursa; deriz ki: “Tövbe edenin zâlim olarak isimlendirilmesine mâni yoktur. Zira bir kişi bir müslümana ok atacak olsa ve ona isabet etmeden önce tövbe edecek olsa, tövbesine rağmen zâlim olarak isimlendirilir. Bu durumda söylediğiniz nasıl doğru oluyor? Buna açıklama olarak şunu ilâve ediyor: “Zâlim” kelimesi müştak bir isim olup şeriatla lügat anlamı ile kullanılan bir isim değildir. Dolayısıyla tövbe edenin de, etmeyenin de onunla isimlendirilmesi câizdir. Buna dayanarak Âdem (a.s.) şöyle demiştir: “Ey Rabbim! Biz, nefsimize zulmettik.”⁵¹⁹ O, her ne kadar tövbe etmiş ise de, kendini zâlim olarak isimlendirmiştir. Mûsâ (a.s.) da şöyle dedi: “Rabbim, ben nefsimi zulmettim, beni affet.”⁵²⁰ Allah da, tövbesi dolayısıyla onu bağışlamıştır. Ancak biz, bu ifadeyi kendisi için hatayı vehmettirmesi ve hak etmediği bir konuda zemmini gerektirmesi sebebiyle, tövbe eden hakkında kullanmıyoruz. Bunun için ve aynı sebeple, birisinin tövbe edeni “zâlim” olarak nitelemesi câiz değildir. “Hatayı vehmettirme” olarak zikrettiğimiz görüş budur. Bu, adli ve hikmeti sâbit olan Allah'ın kelâmında söz konusu olamaz. Ancak Allah Teâlâ'nın onu bu şekilde vasıflaması mümkündür. Çünkü bununla sadece sahih bir mânâyı kastetmektedir. Bu, Allah Teâlâ'nın şu sözü yerine geçer: “Âdem Rabbine isyân etti ve saptı.”⁵²¹ Hikmetinin sâbit olmasından dolayı Allah'ın Âdem'e âsi lafzını kullanması câizdir. Zira O bununla bozuk olanı değil, sahih olan bir mânâyı irade etmiştir. Bizim için bu tür bir hikmet söz konusu olmadığı için bize câiz değildir. Buradaki durumda aynıdır. Bu âyet hakkında söyleneceklerin tamamı bundan ibârettir.

Onların bu konuyla ilgili kurdukları âyetlerden biri de şudur: “Sizi alenî bir ateşten sakındırdım. Oraya sadece şakî olanlar girer. Onlar yalancı ve dönektirler.”⁵²² Fâsık ise yalancı ve dönekektir. Dolayısıyla söylediğiniz tarzda azap edilmemesi gerekir. Buna cevabımız şu şekildedir:

فإن قيل: إن هذا الذي ذكرتموه ينبنى على أن لفظه "الناس" المذكورة في الآية تقتضي العموم، ونحن لا نسلم ذلك. قيل له: قد بينا أن اللام إذا دخل على اسم جنس ولم يكن هناك معهود ينصرف إليه، فلا بد من أن يفيد استغراق الجنس فيقتضي الإغراء على ما ذكرناه، فليس إلا أن يقال في تأويله ما بيناه.

٥ ومتى قالوا: ليس يجوز أن يسمى التائب ظالماً، والآية تقتضي جواز ذلك ففسد تأويلكم.

قلنا: ليس يمتنع أن يسمى التائب ظالماً؛ فإن من رمى مسلماً وتاب قبل الإصابة يسمى ظالماً على توبته، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ يزيد ذلك وضوحاً أن الظالم اسمٌ مشتقٌ غير منقولٍ من اللغة إلى الشرع، فيجوز أن يسمى به التائب وغير التائب، وعلى هذا قال آدم عليه السلام: ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ الآية؛ فسمى نفسه ظالماً وإن كان قد تاب. وقال موسى عليه السلام: ﴿رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي﴾ فغفر له على توبته. غير أننا لا نطلق هذا اللفظ على التائب لأنه يوهم الخطأ ويقتضي استحقاقه للذم وهو غير مستحقٍ للذم، وإذا كان الذي له ولأجله لم يجز للواحد أن يصف التائب بأنه ظالم هو ما ذكرنا من إبهامه الخطأ، وذلك مرفوعٌ من كلام الله جل ذكره لما قد ثبت عدله وحكمته، لم يمتنع أن يصفه الله تعالى به؛ إذ لا يريد به إلا المعنى الصحيح، وجرى ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾. فكما أنه جاز له إجراء لفظ العاصي على آدم لثبوت حكمته جل وعز، لأنه لم يرد به إلا المعنى الصحيح دون الفاسد، ولم يجز لنا ذلك لما لم تثبت حكمتنا، كذلك ههنا؛ فهذا تمام القول في هذه الآية.

٢٠ وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿فأنذرْتُكُمْ ناراً تَلْطَى * لا يصلها إلا الأشقى * الذي كَذَّبَ وتولى﴾ والفاسق لم يكذب ولم يتولَّ، فيجب أن لا يعذب على الحد الذي نقول. وجوابنا عن ذلك؛

Bu âyetin zâhiri ile sizin ilginiz yoktur. Çünkü âyetin zâhiri “kesin olarak ateşle azap etmemeyi gerektirir.” Siz ise bunun kesin olduğunu söylemiyorsunuz. Ayrıca Resûlullah'ın önünde (huzurunda) zina etme, karalama, darp ve benzeri tavırlarla onu küçümseme (istihfâf) gibi küfrü de gerektiren bir yalanlama yoktur. Dolayısıyla bu tarz küfür içinde olanın cehenneme atılmaması gerekir. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Yine “Sizi alevli ateşten sakındırdım”⁵²³ âyetinde ateş anlamına gelen “nâr” kelimesi nekradır. Cehennemdekilerin çoğu bu ateşe sadece yalanlayan şakîler oldukları için atılmışlardır. Bunun dışında fâsığın ateşe atılması nasıl câiz oluyor? Böylece zikrettiğiniz görüş bâtil olmuş oldu. Ancak âyetin zâhiri teşvîki gerektirmektedir. Çünkü fâsık bir kötülüğü yapıp fâsıklıkta ulaşabileceği noktaya varsa da cehenneme atılmayacağına inanıp böyle bildiğinde, kötülüğe teşvik edilmiş ve ona yöneltilmiş olur. Bu ise Allah Teâlâ için câiz değildir.

Eğer denirse ki: Teşvik, susuz bırakma ve benzeri cezâ türleri ile cezâlandırılma korkusuyla zâil olur. Deriz ki: Bu icmânın delinmesidir. Zira ümmet ittifak etmiştir ki: Cezâyı hak edeni Allah âhirette cehennemle cezâlandırdığı zaman, cehennem dışında cezâlandırmaz.

Üstadımız Ebü'l Hüzeyl'e göre bu âyet kâfir ve fâsığın her ikisini de içine alır. Çünkü “tevellâ” sözü ile fâsığın murâd edilmesi câizdir. Ancak bu ifade Arapça açısından zayıftır.

Onların tutundukları şeylerden biri de şu âyettir: “Allah'ın rahmetinden umut kesmeyiniz. Zira Allah'ın rahmetinden sadece kâfirler topluluğu umut keser.”⁵²⁴ Dediler ki bu âyet, Allah'ın rahmetinden fâsıklar değil, sadece kâfirlerin umut kestiğini bildirmektedir.

Cevabımız şu şekildedir: Âyette zikredilen ümitsizlik, cennet ve cehennemi inkârdır. Âyetin içerdiği anlamın ağır bastığı kısım, fâsığın onu inkâr etmediği şeklindedir. Biz de onun inkâr ettiğini söylemiyoruz. Dolayısıyla kurulan ilgi isabetli değildir.

Şayet: “Bu, delâletsiz bir tahsistir” denirse, ona denir ki: Bunu, kendisine delâlet eden deliller sebebiyle bu şekilde tahsis ettik. O da, va'îdin genelliğidir.

لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية لأن ظاهر الآية يقتضي أن لا يعذب بالنار قطعاً وأنتم لا تقطعون بذلك، وعلى أن في الكفر ما لا يكون تكذيباً نحو الزنا بين يدي رسول الله ﷺ ونحو الاستخفاف به بالشم أو الضرب أو غير ذلك، فيجب في الكافر الذي هذا سبيله أن لا يصلى النار، وقد عرف خلافه.

وأيضاً، فإن قوله تعالى: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَاراً تَلَظَّى﴾ نكرة، فأكثر ما فيه أن لا يصلى تلك النار إلا الأشقياء الذي يكذبون، فمن أين أنه لا يجوز أن يصلى الفاسق غيرها من النيران؟ فبطل ما ذكرتموه، وعلى أن ظاهر الآية يقتضي الإغراء؛ لأن الفاسق متى اعتقد وعلم أنه وإن أتى بكل فاحشة وبلغ في الفسق كل مبلغ لا يصلى بالنار، كان مغري على القبيح ومحرضاً عليه، وذلك لا يجوز على الله تعالى. ١٠

فإن قيل: إن الإغراء يزول بالخوف من أن يعاقبه في الموقف بالتعطيش وغيره من أنواع العقوبات. قلنا: إن هذا خرق الإجماع لأن الأمة اتفقت على أن من استحق العقوبة إذا لم يعاقبه الله تعالى بالنار في دار الآخرة، لا يعاقبه خارج النار.

وعلى أن شيخنا أبا الهذيل ذكر أن الآية تتناول الكافر والفاسق جميعاً؛ لأن قوله: "تولى" يجوز أن يكون المراد به الفاسق، غير أن هذا الكلام يضعف من طريق العربية. ١٥

ومما يتمسكون به قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾. قالوا: إن الآية تدل على أن الذي يجب أن يكون آيساً من روح الله إنما هو الكافر دون الفاسق. ٢٠

وجوابنا؛ إن اليأس المذكور في الآية إنما هو إنكار الجنة والنار، فأكثر ما تتضمنه الآية أن الفاسق لا ينكر ينكرهما، ونحن لا نقول: إنه ينكر ينكرهما، فلا يصح التعلق به.

فإنه قيل: إن هذا تخصيص من دون دلالة. قيل له: إنا خصصناه بذلك للأدلة الدالة عليه، وهي عمومات الوعيد. ٢٥

Eğer denirse ki: Bu âyet, va'îdin genelliliği noktasında şu âyetten öncelikli olarak yorumlanır değildir. Bu durumda her ikisi üzerinde de tevakkuf edilmesi gerekir. Çünkü her iki söz bir yerde durmuştur. Onlara denilir ki: Delâlet gösterir ki, fâsık kıyamet gününde muhakkak Allah'ın rahmetinden 5 umut keser. Âyette zikredilen umutsuzluğun cennet ve cehennemin inkârına yorumlanması asla câiz değildir. Böylece söyledikleri fâsîd olmuş oldu.

Mürcie demiştir ki: Eğer va'îdin umûmiliği ile istidlâl etmek ve onun zâhirini almak mümkün olsaydı, şu âyette de bunun benzeri mümkün olurdu: "Kim Allah'ın indirdikleri ile hükmetmezse, onlar kâfirlerin tâ kendileridir."⁵²⁵ 10 Eğer bunu zahiri ile alır ve hükmün bu şekilde olduğunu iddia ederseniz, Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenlerin kâfir olduklarına kâil olmanız gerekir. Bu ise, Hâricîlerin görüşünü benimsemektir. Siz ise onu söylemiyor ve mezhep olarak onu benimsemiyorsunuz. Ona denir ki: Bu âyeti, kendisine delâlet eden delil ve mevcut olan hüccet sebebiyle tahsis ettik. Bu delâletin 15 benzeri va'îdin umûmiliğinde vâki olmadı. Dolayısıyla onu gerektiren bir tevcih veya işaret sebebiyle umûmu tahsis ettiğimiz zaman, bunu gerektiren bir delâlet bulunmadığında Allah'ın kitâbındaki bütün umûmî ifadeleri tahsis etmememiz gerekir.

Ayrıca "Kim hükmetmezse" ifadesi gibi, "Allah'ın indirdikleri" ifadesi de 20 umûmu ifade etmektedir. Bu durumda âyetin zâhiri, "Allah'ın indirdiklerinin tümüyle hükmetmeyenlerin kâfir olmalarını" gerektirir. Biz, böyle diyoruz. Bu konuda kelâm bu yöntemle icrâ edilir.

Fasıl: Şefâat Konusu

Bunun va'îd konusuyla ilgisi şudur: Bu konu, fâsıkların cezâlarının devamlılığına kâil olduğumuz için bizi ta'neden Mürcie'nin sözde delillerinden 25 biridir. Bu konuda sözün özeti şudur: Hz. Peygamber'in ümmetine şefâat edeceğinin sâbit olduğu hususunda ümmetin arasında ihtilâf yoktur. İhtilâf şefâatin kimlere olacağı konusundadır.

Bize göre şefâat tövbe eden müminler içindir. Mürcie'ye göre ise namaz 30 ehlinden (namaz kılan) fâsıklar içindir.

Biz, tercih ettiğimiz görüşün doğruluğuna delâlet eden şeyleri ortaya koymadan önce, şefâatin mâhiyetini zikredeceğiz.

فإن قيل: إن هذه الآية ليس بأن تحمل على عمومات الوعيد أولى من أن تحمل عمومات الوعيد على هذه الآية، فيجب أن يتوقف فيهما، فقد وقف القولان موقفاً واحداً. قيل لهم: إن الدلالة قد دلت على أن الفاسق يئس من رحمة الله يوم القيامة لا محالة، فلم يكن بد من أن يحمل اليأس المذكور في الآية على إنكار الجنة والنار، ففسد ما قالوه. ٥

وقد قالت المرجئة: لو أمكن الاستدلال بعمومات الوعيد والآخذ بظاهرها لأمكن مثله في قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ فلو أخذتم بذلك وأجبتكم إلى هذا الكلام، لزمكم القول بأن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، وذلك دخولاً في مذهب الخوارج، وأنتم لا تقولونه ولا ترضونه مذهباً. قيل له: إنما خصصنا هذه الآية لدلالة دلت عليه وحجة قامت به، ولم تقم مثل الدلالة في عمومات الوعيد، وليس يجب إذا خصصنا عاماً للدلالة اقتضته ووجهه، أوجه أن نخص كل عام في كتاب الله تعالى، وإن لم تقتضيه دلالة. ١٠

وبعد، فإن قوله: بما أنزل الله؛ عام، كما أن قوله: ومن لم يحكم؛ عام، فيقتضي ظاهر الآية أن كل من لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر، ونحن هكذا نقول، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الباب. ١٥

فصل في الشفاعة

ووجه اتصاله بباب الوعيد هو أن هذا أحد شبه المرجئة الذي يوردون علينا طعناً في القول بدوام عقاب الفاسق. وجملة القول في ذلك هو أنه لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ﷺ ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن؟ فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة. ٢٠

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على صحة ما اخترناه من المذهب نذكر الشفاعة.

Bil ki şefâat, lügatte “vitr”in zıddı olup “çift” (şüf) kelimesinden alınmıştır. Böylece ihtiyaç sahibi, şefâatçi ile çift olmuş olmaktadır. İstılâhta ise o, gayr meselesi olup başkasına fayda sağlamak veya ondan zararı gidermektir. Burada muhakkak şefâat eden, şefâat edilen, şefâat konusu ve şefâate aracı olan vardır. Kādî Abdülcebbar kendine şu soruyu yönelterek dedi ki: Şefâate aracı olan, şefâat edilene icâbet ettiği zaman, ona ikrâm edici olur mu, olmaz mı? Bu konuda esas olan, ona ikrâmda bulunmuş olmasıdır. Çünkü o, muhakkak icâbet ile ikrâmı kastetmiş olmalıdır. Aksi takdirde şefâati ile bir menfaati başkasına ulaştırması veya bir zararı gidermesi söz konusu olmazdı.

Bu sâbit olunca, zikrettiğimize delâlet eden şey şu olmaktadır: Tövbe etmeden fîsk üzerine ölen kişilere şefâat etme, başkasının çocuğunu öldüren ve başkasının da kendisini öldürmesini bekleyen kişiye şefâat etme konusuna benzer. Bu, kabih olduğu gibi, Kâdilkudât'ın burada zikrettiği de aynıdır. Ebû Hâşim'in kabul ettiği görüşe göre ise aftaki gibi, günah işleyenin günahına ısrarına rağmen, onun için şefâat hasendir. Bu konuda sahih olan görüşün Kâdilkudât'ın tercih ettiği görüş olduğu kanaatindeyiz.

Yine buna delâlet eden şeylerden biri şudur: Peygamber büyük günah işleyene şefâat etmek istediği zaman o, ya şefâate nâil olur ya da olmaz. Bağışlanmaması câiz olmaz; çünkü onun ikrâmı reddedilmiş olur. Eğer şefâatla affedilecek olursa, bu da câiz olmaz. Çünkü daha önce işaret ettiğimiz gibi, sevabı hak etmeyi ödüllendirmek kabihtir ve mükellef cennete lütuf olarak girmez.

Yine deliller, cezânın devam tarikiyle kazanılmış olduğuna işaret etmektedir. Durum takdim edildiği şekilde iken fâsık, peygamberin şefâati ile cehennemden nasıl çıkar? Buna işâret eden delillerden biri şu âyettir: “O günden korkun ki, hiçbir nefis başkasına bir şey ödeyemez.”⁵²⁶ Diğer biri ise: “Zâlimler için dost ve itaat edilen şefâatçi yoktur”⁵²⁷ âyetidir. Allah Teâlâ zâlimler için şefâatçi olmasını kesin olarak nefyetti. Eğer Hz. Peygamber zâlimlere şefâat edici olsaydı, onlardan daha kıymetli ve değerli olmazdı.

Yine buna şu âyet delâlet eder: “Cehennemde olanı sen mi kurtaracaksın?”⁵²⁸ Bir başka delil de şu âyettir: “Onlar, sadece hoşnut oldukları kimseye şefâat ederler.”⁵²⁹

Kādî, bu özetten sonra şefâatin fayda ve konusundan söz ederek şunları söyledi: Bunun özeti: “Şefâatin, şefâat edenin rütbesinin, şefâat olunanın rütbesinden daha yüksek olduğuna delâlet ettiği” şeklindedir.

اعلم أن الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر؛ فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعاً. وأما في الاصطلاح فهو مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مضرة، ولا بد من شافع ومشفوع له ومشفوع فيه مشفوع إليه. وقد سأل رحمه الله نفسه: إن المشفوع إليه إذا أجاب الشفيع هل يكون مكرماً له أم لا؟ والأصل فيه أنه يكون مكرماً له لأنه لا بد من أن يكون قد قصد بالإجابة إكرامه، وإلا لم يكن إيصاله تلك المنفعة إلى الغير ودفعه ذلك الضرر بشفاعته.

إذا ثبت هذا، فالذي يدل على ما ذكرناه هو أن شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا تنزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله؛ فكما أن ذلك يقبح فكذلك ههنا هذا، الذي ذكره قاضي القضاة. والذي يذهب إليه أبو هاشم هو أنه تحسن الشفاعة مع إصرار المذنب على الذنب كما في العفو، ولعل الصحيح في هذا الباب ما اختاره قاضي القضاة. وأحد ما يدل على ذلك أيضاً أن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة فلا يخلو؛ إما أن يشفع، أو لا؛ فإن لم يشفع لم يجز لأنه يقدر بإكرامه، وإن شفع فيه لم يجز أيضاً لأننا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلاً.

وأيضاً، فقد دلت الدلالة على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ﷺ والحال ما تقدم؟ ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾؛ فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع البتة، فلو كان النبي شفيعاً للظلمة لكان لا أجل وأعظم منه.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿أفأنت تنقذ من في النار﴾، وقوله: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾.

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام في فائدة الشفاعة وموضوعها. وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع، والدلالة على منزلته من المشفوع.

Onun konusuna gelince; bu hususta insanlar ihtilâf ettiler. Bize göre şefâatin konusu, şefâat yapılan kişinin ihtiyacını karşılamadır. Bu ihtiyaç ya mal, taraftar, imtiyâz ve elbise gibi şeylerin ona sağlanması ya da ondan zararın defolunması şeklindedir.

5 Bu konuda Mürcie muhalefet ederek dedi ki: Onun konusu şefâat olunan kişiden sadece zararı gidermektir. Bu, yanlışlığı açık olan bir şeydir. Zira vezir, meselâ bekçisinden, ona zararlı olan işleri kaldırması için sultan nezdinde aracı olduğu gibi, ona elbise giydirmesi ve onu bekçiliğine yükseltmesi için de aracı olur. Böylece zannettikleri boşa çıkmış oldu.

10 Şayet denilirse ki, bu tarz bir şefâat, zikrettiğimize döner. Zira bekçi, rütbesinin düşmesi ile zarar görmezse, mertebesini yükseltme ve başkalarından ayrıcalıklı kılınma noktasında da şefâatin anlamı olmazdı.

Deriz ki: Bu, bir zorlama olup kabul edilemez. Aksine bu konuda fayda esas alınır ve ona dönecek zarar defedilirse, daha değerli ve daha gerekli olur.

15 Bu ifade ile şefâatin, Mürcie'nin söylediğinin hilâfına namaz ehlinde fâsıklık için değil, müminler için sâbit olmuş olduğunu bilmen gerçekleşmiş oldu.

Bu konuda Hz. Peygamber'den rivâyet olunan şu sözü ilgili kıldılar: “Şefâatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.”⁵³⁰ Dediler ki: “Hz. 20 Peygamber, söylediğimiz görüşün doğruluğuna delil bıraktı.” Bunun cevabı şu şekildedir: Birinci olarak bu haberin sıhhati sâbit değildir. Eğer sahih ise, o Hz. Peygamber'den âhâd yolla nakledilmiştir. Bizim meselemizin yolu ilimdir. Dolayısıyla âhâd haberle ihticâc sahih değildir.

Ayrıca bu görüşe, Hz. Peygamber'den va'îd konusunda rivâyet edilen şu 25 haberlerle karşı çıkmıştır: “Cennete nemmâm, devamlı içki içen ve ana baba-sına isyân eden giremez.”⁵³¹ Başka bir hadis ise şudur: “Kim kendini bir demirle öldürürse, kıyamet gününde cehennem ateşinde ebedî olarak kaldığı halde, elindeki demirle karnına vurulur”. Ve bu konuda daha başka hadisler vardır. Onun îrâd ettikleri, bizim rivâyet ettiklerimizden daha öncelikli durumda de- 30 ğildirler. Böylece her ikisini de bir kenara koymak veya birini diğerine karşı yorumlamak gerekir. Allah'ın kitabının ve Resûlü'nün sünnetinin gerektirdiği şekilde onu yorumlayarak diyoruz ki: Bununla kastedilen, tövbe ettikleri zaman “Şefâatim, ümmetimden büyük günah işleyenleredir” şeklindedir.

وأما موضوعها فقد اختلف الناس فيه؛ فعندنا أن موضوع الشفاعة هو لكي يصل المشفوع له إلى حاجته، ثم أن حاجته إما أن تكون نفعاً يناله من مالٍ وحشمةٍ وتمييزٍ وخلعة، أو ضررٍ يدفع عنه.

وقد خالف في ذلك المرجئة وقالت: إن موضوعها إنما هو لدفع الضرر عن المشفوع له لا غير، وذلك ظاهر الفساد؛ فإن الوزير مثلاً كما يشفع إلى السلطان ليزيل عن حاجبٍ من حجابهِ الضرر، فقد يشفع ليخلع عليه ويميزه من الحجاب، ففسد ما ظنوه.

ومتى قيل: إن الشفاعة التي هذه سبيلها ترجع إلى ما ذكرناه؛ فإن الحاجب لو لم يستضر بانحطاط رتبته لكان لا يكون للشفاعة في رفع مرتبته وتميزه عن غير معنى.

قلنا: إن هذا تعسفٌ ولا وجه له؛ بل لو جعل الأصل في هذا الباب النفع ويرجع بدفع الضرر إليه، لكان أولى وأوجب.

فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتةٌ للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة، خلاف ما تقوله المرجئة.

وقد تعلقوا في ذلك بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي. وقالوا: إن النبي ﷺ قد نص على صريح ما ذهبنا إليه. والجواب؛ أن هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً، ولو صح فإنه منقولٌ بطريق الأحاد عن النبي، ومسألتنا طريقها العلم، فلا يصح الاحتجاج به.

ثم إنه معارضٌ بأخبارٍ رويت عن النبي ﷺ في باب الوعيد نحو قوله: «لا يدخل الجنة نّام ولا مدمن خمر ولا عاق»، وقوله: «من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالداً مخلداً» إلى غير ذلك؛ فليس بأن يوجد بما أوردوه أولى من أن يوجد بما روينا، فيجب إطراحهما جميعاً أو حمل أحدهما على الآخر، فنحمله على ما يقتضيه كتاب الله وسنة رسوله ونقول: المراد به شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي إذا تابوا.

Eğer: “Tövbe eden şefâate muhtaç değildir. Dolayısıyla onda herhangi bir fayda yoktur.” derlerse, böyle olmadığını söyleriz. Zira tövbe edenin hak ettiği sevap, kebîre işlemesi ile boşa çıkmıştır. Dolayısıyla ona sadece tövbe sûretiyle hak ettiği miktarda sevap vardır. Eğer derlerse ki: Bu, Allah Teâlâ'nın vaad ettiği ve onlara “Lütuf olarak verdiği”⁵³² bir şeydir. Durum zikrettiğiniz şekilde iken, şefâatin etkisi nasıl olur?

Deriz ki: Allah Teâlâ Peygamber'ine, onlar için şefâatten ayrı olarak lütfunu artıracığını bildirmedi. Dolayısıyla vaad edilen lütfunun, bu lütuf olmasını câiz görmek mümkündür. Ayrıca onlara başka bir lütufla lütufta bulunmasına engel de yoktur. Onun lütfu, zannettiklerinden daha geniştir. Ebû'l-Hüzeyl demiştir ki: “Şefâat sadece küçük günah işleyenler için gereklidir.” Bu doğru değildir. Zira küçük günahlar, tâatların yanında kefâret olarak vâki olurlar. Eğer denirse ki: Nebi (s.a.), küçük günahı ile kaybettiği sevabın îadesi için şefâat eder.

Ona denir ki: Bu boşa çıkmış, bâtıl olmuş ve hak edilmekten uzaklaşmıştır. Ona şefâatin îadesi nasıl sahih olur? Ayrıca bu Mürcü'ye denilir ki: Ümmet “Allah'im! Bizi şefâat ehlinde kıl” sözlerinde ittifak etmiş değil midir? Eğer durum zikrettiğiniz gibi olsaydı, bu duânın, Allah Teâlâ'nın onları fâsiklardan kılması için duâ konumunda gerekirdi. Bu ise, kabulü imkânsız çelişkili bir görüştür (hulf).

Eğer derlerse ki: Ümmet onların sözü üzerinde ittifak ettiği gibi, şu sözün üzerinde de ittifak etmiştir: “Allah'im! Bizi tövbe edenlerden ve ehl-i tövbeden kıl!” Ayrıca bu duânın, onların fâsik ve mel'ûnlardan olmaları için yapılan bir duâ olması gerekmedi. Bunun benzeri burada niçin câiz olmasın? İki konu arasında farkın olduğunu söyleriz. Size göre şefâat sadece fâsiklar için sâbit ve sahihtir. Allah Teâlâ'dan, onu şefâat ehlinde kılmak üzere duâ ve niyazda bulunmak, fisk ehlinde kılınması için duâda bulunma mevkiindedir. “Allah'im, bizi tövbe edenlerden ve tövbe ehlinde eyle” sözümüzdeki durum böyle değildir. Çünkü bu söz, hem küçük günah işleyenler hem de büyük günah işleyenler hakkında hasendir. Hatta Peygamberlerden bile hasendir.

Ve yine mübah olarak yapacağımız hiçbir şey yoktur ki, onda mâsiyet olan bir şeyin vâki olması câiz olmasın. Bu câiz olunca, bu tarz bir duâ ile duâ etmemiz bizim için hasen olmuş olur. Duâ, Allah Teâlâ'nın bizi kabih fiiller işleyenlerden ve vâcipleri terk edenlerden kılmasını istemesini içermedi.

ومتى قالوا: إن التائب في غنى عن الشفاعة ولا فائدة فيها. قلنا: ليس كذلك؛ فإن ما استحق التائب من الثواب قد انحبط بارتكابه الكبيرة، ولا ثواب له إلا مقدار ما قد استحقه بالتوبة، فيه حاجة إلى نفع التفضل عليه. فإن قالوا: إن ذلك شيء قد وعده الله به حيث يقول: ﴿ويزيدهم من فضله﴾ فلا يثبت للشفاعة والحال ما ذكرتموه تأثير.

قلنا: إنه تعالى لم يذكر أنه يزيدهم من فضله دون شفاعة النبي ﷺ؛ فلا يمتنع تجويز أن يكون التفضل هو هذا الذي قد وعد به، بل لا يمنع أن يتفضل عليهم نوعاً آخر من التفضل، ففضله أوسع مما يظنون. وقد قال أبو الهذيل: إن الشفاعة إنما ثبتت لأصحاب الصغائر وذلك لا يصح؛ لأن الصغائر تقع مكفرة في جنب الطاعات. فإن قيل: إن النبي ﷺ يشفع ليعاد ما قد انحبط بصغرتة من الثواب.

قيل له: إن ذلك قد انحبط وبطل وخرج من أن يستحق، فكيف يصح عوده بالشفاعة؟ ثم يقال لهؤلاء المرجئة: أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة؟ فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاءً لأن يجعلهم الله تعالى من الفساق وذلك خلف.

فإن قالوا: أليس أن الأمة قد اتفقت على هذا، فقد اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة، ثم لم يلزم أن يكون هذا الادعاء لأن يجعلهم فساقاً ملعونين، فهلاً جاز مثله ههنا؟ قلنا: إن بين الموضوعين فرقاً لأن عندكم أن الشفاعة لا تصح ولا يثبت لها معنى إلا للفساق؛ فسؤال الله تعالى ودعاؤه حتى يجعله من أهل الشفاعة دعاء له حتى يجعله من أهل الفسوق، وليس كذلك الحال في قولنا: اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة؛ لأن هذا القول يحسن من أصحاب الصغائر والكبائر جميعاً، حتى يحسن من الأنبياء.

وأيضاً، فما من شيء نفعه من المباحات إلا ويجوز أن يقع فيها ما هو معصية، وإذا كان ذلك مجوزاً، حسن منا الدعاء بهذه الدعوة، ولم يتضمن الدعاء بأن يجعلنا الله تعالى من المتعاطين للأفعال القبيحة والمخلين بالواجبات؛

Biz, tövbenin asla kabih olmayan türden (hasen) olduğunu zikrettik. Şefâatin durumu size göre böyle değildir. Çünkü Hz. Peygamber bilmektedir ki, ona şefâat etmediği takdirde, Allah Teâlâ işlediği büyük günahlar sebebiyle onu cezâlandıracaktır.

- 5 Şu da var ki, bu davet ile –bu konuda ittifak etmiş olsalar da- ümmetin maksadı, Allah'ın onlara lütuf ve benzeri şekillerde tövbe yolunu kolaylaştırmasıdır. Yoksa maksatları bu davetin kendisi değildir ve söz konusu ölçüyü bize uygulamaları mümkün değildir. Çünkü kişi büyük günah işleyenlerden olmadıkça, sözlerinin delâletine göre şefâati hasen olmaz. Yine onlara denir ki:
- 10 Karısını boşamak için yemin eden kişi hakkında görüşünüz nedir? O, bununla şefâati kazanacak bir şey mi yapmaktadır? Onun büyük günah işlemesi, fık ve isyân edenlerden olması gerekmiyor mu? Elbette bir imtihan (belâ) gerekiyor. Durumu bu şekilde olan bir görüşün isabetsizliği hakkında bu kadar bilgi sana yeter. Bu konuda söz bu minvâl üzere sürüp gider.

فقد ذكرنا أن التوبة قد تحسن عما لا يقبح أصلاً، وليس هكذا حال الشفاعة عندكم، فإن النبي ﷺ لا بد من أن يعلم أنه إن لم يشفع له، عاقبه الله تعالى بما ارتكبه من الكبائر.

على أن غرض الأمة بهذه الدعوة لو ثبت اتفاقهم عليها، أن يسهل الله لهم السبيل إلى التوبة بالأطاف أو ما يجري مجراها لما هو غرضهم بتلك الدعوة، ولا يمكنهم أن يكيلوا علينا بهذا الكيل؛ فالمرء ما لم يكن من أهل الكبيرة لا تحسن شفاعته على موضوع مقالتهم، ويقال لهم أيضاً: ما قولكم فيمن حلف بطلاق امرأته أنه ليفعل ما يستحق به الشفاعة، أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة، ويصير من أهل الفسوق والعصيان ولا بد من بلاء؟ وحسبك من مذهب هذه حالة فساداً، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الباب.

DÖRDÜNCÜ ESAS

EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN

Bu Esas el-Menzile beyne'l-menzileteyn Hakkındadır

Fasıl: [Konunun el-Esmâ ve'l-Ahkâm Olarak İsimlendiriliş Nedeni]

Aslında bu konu bazen “el-Esmâ ve'l-ahkâm” başlığı altında incelense de, çoğunlukla “el-menzile beyne'l-menzileteyn” diye adlandırılmıştır.

Sözümüzün anlamı şudur: Bu konu, esmâ ve ahkâm hakkındadır. Başka bir ifade ile “büyük günah işleyen için iki isim arasında bir isim ve iki hüküm arasında bir hüküm olduğu” hakkında sözdür. Bu kişinin adı ne kâfirdir, ne de mümindir; Ona fâsık denilir. Aynı şekilde onun hakkında verilecek hüküm, ne kâfirin hükmüdür ne de müminin hükmüdür. Aksine ona münferid olarak üçüncü bir hüküm takdir edilir. Zikretmiş olduğumuz bu hüküm, mesele-
nin “el-menzile beyne'l-menzileteyn” olarak adlandırılmasının sebebidir. Zira
büyük günah işleyen için, bu iki menzileden her birini cezbeden menzilleri vardır. Onun menzili, ne kâfirin yeridir ne de müminin yeridir. Aksine onun için bu ikisi arasında bir yer vardır.

Bu sâbit olunca bil ki, mükellefin hâli şu iki durumdan birinden hâli değildir; O, ya sevaba ya da cezâyâ müstehaktır. O, eğer sevaba müstehak ise, Allah'ın sevdiği kullarından (evliyâullâh); cezâyâ müstehak ise, O'nun düşmanlarından (a'dâullah)dir.

Ayrıca o, eğer sevaba müstehak ise ya büyük sevap kazanmaktadır ya da bunun altında bir sevaba müstehaktır. Şayet büyük sevap kazanmış ise, bu durumda da ya Âdemoğullarındandır ya da değildir. Eğer Âdemoğullarından değilse, melek-i mukarreb veya bunun yerine geçen bir isimle isimlendirilir. Eğer Âdemoğullarından ise nebî, seçkin (mustafâ), seçilmiş (muhtâr) ve benzeri şekillerde isimlendirilir.

Bunun altında (daha aşağı) sevaba müstehak olduğunda ise ister cinden, ister insanlardan olsun iyi (birr), müttakî ve sâlih mümin diye isimlendirilir.

Eğer Allah'ın düşmanlarından ise, bu durumda da ya büyük azaba müstehaktır veya bunun altında azaba lâyıktır.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

الأصل الرابع

وهو الكلام في المنزلة بين المنزلتين

فصل: [كلام في الأسماء والأحكام]

٥ اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين.

ومعنى قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث؛ وهذا الحكم الذي ذكرناه ١٠ هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما.

إذا ثبت هذا فاعلم أن المكلف لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ إما أن يكون ١٥ مستحقاً للثواب، أو يكون مستحقاً للعقاب؛ فإن كان مستحقاً للثواب فهو من أولياء الله، وإن كان مستحقاً للعقاب فهو من أعداء الله تعالى.

ثم إنه إن كان مستحقاً للثواب فلا يخلو؛ إما أن يستحق الثواب العظيم، أو يستحق ثواباً دون ذلك، فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو؛ إما أن يكون ٢٠ من بني آدم، أو لا يكون. فإن لم يكن من بني آدم فإنه يسمى ملكاً ومقرباً وما يجري هذا المجرى، وإن كان من بني آدم سمي نبياً ومصطفى ومختاراً، إلى غير ذلك.

وإذا استحق ثواباً دون ذلك فإنه يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً، سواء كان من الجن أو من الإنس.

وإن كان من أعداء الله تعالى فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقابٍ دون ذلك. ٢٥

Eğer büyük azaba müstehak ise kâfir olarak isimlendirilir. Küfür ise çeşitli türlerdedir: Nifâk bunlardan biridir. O, sahibinin, dışa vurduğunun zıddını içinde saklamasıdır. İrtidâd da bu türden olup mümin iken, ondan çıkıp küfre girmektir. Yahudileşme, Hıristiyanlaşma ve Mecûsileşme de aynı türdendir.

5 Bunun sayımı ve açıklaması uzun sürer.

Eğer bunun altında bir cezâyı hak etmiş olursa “fâsik” diye isimlendirilir.

Takdim edilen bu ifadeler medih, zem, tâzim, tebcîl, istihfâf, ihanet, se-
vap-ikâb, dostluk-düşmanlık gibi terimlerin anlamını zikretmeyi gerektirince;
Kâdî, onlar üzerine konuşmaya başladı. Onların çoğu daha önce ifade edilmiş
10 olmakla beraber, burada hepsini bir araya toplayarak diyoruz ki: Medih, “Baş-
kasının hâlini yüceltmeyi (tâzim) bildiren her söz” diye tanımlanır. Bu du-
rumda o, şu şekilde değil, bu şekilde vâki olan sözdür. Şu şekilde değil, bu
şekilde vâki olan her ifade gibi haber olması için mutlaka kastedilmiş olması
gerekir. Çünkü onun haber olarak vâki olması veya vâki olduğu halde haber
15 olmaması câiz olunca, haber olması için mutlaka kendisi ve mekânı hakkında
bir maksadın söz konusu olması gerekir.

Medih iki türdür: Biri sevap kazanma yoluyla müstehak olunan medih-
tir. Bunun örneği, vâcipleri eda ve kötülüklerden kaçınma yoluyla hak edilen
medihtir. İkincisi ise bu yolla ve bu vecihle kazanılmayan medihtir. Bunun
20 örneği ise organların düzgünlüğü ve boy posun güzelliği gibi şeyleri övmedir.

Zem ise başkasının hâlinin aşağı bir düzeyde olduğunu haber veren söz
demektir. Medihde olduğu gibi onda da kasıt ve niyete itibar edilir.

Bu da yine iki türdür: Birincisi kendisi ile ikâba müstehak olunan bir
yolla kazanılandır. Bunun örneği vâcipleri ihlâl ve kötülükleri işlemek sûre-
25 tiyle kazanılan zemdir. İkincisi ise bu yolla kazanılmaz. Fizîğinin bozukluğu,
kambur olma ve benzeri şekiller dolayısıyla zemmedilmedir.

Tâzim ve İstihfâf: Bunlar medih ve zemme benzerdir. Ancak bunlar medih
ve zemmin aksine hem söz hem de fiilde kullanılır. Medih ve zem ise sadece
söz olarak kullanılır.

30 Tebcîle gelince o, başkasının menzilini yükseltmez. O, bu yönü-
le medih ve tâzime zıddır. Bu nedenle “falanca Allah Teâlâ'yı tâzim ve
medh ediyor” denildiği hâlde, “Allah Teâlâ'yı tebcîl ediyor.” denilmez.
Çünkü bunda sonuç, başkasının menzilini yükseltme-
ye varmaktadır. Dolayısıyla Allah hakkında düşünülemez.

فإن كان مستحقاً للعقاب العظيم فإنه يسمى كافراً، والكفر أنواع؛ من ذلك النفاق وهو أن يسر صاحبه خلاف ما يظهره، ومنه الارتداد وهو أن يكون كان مؤمناً ثم خرج عنه إلى الكفر، ومنه التهود والتنصر والتمجس، وتعداد ذلك وشرحه يطول.

٥ وإن استحق عقاباً دون ذلك سمي فاسقاً.

ولما اقتضت هذه الجملة التي تقدمت أن يذكر حقيقة المدح والذم، والتعظيم والتبجيل، والاستخفاف والإهانة، والثواب والعقاب، والموالاة والمعاداة، أخذ رحمه الله يتكلم عليها وأكثرها قد تقدم، غير أننا نجعلها ههنا فنقول: إن المدح هو كل قولٍ ينبئ عن عظم حال الغير؛ فهو إذاً قولٌ وقع على وجهٍ دون وجه، وكل وجهٍ وقع على وجهٍ دون وجه فلا بد أن يقصد كما في كون الكلام خبراً، فإنه لما جاز أن يقع خبراً وجاز أن يقع ولا يكون خبراً، لم يكن بد من قصدٍ له ولمكانه صار خبراً.

ثم إن المدح على ضربين؛ أحدهما ضرب مدح يستحق بالطريق الذي يستحق به الثواب، وذلك نحو المدح المستحق على أداء الواجبات واجتناب المقبحات، والثاني مدحٌ لا يستحق بهذه الطريقة وعلى هذا الوجه، وذلك كالمدح على استواء الأعضاء وحسن الوجه والقد والقامة وغير ذلك.

وأما الذم فهو قولٌ ينبئ عن اتضاع حال الغير، ويعتبر فيه القصد كما في المدح.

٢٠ وهو أيضاً على وجهين؛ أحدهما يستحق على الطريقة التي يستحق بها العقاب، وذلك كالذم المستحق على الإخلال بالواجبات والإقدام على المقبحات، والثاني لا يستحق على هذه الطريقة، وذلك نحو الذم على دمامة الخلق والشكل والعرج وما شاكل ذلك.

وأما التعظيم والاستخفاف فهما كالمدح والذم سواء، غير أنهما إنما يستعملان في القول والفعل جميعاً، والمدح والذم لا يستعملان إلا في الأقوال.

٢٥ وأما التبجيل فهو رفع منزلة الغير؛ فهو إذاً يخالف المدح والتعظيم، ولهذا لا يقال: فلانٌ يبجل الله تعالى، كما يقال: يعظمه ويمدحه، لما كان المرجع به إلى رفع منزلة الغير وذلك في الله غير متصور؛

Halbuki medih ve tâzim böyle değildir. Zira onlar, başkasının hâlini büyütme-yi haber veren fiil veya sözden öteye bir şey değildir. Bu nedenle de Allah için de başkaları hakkında da kullanılır.

Sevap: O, tâzim ve iclâl yoluyla müstehak olunan her tür fayda olup, bu şartlara muhakkak itibar etmek gerekir. Eğer bir menfaat bulunmayıp sadece zarar olacak olsa, sevap olmaz. Eğer hak edilmemiş olsa lütuf olur. Aynı şekilde tâzim ve iclâl yoluyla müstehak olunmazsa ivaz olur. Bu şartların tümü tahakkuk ettiği zaman ise sevap olmuş olur.

İkâb: İkâb, istihfâf ve cezâ yoluyla hak edilen sırf zarar olup, onun mutlaka zarar olması gerekir. Çünkü menfaat olacak olsa, cezâ olmaz, hak edilmemiş olması durumunda ise zulüm olur. Aynı şekilde istihfâf ve cezâ yoluyla müstehak olunmamış olsa, tövbe edene uygulanan hadlerden ve Allah tarafından verilen elem ve musîbetlerden ayrılmaz.

Müvâlât: Müvâlâta gelince o, vilâyet masdarının müfâale kalıbındandır. “Vilâyet” zikredildiğinde bazen onunla “nusret” kastedilir. Nitekim “Onlar için mevlâ yoktur”⁵³³ âyeti “Onlar için yardımcı yoktur” anlamına gelmektedir. Müvâlât ile bazen de “daha öncelikli olma / uygun olma” mânası kastedilir. Nitekim “Sizin veliniz Allah ve Resûlüdür”⁵³⁴ âyetinde “Size daha lâyük olan Allah, Resûlü ve bu vasfa inananlardır” anlamına gelmektedir. Yine bu kelime zikredildiğinde bazen onunla “muhabbet” kastedilir. O da “başkasına fayda murâd etmek” demektir. “Falan, falancanın dostudur (velîsi)” denildiğinde, “onun iyiliğini diliyor” mânası kastedilir. Bu nedenle Allah Teâlâ hakkında kullanılmaz. Çünkü onun, Allah için fayda ve zarar vermesi muhâldir. “Falanca evliyâullahtandır” denildiğinde, mecâz yoluyla kullanılmış olur. Bununla “O, evliyâullahın yardımını istiyor veya onların iyiliğini diliyor” mânası kastedilir. “Allah, kulunun velîsidir” denildiğinde, “Onu ödüllendirmek ve ona lütufta bulunmak istiyor” anlamı kastedilir.

Muâdât: Muâdât da adâvet kökünün müfâale kalıbına sokulmuş şeklidir. Anlamı, başkasına zararın dokunmasını istemedir. “Falanca Allah’a düşmanlık ediyor” denildiğinde, “O Allah’ın dostlarına zarar dokunmasını istiyor” anlamı kastedilir. Allah hakkında “O, onun düşmanıdır” denildiğinde, “onu cezâlandırmak istiyor” anlamı kastedilir.

وليس كذلك المدح والتعظيم، فإنه ليس بأكثر من قولٍ أو فعلٍ ينبئ عن عظم حال الغير، فيتأتى في الله تعالى وفي غيره.

وأما الثواب فهو كل نفعٍ مستحقٍ على طريق التعظيم والإجلال، ولا بد من اعتبار هذه الشرائط، ولو لم يكن منفعة وكان مضرّة لم يكن ثواباً، ولو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن التفضل، وكذلك فلو لم يكن مستحقاً على سبيل التعظيم والإجلال لم ينفصل عن العوض، وإذا حصلت هذه الشرائط كلها فهو ثواب.

وأما العقاب فهو كل ضررٍ محضٍ يستحق على طريق الاستخفاف والنكال. فلا بد من أن يكون ضرراً؛ لأنه لو كان منفعة لم يكن عقاباً، وكذلك فلو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن الظلم، وهكذا فلو لم يستحق على سبيل الاستخفاف والنكال لم ينفصل عن الحدود التي تقام على التائب وعن هذه الآلام والمصائب النازلة من جهة الله تعالى.

وأما الموالاة فهي مفاعلةٌ من الولاية، والولاية قد تذكر ويراد بها النصرة، كما قال الله تعالى: ﴿لا مولى لهم﴾ أي لا ناصر لهم، وقد تذكر ويراد بها الأولى؛ قال الله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾ الآية، أي الأولى بكم إنما هو الله ورسوله والمؤمنون بهذا الوصف، وقد تذكر ويراد بها المحبة، وهو إرادة نفع الغير؛ يقال: فلانٌ ولي فلان، أي يريد خيره، ولذلك لا تستعمل في القديم تعالى لأن النفع والضرر مستحيلان عليه، وإذا استعمل فقيل: فلانٌ من أولياء الله، فذلك على طريق التوسع، والمراد به أنه يريد نصرة أولياء الله أو يريد خيرهم. وإذا قيل: إن الله ولي عبده، فالمراد به أنه يريد إثابته والتفضل عليه.

وأما المعاداة فمفاعلةٌ من العداوة أيضاً، ومعناها إرادة نزول الضرر بالغير، وإذا قيل: فلانٌ يعادي الله تعالى، فالمراد به أنه يريد نزول الضرر بأوليائه، وإذا قيل في الله تعالى: إنه عدوه، فالمراد به أنه يريد معاقبته.

Fasıl: [Büyük Günah İşleyenin Fâsık Olarak İsimlendirildiği]

Konu ile ilgili terimlerin mânasını ve onlarla alâkalı hususları bitirince, meselenin amacına döndük. Bu konuda özet olarak söylenecek söz şudur: Bu konunun amacı, büyük günah işleyenin mümin veya kâfir olarak adlandırıl-
5 mayacağı, sadece fâsık olarak isimlendirileceğidir.

Kādî, bu konuda kelâmı iki fasıl olarak sundu. Bunlardan biri Mürcie'nin söylediğinin zıddına, onun mümin olarak isimlendirilemeyeceği, ikincisi ise Hâricilerin söylediği şekilde onun kâfir olarak isimlendirilemeyeceğidir.

Birinci fasla delâlet eden şey şudur: Büyük günah işleyen mümin olarak
10 isimlendirilemez. Çünkü onun, büyük günah işlemek sûretiyle zem, lanet, istihfâf ve ihanete müstehak olduğu sâbittir. Şeriatta ise mümin adı sadece medih, tâzim ve müvâlâta müstehak olan için kullanılır. Bu iki esas sâbit olunca, büyük günah işleyene mümin denilmesinin câiz olmadığına şüphe kalmaz.

Mümin adının büyük günah işleyen için mutlak şekliyle kullanılmasına
15 karşı çıkmakla beraber, onun mukayyed olarak kebîre işleyene verilmesine karşı çıkmayız. Böylece büyük günah işleyen (fâsık) Allah'a ve Resûlü'ne inanan biri olarak nitelenmesi câiz olur. Çünkü bir ismin, mukayyed iken ifade etmediği bir mânayı, mutlak olarak ifade etmesine bir engel yoktur. Biliyorsun ki "rab" kelimesi, mutlak olarak sadece Allah için kullanılır. Takyîd
20 edildiğinde ise, Allah'tan başkası için kullanılması câizdir. Nitekim bu bağlamda, "Evin Rabbi (sahibi), ülkenin rabbi (kralı)" tabirleri kullanılır.

Bu konuda bize Ebü'l Kâsım el-Belhî muhalefet ederek dedi ki: Bu ismin mukayyedi de, mutlâkının mânasını ifade eder. Buna şu âyetle istidlâl edilir: "Bir cennet ki, onun genişliği göklerin ve yerin genişliği kadardır. Allah'a ve
25 Resûlüne inananlara hazırlanmıştır."⁵³⁵ Bu, yorumu olmayan (te'vil gerekme-
yen, açık) bir ifadedir. Zira bilinmektedir ki, âyette kastedilen yer; farzları yapmaları ve haramlardan sakınmaları şartıyla Allah'a ve Resûllerine inananlara hazırlanmış bulunan cennettir. Bu âyet hakkında bu miktar ile yetinmesi, başka bir âyette onu beyan etmiş ve onun aklî esasını terkîp etmiş olmasındandır.

فصل: [في أن صاحب الكبيرة لا يسمى إلا فاسقاً]

وإذ قد فرغنا عن حقيقة هذه الألفاظ وما يتصل بها، عدنا إلى المقصود بالباب. وجملة القول في ذلك أن الغرض بهذا الباب هو أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، وإنما يسمى فاسقاً.

٥ وقد جعل رحمه الله الكلام في ذلك في فصلين؛ أحدهما في أنه لا يسمى مؤمناً خلاف ما يقوله المرجئة، والثاني في أنه لا يسمى كافراً على ما يقوله الخوارج.

والذي يدل على الفصل الأول وهو الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، هو ما قد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم ١٠ والموالاة؛ فإذا ثبت هذا الأصلان فلا إشكال في أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً.

ونحن وإن منعنا من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة فلا نمنع من إطلاقه عليه مقيداً، فيجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله لأنه لا يمنع أن يفيد هذا الاسم بإطلاقه ما لا يفيد إذا قيد، فإنك تعلم أن الرب إذا أطلق لا ينصرف ١٥ إلا إلى القديم تعالى، وإذا قيد يجوز أن يراد به غير الله تعالى، فيقال: رب الدار، ورب البيت.

وقد خالفنا بذلك أبو القاسم وقال: إن هذا الاسم يفيد مقيده ما يفيد مطلقه، واستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، وذلك مما لا وجه له؛ فإن المعلوم أن المراد بالآية أن الجنة التي ذكرها الله تعالى إنما أعدها للذين آمنوا بالله ورسوله بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات، وإنما اقتصر على هذا القدر في الآية لما قد بينته في آية أخرى، وركب أصله في العقل.

Bu ifade, mümin kelimesinin lügat mânasına değil, şer'an medih ve tâzimi hak eden kimseye isim olduğu esasına dayanır. Onun şer'an medih ve tâzimi hak edene isim olduğu esasına delâlet eden şeylere gelince; Allah Teâlâ mümin ismini, medih ve tâzime yakın olan bağlamı dışında hiç zikretmemiştir. Örnek olarak Cenâb-ı Hakk'ın şu sözleri zikredilebilir: "Muhakkak müminler kurtuluşu erişeceklerdir",⁵³⁶ "Gerçek müminler onlardır ki, Allah zikredildiği zaman kalpleri titrer",⁵³⁷ "Allah ve Resûlüne inanan müminler, onunla beraber câmi' bir iş üzere olduklarında izin verinceye kadar gitmediler"⁵³⁸ bunların benzeri anlamda daha başka âyetler de vardır. Bu esasa dayanmayan delillere gelince; eğer o, lügatte olana dayanacak olursa, kişi başkasını tasdik ettiği veya korkudan emin kıldığı zaman, kâfir bile olsa, onun mümin diye isimlendirilmesi gerekirdi. Yine dilsizin "mümin" olarak isimlendirilmemesi gerekirdi. Çünkü ondan tasdik cihetinden bir ikrar sâdır olmamıştır. Ayrıca pişmanlıkla imanın zâil olmaması ve ortadan kalkmaması gerekirdi. Çünkü türemiş isimlerin yolu budur. Nitekim "dârib", "darb" masdarından türemiş isim olduğu zaman ve bizden birinden darb vâki olduğunda pişmanlık veya başka bir şey ile bu isim zâil olmamaktadır. "Şâtım" (karalayan) ve "kâtib" kelimelerinde de durum aynıdır.

Eğer denirse ki "zâlim", zulüm kökünden türeme bir isim olmasına rağmen, onun tövbe eden hakkında kullanılması câiz değildir. O, tövbe ve pişmanlıkla zâil olur. Bu hususu açıklamak üzere ona şu şekilde cevap verilir: Onun, tövbe eden hakkında kullanılmaması, lügat konusuna râci olan bir durumdan dolayı değil, hata vehmettirdiği içindir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın tövbe edeni zâlim olarak isimlendirmesindeki cevâz, onun hakkında aynı mânayı niçin ifade etmesin?

Yine kişinin sadece "imanla iştigâl durumunda" mümin olarak isimlendirilmesi gerekti. Zira bu, fiillerden müştak olan isimlerde gereklidir. Görmez misin ki "dârib", sadece "darb"la meşgul olduğu zaman "dârib" diye isimlendirilir. Nitekim namaz kılan namaz kıldığı zaman musallî olur. Üzerlerinden vakit geçen darb ve salâta gelince, bu vakitler için bu isimler kullanılmaz. Böylece dün inanan kişiye bugün mümin isminin verilmemesi gerekir. Aksine "mümin idi" denir.

وهذه الجملة تنبني على أن المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنه غير مبقي على موضوع اللغة، وأما الذي يدل على أنه صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم هو أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه المدح والتعظيم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ إلا وقد قرن إليه المدح والتعظيم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قد أفلح المؤمنون﴾، وقوله: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذُكِرَ الله وَجِلَّتْ قلوبهم﴾، وقوله: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمرٍ جامعٍ لم يذهبوا حتى يستأذنه﴾ إلى غير ذلك من الآيات، وأما الذي يدل أنه غير مبقي على الأصل هو أنه لو كان مبقي على ما كان عليه في اللغة، لكان يجب إذا صدق المرء غيره أو أمنه من الخوف أن سمي مؤمناً وإن كان كافراً، ولكن يجب أن لا يسمى الأخرس مؤمناً لأنه لم يصدر من جهة التصديق، ولكن يجب أن لا يزول بالندم ولا يرتفع به لأن الأسماء المشتقة هذه سبيلها. ألا ترى أن الضارب لما كان اسماً مشتقاً من الضرب ووقع من أهدنا الضرب لم يزل عنه هذا الاسم بالندم وغيره؟ وكذلك الشاتم والكاتب.

ومتى قيل: أليس أن الظالم مع أنه اسمٌ مشتقٌ من الظلم لم يجز إجراءه على التائب وزال بالتوبة والندم؛ فقد أجبتنا عن ذلك وبيننا أنه إنما لم يجز إجراءه على التائب لا لأمرٍ يرجع إلى موضوع اللغة، بل لأنه يوهم الخطأ، ولهذا يجوز من الله تعالى أن يسمي التائب ظالماً لما لم يثبت في حقه هذا المعنى.

وأيضاً، فكان يجب ألا يسمى المرء مؤمناً إلا حال اشتغاله بالإيمان؛ فإن هذا هو الواجب في الأسماء المشتقة من الأفعال. ألا ترى أنه لا يسمى الضارب ضارباً إلا وهو مشتغلٌ بالضرب، والمصلي مصلياً إلا وهو في الصلاة. فأما الضرب المتقدم والصلاة التي قد أتى الفراغ عليها، فإنه لا يشتق له منها اسم، فكان يجب فيمن آمن بالأمس أن لا يسمى اليوم مؤمناً، بل يقال: كان مؤمناً.

Üstadlarımızdan birinden hikâye olunduğuna göre o, İbn Fûrek'le aralarında cereyân eden bir münâzarada buna yakın bir kelâmı, onu ilzam etmiştir. Bu görüşe uyararak müezzîn ezan okurken: “Şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın Resûlü idi.” der. Müdebbir bunu Sultan Mahmûd Sebuktekin'e⁵³⁹ taşıyıp izâh edince, Sultan onun cezalandırılmasını emredip ayağından astırır.”

Yine buna delâlet eden şeylerden biri de şudur: Eğer o asıla dayansaydı, bu ismin mutlakı ile mukayyedi arasında fasıl vâki olmaması gerekirdi. Bilinen ise bunun hilâfidir.

Bil ki, burada lügatten şeriat diline nakledilen iman dışında başka isimler de vardır. Bu konuda isimlerin lügatten şer'â naklinin cevâzını beyan ettiğimiz zaman söz vuzûha kavuşmuş olur. Bu durumda câiz olan şey, sâbit olmuş demektir.

İsimlerin naklinin câiz oluşunun delili şudur: Lügat ehlinin akletmediği ve kendileri için vaz' etmediği mânaları şeriat ehlinin akletmesi söz konusudur. Şeriat ehlinin, şer'an bildikleri için dilcilerden isimler alması mümkündür. Hatta hikmet bunu gerektirir. Bundaki durum, sanatlardan herhangi bir sanat ihdâs eden kişinin durumu gibidir. O sanata dâir değişik âletler bulunmakta olup lügatte, bu sanatları tanıtan ve birini diğerinden ayıran isimler yoktur. Bu durumda nasıl bir dilin bunlardan her biri için bir isim vaz' etmesi gerekiyor ve hatta bu hikmetin gereği ise, buradaki durum da aynıdır.

Câiz olan şeyin bu olduğunun delili çok açıktır. Çünkü namaz (الصلاة), esasta “duâ” demektir. Şu ân şeriatla özel rûkûnları içeren bir ibadete isim olmuştur. Oruç (الصوم) ise esasta imsâk (tutmak) demektir. Şu ânda şeriatla, muayyen vakitte, belirli şeylerden kendini tutmak anlamını kazanmıştır. Aynı şekilde zekât, esasta artma ve çoğaltma demektir. Şu anda şeriatla muayyen maldan bir parça çıkarmaya isim olmuştur. Kelimelerin, şeriatla bu şekilde çeşitli özel anlamlar kazandığı sâbit olunca, bizim “mümin” sözümüzün de lügatten şer'â nakledilerek şeriatla medih ve tâzime hak kazanan kimse için bir isim olduğu anlaşılmış olur.

“Mümin” sözümüz, şeriatla tâzim ve iclâlî hak eden kimseye isim kılındığı gibi, “Müslim” sözümüz de şeriat tarafından medih ve tâzime hak kazanan kimseye isim kılınmıştır. Bu durumda ikisinin arasında sadece lafız yönünden fark vardır. Bu hususta söz iki konuda vâki olmuştur: Birincisi şudur: Müslim sözümüz, onda esasta bulunan bir mânaya değildir. İkincisi ise, şeriat onu medih ve tâzimi kazanan kimseye isim kılınmıştır.

وقريبٌ من هذا الكلام ما يحكى أن بعض مشايخنا ألزم ابن فورك في كلام جرى بينهما أن يؤذن المؤذن ويقول: أشهد أن محمداً كان رسول الله، فارتكب المدبر ذلك وافتضح، فأمر به محمود حتى نكل وجر برجله.

وأحد ما يدل على ذلك أيضاً هو أنه لو كان مبقياً على الأصل، لكان يجب أن لا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم ومقيده، ومعلومٌ خلاف ذلك. ٥

واعلم أن ههنا أسماءً أحر غير الإيمان نقلت من الاسم إلى الشرع، والكلام في ذلك إنما يتضح إذا بينا جواز نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع، وأن ما هو جائز فهو ثابت.

أما الذي يدل على أن نقل الأسماء جائز هو ما قد ثبت أن أهل الشرع عقلوا معانٍ لم يعقلها أهل اللغة ولا وضعوا لها أسماء، فلا يمتنع أن ينزع أهل الشرع من اللغة أسامي لما قد عرفوه بالشرع، بل الحكمة تقتضي ذلك. وصار الحال فيه كالحال فيمن استحدث صناعةً من الصناعات ولها آلاتٌ مختلفةٌ ليس لها في اللغة أسماء تعرف بها ويقع التمييز بينها وبين غيرها، فكما أن له أن يضع لكل واحدٍ منها اسماً، بل الحكمة تقتضي ذلك، كذلك ههنا. ١٠

وأما الذي يدل على أن ما هو جائز فهو موجودٌ ثابتٌ فظاهراً؛ لأن الصلاة كانت في الأصل عبارة عن الدعاء والآن صارت بالشرع اسماً لهذه العبادة مشتملاً على هذه الأركان المخصوصة، وكذلك الصوم فقد كان في الأصل عبارة عن الإمساك، والآن صار بالشرع اسماً لإمساكٍ مخصوص في وقتٍ مخصوص، وكذلك الزكاة كان في الأصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صار بالشرع اسماً لإخراج قطعة من المال مخصوصة. إذا ثبت هذا فإن قولنا: مؤمن، من الأسماء التي نقلت من اللغة إلى الشرع وصار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم. ١٥

وكما أن قولنا: مؤمن، جعل بالشرع اسماً لمن يستحق التعظيم والإجلال، فكذلك قولنا: مسلم، جعل بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا فرق بينهما إلا من جهة اللفظ. والكلام في ذلك يقع في موضعين؛ أحدهما أن قولنا: مسلم، غير مبقياً على ما كان عليه في الأصل، والثاني أن الشرع جعله اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم. ٢٥

Onun esasta olan bir mânayı devam ettirmediğinin deliline gelince, şayet o esasta olan bir mânayı devam ettirmiş olsaydı, başkasına boyun eğdiğinde, onun için de kullanılması câiz olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Uyu-
 5 yan ve dalgın olan kişi için kullanılmaması gerekirdi. Çünkü bunlarla inkıyâd (teslimiyet, boyun eğme) kast olunmamaktadır. Bu ismin daha önce İslâm olan kişiye değil, sadece şu an ona sahip olana verilmiş olması gerekirdi.

Böyle denildiği zaman, deriz ki: Buna göre Hz. Peygamber'in sahâbilerini şu an gerçek Müslümanlar olarak isimlendirmememiz gerekir. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır. Yine bu ismin pişmanlık ve benzeri şeylerle zâil olmaması
 10 gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Buna delâlet eden şeylerden biri de şu âyettir: "Dini O'na dosdoğru olarak tahsis etmiş şekilde yalnızca Allah'a ibadet etmek ve namaz kılmakla emrolundular."⁵⁴⁰ Bu cümleler "din" diye isimlendirildi. Sonra bir başka âyette "Allah katında dinin İslâm olduğunu beyan etti."⁵⁴¹ Eğer sözlük anlamı üzere devam
 15 etseydi, bu doğru olmazdı. Çünkü bu esasta namaz kılma ve zekât verme yerine kullanılmamaktadır. Bu, nasıl ki müminde sadece medih ve tâzimi kazanan hakkında kullanımı câiz olduğu için, bu esas üzere devam etmediğine delâlet ediyorsa, burada da aynıdır.

Din ve İslâm'ın aynı şey olduklarına şu âyet delâlet etmektedir: "Kim İslâm'dan ayrı bir din isterse, ondan kabul olunmaz."⁵⁴² Bilinmektedir ki eğer o,
 20 imanı din sayacak olsaydı, bunu kabul ederdi.

Buna şu âyet de delâlet eder: "Müminlerden onda olanları çıkardık ve orada Müslümanlardan bir ev dışında kimseyi bulamadık."⁵⁴³ Şayet bunların (mümin ve Müslüman) biri diğeri mânasında olmasaydı, bu şekilde istisnâ
 25 sahih olmazdı.

Buna delâlet eden hususlardan biri de, Hz. Peygamber'den rivâyet olunan şu haberlerdir: "İslâm beş şey üzerine kuruldu: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan'da oruç tutmak, Allah için Beytullah'ı ziyaret etmek". Bazı rivâyetlerde sayılanlar arasında "umre yapmak"
 30 da vardır. Hz. Peygamber'in şu sözü de bunlardandır: "İslâm yetmiş küsur kapı (şûbe)dür. En yükseği, Allah'tan başka ilâh olmadığına tanıklık etmektir, en aşağısı da yol üzerinde gelip geçene ezâ veren taşı kaldırmaktır."

أما الذي يدل على أنه غير مبقي على الأصل هو أنه لو كان مبقي على الأصل لكان يجوز إجراؤه على الكافر إذا انقاد للغير، ومعلوم خلافه. ولكان يجب أن يجري على النائم والساهي لأن الانقياد غير مقصودٍ منهما، ولكان يجب أن لا يسمى الآن بهذا الاسم إلا المشتغل به دون من سبق منه الإسلام. ومتى قيل كذا نقول: قلنا: يلزم على هذا أن لا نسمي أصحاب النبي ﷺ الآن مسلمين حقيقةً وقد عرف خلاف ذلك، ولكان يجب أيضاً أن لا يزول هذا الاسم بالندم وغيره وقد عرف خلافه.

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة﴾ الآية، سمي هذه الجمل ديناً ثم بين في آية أخرى أن الدين عند الله الإسلام، ولو كان مبقي على أصل اللغة لم يصح ذلك لأنه في الأصل غير مستعمل في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وهذا كما يدل على أنه غير مبقي على الأصل فإنه يدل على أنه لا يجوز إجراؤه إلا على من يستحق المدح والتعظيم كالمؤمن سواء.

ومما يدل على أن الدين والإسلام واحد قوله تعالى: ﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه﴾، والمعلوم أنه لو اتخذنا الإيمان ديناً لقبل منه.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين* فما وجدنا فيها غير بيتٍ من المسلمين﴾؛ فلو لم يكن أحدهما هو الآخر لكان لا يصح الاستثناء على هذا الوجه.

ومما يدل على ذلك أخبارٌ رويت عن النبي ﷺ؛ من جملتها قوله: «بُني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج بيت الله» وفي بعض الروايات، والعمرة. ومن ذلك قوله: «الإسلام بضْعٌ وسبعون باباً أعلاه شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناه إمطة الأذى عن الطريق».

Müslim adının da mümin gibi medih ve tâzimi hak edene şeriatça verildiğine delâlet eden şey şudur: Allah Teâlâ, sadece medhe müstehak olana delâlet eden şey yakın olduğu zaman, bu ifadeyi zikrederek şöyle buyurdu: “Muhakkak Müslüman erkekler ve kadınlar, namaz kılan erkekler ve kadınlar.”⁵⁴⁴ Yine Allah Teâlâ şunu buyurdu: “Efendisi'nin onu, sizleri boşadığı takdirde sizden daha hayırlı olan müslüman, mü'min ve namaz kılan kadınlarla evlendirmesi umulur.”⁵⁴⁵

Bu konuda bazı kişiler bize muhalefet etti ve mümin ile müslimi birbirinden ayırdı. Buna da şu âyetle istidlâlde bulundu: “ Bedevî “iman ettim” dedi. De ki, iman etmediniz, fakat “İslâm olduk deyiniz.”⁵⁴⁶ Allah Teâlâ, iman ile İslâm'ı birbirinden ayırdı. Şayet her ikisi aynı mânada olsalardı, aralarında fasıl (ayırım) söz konusu olmazdı.

Buna cevabımız şu şekildedir: O konuda Allah Teâlâ, İslâm'ı lügat ehlinin kullandığı anlamda mecâz olarak kullanmıştır. Biz, Allah'ın kitabında mecâzın varlığına karşı çıkmıyoruz. Buradaki durum, mümindeki duruma benzemektedir. Allah Teâlâ bunu kitabında çokça kullandı ve onunla vaz' olduğu asıl mânayı murâd etti. Şu âyette olduğu gibi: “Ey iman edenler, Allah'a ve Resûlüne inanınız.”⁵⁴⁷ Bu konuda daha başka âyetler de vardır.

Bu açıklamalardan sonra imanın hakikati konusuna geçilebilir. Bu konuda söyleneceklerin özeti şudur: Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre iman, “nâfileleri değil, farz olan tâatları yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmaktır.” Ebû'l Hüzeyl'e göre ise “farz ve nâfile bütün tâatları yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmaktır.” Kâdılkudât'ın doğru kabul edip tercih ettiği görüş de budur. Bunun doğruluğuna delâlet eden şey ise şudur: Ümmet, sabah namazının iki rekâtının farz olduğu konusunda ittifak etmiştir. Mademki o dindedir, öyleyse imandandır. Çünkü din ve iman aynı mânayadır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim, görüşlerini isbat için şunları delil getirdiler: Şayet nâfileler imandan olsaydı, kişi bir nâfileyi terk ettiği veya ihlâl ettiği zaman, imanın bir kısmını terk etmiş olurdu. Bunun sonucunda da o kişi, imanı tam olmayan noksan imanlı biri hâline dönüşürdü. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

والذي يدل على أن اسم المسلم صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم كالمؤمن، هو أنه لم يذكره إلا وقد قرن إليه ما يدل على أنه مستحق للمدح؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ﴾، وقال تعالى: ﴿عَسَى رَبهٗ إِنْ طَلَّقَكُنْ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مِنَ الْمُسْلِمَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ قَانِتَاتٍ﴾ الآية.

وقد خالفنا في ذلك بعض الناس وفرق بين المؤمن والمسلم، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا﴾ فالله تعالى فصل بين الإيمان والإسلام، فلو كانا جميعاً بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه.

وجوابنا عن ذلك؛ أكثر ما فيه أنه تعالى استعمل الإسلام في هذا الموضع على الحد الذي يستعمله أهل اللغة مجازاً، ونحن لا نمنع من وجود المجاز في كتاب الله تعالى، فصار الحال فيه كالحال في المؤمن فقد استعمله الله كثيراً في كتابه وأراد به ما وضع له في الأصل، نحو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في حقيقة الإيمان. وجملة ذلك أن الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات، وعند أبي الهذيل عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات، وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة. والذي يدل على صحته هو أن الأمة اتفقت على أن ركعتي الفجر من الدين، وإذا ثبت أنه من الدين ثبت أنه من الإيمان، لأن الدين والإيمان واحد. وقد احتج أبو علي وأبو هاشم لما ذهبوا إليه بأن قالوا: لو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلةً وأخل بها أن يكون تاركاً لبعض الإيمان، ويصير بذلك ناقص الإيمان غير كامله، وقد عرف خلافه.

Cevabımız “bunun doğru olmadığı şeklindedir. Çünkü o, bu ismi ona kullanmayı vâcip kılmadı. İmanı terk eden, imanı terk etmeyen, imanı kâmil olan ve imanı kâmil olmayan denilir. Çünkü bu hata vehmettiriyor ve zemme müstehak olmayı gerektiriyor. Eğer bunu gerektirmeseydi, nâfileleri terk edenin de onunla nitelenmesi câiz olurdu. Böylece de gerçekleşmemiş olurdu. Bu hususu şunlar da izah eder: İyilik ve takvâ, farz ve nâfile bütün tâatlar için kullanılır. Bir kişi nâfileleri ihlâl veya terk ettiği zaman, onun hakkında takvâsı yeterli değil veya iyiliği noksan denilmesi gerekmez. Onun için işaret ettiğimiz zem ve laneti hak etmesi dışında bir ihtimâl söz konusu değildir. Buradaki durum da aynıdır. Bize göre, imanın hakikati bundan ibârettir.

Bundan sonra Kādî Abdülcebbar, Mürcie ve diğerlerinin iman konusundaki görüşlerini zikretti.

Bunun özeti şu şekildedir: İmanın hakikati konusunda muhâliflerin sözü değişiktir.

Neccâriye ve Cehm b. Safvân'a göre, iman kalble bilmektir (mârifet). Bu, doğru olmayan tanımlardandır. Çünkü eğer böyle olsaydı, Allah'ı bilip inkâr eden veya inkâr etmeyip farzlarından hiçbirini yapmayan ve Allah'ın koyduğu sınırları aşmanın mümin olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Kerrâmiyye'ye göre iman, dil ile ikrardan ibârettir. Bu, İslâm'ı diliyle izhâr edip ikrar eden münâfiğin mümin kabul edilmesini gerektirir. Halbuki Hz. Peygamber'in ve ümmetin beyanları ile bunun böyle olmadığı bilinmektedir.

Eş'ariyye ise, imanın kalb ile tasdikten ibâret olduğunu kabul etti. Bu, itikad bakımından yanlış olduğu gibi, dil (Arapça) yönünden de hatalıdır. Çünkü tasdik bir kişinin başkasına “doğru söyledin” demesidir. Bu ise, kalbte değil, sadece dilde düşünülebilir. Ayrıca eğer böyle olsaydı, Allah Teâlâ'yı ve Resûlünü ikrar etmeyen ve hiçbir amel yapmayan kimsenin, sırf kalbiyle tasdik etmesi sebebiyle mümin olması gerekirdi. Bu ise çelişkili bir sözdür. Bu topluluk düşüncelerini kelâm hakkındaki şu görüşlerine dayandırdılar: “ O, konuşanın zâtıyla kâim mâna olup, dizilmiş harflerden ve kesilmiş seslerden anladığımızı indirgenemez.” Kelâm konusunu anlatırken, onların bu görüşlerini çürüt-tüğümüz ve bu konuda tercih ettiğimiz görüşün doğruluğunu “Kelâm (söz) Hakkında” konusunda ortaya koyduğumuz için aynı konuya tekrar dönmek istemiyoruz.

وجوابنا عن ذلك أن هذا لا يصح لأنه إنما لم يجب أن يجري عليه هذا الاسم ويقال: تارك للإيمان أو أنه غير تارك الإيمان أو أنه غير كامل الإيمان، لأنه يوهم الخطأ ويقتضي أن يكون مستحقاً للذم، حتى أنه لو لم يقتض ذلك جاز أن يوصف به تارك النوافل، فسقط ما قالاه. يبين ذلك ويوضحه أن البر والتقوى يقعان على الطاعات جملة الفرائض منها والنوافل، ثم ليس يجب إذا ٥
أخل المرء بالنافلة أو تركها أن يقال: إنه غير كامل التقوى وأنه ناقص البر، لا لوجه سوى ما أشرنا إليه من أن ذلك يوهم استحقاقه للذم واللعن، كذلك ههنا؛ فهذه هي حقيقة الإيمان عندنا.

وقد ذكر رحمه الله بعد ذلك ما يقوله المرجئة وغيرهم في حقيقة الإيمان.

١٠ وجملة ذلك أن كلام المخالفين في حقيقة الإيمان مختلف؛

فعند النجارية وجههم أن الإيمان هو المعرفة بالقلب وذلك مما لا يصح، لأنه لو كان كذلك لكان يجب في من علم الله تعالى وجحده، أو لم يجحده ولم يأتي بشيء من الفرائض، وتعدى حدود الله تعالى أن يكون مؤمناً، وقد عرف خلاف ذلك.

١٥ وعند الكرامية أن الإيمان إنما هو الإقرار باللسان، وهذا يوجب عليهم أن يكون المنافق الذي يظهر الإسلام بلسانه ويقر به مؤمناً، ومعلوم من دين النبي ﷺ ودين الأمة خلافه ضرورة.

وقد ذهبت الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهذا كما أنه فاسد من حيث الاعتقاد فهو خطأ من طريق العربية لأن التصديق هو قول القائل لغيره: صدقت، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب. وبعد، فلو كان كذلك ٢٠
لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى وبرسوله ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمناً بأن يكون قد صدق بقلبه، وذلك خلف من القول. وإنما بنى القوم كلامهم هذا على مذهبهم في الكلام أنه معني قائم بذات المتكلم، وأنه ليس يرجع به إلى ما نعقله من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وقد أفسدنا مقالتهم هذه ٢٥
وصححنا ما اخترناه في ذلك عند الكلام في الكلام فلا نعيده ههنا.

[İsimlerin Kısımları]

Müellif bu özetten sonra isimlerin taksimi konusuna geçti. Bunun özeti şu şekildedir: İsimler şerî, örfî ve lügavî kısımlarına ayrılır.

5 Lügavî olan; bir özel organı el, diğer bir organı ayak diye isimlendirmeleri gibidir.

Örfî olan; bazı özel hayvanları “dâbbe” olarak isimlendirmeleridir. Bununla beraber “dâbbe” kelimesi, esasta yeryüzünde yürüyen, hareket eden her varlığa verilen isimdir. Onların şu özel kaba, şişe (kova) adı vermeleri de bunun gibidir. Sonuçta bu, esas itibariyle içinde nesnelere tutan her kap için kullanılan bir isimdir.

Şerî olan ise, “dinî isimlerden olan” ve “bu şekilde olmayan” diye ikiye ayrılır. Birincisine örnek olarak mümin, fâsık, kâfir gibi fâiller için kullanılan isimler gösterilebilir. İkincisine örnek olarak ise, namaz ve zekât gösterilebilir. Namaz (الصلوة) esasta duâdan ibâret olup şeriatla bildiğimiz özel ibadet için isim olmuştur. Zekât ise, esasta artma ve temiz olma anlamına gelmekte olup şeriatla, “maldan bir miktarını çıkarıp verme” ibadeti için isim olmuştur. Oruç, hac ve benzeri diğer isimler de örnek gösterilebilir.

İsimler, başka bir taksimde de medih ve tâzim ifade edenler, zem ve istihfâf ifade edenler ve bunlardan hiçbirini ifade etmeyenler şeklinde taksim edilir.

20 Birincisi “iyi, müttakî, mümin” sözümüz gibi mücerred hâliyle medih ifade etmeyen ve “musallî ve mutî” sözümüzde olduğu gibi bir vasıta ve karîne ile medih ifade edenler diye ayrılır. Çünkü onun, sahibinin medih ve tâzimi kazanmasına delâleti, büyük günahlardan ve bunların yerine geçen şeylerden sakınması şartına bağlıdır.

25 İkincisi de fâsık, rezîl, mel'ûn ve benzeri sözlerde olduğu gibi, mücerred hâliyle yergi bildiren; zâlim ve âsî sözlerimizde olduğu gibi bu yergiyi vasıta ve karîneyle ifade eden diye ikiye ayrılır. Çünkü bunların zemme delâleti, beraberinde söz konusu mâsiyetten daha büyük bir tâat olmama şartına bağlanmıştır. Bu nedenle büyük günah işlemedikleri ve zem ve lanete müstehak olmadıkları bilinmesine rağmen, Peygamberlerin kendilerini zulümle vasıflandırmaları sahih olmuştur.

[أقسام الأسماء]

وقد تكلم رحمه الله بعد هذه الجملة في تقسيم الأسماء. وجملة ذلك أن الأسماء تنقسم إلى شرعي وإلى عرفي وإلى لغوي. فاللغوي نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة بدأ، والجارحة الأخرى رجلاً. ٥

والعرفي نحو تسميتهم هذه الحيوانات المخصوصة دابة، مع أن هذا الاسم في الأصل كان اسماً لكل ما يدب على وجه الأرض؛ وتسميتهم هذه الآنية المخصوصة قارورة، مع أنها كانت في الأصل عبارة عما يستقر فيه الشيء.

والشرعي ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية؛ وذلك نحو الأسماء التي تجري على الفاعلين نحو قولنا: مؤمن وفاسق وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك نحو الصلاة، وقد كانت في الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت في الشرع اسماً لهذه العبادة المخصوصة، والزكاة فقد كانت في الأصل عبارة عن النماء والطهارة ثم صارت بالشرع اسماً لإخراج طائفة من المال، إلى غيرهما من الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما. ١٠

وتنقسم الأشياء قسمةً أخرى إلى ما يفيد المدح والتعظيم، وإلى ما يفيد الذم والاستخفاف، وإلى ما لا يفيد واحداً منهما. ١٥

فالأول ينقسم إلى ما لا يفيد المدح بمجرد ذلك نحو قولنا: مؤمنٌ برّ تقي، وإلى ما يفيد به بواسطة وقرينة وذلك نحو قولنا: مصلي ومطيع؛ فإن دلالة على استحقاق صاحبه المدح والتعظيم مشروطةٌ باجتنابه الكبائر وما يجري مجراها. ٢٠

والثاني ينقسم إلى ما يفيد الذم بمجرد ذلك نحو قولنا: فاسقٌ ومتهكٌ وملعون وما يجري هذا المجرى، وإلى ما يفيد به بواسطة وقرينة وذلك نحو قولنا: ظالمٌ وعاصي؛ فإن دلالة على استحقاق الذم مشروطةٌ بأن لا يكون معه طاعة أعظم من تلك المعصية، ولذلك صح من الأنبياء أن يصفوا أنفسهم بالظلم على علمٍ منهم بأنهم لا يرتكبون الكبائر ولا يستحقون ذماً ولا لعناً. ٢٥

Muhâliflerimiz: “Mâdem bu isim, mücerred hâliyle zem ifade etmiyor, onu tövbe edenlere ve diğer müminlere de kullansanız ya!” derlerse, şöyle deriz: “Hatayı vehmettirmedeği takdirde onun kullanılması câizdir. Ancak, başka konularda zikrettiğimiz üzere o, hatayı vehmettiricidir.

5 Bu ikisinden hiç birini ifade etmeyene gelince; bunlara örnek: “Yiyen, içen, yürüyen, çalışan, giren, çıkan, ayakta duran ve oturan” sözleridir. Çünkü bu isimlerin hiçbiri medih veya zem ifade etmemektedir. Dolayısıyla bunların hem mümin hem de fâsık hakkında kullanılması câizdir.

İsimlerin durumuyla ilgili bu özetten sonra mücerred hâliyle medhi ifade edenin, sadece medih ve tâzime lâıyk olana kullanılmasının câiz olduğunu bil! Aynı şekilde mücerred hâliyle zemmi ifade edenin de sadece zemme müstehak olan için kullanılması câizdir. Mücerred hâliyle medih ve zem ifade etmeyen ise sadece karîne ile tespit edilir. Bunun, bir mâni olması dışında her ikisi için de kullanılması câizdir. Büyük günah işleyenin mümin olarak isimlendirilmesinin câiz olmadığı ve buna ilâve konuları tamamlayınca, artık daha önceki va'îdimiz dolayısıyla onun kâfir olarak da isimlendirilemeyeceği konusunu anlatmaya geçebiliriz.

Fasıl: [Büyük Günah İşleyen, Kâfir Olarak İsimlendirilmez]

Bundan maksat büyük günah işleyenin kâfir olarak isimlendirilmemesidir.

20 Daha önce geçtiği üzere bu konuda ihtilâf, Hâricîlerledir. Önce küfrün anlamını zikretmemiz gerekiyor. Küfür, lügatte “bir şeyi perdeleme ve örtme” demektir. Bundan dolayı geceye “kâfir” denilmiştir. Çünkü gece, güneş ışığının bize ulaşmasına perde olmaktadır. Nitekim şâir şöyle demiştir:

Güneşin kavurucu sıcağı ortaya çıkınca

25 Sıra sıra yumurtalarını örtmesi gerektiğini hatırlıyor.

Diğer bir şâir ise şöyle demektedir:

Güneş batmaya başlayıp da karanlık kalelerin kusurlarını örtene dek.

Bu nedenle tohumu toprakta gizlediği için çiftçiye de “kâfir” adı verilmiştir. Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: “Onlar sebebiyle kâfirleri (ziraatçıları) 30 hiddetlendirmek için ...”⁵⁴⁸ buradaki küffâr lügatte “ziraatçılar” anlamına gelmektedir.

فإن قالوا: إذا لم يُفد هذا الاسم الذم بمجرد فهدلاً أطلقوه على التائب وغيره من المؤمنين؟ قلنا: إنه لو لم يوهم الخطأ جاز، غير أنه موهم له على ما ذكرناه في مواضع.

وأما ما لا يفيد واحداً منهما فنحو قولك: آكلٌ وشاربٌ، وماشٍ وساعٍ، وداخلٌ وخارجٌ، وقائمٌ وقاعدٌ؛ فإن هذه الأسماء مما لا حظ لها في إفادة المدح والذم، ويجوز إجراؤه على المؤمن والفاسق جميعاً.

وإذ قد عرفت من حال الأسماء هذه الجملة التي عرفنا اسمها، فاعلم أن ما يفيد المدح بمجرد لا يجوز إجراؤه إلا على من يستحق المدح والتعظيم، وكذا ما يفيد الذم بمجرد لا يجوز إجراؤه إلا على من يستحق الذم؛ فأما ما لا يفيد المدح والذم بمجرد وإنما يقتضيه بقرينة، فإنه يصح إجراؤه على القبيلين إلا إذا منع منه مانع. وإذا قد فرغنا من الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً وما يتصل به، فإننا نذكر بعده الكلام في أنه لا يسمى كافراً على ما سبق الوعد به إن شاء الله.

فصل: [الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً]

والغرض به الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً.

والخلاف فيه مع الخوارج على ما تقدم، ونحن نذكر أولاً حقيقة الكفر. اعلم أن الكفر في أصل اللغة إنما هو الستر والتغطية، ومنه سمي الليل كافراً لما ستر ضوء الشمس عنا وقال الشاعر:

فتذكرت ثقلاً رثيداً بعدما حتى إذا ألفت ذكاء يمينها في كافر

وقال آخر:

حتى إذا ألفت يداً في كافر وأجن عورات الثغور ظلامها

ومنه سمي الزرع كافراً لستره البذر في الأرض؛ قال الله تعالى: ﴿ليغيظ بهم الكفار﴾ أي الزرع، هذا في اللغة.

Bu kelimenin şerî anlamına gelince; din dilinde kâfir, büyük azabı hak eden; nikâh, miras, müslüman mezarlığına defnedilme gibi hususlarda bazı özel hükümlere tâbi tutularak bunlardan mahrum bırakılan kimseye denir. Aslında bunun delilleri vardır. Zira kâfir, Allah'ın kendisine verdiği nimetleri inkâr etmiş ve onları örtmeye kalkışmış bir kişidir.

Bunun böyle olduğu anlaşılınca büyük günah işleyen (mürtekeb-i kebîre), kâfirin muhatap olduğu cezâyâ müstehak olan ve kendisine bu hükümler uygulanan kişilerden değildir. Dolayısıyla onun “kâfir” olarak isimlendirilmesi câiz değildir.

Hâriciler hakkında öncelikle ifade etmemiz gereken husus, onların görüşlerine karşı olduğumuzu ve şu konularda görüş ayrılıklarımızın bulunduğunu belirtmektir. Bu ihtilâf temelde lafız veya mâna yönündendir.

Şayet lafız hususunda bize muhalefet edip, günah işleyen birini “kâfir” olarak isimlendirecek olursanız, bu sahih değildir. Çünkü biz, büyük cezâyâ müstehak olan ve kendisine sözünü ettiğimiz özel hükümlerin uygulanması gereken kimseye “kâfir” isminin verildiğini daha önce zikrettik. Fâsık ise böyle değildir.

Eğer mâna yönünden bize muhalefet ederek ve “O büyük cezâyâ müstehak olur ve bu hükümlerin kâfir gibi ona da uygulanması gerekir.” diyecek olursanız, cevâben deriz ki: Bu, sahâbe ve tâbiînün uygulamalarına aykırıdır. Çünkü onlar, büyük günah işleyenlerin mirastan mahrum bırakılmayacağı, kendileriyle evlenilebileceği ve Müslüman mezarlığına gömülecekleri konusunda ittifak etmişlerdir.

Bu bir özet olup, tafsîlini istersen müminlerin emîrinin (Hz. Ali) taşkınlık hakkındaki tutumunu öğrenmen gerekir. Onun, bu gibileri öldürmeye girişmediği, yöneticilerini takip etmediği, onları kâfir olarak isimlendirmedeği bilinmektedir. Bu nedenle müminlerin emîrine, onların kâfir olup olmadıkları sorulduğunda: “Küfürden kaçtılar” demiştir. “Onlar Müslüman mıdır?” diye sorduklarında, “Eğer Müslüman olsalardı, onlarla savaşmazdık. Dün kardeşlerimiz idiler, bize başkaldırdılar.” buyurmuş, onları kâfir ve Müslüman olarak isimlendirmemiştir. Onları sadece âsiler (buğat) olarak isimlendirmiştir. Aleyhisselâmın sözü hüccettir. Ancak Hâricîlere karşı onunla ihticâc mümkün değildir. Çünkü onlar bazen onu tekfir ediyorlar, bazen de Müslümanlığı hakkında tevakkuf ediyorlar.

وأما في الشرع فإنه جعل الكافر اسماً لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وله شبه بالأصل؛ فإن من هذه حالة صار كأنه جحد نعم الله تعالى عليه وأنكرها ورام سترها.

٥ إذا ثبت هذا، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم ولا تجري عليه هذه الأحكام، فلم يجوز أن يسمى كافراً.

والأصل في الكلام على الخوارج أن نحقق عليهم الخلاف، فنقول: إن هذا الخلاف إما أن يكون خلافاً من جهة اللفظ، أو من طريق المعنى.

١٠ فإن خالفتمونا من حيث اللفظ وقلتم: إن صاحب الكبيرة يسمى كافراً فلا يصح؛ لأننا قد ذكرنا أن الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويستحق أن تجرى عليه هذه الأحكام المخصوصة، وليس كذلك الفاسق.

وإن خالفتمونا من جهة المعنى وقلتم: إنه يستحق العقاب العظيم ويستحق إجراء هذه الأحكام عليه كالكافر سواء. قلنا: إن هذا خلاف ما عليه الصحابة والتابعون؛ فإنهم اتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يُحرَم الميراث ولا يُمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين. ١٥

هذا على الجملة، وإذا أردت تفصيل ذلك فعليك بسيرة أمير المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أهل البغي، ومعلوم أنه لم يبدأ بقتالهم ولم يتبع مدبريهم، وكذلك فلم يُسَمِّهم كفرة، ولهذا فإنه لما سئل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عنهم: أكفارٌ هم؟ قال: «من الكفر فرّوا»، فقالوا: أمسلمين هم؟ قال: «لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا» فلم يُسَمِّهم كفاراً ولا مسلمين، وإنما سماهم بغاة. ٢٠ وقوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حجة، غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن؛ فإنهم ربما يكفرونه وربما يتوفقون في إسلامه.

Büyük günah işleyenin (mürtekib-i kebîre) kâfir olarak nitelenmesinin câiz olmadığından delillerinden biri de “Liân âyeti”dir.⁵⁴⁹ Çünkü liân (lanetleme yemini) karı koca arasında sâbit oldu. Eğer kazf (iftirâ) küfür olsaydı, eşlerden birinin fıska sebebiyle İslâm’dan çıkması gerekirdi ve aralarındaki evlilik akdi ortadan kalkardı. Böylece liâna ihtiyaç olmazdı. Çünkü bu uygulama 5 iki yabancı kişi arasında meşrû değildir. Sadece karı koca arasında yapılabilir. Buradan da anlaşıldı ki: Büyük günah işleyenin kâfir olarak isimlendirilmesi ve kâfirlere ait hükümlerin ona uygulanması câiz değildir.

“Mürtekib-i kebîre”nin kâfir diye isimlendirilmesi câiz olmadığı gibi, küfür ifade eden başka bir ismi ona vermek de câiz değildir. Dolayısıyla o, Yahudî, Hıristiyan, Mecûsî olarak isimlendirilmez. Çünkü bu isimler, kendilerine ait olan bazı özel hükümlerin uygulanmasını gerektirir. Halbuki fâsık, bu hükümlerden hiçbirine müstehak değildir. Ona bu hükümler uygulanmadığı gibi, Nâsir ve Hâricîlerden bir topluluktan nakledilenin hilâfına, “Allah’ın nimetlerini inkâr eden” şeklinde isimlendirilmesi de câiz değildir. Çünkü bu ifade “Allah’ın nimetlerine şükredici” sözümüzün zıddı yerindedir. “Allah’ın nimetlerine şükredici” sözümüzün anlamı “Allah’ın nimetlerini ifade edici ve O’nu yüceltici” demektir. Bunun zıddı şudur: Allah’ın nimetlerini itirâf etmeme ve onlar dolayısıyla O’nu yüceltmemidir”. Durumu bu şekilde olanın 15 küfründe şüphe yoktur. Bu isim, fâsık hakkında nasıl kullanılır? Nasıl ki bu isimlerden ve takip eden hükümlerden bir şeyin ona uygulanması câiz değilse, Hasan el-Basrî ve Bekriyye’nin söylediği şekilde münafık olarak da isimlendirilmesi câiz değildir.

Bu görüşün yanlışlığına delâlet eden bir başka şey Amr b. Ubeyd ile Hasan el-Basrî arasında cereyan eden münâzaradır. Çünkü o Hasan el-Basrî’ye: 25 “Her türlü nifâkın küfür olduğunu mu söylüyorsun?” diye sorunca, Hasan ona, “evet” demiştir. Amr, bu kez: “Her türlü fıskın nifâk olduğunu mu söylüyorsun?” demiş, Hasan-ı Basrî de “evet” demiştir. Amr bunun üzerine: “Bu durumda her fıskın küfür olması gerekir, halbuki bunu hiç kimse söylememiştir” diye karşılık vermiştir. 30

Bu ifadenin açıklaması şu şekildedir: Münafık, şeriatla büyük cezâyâ müstehak olan kişi demektir. Çünkü o küfrü gizleyip İslâm’ı izhâr etmiştir. Büyük günah işleyenin durumu ise böyle değildir. Dolayısıyla o bu nitelemeye müstehak olmaz.

وأحد ما يدل على أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً آية اللعان، فإن اللعان إنما ثبتت بين الزوجين، فلو كان القذف كफراً لكان لا بد من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الإسلام فتقطع بينهما عصمة الزوجية فلا يحتاج إلى اللعان، فإنه لم يشرع بين الأجنبيين وإنما يجري بين الزوجين؛ فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً، ولا يجوز أن تُجرى عليه أحكام الكفرة.

وكما لا يجوز أن يسمى بذلك فإنه لا يجوز أن يجري عليه ما يفيد كفراً مخصوصاً، فلا يسمى يهودياً ولا نصرانياً ولا متمجساً لأن هذه الأسماء تقتضي اختصاصه بأحكام مخصوصة، وليس يستحق الفاسق شيئاً من تلك الأحكام. وكما لا تجرى عليه هذه الأسماء فكذلك لا يجوز أن يسمى كافراً نعم الله تعالى، خلاف ما يحكى عن الناصر وجماعة من الخوارج؛ لأن هذا اللفظ في نقيض قولنا: شاكر نعم الله، ومعنى قولنا: شاكر نعم الله تعالى، أنه معترف بنعم الله ومعظم له، فنقيضه هو أنه لا يعترف بنعم الله تعالى ولا يعظمه عليها، ولا شك في كفر من هذا حاله، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق؟ فكما لا يجوز أن يجري عليه شيء من هذه الأسماء والأحكام التي تتبعها، فكذلك لا يجوز أن يسمى منافقاً، خلافاً لما يذهب إليه الحسن والبكرية.

والذي يدل على فساد هذا المذهب المناظرة التي جرت بين عمرو بن عبيد والحسن، فإنه قال للحسن: أفتقول إن كل نفاقٍ كفر؟ قال: نعم، قال: أفتقول إن كل فسقٍ نفاق؟ قال: نعم. قال: فيجب في كل فسقٍ أن يكون كفراً وذلك مما لم يقل به أحد.

وتحقيق هذه الجملة أن المنافق صار بالشرع اسماً لمن يستحق العقاب العظيم لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام، وصاحب الكبيرة ليست هذه حاله فلا يستحق هذا الاسم.

Eğer, “Nifâk, gizlediğinin ve sakladığının hilâfını izhâr etmekten başka bir şey değildir. O, bu mânaya gelirken mürâî olan ve insanlara dindar olduğuna gösteren kişinin hâli nicedir?” denirse, şöyle deriz: “Söylediğin, sadece lügat yönünden sahih olur. Halbuki biz münâfiğın şeriatta bu “özel kâfir”e isim olduğunu açıkladık. Bu, lügat ehlinin, onun içinde gizlediği İslâm ile küfrün arasını ayırmaması ile açıklanır. Bu durumda, bazı kişilerin zarûret dolayısıyla İslâm’ı gizleyip küfrü izhâr etmeleri hâlinde münafık olarak isimlendirilmeleri gerekirdi. Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Hasan el-Basrî, bu görüşü için iki yönden delil getirdi. Ancak bunların hiçbirisi sahih değildir.

Birincisi şudur: Münafık gibi fâsık da zemme ve lanete müstehaktır. Dolayısıyla bu ismin ona verilmesi mümkündür.

Buna cevabımız şu şekildedir: Fâsığın, zemme müstehak olma konusunda münâfiğa ortak olması, isimde de ortak olmasını gerektirmez. Bilinmektedir ki o, bu konuda kâfire de ortaktır; ama yine de kâfir olarak isimlendirilmez. Ayrıca o, münâfiğın müstehak olduğu çerçevede zem ve ikâba müstehak olmaz. Münafık ise, nifâkı bilindiği zaman kâfirlere mahsus olan hükümlere müstehak olur. Büyük günah işleyenin durumu ise böyle değildir. Durum söylediğimiz şekilde iken, bunlar birbirlerine nasıl eşit olurlar?

Bu meselede Hasan el-Basrî’nin dayandığı delillerin ikincisi de şudur: Ben, fâsığın büyük günahı işlemesi sebebiyle itikadında bozukluk olduğunu bildiriyorum. İslâm’ı izhâr ettiği zaman, bu onun kalbinin ortasındandır, yoksa gizlediği şeylerden değildir. Bunu şöyle açıkladığını söyledi: Eğer o, Allah Teâlâ’ya, sevaba ve ikâba inancı olsaydı; büyük günah işlemesinden dolayı memnû’ hükmünde olurdu. Bilinmektedir ki, başkası bizden birine: “Eğer bunu yaparsan veya onu terk edersen, bu evdeki şu alevli ateşle seni cezâlandıracağım.” dediği zaman onun, buna gücünün yettiğini, va’dinden ve va’idinden dönmediğini bilir. Çünkü o, fiili ile kendisini tehdit eden şeyi yapmamaya ve va’id taalluk eden şeyi terk etmeye zorlanmış gibi olur. Buradaki durum da aynıdır. Bu, yanlışlığı açık bir husustur. Çünkü o, Allah’a sıfatları, adli, hikmeti ile inanan; O’nun va’dinde ve va’idinde doğruluğuna itikad eden kişinin büyük günahları işlemekten alıkonulmasını gerektirmedi. Eğer bu kişi, mükellef olmaktan çıkmış ise, bu nasıl mümkün olur? Aksine o medih, zem, sevap ve ikâba müstehak olmadı.

فإن قيل: إن النفاق ليس بأكثر من أن يظهر خلاف ما أسره وأبطنه، وهذا حال من يرأى ويظهر للناس أنه دين، وإذا هو بخلافه. قلنا: إن هذا الذي تقوله إنما يصح من طريق اللغة، ونحن قد بينا أن المنافق صار بالشرع اسماً لهذا الكافر المخصوص. يبين ذلك أن أهل اللغة لم تفصل بين ما هو أبطنه من الإسلام أو الكفر، فكان يجب إذا أبطن بعض الناس الإسلام وأظهر الكفرة ٥ لضرورة أن يسمى منافقاً، والمعلوم خلافه.

وقد احتج الحسن لمذهبه بوجهين لا يصح واحد منهما؛

الأول هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء، فلا يمتنع إجراء هذا الاسم عليه.

١٠ وجوابنا؛ ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الذم أن يشاركه في الاسم، فمعلوم أنه يشارك الكافر في ذلك ثم لا يسمى كافراً. وبعد، فإنه لا يستحق الذم والعقاب على الحد الذي يستحقه المنافق، وأيضاً فإن المنافق يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه وليس كذلك صاحب الكبيرة؛ فأنى يستويان والحال ما قلناه؟

١٥ والثاني مما يعتمد الحسن في المسألة قوله: إني ارتكبت الفاسق الكبيرة علمت أن في اعتقاده خللاً، وأنه إذا أظهر الإسلام فذلك عن ظهر قلبه لا أنه قد انطوى عليه، قال: يبين ذلك أنه لو كان معتقداً لله تعالى والثواب والعقاب لكان يكون في حكم الممنوع من ارتكابه الكبيرة؛ فمعلوم أن أحدنا إذا قال له غيره: إن فعلت هذا أو تركته عاقبتك بهذه النيران المؤججة في هذا البيت، وهو عالم بقدرته عليه وأنه لا يخلف في وعده ولا وعيده، فإنه يكون كالمندفوع إلى أن لا يفعل ما يهدده بفعله ولا يترك ما تعلق الوعيد به، وكذلك ههنا. وهذا الوجه ٢٠ ظاهر الفساد لأنه ليس يجب فيمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته واعتقد صدقه في وعده ووعيده أن يكون ممنوعاً من ارتكاب الكبيرة، كيف ولو كان لخرج عن كونه مكلفاً، بل لم يستحق المدح والذم والثواب والعقاب،

Allah Teâlâ'yı, O'nun adlini, hikmetini, kebîre konusundaki sözünde doğruluğunu ikrar edenin, kebâiri irtikâptan men edilmesi nasıl sahih olsun? Halbuki Allah Teâlâ'nın onu affedip lütufta bulunması neticesinde, amelinden dolayı pişmanlık duyup onu terketmesi mümkündür. Onun şahidde zikrettiği, ancak men edilmiş ve zorlanmış anlamına gelir. Öyle ki eğer zorlanmış olmasaydı, buradaki durum, içinde bulunduğumuz hâldeki gibi olurdu.

Bazen de görüşünü üçüncü bir vecihle delillendiriyor. Bu hususta getirdiği delil şu âyettir: "Muhakkak münafıklar, fâsıkların ta kendileridir."⁵⁵⁰ Bu âyet ihtilâf konumuza delâlet etmez. Çünkü onda daha çok münafıkların fâsık olduğu ifade edilmektedir. Onda tartışma olduğu halde, fâsık nereden münafık oluyor? Bundan dolayı ashâbımızdan bazıları şöyle demiştir: Tercih ettiğimiz görüş, üzerinde ittifak ve icmâ edilmiş olan görüştür. Zira insanlar büyük günah işleyen hakkında ihtilâf etmelerine ve bazılarının görüşüne göre "o kâfir", bazılarına göre de "münafık" olmasına rağmen, onun fâsık olduğunda ihtilâf etmediler. Biz icmâyı aldık ve ihtilâf edileni onlara bıraktık. Sâhib b. Abbâd⁵⁵¹ şu sözü ile buna işaret etti:

"Herkes onu fâsık saymada muvâfıktır. Benim sözüm icmâdır, hasmım ise icmâyı bozucudur."

Kādî Abdülcebâr dinî isimler hakkındaki sözlerini tekrar etti. Biz de onları yeniden ifade ettik ve yeni bir faydadan dolayı onları terk etmedik.

Bil ki, mükellef ya sevaba müstehak olur ya da cezâyı hak eder. Eğer sevabı hak edecek olursa ya büyük sevabı hak eder ya da bunun altında sevabı kazanır. Büyük sevabı kazanan kişi, ya Âdemoğullarındandır ya da onlardan değildir. Eğer Âdemoğullarından değilse, melek olarak isimlendirilir ve onu mukarreb ve benzeri sözümüz takip eder. Eğer Âdemoğullarından ise nebî diye isimlendirilir ve onu muhtâr, Mustafâ, müctebâ ve benzeri sözlerimiz takip eder. Eğer bunun altında sevaba müstehak olmuş ise ona "mümin" denir. Ve onu berr (iyi), takî (muttakî), sâlih ve benzeri isimler takip eder. Bu, sevaba müstehak olan hakkındadır.

Cezâyı müstehak olana gelince; o da ya büyük cezâyı müstehak olur veya bunun altındaki cezâlara müstehak olur. Eğer o, büyük cezâyı müstehak olursa "kâfir" diye isimlendirilir. Müşrik, zındık, mülhid ve benzeri isimler onu takip eder.

وكيف يصح المنع من أن يرتكب المقر بالله تعالى وعدله وحكمته وصدقه في قوله الكبيرة مع أنه يجوز أن يتوب الله تعالى عليه ويلطف له حتى يقلع عن ذلك ويندم عليه؟ وأما ما ذكره في الشاهد، فإنما ذلك لأنه يصير به ممنوعاً ملجأً، حتى لو لم يصير ملجأً لكان الحال فيه كالحال فيما نحن بصدده.

٥ وربما يحتج بوجه ثالث وهو قوله تعالى: ﴿إن المنافقين هم الفاسقون﴾ وهذا لا يدل على موضع الخلاف، فإن أكثر ما فيه أن المنافق فاسق، فمن أين أن الفاسق منافق وفيه وقع النزاع؟ ومن ههنا قال بعض أصحابنا: إن ما اخترناه من المذهب مجمع عليه متفق، فإن الناس على اختلافهم في صاحب الكبيرة وقول بعضهم: إنه كافر، وقول البعض: إنه مؤمن، وقول آخر: إنه منافق، لم يختلفوا في أنه فاسق، فأخذنا نحن بالإجماع وتركنا لهم الخلاف، وإلى هذا أشار الصاحب بقوله:

فالكل في تفسيقه موافق قولي إجماع وخصمي خارق

وقد أعاد رحمه الله الكلام في الأسماء الدينية فأعدناها نحن، ولا نخليها من فائدة جديدة إن شاء الله تعالى.

١٥ واعلم أن المكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب؛ فإن استحق الثواب فإما أن يستحق الثواب العظيم أو يستحق ثواباً دون ذلك؛ فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو؛ إما أن يكون من بني آدم أو لا. فإن لم يكن من بني آدم سمي ملكاً، ويتبعه قولنا: مقرب وما شابهه، وإن كان من بني آدم سمي نبياً ويتبعه قولنا: مختارٌ ومصطفى ومجتبى وما يجري هذا المجرى، فإن استحق ثواباً دون ذلك فإنه يسمى مؤمناً ويتبعه من الأسماء ما يقاربه نحو قولنا: برُّ تقِيٍّ صالح إلى غير ذلك؛ هذا في المستحق للثواب.

فأما المستحق للعقاب فلا يخلو؛ إما أن يستحق العقاب العظيم، أو يستحق عقاباً دون ذلك. فإن استحق العقاب العظيم سمي كافراً ويتبعه من الأسماء نظائره نحو قولنا: مشركٌ زنديقٌ ملحدٌ إلى غير ذلك.

Eğer büyüğün altındaki bir cezâyâ müstehak olursa, “fâsık” diye isimlendirilir ve bunu rezîl, mel'ûn, fâcîr ve benzeri sözlerimiz takip eder. Bu isimler hakkında sözü derinleştirmekten maksat, onların müstehak olanlar dışındaki kimse-
 5 ler için kullanılmasının câiz olmadığını bildirmek içindir. Dolayısıyla büyük günah işleyen (mürtekeb-i kebîre) kişi, mümin veya kâfir olarak isimlendirilmez. Sen, bunu söz konusu isimlerin hâlinden anladığında, sana belirginleşti ki onların dârib, şâtîm ve kâsır sözlerimizde olduğu gibi sadece medih, zem, sevap ve ikâbı hak eden mükellefler için kullanılması câizdir. Bu konudaki
 10 durum, müştak isimlerdeki durumlardan farklıdır. Çünkü bunların mükellef ve gayr-i mükellef, sevaba müstehak olan ve olmayan herkes için kullanılması câizdir. Şu da var ki zâlim, âsî, zânî ve sârik sözlerimizde olduğu gibi ona mâni olan bir engel bulunduğu zaman, bunların sevaba müstehak olan müminler için kullanılması câiz değildir. Şayet o, bir engel dolayısıyla şer'â nakledilme-
 15 miş ve asıl üzere devam ediyorsa, zemmi hak eden için örfte geçerli olan isim sanki bu mânaya vaz' olunmuş gibi kullanılır.

Medih, zem, sevap ve ikâba müstehak olmayı içerdüğünü zikrettiğimiz bu isimlerin, Allah için kullanılması câiz değildir. Çünkü onlar, mükellefler için kullanılan özel vasıflar ve isimlerdendir. Cenâb-ı Hakk'ın durumu böyle de-
 20 ğildir.

Eğer bu sözüme itiraz ederek, mümin isminin Allah'ın isimlerinden olmadığını söyleyecek olurlarsa, deriz ki: Bu lafız, Allah için kullanıldığında bundan kendisini ve resûllerini tasdik edeni doğrulaması veya kullarını zulüm ve azabından emin kılması kastedilir. Bu iki mânanın dışında ise Allah Teâlâ için kullanılmaz.

[Duâ Hakkında Söz]

Kâdî Abdülcebâr bu özetten sonra, konuya ilâve sadedinde duâ meselesini îrâd etti.

Bil ki duâ, başkasından talepte bulunmaktır. Talepte bulunan kişinin rütbe bakımından talepte bulunandan daha yukarıda olması şarttır. Duânın suâlden
 30 ayrılması için rütbeye muhakkak itibar etmek gerekir. Çünkü suâl da başkasından talepte bulunmaktır.

وإن استحق عقاباً دون ذلك سمي فاسقاً ويتبعه قولنا: متهتك ملعونٌ فاجر إلى غير ذلك. والغرض بتحقيق الكلام في هذه الأسماء وتكريرها هو أن يعلم أنه لا يجوز إجراؤها إلا على مستحقيها، فلا يسمى صاحب الكبيرة مؤمناً ولا كافراً. وإذا قد عرفت ذلك من حال هذه الأسماء فقد وضح لك أنه لا يجوز إجراؤها إلا على المكلفين الذي يستحقون المدح والذم والثواب والعقاب دون من لا تكليف عليه البتة. وفارق الحال فيها الحال في الأسماء المشتقة نحو قولنا: ضاربٌ وشاتمٌ وكاسرٌ، فإنه يجوز إجراؤها على المكلف وغير المكلف، وعلى المستحق الثواب وعلى من لا يستحقه اللهم إلا إذا منع منه مانع، نحو قولنا: ظالمٌ وعاصٍ وزانٍ وسارقٌ، فإنه لا يجوز أن يجري على المؤمنين المستحقين للثواب وإن كان مبقى على الأصل غير منقول إلى الشرع لمنع، هو أنه جار بالعرف اسماً لمن يستحق الذم، فكأنه موضوعٌ لهذا المعنى.

ولهذه الجملة التي ذكرناها من أن هذه الأسماء تتضمن استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب لم يجز إجراؤها على الله تعالى لأنها من أسماء المكلفين إذا كانوا على أوصافٍ مخصوصة، وليس هذا حال الله تعالى.

فإن قالوا: اعتراضاً على كلامنا هذا أوليس أن المؤمن اسمٌ من أسماء الله تعالى؟ قلنا: إن هذا اللفظ إذا أطلق على الله تعالى فالمراد به أنه يصدق مصدقيه ورسله، أو أنه يؤمن عباده من ظلمه وعذابه؛ فأما على غير هذين المعنيين فلا يستعمل فيه تعالى.

[الكلام في الدعاء]

ومما أورده رحمه الله بعد هذه الجملة، وهو من لواحق هذا الباب، الكلام في الدعاء.

اعلم أن الدعاء هو طلب المراد من الغير شرط أن يكون المطلوب منه فوق الطالب في الرتبة، ولا بد من اعتبار الرتبة لتمييز عن السؤال وإلا فالسؤال أيضاً طلب المراد من الغير.

[Duânın Kısımları]

Duâ, başkasının lehine ve aleyhine olmak üzere iki kısma ayrılır. Başkasının lehine olan duâ ya dinî menfaatler ya da dünyevî menfaatler sebebiyle onun lehine olur. Duâ medih ve sevap gibi dinî menfaatler için olursa; bu durumda duâ eden ya duâdan dile getirilen şeylere kesin olarak müstehaktır. Sanki bunu, Allah'ın kitâbının ve Resûlü'nün sünnetinin delâleti ile bilmıştır. Hz. Ali ve başkaları hakkında söylediklerimiz bunun örneğidir. Duâ edilen şeye lâyük olduğu kesin olursa ya da şarta bağlı olmaksızın duâda istediğini hak ettiği zann-ı gâliple sâbit olursa, onun için duâ hasen olur. Her ne kadar dile getirmese de o söylenmiş hükmündedir. Bu, dinî menfaatler uğrunda yapılan duâdır.

Dünyevi menfaatler uğrunda yapılan duâyâ gelince; Muteber saydığımız bu şeylerden hiçbirine itibar gerekmez. Aksine mümin, fâsık, kâfir ve diğerleri için geçerli olur.

Başkası aleyhine duâyâ gelince, onda başkası lehine duâda zikrettiğimiz taksime onda da uyulur. Zira duâ edilen, ya beddûaya kesin olarak müstehaktır. Bu durumda onun hakkında bedduâ edilmesi hasen olur. Burada söz konusu kişinin buna müstehak olduğunu kesin olarak ifade eden bir delâlete ihtiyaç yoktur. Çünkü bunun bilinmesi ancak müşâhade ile mümkündür. Bu, birincinin aksine onu şarap içerken, zinâ ederken, iftirâ atarken, hırsızlık yaparken ve benzeri hallerde görme gibidir. Başkasının sevap ve rahmete müstehak olması ise, bu tarz bir yöntemle bilinemez. Çünkü kişinin güzel ahlâk sahibi olması ve ibadetle meşguliyeti yanında cebinin temiz olmaması ve ayıptan uzak bulunmaması mümkündür. Ya da duâ edilenin bu konuda yapılan duâyâ kesin olarak lâyük olmaması, aksine cezâyâ müstehak olmasının câiz olması durumudur. Bu da onu bazen şarap içiyor, hırsızlık yapıyor, zinâ ediyor, bir insana iftirâ atıyor olarak müşâhade etme, sonra da ondan uzaklaşma veya tövbe edip etmediğini bilmeme durumuna benzer. Bu şartlarda ona lanet etmek ve bedduâda bulunmak hasendir. Sonuç olarak duâda müstehak olmak şarttır ve bu şartı dile getirmek zorunlu değildir. Çünkü o, hüküm bakımından söylenmiş gibidir.

[أقسام الدعاء]

وينقسم إلى ما يكون دعاء للغير، وإلى ما يكون دعاء عليه. والدعاء للغير إما أن يكون دعاء له لمنافع دينية أو دعاء له لمنافع دنيوية؛ فإن كان دعاءً بمنافع دينية من المدح والثواب فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون الداعي قاطعاً على استحقاق المدعو له لتلك المنافع، كأن يكون علم ذلك من حاله بدلالة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ على مثل ما نقوله في علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وغيره أولاً، فإن قطع على كون المدعو له مستحقاً جاز له الدعاء من غير اعتبار شرط، وإن لم يقطع ولكن غلب على ظنه استحقاؤه لذلك حسن منه الدعاء له أيضاً، ويكون مشروطاً بالاستحقاق وإن لم ينطق به فهو في حكم المنطوق به؛ هذا في الدعاء بالمنافع الدينية. ١٠

أما الدعاء في المنافع الدنيوية فلا يجب اعتبار شيء من هذه الأشياء التي اعتبرناها، بل يجوز ذلك للمؤمن والفاستق والكافر جميعاً؛ فهذا الدعاء للغير. وأما الدعاء على الغير، فإنه تعول فيه القسمة التي ذكرناها في الدعاء للغير؛ فإن الداعي إما أن يقطع على استحقاؤه لما يدعو عليه فيحسن منه الدعاء عليه فلا يحتاج ههنا إلى دلالة يقطع لمكانها على أنه مستحق له، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالمشاهدة، وذلك كأن يشاهده يشرب الخمر أو يزني أو يقذف أو يسرق إلى غير ذلك بخلاف الأول؛ فإن كون الغير مستحقاً للثواب والرحمة لا يعرف بمثل هذه الطريقة، فمن المجوز أن يكون المرء مع تمسكه بمكارم الأخلاق، واشتغاله بهذه العبادات غير نقي الجيب ولا مأمّن العيب، وإما أن لا يقطع على ذلك بل يجوز استحقاؤه للعقاب ويجوز خلافه، وذلك بأن يكون قد شاهده مرة يشرب الخمر أو يسرق أو يزني أو يقذف إنساناً، ثم غاب عنه أو لم يدر هل تاب أم لم يتب، فيحسن أيضاً والحال ما ذكرناه لعنه والدعاء عليه ويكون مشروطاً بالاستحقاق، ولا يجب النطق بهذه الشريطة، فهي في الحكم كأنه منطوق بها.

Kādî Abdülcebbar bu konuya lanetin zikrini ilâve etti. Halbuki bu cümle-ye en lâıyk olanı zem, istihkâk ve bunlar yerine geçecek olan ifadeleri onunla beraber zikretmekti. Biz, tardın hakikatini zikrettik ve onun için delil olarak şu beyti kullandık:

5 Onunla kaya/bağırtlak kuşunu korkuttum; mel'ün adam gibi kurdu da yuvasından uzaklaştırdım.

Bu ifadede lanet, her türlü hayırdan tard anlamında değil, özel hayır -ki o da sevaptır- anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle mal veya çocuktan mah-rûm bırakılan veya onlardan hiç biri ile rızıklandırılmayan kimse hakkında;
10 "O mel'ündür" denilmez. Dolayısıyla o zemden daha özel, zem ise ondan daha genel ve geniştir. Zira o, ister din, ister dünya için olsun her türlü zarar hakkında kullanılır. Bu konuda söz bu şekilde sürüp gider.

Bu konuda Hâricîlerin de birtakım delilleri vardır. Bunlardan biri, şu söz-leridir: Kâfir, kâfir olarak isimlendirilmiştir. Çünkü o, vâcipleri terk etmiş ve
15 kötülöklere doğru yönelmiştir. Fâsığın hâli de böyledir. Dolayısıyla onun da kâfir olarak isimlendirilmesi gerekir.

Bu iddiaya cevabımız şu şekildedir: Kâfirin vâcipleri ihlâli ve kötülöklere yönelmesi sebebiyle kâfir olarak isimlendirilmesini kabul etmiyoruz. Zira şeri-at, küfrü büyük azaba müstehak olana isim kılmış ve daha önce geçtiği üzere
20 onun için bazı özel hükümler koymuştur. Fâsığın durumu ise böyle değildir. Zira o, bu ölçüde cezâyâ müstehak değildir ve kâfirle ilgili hükümler ona uy-gulanmaz. Bunları birbirine karıştıрма! Bunlar aklî delillerdir.

Onların naklî yönden de birçok delilleri vardır. Bunların tümüne veya ço-ğuna aynı metotla cevap verilir. Şu âyet bu çerçevededir: "Allah kendisine
25 şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışında dilediğini ise affeder."⁵⁵² Derler ki: Allah, şirki affetmeyeceğini ve bunun dışındakileri ise affedeceğini beyan et-miştir. Büyük günahların affedilmeyeceğinde ittifak ettik. Bu durumda şirk içinde sayılmaları gerekir. Bu konuda dediğimiz şudur: "Şayet âyetin mücmel olduğunu ve beyana muhtaç olduğunu söylerseniz, biz bu hususta sizinle tar-tışmayız. Aksine şöyle deriz: Biz, affedilenin büyük günahlar değil, küçük gü-
30 nahlar olduğunda ittifak ettik. Bu durumda büyük günahların Allah Teâlâ'nın affetmeyeceği türden şeylere dâhil edilmesi gerekir ki, o da şirktir.

وقد أردف رحمه الله هذه الجملة بذكر اللعنة وكان الأليق بهذه الكلمة أن تذكر مع أخواتها من الذم والاستحقاق وما جرى هذا المجرى، ونحن فقد ذكرنا حقيقة الطرد واستشهدنا له بيتاً، وهو:

ذعرت به القطا ونفيت عنه مكان الذئب كالرجل اللعين

وفي الجملة؛ إنه لا يستعمل في الطرد عن كل خير بل عن خيرٍ مخصوصٍ وهو الثواب، ولهذا لا يقال فيمن حُرِّم مالاً وولداً أو لم يرزق أحداً منهما: إنه معلون، فهو إذاً أخص من الذم والذم أعم منه وأوسع، فإنه يستعمل في كل ضرر، سواء كان من مضار الدين أو الدنيا، فعلى هذا يجري الكلام في ذلك. وللخوارج في هذا الباب شبه؛ منها قولهم: إن الكافر إنما سمي كافراً لأنه ترك الواجبات وأقدم على المقبحات وهذه حال الفاسق فيجب أن يسمى كافراً. وجوابنا؛ أننا لا نسلم أن الكافر إنما سمي كافراً لإخلاله بالواجبات وإقدامه على المقبحات، بل الشرع جعله اسماً لمن يستحق العقاب العظيم ويجري عليه أحكام مخصوصة على ما تقدم، وليس كذلك حال الفاسق فإنه لا يستحق العقاب على هذا الحد ولا تجري عليه هذه الأحكام، ففارق أحدهما الآخر، فهذه شبهة عقلية.

ولهم شبهة من جهة السمع كثيرة ويجرى الجواب عنها أو عن أكثرها على نمطٍ واحد. من جملتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾. قالوا: بين الله تعالى أنه لا يغفر الشرك ويغفر ما دون ذلك، وقد اتفقنا على أن الكبائر غير مغفورة فيجب أن تكون معدودة في الشرك، وفي ذلك ما نقوله. ومتى قلتم: إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان، فإننا لا ننازعكم في ذلك بل نقول: إنا قد اتفقنا على أن التي تقع مغفورة إنما هي الصغائر دون الكبيرة، فيجب أن تكون الكبائر ملحقة بالقبيل الذي لا يغفره الله تعالى وهو الشرك.

Onlara denilir ki: Zikretmiş olduğunuz bu şey, vâciptir. Şayet şirk, bağışlanmadığı için şirk olmuş olsaydı, onunla kıyas sahih olur ve denilirdi ki: Büyük günah da aynı şekilde affedilmemektedir, dolayısıyla onun da şirk olması gerekir. Halbuki böyle değildir.

5 Ayrıca büyük günah, küçük günahtan “affedilmemesi sebebiyle” ayrılmaktadır. Çünkü kâfirlerin, küçük günahları da affedilmemektedir. Ayrıca onlar büyük günah olmadıkları halde bu söz nasıl doğru oluyor?

Onların delillerinden biri de şu âyettir: “Kim Allah’ın indirdikleri ile hükmetmezse, onlar kâfirlerin tâ kendileridir.”⁵⁵³ Onlar: “Tartışma konusunda
10 bunun açık bir nas olduğunu” söylemektedirler.

Cevabımız şu şekildedir: Bu âyetin zâhirinin sizinle alâkası yoktur. Çünkü o, âlemde kâfir olmamasını gerektirir. Şöyle ki: Burada geçen men (من) edatı umûm için vaz’ olunduğu gibi mâ (ما) edatı da umûm ve istiğrâk için vaz’ olunmuştur. Sanki o şöyle demektedir: “Kim, Allah’ın indirdiklerinin tümüyle hükmetmezse, kâfirlerden olur.” Burada zâhirden dönmek gerekir; Zâhirden döndüğünüz zaman ise, te’vile daha layık olmadınız. Dolayısıyla onu delillere uygun şekilde te’vil ederek deriz ki: Bundan maksat: “Kim, Allah’ın indirdikleri ile istihlâl vechi (helâl sayarak) üzere hükmetmezse, o kâfirdir.” Ve bunda ihtilâf yoktur.

20 Ayrıca bu âyet, Yahudiler hakkında vârid olmuştur. Yahudilerin küfründe de şüphe yoktur.

Bununla alâkalı şeylerden biri de şu âyettir: “İnsanlardan ona yol bulanların Allah için Beyti ziyaret etmeleri borçtur. Kim inkâr ederse, muhakkak Allah âlemlerden ganîdir.”⁵⁵⁴ Dediler ki, Allah Teâlâ bu âyette haccı terk edenin
25 kâfir olduğunu beyan etti. Bu âyette bizim söylediğimiz söz konusudur. Deriz ki: Bunun sizinle ilgisi yoktur. Çünkü o (Allah için Beyti haccetmek) insanlara borçtur, onu terk eden kâfir olur” demedi. Onu kabul ettiğiniz görüşe göre tefsir ve yorumladığınızda, biz de onu delillere uygun düşen sınırdaki tefsir ederek dedik ki; bundan maksat: “Kim bunu helâl görme tarzında terk ederse,
30 kâfir olur.” Yolu bu olanın küfründe şüphe yoktur.

Bu ifadelerden biri de şu âyettir: “Bazı yüzlerin (mutluluktan) parladığı ve bazı yüzlerin de (acıyla) karardığı o hesap gününde, yüzleri kararanlara: “İmana erdikten sonra hakikati inkâr mı ettiniz?

قيل لهم: إن هذا الذي ذكرتموه إنما وجب إن لو ثبت أن الشرك إنما يكون شركاً لأنه غير مغفور، حتى يصح القياس عليه فيقال: والكبيرة أيضاً غير مغفورة فيجب أن تكون شركاً، وليس كذلك؛ فلا يصح هذا الاستدلال.

وبعد، فليس تميز الكبيرة عن الصغيرة بكونها غير مغفورة؛ فإن صغيرة الكفار غير مغفورة ثم لم تكن كبيرة، فكيف يصح هذا الكلام؟

ومن جملها قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾. قالوا: وهذا نصٌ صريحٌ في موضع النزاع.

وجوابنا؛ لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية لأنه يقتضي أن لا يكون في العالم كافر لأن "ما" موضوعٌ أيضاً للعموم والاستغراق، كما أن "من" موضوعٌ أيضاً للعموم، فكأنه قال: ومن لم يحكم بجميع ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، فلا بد أن يعدل عن الظاهر، وإذا عدلتم عن الظاهر فليستم بالتأويل أولى فتأوله على وجه يوافق الأدلة، فنقول: إن المراد به؛ ومن لم يحكم بما أنزل الله على وجه الاستحلال فهو كافر، ولا خلاف فيه.

وبعد، فإن الآية وردت في شأن اليهود، ولا شك في كفر اليهود.

وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾. قالوا: بين الله تعالى أن تارك الحج كافر وفي ذلك ما نريده. قلنا: لا تعلق لكم به فإنه لم يقل: والله على الناس حج البيت ومن ترك فهو كافر، وإذا أخذتم في تفسيره وحمله على ما تذهبون إليه فسرناه على الحد الذي يوافق الأدلة، فنقول: إن المراد به ومن ترك ذلك على وجه الاستحلال فهو كافر، ولا شك في كفر من هذا سبيله.

ومن جملتها قوله تعالى: ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم

Küfrünüz sebebiyle azabı tadınız”⁵⁵⁵ denilecek. Bu âyete dayanarak şöyle dediler: “Ortaya çıktı ki, yüzleri kararanlar sadece kâfirlerdir. Fâsıkların da yüzleri kararan kişilerden olduğunda şüphe yoktur. Bu durumda onların da kâfir olmaları gerekir.”

5 Buna cevabımız şu şekildedir: Söz konusu âyet, diğer kâfirleri kapsamaz. Çünkü Allah Teâlâ bu âyetle buyurdu ki: “İnandıktan sonra inkâr mı ettiniz?”⁵⁵⁶ Aslı kâfir konusundaki görüşünüz nedir? Bundan itizâr ettiğiniz her şey, burada bizim de özrümüzdür. Sonra onlara deriz ki: Allah Teâlâ'nın bazı yüzü kararanları zikretmek sûretiyle tahsis etmesinde, başkasının yüzünün kararmadığına delâlet yoktur. Çünkü bir şeyi zikretmek sûretiyle tahsis etmek -inşallah daha sonra örneğini vereceğimiz üzere-, onun dışındakilerin nefyine delâlet etmez.

Şu âyet de onların delil olarak kullandığı ifadelerdendir: “İşte sizi alenî (alevler saçan) ateşe karşı uyarıyorum. Oraya sadece hakikati yalanlayan, ona karşı koyan ve azgın şakiler girecektir.”⁵⁵⁷ Dediler ki: Allah Teâlâ beyan etti ki: Cehenneme sadece kâfir girer. İttifakla beyan edilmektedir ki: Büyük günah işleyen cehennem ehliindedir. Binâenaleyh onların da kâfir olarak isimlendirilmesi gerekir.

Buna cevabımız şu şekildedir: Sizin, âyetin zâhiri ile alâkanız yoktur. Çünkü o şöyle buyurmuştur: “Oraya sadece hakikati yalanlayan ve azgın şakî olan girer!”⁵⁵⁸ Bu, fâsığın durumu değildir. Bu durumda onunla size karşı istidlâlde bulunduğumuzda daha doğru olur. Ayrıca ondaki şeylerin çoğu şudur: Cehennem bir ateş olup, oraya sadece Allah'ın zikrettiği şakiler girecektir. Burada başka cehennemler yoktur, bu sıfatla mevsûf olmayanlar oraya nasıl girer? İfade ettiğimiz üzere bir şeyi zikrederek tahsis etmek, onun dışındakilerin nefyine delâlet etmez.

Şu âyet de ileri sürdükleri delillerdendir: “Kiminiz (Ashâbü'l-meymene) doğruyu bulmuşlardan olacak. Ah! Ne mutlu kimselerdir o doğruyu bulmuş olanlar! Kiminiz de kötülüğe batmışlardan (ashâbü'l meş'eme) olacak. Ah! Ne mutsuz kimselerdir o kötülüğe batmış olanlar.”⁵⁵⁹ Dediler ki, Allah Teâlâ mükellefleri, iki kısma ayırdı. Büyük günah işleyenin birinci kısımdan olmadığı bilinmektedir. Bu durumda ikinci kısımdan olması gerekir. Söylediğimiz de bu çerçevededir. Bu görüşe şu şekilde cevap veririz: Âyette ifade edilenin en çoğu “büyük günah işleyenin sol ashâbından olduğu” şeklindedir. Bunda bile ihtilâf vâki olduğu halde, kâfir olarak isimlendirilmesi neden gerekiyor? Eğer buna Allah Teâlâ'nın: “Âyetlerimizi inkâr edenler, onlar ashâbü'l-meş'emedir”⁵⁶⁰ âyetini delil gösterirlerse; bu, kâfirlerden başkasının ashâb-ı meş'emenin olmasının câiz olmadığına delâlet etmez. Tartışmamız da bu konudur.

فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴿١٠﴾. قالوا: بين أن مسودي الوجوه إنما هم الكفرة، ولا إشكال في كون الفساق من مسودي الوجوه فيجب أن يكونوا كفرة. وجوابنا؛ إن الآية لا تعم سائر الكفرة لأنه تعالى قال: ﴿أكفرتم بعد إيمانكم﴾، فما قولكم في الكافر الأصلي؟ وكل ما هو اعتذاركم عن ذلك فهو عذرنا ههنا، ثم نقول لهم: ليس في تخصيص الله تعالى بعض مسودي الوجوه بالذكر ما يدل على أن لا مسودي الوجوه غيره، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه على ما نسمي مثاله فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ومن جملتها قوله تعالى: ﴿فأنذرتكم نارا تلظى * لا يصلها إلا الأشقى * الذي كذب وتولى﴾. قالوا: بين الله تعالى أن النار لا يدخلها إلا كافر، وبالاتفاق إن صاحب الكبيرة من أهل النار فيجب أن يسمى كافراً.

وجوابنا؛ لا تعلق لكم بظاهر الآية لأنه قال: ﴿لا يصلها إلا الأشقى * الذي كذب وتولى﴾ وليس هذا حال الفاسق، فإذا لو كنا مستدلين بها عليكم لكان أولى. وبعد، فأكثر ما فيه أن جهنم نار لا يصلها إلا الأشقياء الذين ذكرهم الله تعالى، فمن أي أنه ليس هناك نيران أخر يصلها غير الموصوفين بهذه الصفة، فقد ذكرنا أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه.

ومن جملتها قوله تعالى: ﴿فأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين * وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة﴾. قالوا: قسم الله تعالى المكلفين إلى هذين القسمين، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ليس هو من القسم الأول فيجب أن يكون من القسم الثاني، وفي ذلك ما نقوله. وجوابنا؛ إن أكثر ما في الآية أن صاحب الكبيرة من أصحاب المشأمة، فمن أين أنه يجب أن يسمى كافراً وفيه وقع الخلاف؟ فإن جعلوا الدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة﴾ فذلك لا يدلهم على أن غير الكفرة لا يجوز أن يكونوا من أصحاب المشأمة وفيه تنازعنا.

Şu âyet de bunlardandır: “Biz kâfirlerden başkasını hiç cezâlandırır mıyız?”⁵⁶¹ Dediler ki, büyük günah işleyenin cezâlandırılacağında şüphe yoktur. Bu durumda da onun kâfirlerden olması gerekir.

Buna cevabımız şöyledir: Bu âyet, tercih ettikleri görüşe delâlet etmez. Çünkü Peygamberler de cezâ göreceklerdendir. “Cehennemle cezâlandırılacaklardan maksat sadece kâfirlerdir” dediğiniz zaman, burada zâhirden uzaklaşmak ve onu terk etmek söz konusudur. Bu durumda, te'vile bizden daha lâyük olmadılar. Dolayısıyla deriz ki, cehennem azabının en mahvedicisi ile sadece kâfir cezalandırılır.

Bununla ilgili olan hususlardan biri de şu âyettir: “Kitabı sağından verilene gelince; o, kolay bir muhâsebe ile hesâba çekilecektir. Kitabı arkasından verilene gelince; o, mahva çağırılacak.”⁵⁶² Bu âyet de onları hiçbir zaman ilgilendirmemektedir. Büyük günah işleyenin cehenneme girişine mâni olmadık, zâten âyet bundan fazlasını da gerektirmedi.

Onların ilgilendiği âyetlerden biri de şudur: “Kitabı sağından verilene gelince, ona denir ki: ‘İşte kitabını oku’.”⁵⁶³ Ayrıca şu âyet: “Muhakkak o, yüce olan Allah’a inanmıyordu.”⁵⁶⁴ Allah Teâlâ'nın mükellefleri iki kısma ayırdığını söylediler. Fâsığın birinci kısımdan olmadığına ittifak ettik. Bu durumda ikinci kısımdan olması gerekir. Söylediğimiz de bu konudur.

Cevabımız şudur: Fâsığın birinci kısımdan olmadığına ittifak ettiğimiz gibi, onun yüce Allah’a inanmayanlardan olmadığına da ittifak ettik. Bu durumda bu tarz delil getirme nasıl sahih olur? Sonra diyoruz ki: Bu konuda onların çoğunluğunun iddiası kelâmın iki kısma ayrılmış olduğu şeklindedir. Onlar için bir üçüncü şıkkın bulunmadığı ifadesi nereden çıkıyor? Zikrettiğimiz üzere iki sınıfın isbat edilmesi üçüncü sınıfın yokluğuna delâlet etmez.

Bunun beyanı şu şekildedir: Allah Teâlâ hayvanların taksimi konusunda, şöyle buyurmuştur: “Onlardan karnı üzerinde yürüyen vardır, onlardan iki ayağı üzerinde yürüyen vardır ve onlardan dört ayağı üzerinde yürüyen vardır”⁵⁶⁵ şeklinde buyurmuştur. Bu âyet, herhangi bir kayda bağlı olmadan yürüyenlerin (müştâ) bu taksimin dışında olmalarına delâlet etmez. Ortaya koyduğumuz durum da böyledir.

Şu âyet de bu türdendir: “Cehennem kâfirleri ihâta edicidir.”⁵⁶⁶ Allah Teâlâ buyurdu ki, kendilerini cehennem çevreleyenler kâfirlerdir. Şüphe yok ki, fâsık da cehennemihâta ettiklerindedir. Dolayısıyla kâfir olması gerekir.

ومن جملة ذلك قوله تعالى: ﴿وهل يجازي إلا الكفور﴾. قالوا: لا شك أن صاحب الكبيرة مجازى فيجب أن يكون من الكفرة.

وجوابنا؛ أن هذه الآية لا تدل على ما يريدونه فإن الأنبياء عليهم السلام من المجازين أيضاً، ومتى قلت: إن المراد وهل يجازى بالنار إلا الكفور، كان في ذلك عدولاً عن الظاهر وتركاً له، فلم يكونوا والحال هذه بالتأويل أولى منا، فنقول: إن المراد وهل يجازى بعذاب الاستئصال إلا الكفور.

ومن جملة ما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه * فسوف يُحاسب حساباً يسيراً * وينقلب إلى أهله مسروراً * وأما من أوتي كتابه وراء ظهره * فسوف يدعو ثبوراً﴾ الآية. ولا متعلق لهم بهذه الآية أصلاً، فلسنا نمنع من دخول صاحب الكبيرة النار ولا تقتضي الآية أكثر من ذلك.

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه﴾، وقوله: ﴿إنه كان لا يؤمن بالله العظيم﴾. قالوا: إنه تعالى قسم المكلفين قسمين، ولقد اتفقنا على أن الفاسق ليس هو من القسم الأول فيجب أن يكون من القسم الثاني، في ذلك ما قلناه.

وجوابنا؛ أننا كما اتفقنا على أن الفاسق ليس من القسم الأول فكذلك اتفقنا على أنه ليس من الذين لا يؤمنون بالله العظيم، فكيف يصح هذا الاحتجاج؟ ثم نقول: إن أكثر ما في ذلك هو أنه قسم الكلام قسمين، فمن أين أنه لا ثالث لهما، وقد ذكرنا أن إثبات صنفين لا يدل على نفي ثالث؟

بيانه؛ قال الله تعالى في قسمة الحيوانات: ﴿فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع﴾ ثم لا يدل على أن المشاة لا يخرجون عن هذه الأقسام، كذلك فيما أورده.

ومن جملتها قوله تعالى: ﴿وإن جهنم لمحيطة بالكافرين﴾ بين القديم تعالى أن الذين تحيط بهم النار إنما هم الكفرة، ولا شك أن الفاسق ممن تحيق به النار فيجب أن يكون كافراً.

Bunun cevabı şudur: Bu âyet, cehennemın kâfirleri ihâta edici olduğuna delâlet etmektedir. Bunda bile ihtilâf vâki iken, kâfirler yanında fâsıkları ihâta etmemesi nereden çıkıyor? Bunu şöyle açıkladı: Birisi, “Ev âlimleri ihâta edicidir” dediği zaman, evde sadece âlimlerin olması gerekmez. Aksine orada âlim olanlar yanında, âlim olmayanların da bulunması câizdir. Buradaki durum da aynıdır.

İlgilendikleri şeylerden biri de: “Kimin tartısı ağır gelirse...”,⁵⁶⁷ “Kimin tartısı hafif gelirse...”⁵⁶⁸ âyeti ile “Âyetim size okunmadı mı? Ve siz onları yalanlayanlardan oldunuz”⁵⁶⁹ âyetidir. Dediler ki: Allah beyan etti ki tartısı hafif gelen kâfirdir. Bilinmektedir ki, büyük günah işleyenlerin tartısı hafiftir. Dolayısıyla kâfir olmaları gerekir.

Cevabımız şu şekildedir: Âyetin zâhirinin gerektirdiği “tartısı hafif gelenin hüsrânda olduğundan” ibârettir. Biz şöyle deriz: Büyük günah işleyen hüsrândadır. Âyet, kâfirler hakkında vârid olmuştur. Nitekim Allah Teâlâ bundan sonra şöyle buyurmuştur: “Âyetlerim sizin üzerinize okunmadı mı? Buna rağmen onları yalanlar oldunuz”⁵⁷⁰ dedikleri vakit cevabımız şu şekilde olur: “Bu âyet, kendi hâline (müstakil) olup, öncesinden ayrıdır.” Dolayısıyla zikrettiğiniz nasıl doğru oluyor?

Ayrıca büyük günah işleyenlerin, Allah’ın âyetlerini yalanlayanlardan olmadıklarında bizimle sizin aranızda ihtilâf yoktur. Dolayısıyla bu istidlâl nasıl sahih oluyor?

Zikrettiklerinden biri de şu âyettir: “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyiniz. Çünkü Allah’ın rahmetinden sadece kâfir topluluklar ümit keser.”⁵⁷¹ Dediler ki: Allah Teâlâ beyan ediyor ki: Allah’ın rahmetinden sadece kâfirler ümit keser. Bilinmektedir ki, büyük günah işleyen Allah’ın rahmetinden ümidini kesicidir. Bu durumda kâfir olması gerekir.

Cevabımız şu şekildedir: Biz, onun Allah’ın rahmetinden ümit kesici olduğunu kabul etmiyoruz. Allah Teâlâ’nın onun tövbesini kabul etmesi ricasına binâen ona lütufta bulunması, bu sâyede azabından kurtulması ve sevabını kazanması ihtimaline rağmen böyle Allah’ın rahmetinden ümit kesici nasıl oluyor?

İstidlâl ettikleri âyetlerden biri de şudur: “Sizi yaratan O’dur. Sizden bazıları kâfir, bazıları da mümindir.”⁵⁷² Dediler ki: Allah Teâlâ mükellefleri bu iki sınıfta gruplandırdı. Büyük günah işleyenın muhakkak ikisinden birine girmesi gerekir. Onun mümin olmadığı sâbittir. Bu durumda kâfir olması gerekir.

والجواب؛ أن الآية تدل على أن النار محيطة بالكفرة، فمن أين أنها لا تحيط بالفسقة مع الكفرة وفيه وقع الخلاف. يبين ذلك أن القائل إذا قال: الدار محيطة بالعلماء ليس يجب أن لا يكون في الدار إلا العلماء بل يجوز ألا يكون فيها العلماء وغير العلماء، كذلك ههنا.

٥ وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى: ﴿فمن ثقلت موازينه﴾، و ﴿من خفت موازينه﴾ الآية إلى قوله: ﴿ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون﴾. قالوا: بين الله تعالى أن من خفت موازينه فهو كافر، والمعلوم أن موازين أهل الكبائر قد خفت فيجب أن يكونوا كفرة.

١٠ وجوابنا؛ أن الذي يقتضيه ظاهر الآية ليس إلا أن من خفت موازينه فهو خاسر، ونحن نقول: إن صاحب الكبيرة خاسر، ومتى قالوا: إن الآية وردت في شأن الكفار، وقد قال تعالى بعدها: ﴿ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون﴾ كان الجواب أن هذه الآية مستقلة بنفسها منفصلة عما قبلها فكيف يصح ما ذكرتموه؟

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم أن صاحب الكبيرة ليس من المكذبين بآيات الله تعالى، فكيف يمكن هذا الاستدلال؟ ١٥

ومن جملة ما يذكرونه قوله تعالى: ﴿ولا تياسوا من روح الله إنه لا يياس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾. قالوا: يبين الله تعالى أنه لا يياس من رحمة الله إلا الكافرون ومعلوم أن صاحب الكبيرة آيس من رحمة الله تعالى، فيجب أن يكون كافراً.

٢٠ وجوابنا؛ أننا لا نسلم أنه آيس من روحه الله، فكيف يكون كذلك مع أنه على رجاء أن يتوب الله تعالى ويلطف له فيه فينجو من عذابه، ويستحق ثوابه؟

وأحد ما يستدلون به قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافرٌ ومنكم مؤمنٌ﴾. قالوا: إن الله تعالى صنف المكلفين هذين الصنفين، وصاحب الكبيرة لا بد أن يكون من أحد الصنفين، وقد ثبت أنه ليس بمؤمن فيجب أن يكون كافراً. ٢٥

Cevabımız şu şekildedir: Biz, birçok defa zikrettik ki; iki sınıfın varlığı üçüncüsünü ortadan kaldırmaz. Ayrıca “Sizden bazılarınız kâfirdir, bazılarınız da mümindir”⁵⁷³ âyetinde geçen “min” (من) edatı teb'üz içindir. Sanki o şöyle demektedir: “Sizi yaratan O'dur. Bir kısmınız inkâr etti, bir kısmınız da iman etti.” Bundan iki kısım sebebiyle, üçüncüsünün olmadığı anlamı çıkmaz.

Hâricilerle tartıştığımız konuların özeti bundan ibârettir.

Mürcie'ye gelince, onlar şu delillerle büyük günah işleyenin mümin olduğunu söylediler. İddialarının özeti şudur: Eğer namaz imandan olsaydı, namazı terk edenin imanı terk etmekle nitelendirilmesi gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Cevabımız şu şekildedir: Bu; “İman yalnızca namazdan ibârettir. Namaz da mücerred hâliyle imandır. Namaz, imandandır, onun cüzlerinden bir cüzdür.” dememiz halinde bizi bağlar. Böyle dediğimiz takdirde, onu terk edenin, imanın cüzlerinden birini ve onun hasletlerinden bir hasleti terk etmiş olması gerekir. Biz, vâcipleri yapan ve kötülüklerden sakınana bu ifadeyi kullanmaktan imtinâ ettik. Çünkü o hata vehmettiriyor ve zemme müstehak olmasını gerektiriyor. Eğer onunla bu mâna kastedilseydi, o zaman doğru olurdu. Onun biri sahih ve diğeri sahih olmayan olmak üzere iki mânası olduğu zaman, bizden birinin onu kullanması câiz değildir. Âsî sözümüz gibi. Çünkü isyân, gerçekte hem büyük hem de küçük günahı kapsar. Ayrıca onu Peygamberler için kullanmamız câiz değildir. Hata vehmettirmesi dolayısıyla Allah Teâlâ'nın hikmeti sâbit olduğu ve hakkında bir mâni söz konusu olmadığı için, onunla sahih mâna irade ettiğimizde, yolu bu olana onu kullanmamız câiz olur. Bu nedenle Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: “Âdem Rabbine isyân etti ve bunun sonucu saptı.”⁵⁷⁴

Zikrettiğimizi açıklamaya şu da eklenebilir: Ağaç ve cam Allah Teâlâ'nın hüccetlerinden iki hüccettir. Sonra onları kırdığımız veya onlardan biri kırıldığı zaman şöyle denilmesi gerekmez: Allah'ın hüccetlerinden bir hüccet kırıldı. Buradaki durum da aynıdır. Ayrıca bunu iyilik ve takvâda onlar aleyhine çevirerek deriz ki: Nasıl ki; namazı terk edenin iyilik ve takvâyı terk edici olması gerekmiyorsa, burada da aynı durum söz konusudur.

وجوابنا؛ أننا قد ذكرنا غير مرة أن إثبات صنفين لا يدل على نفي ثالث. وبعد، فإن لفظة "من" في قوله: ﴿فمنكم كافرٌ ومنكم مؤمنٌ﴾ للتبعيض، فكأنه قال: هو الذي خلقكم فبعضكم كفر وبعضكم آمن، وليس فيه أنه لا ثالث لهذين القسمين.

٥ فهذه جملة ما يتعلق به الخوارج.

وأما المرجئة فقد تعلق في أن صاحب الكبيرة مؤمنٌ بشبه؛ من جملتها؛ لو كانت الصلاة من الإيمان لوجب فيمن ترك صلاةً واحدة أن يوصف بأنه تاركٌ للإيمان، وقد عرف خلافه.

١٠ وجوابنا؛ أن هذا إنما يلزم أن لو قلنا: إن الإيمان هو الصلاة فقط، وأن الصلاة بمجردا هي الإيمان. فأما إذا قلنا: إن الصلاة من الإيمان وجزءٌ من أجزائه، فإن الذي يجب في تاركه أن يكون تاركاً لجزءٍ من أجزاء الإيمان وخصلة من خصال الإيمان، ومتى امتنعنا عن إطلاق هذا اللفظ على من أدى الواجبات واجتنب المقبحات، فلأن ذلك يوهم الخطأ ويقتضي استحقاقه للذم وإن كان إذا أريد به هذا المعنى كان صحيحاً، وغير ممتنع في الكلمة إذا كان لها معنيان ١٥ يصح أحدهما ولا يصح الآخر أن لا يجوز من الواحد منا استعمالها، كقولنا: عاصٍ، فإن العصيان في الحقيقة يتناول الصغيرة والكبيرة جميعاً، غير أنه لا يجوز لنا أن نطلقه على الأبيناء عليهم السلام، وإن أردنا به المعنى الصحيح لإيهاهه الخطأ، والقديم تعالى لما ثبتت حكمته ولم يثبت في حقه هذا المانع، جاز منه إطلاق ما هذا سبيله ولهذا قال: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾.

٢٠ ويزيد ما ذكرناه وضوحاً أن الخشبة والزجاجة حجتان من حجج الله تعالى، ثم ليس يجب إذا انكسرتا أو انكسرت إحداهما أن يقال: قد انكسرت حجةٌ من حجج الله تعالى، كذلك ههنا. ثم إنا نقلب عليهم هذا في البر والتقوى فنقول: أليس أن الصلاة من البر والتقوى، ثم ليس يجب فيمن ترك الصلاة أن يكون تاركاً للبر والتقوى، فهلاً كان كذلك ههنا؟

Konu ile ilgili hususlardan biri de şu sözleridir: Eğer namaz imandan olsaydı, namazı fâsid olan kişinin, imanının da fâsid olması gerekirdi. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Bunun cevabı, daha önce geçenin cevabının aynıdır.

Bu konuda zikrettikleri şeylerden biri de şu sözleridir: Eğer imanla, vâcip-
5 lere ve kötülüklerden sakınmaya inanma tercih edilmiş olsaydı, iman saydik-
ları bu şeyleri Allah yarattığı zaman, mümin olarak isimlendirilmesi gerekirdi.
Halbuki bilinen bunun hilâfıdır.

Deriz ki: “İmanın, vâcpleri yapması ve kötülüklerden sakınması dolayısıyla
10 sevap ve medhe müstehak olan kişiye verilen isim” olduğunu zikrettik. Allah
Teâlâ bu tarz biri değildir. Dolayısıyla ona bu ismin verilmesi uygun değildir.

Dediler ki: Eğer iman, vâcpleri edâ etme ve kötülüklerden sakınma anlamına gelseydi, bizden birinin: “Ben mutlak olarak müminim” demesinin câiz olmaması gerekirdi. Çünkü o, vâcip olanı yapıp yapmadığını bilemez. Bu
15 durumda da sözünü kayıtlayarak şöyle demesi gerekirdi: “Ben inşallah müminim.” Bu ise şüpheyi gerektirir. Halbuki kişinin “kâfirlere değil, kesin olarak inanması gerekir.” Buna cevabımız şu şekildedir: Bu cevaplandırılmıştır. Zira biz diyoruz ki: Bizden birinin kendi kendine: “Ben kesin müminim” demesi câiz değildir. Çünkü onun hâlinden bu anlaşılmaz. “İnşallah” ile onu kayıtlaması ise şekki gerektirici değildir. Çünkü bu lafız örfte “kesin olarak
20 yapmayı” ifade için konulmuş bir tabirdir.” Bu da akıl yönünden ilgili oldukları şeylerin özetidir.

Sem‘ (vahiy) cihetinden ilgili gördükleri şeylerden biri de şu âyettir: “Muhakkak iman eden ve sâlih amel işleyenler...”⁷⁵ Dediler ki eğer iman, iddia ettikleri şekilde lügatten şeriata nakledilmiş olsaydı, bu atfın mânası olmazdı
25 ve: “İman edenler ve iman edenler, sâlih amelde bulunanlar ve sâlih amelde bulunanlar.” sözü yerine geçerdi. Bu ise vechi olmayan şeylerdendir. Dolayısıyla iman, sadece vaz‘ olduğu asıl üzere devam etmektedir.

Cevabımız şu şekildedir: İmandan türeyen her sözün, sadece dediğimiz anlamda kullanıldığını ve aslında vaz‘ olduğu mânaya kullanılmasının câiz olmadığını iddia etmedik. Biz dedik ki: “Mümin” sözümüz, şeriatta Allah cihetinden medih ve tâzime müstehak olan kişiye isim olmuştur. Böyle olunca da, bu âyette zikredilen söz konusu lafızların vaz‘ olunan aslî mâna üzere devam etmesine bir engel yoktur. Dolayısıyla ifademizde olumsuz bir durum söz konusu değildir.

وأحد ما يتعلقون به قولهم: لو كانت الصلاة من الإيمان لوجب في من فسدت صلاته أن يكون قد فسد إيمانه، ومعلومٌ خلاف ذلك. والجواب عن هذا مثل الجواب عما تقدم.

وأحد ما يذكرونه في هذا الباب قولهم: لو كان المرجع بالإيمان إلى الإيمان بالواجبات والاجتناب عن المقبحات، لكان يجب إذا أتى القديم تعالى بهذه الأشياء التي تعدونها إيماناً أن يسمى مؤمناً، وقد عرف خلاف ذلك.

قلنا: قد ذكرنا أن المؤمن اسمٌ لمن يستحق المدح والثواب لإتيانه بالواجبات واجتنابه عن المقبحات، والقديم تعالى ليس هو من هذا القبيل فلا يلزم.

قالوا: لو كان الإيمان هو أداء الواجبات وترك المحرمات لوجب أن لا يجوز من الواحد منا أن يقول: أنا مؤمنٌ على الإطلاق؛ لأنه لا يعلم هل أدى ما يجب أم لا، فكان يجب أن يقيد فيقول: أنا مؤمنٌ إن شاء الله، وذلك يوجب الشك، والمرء لا بد أن يقطع على أنه ليس من الكفرة. وجوابنا؛ أن هذا مجابٌ إليه فإننا نقول: لا يجوز أن يقول أحدنا لنفسه: أنا مؤمنٌ قطعاً؛ إذ لا يعلم ذلك من حاله. فأما تقييده بإن شاء الله فليس يقتضي الشك؛ لأن هذه اللفظة موضوعةٌ في العرف لقطع الكلام عن النفاذ، فهذه جملة ما يتعلقون به من جهة العقل.

وأحد ما يتعلقون به من جهة السمع قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. قالوا: فلو كان الإيمان منقولاً من اللغة إلى الشرع على الحد الذي يدعونه، لكان لا يثبت لهذا العطف معنى، وليتنزل منزلة قوله: إن الذين آمنوا وامنوا، وعملوا الصالحات وعملوا الصالحات، وذلك مما لا وجه له، فليس إلا أن الإيمان مبقى على أصل الوضع.

وجوابنا؛ أننا لم ندع أن كل لفظة اشتقت من الإيمان فإنها لا تستعمل إلا في المعنى الذي قلناه، وأنه لا يجوز استعمالها في ما وضعت له في الأصل، وإنما قلنا: إن قولنا: مؤمن، صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والثواب من جهة الله تعالى. وإذا كان كذلك فلا مانع يمنع من أن تكون هذه اللفظة التي ذكرها في هذه الآيات مبقاة على أصل الوضع، فلا يقدر في كلامنا،

Şu da var ki, şayet tâzim mânası içeriyorsa bunun zikredilmesi ve kendisine atfedilenin (matufun aleyh) atfı ile amaçlananın akla uzak olmadığına söylenmesi gerekir. Bu, Allah Teâlâ'nın, Cebrâil ve Mikâil'i diğer meleklerle atfına benzer. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "...Meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil ve Mikâil'e..."⁵⁷⁶ Şu âyette de orta namazı, namazlara atfetmesi örneği vardır: "Namazlara devam edin ve orta namaza devam edin."⁵⁷⁷ Bir başka örnek ise şu âyettedir: "Hani, Peygamberlerden sözlerini almıştık, senden ve Nuh'tan da."⁵⁷⁸ Bu fasılda sözün özeti bundan ibârettir.

Fasıl: Kabir Azabı

10 Bu konunun özeti şu şekildedir: Bu konuda Mu'tezile'den ayrılıp Cebriyye'ye iltihâk eden Dırâr b. Amr'dan hikâye olunan görüş hâriç, ümmet arasında ihtilâf yoktur.⁵⁷⁹ Bu nedenle İbnü'r-Râvendî bizi kınayarak diyor ki: "Mu'tezile kabir azabını inkâr ediyor ve onu kabul etmiyor."

15 Bu husustaki söz dört makamda vâki olur: 1. Onun sübûtu, 2. Sâbit oluş şekli, 3. Vâki olacağı vakit, 4. Faydası

Kabir Azabının Sâbit Oluşu

Kabir azabının sâbit olduğuna şu âyet delâlet eder: "Hataları sebebiyle boğuldular ve bulmadıkları cehenneme konuldular."⁵⁸⁰ Buradaki "fâ" edatı mühlet değil, takip içindir. Cehenneme atılma sadece cezâlandırma için olup başka yorumu yoktur. Yine şu âyet buna delâlet eder: "Sabah akşam ateşe atılırlar."⁵⁸¹ Bunun kabir azabına delâlet yönü açıktır. Ancak bütün mükellefleri içine almayıp Firavun ailesini ve taraftarlarını tahsis etmektedir.

20 Kabir azabının umûma şâmil olduğuna delâlet eden ise şu âyettir: "Rabbimiz, bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin."⁵⁸² Öldürme ve diriltme iki kere olup söylediğimiz gibi bunlardan biri kabirde azap veya müjde sûretiyle olur.

30 Eğer derlerse ki: İki ölümden biri, ölü olan nutfeden Allah'ın insanları yaratmasıdır. Cevap olarak deriz ki: Gerçekten ölüm, hayatı iptal etme, onu ortadan kaldırma ve varlıkta kendine muhtaç olan şeyden bünyeyi ayırma demektir. Bu da diri olmayan nutfe hakkında düşünülemez. Ayrıca Allah Teâlâ iki kere ölümü isbat etti. Zikretmiş olduğunuz duruma göre bunun birçok kere olması gerekir.

وعلى أنه ليس ببعيد أن يكون الغرض بذكر ذلك وعطف ما عطف عليه، وإن كان معناه أو طريقه التفخيم وصار ذلك كعطفه تعالى جبريل وميكائيل على سائر الملائكة، حيث قال: ﴿وملائكته ورسله وجبريل وميكال﴾ وكعطفه الصلاة الوسطى على الصلوات في قوله: ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى﴾، وكقوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح﴾. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل في عذاب القبر

وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به.

والكلام فيه يقع في أربعة مواضع؛

أحدها في ثبوته، والثاني في كيفية ثبوته، والثالث في الوقت الذي يقع فيه، والرابع في فائدته.

أما ثبوته

فالذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً فلم يجدوا﴾ فالفاء للتعقيب من غير مهلة، وإدخال النار لا وجه له إلا التعذيب، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿النار يُعْرَضُونَ عليها غدواً وعشياً﴾ الآية، ووجه دلالة على عذاب القبر ظاهر غير أنه يختص بآل فرعون ولا يعم جميع المكلفين.

والدلالة التي تعم قوله تعالى: ﴿ربنا أُمَّتْنَا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ ولا تكون الإمامة والإحياء مرتين إلا وفي إحدى المرتين إما التعذيب في القبر أو التبشير على ما نقوله.

ومتى قالوا: إن إحدى الإمامتين إنما هو خلق الله تعالى الخلق من نطفة هي موات. قلنا: إن الإمامة في الحقيقة إنما هو إبطال الحياة وإزالتها وتفريق البنية التي تحتاج هي في الوجود إليها، وذلك لا يتصور في النطفة التي لم تكن حية أصلاً. وبعد، فقد أثبت الله تعالى الإمامة مرتين، وعلى هذا الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون ذلك مراراً،

Allah Teâlâ buyurdu ki: “Biz insanı topraktan bir sülaleden (çamurdan) yarat-
tık.”⁵⁸³ Bundan sonra diri olmadı, aksine Cenâb-ı Hakk'ın şu âyette buyurdu-
ğu gibi embriyoya dönüştü: “Sonra nutfeyi embriyo olarak yarattık, embriyo-
yu cenin kıldık, cenini kemik yaptık ve kemiklere et giydirdik.”⁵⁸⁴

5 Buna delâlet eden kanıtlardan biri de Hz. Peygamber'den rivâyet olunan şu
haberdır: “Resûl-i Ekrem iki kabre uğramış ve şöyle buyurmuştur: “Bu ikisi de
azap görmektedir. Ancak azapları büyük günah işlemeleri sebebiyle değildir.
Birincisi söz getirip götürdüğü (en-Nemîme), diğeri ise idrarından korunma-
dığı için azap görmektedir.” Hadis, bir rivâyette ise “örtünmezdi” şeklindedir.

10 Eğer derlense ki: Haklarında af vâki olan küçük günahlar dolayısıyla Al-
lah'ın kuluna azabı öngören bu haberle istidlâl nasıl sahih oluyor? Deriz ki:
“İşledikleri büyük günahlar dolayısıyla azap görmüyorlar.” ifadesinden murâd,
söz konusu mâsiyetin doğrudan (bizâtihi) büyük günah olmamasıdır. Kabir
azabının sübûtu hakkında kelâm bundan ibârettir.

15 **Kabir Azabının Sâbit Oluş Şekli**

Kabir azabının vukû buluş şekline gelince, bil ki: Allah Teâlâ onlara azap
etmek istediği zaman, onları mutlaka diriltmesi gerekir. Çünkü cansızlara
azap etmek muhâl olup tasavvur edilemez. Buna: Ölü hakkında Hz. Peygam-
ber'den rivâyet edilen “O (ölü), ayak seslerini işitir, ailesinin kendi üzerinde
20 ağlamasından azap duyar” rivâyeti ile itiraz edilemez. Çünkü “idrâk” hayata
dayanır. Başkasının günahı ile kabir azabı görme zulümdür. Allah Teâlâ bunu
yapmaz. Hz. Peygamber'in “Ölü, ailesinin ağlaması dolayısıyla azap görür” sö-
zünün açıklaması şu şekildedir. Ağlamayı ve ağıt yakmayı vasiyet etme kavmin
âdetinden olup, ölen kişi bunu vasiyet etmesi hâlinde azaba düçâr olur.

25 Azabın mümkün olması için diriltme gerektiği gibi, azabın hasen olması
için de onlarda aklın bulunması muhakkak gerekli oldu. Aksi takdirde azap
ve cezâ gören kişinin mazlûm olduğuna inanılırdı. Bu mâna sebebiyle diyoruz
ki, cehennemlikler muhakkak akıllı olmalıydılar. Akıl cihetinden bildiğimiz
bundan ibârettir.

30 Bunun nasıl meydana geleceği ve Allah'ın ona iki melek göndereceği -ha-
berlerde vârid olduğu üzere- bunlardan birine Münker, diğesine de Nekîr de-
nildiği, onu sorguladıktan sonra azap veya tebşîrâtta buldukları hakkındaki
söze gelince; muhakkak bu akılla bilinmeyen hususlardandır. Bu konular
hakkında sadece nasla bilgi edinilir.

ولقد قال الله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالةٍ من طينٍ﴾ الآية، ولم يصور حياً بعد ذلك بل صار علقة، على ما قاله تعالى: ﴿ثم خلقنا النطفة علقةً فخلقنا العلقة مضغةً فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظام لحماً﴾ الآية.

ومما يدل على ذلك ما روي أن النبي ﷺ مر بقبرين فقال: «إنهما يعذبان وما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر كان لا يستتره من البول»، وروي لا يستتر.

فإن قالوا: كيف يصح الاستدلال بهذا الخبر مع أنه يقتضي تعذيب الله عبده على الصغائر التي من شأنها أن تقع مغفورة؟ قلنا: المراد بقوله: «وما يعذبان من كبير» عندهما؛ لأن المعصية في نفسها غير كبيرة، فهذا هو الكلام في ثبوت عذاب القبر. ١٠

وأما الكلام في كيفية ثبوته

فاعلم أنه تعالى إذا أراد تعذيبهم فإنه لا بد من أن يحييهم لأن تعذيب الجماد محال لا يتصور، ولا يعترض ذلك ما روي عن النبي ﷺ في الميت أنه يسمع خفق النعال، وأنه يعذب على بكاء أهله عليه؛ لأن الإدراك يترتب على الحياة وتعذيب القبر بذنب الغير ظلم، والله تعالى لا يفعل ذلك. وتفسير قوله ﷺ: «إن الميت يعذب على بكاء أهله» أي على الوصية بذلك؛ فكان من عادة القوم الوصية بالبكاء والنوح عليهم.

وكما لا بد من الإحياء ليصح التعذيب، فلا بد من أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب، وإلا اعتقد المعاقب المعذب أنه مظلوم، ولهذا المعنى قلنا: إن أهل النار لا بد من أن يكونوا عقلاء؛ هذا هو الذي نعلمه من جهة العقل. ٢٠

فأما الكلام في أن ذلك كيف يكون، وأنه تعالى يبعث إليه ملكين يقال لأحدهما منكر وللآخر نكير فيسألانه ثم يعذبانه أو يبشرانه حسب ما وردت به الأخبار، فإن ذلك مما لا يهتدى إليه من جهة العقل وإنما الطريق إليه السمع.

Kabirde Azabın Vukû Bulduğu Zaman

Kabirde cezâlandırmanın sâbit olduğu vakte ve onun tayinine gelince, bunun için nas dışında bir bilgi imkânı yoktur. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi bunun iki sûra üfleme arasında vukû bulması mümkündür: “Onların ötesinde 5 dirilecekleri güne kadar bir berzah vardır. Sûra üflendiği zaman, o gün aralarında nesep yoktur, birbirlerine de sormazlar.”⁵⁸⁵ Berzah, lügatte “korkutucu büyük iş” demektir. Onun azaptan başka anlamı yoktur.

Kabir Azabının Faydası

Kabir azabının faydası ve onda mükelleflerin maslahatının olduğu mesele- 10 sine gelince; onlar, kötülükleri yaptıkları ve vâcipleri ihlâl ettikleri zaman önce kabirde, daha sonra da cehennem ateşinde azap göreceklerini bildiklerinde, bu durum onları, kötülüklerden caydırıcı ve vâcipleri yapmaya teşvîk edici olur. Bu yolda olan kişinin Allah'ın makdûrunda bulunan şeyi muhakkak yapması gerekir. Nitekim buna müstehak olmayı bilmek azap gören için lütuf ve uya- 15 rıdır. Çünkü onun cezâlandırılması, bu iş için görevlendirilmiş melek için bir lütuf olur. İşte onun faydası budur.

Kabir azabını inkâr ve reddeden topluluğa gelince; onlar demektendirler ki: Eğer bu konunun aslı olsaydı, mezar soyucusunun mezarın içindekinin cezalandırıldığını veya mükafatlandırıldığını görmesi gerekirdi. Ayrıca onun 20 üzerinde darb ve benzeri izler görürdü. Bizim bilgimizde, bunun hilâfına aslının olmadığına delil vardır. Dediler ki: Bu sözü teyit eden şeylerden biri şudur: Eğer böyle olsaydı, defnedilmeyen kişinin inlemesinin duyulması veya ızdırabının herkes tarafından görülmesi gerekirdi. Halbuki o, azap ızdırâbı ile muzdarip görülmemektedir ve ona ait hiçbir inleme duyulmamaktadır. Du- 25 rum dediğimiz şekilde iken, o nasıl muazzeb olur?

Bu itiraza şu şekilde cevap verilir: Burada olanın en çoğu, mezar soyucusu ve benzerlerinin ölü üzerinde cezâ izini görmemeleridir. Allah Teâlâ'nın mezar soyucu ve başkalarının muttali olduğu bu hâllerde ona azap etmemesi veya bu konuda gördüğü bir maslahattan dolayı onlardan sakladığı bir şekilde azap 30 etmesi mümkündür. Daha önce zikrettiğimiz üzere bu konuda kuvvetli olan görüş, Allah'ın kelâmı delâlet ettiği üzere bunun iki sûra üfleme arasına tehir edilmesidir.

وأما الوقت الذي يثبت فيه التعذيب

وتعيين ذلك فما لا طريق إليه، ومن الجائز أن يكون بين النفختين على ما قال الله تعالى: ﴿ومن ورائهم برزخٌ إلى يوم يبعثون﴾ * فإذا نُفِخَ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذٍ ولا يتساءلون﴾ والبرزخ في اللغة إنما هو الأمر الهائل العظيم، ولا معنى له إلا العذاب. ٥

وأما فائدة؟

عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلفين، فإنهم متى علموا أنهم إن أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذبوا في القبر ثم بعد ذلك في نار جهنم، كان ذلك صارفاً لهم عن القبائح داعياً إلى الواجبات، وما هذا سبيله وكان في مقدور الله تعالى فلا بد من أن يفعله، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعياً ولطفاً للمعذب، فإن تعذيبه يكون لطفاً للملك الموكل إليه ذلك؛ فهذه فائدته. ١٠

وأما القوم الذي دفعوا عذاب القبر وأنكروه فقالوا: لو كان له أصل لكان يجب في النباش أن يرى العقوبة أو المثوبة للمعاقب والمثاب، فكان يشاهد عليه أثر الضرب وغيره، وفي علمنا بخلافه دليل على أن ذلك مما لا أصل له. قالوا: ومما يؤكد هذا الكلام أنه لو كان كذلك لكان يجب في المصلوب والميت الذي لم يدفن أن يسمع أئینه وأن يشاهد اضطرابه كل واحد، والمعلوم أنه لا يرى مضطرباً اضطراب المعاقب ولا يسمع له أئين البتة، فكيف يكون معذباً والحال ما قلناه؟ ١٥

والجواب؛ أن أكثر ما في هذا أن النباش وغيره لا يرون أثر العقوبة على الميت، ومن المجوز أن لا يعذبه الله تعالى في هذه الحالات التي يطلع عليها النباش أو غيره، أو يعذبه على وجهٍ يستتر عنهم لوجهٍ من المصلحة يرى في ذلك، وعلى أننا قد ذكرنا أن القوى في هذا الباب أنه تعالى يؤخر ذلك إلى ما بين النفختين على ما دل عليه كلامه تعالى. ٢٠

Bu konuda zikrettikleri şeylerden biri de şudur: İddialarına göre Allah Teâlâ kabir sahibini sorgulasınlar diye azap veya tebşirde bulunan, birinin adı Münker, diğerinin adı Nekîr olan iki melek gönderir. Onlar da ona azap eder veya tebşirde bulunurlar. Allah'ın meleklerini kendilerine lâyük olmayan ve zemme müstehak olmayı gerektiren şeylerle isimlendirmek yersizdir.

Buna cevabımız şu şekildedir: Takdim ettiğimiz delil, azaba delâlet eder. Muhakkak onun bir azap edeni olmalıdır. Azap edenin (muazzib) Allah Teâlâ olması da, başkası olması da câizdir. Bu aklen kabul edilen bir şeydir.

Ancak nasda bunların birine Münker, diğerine de Nekîr denilen meleğe havale edildiği vârid olmuştur. Bunda bize karşı iddia ettikleri bir delil yoktur. Çünkü bunlar medih, zem, sevap ve ikâbı ifade etmeyen lakaplar makamındadır. Bu, Arap geleneğine göre cârîdir. Onların çocuklarını ve değerli kişilerini Hacer (Kaya), Kelb (köpek), Zi'b (Kurt) ve benzeri adlarla isimlendirmeleri, onları medih ve zem türünden değildir. Aksine lakap verme konusunda olduğu gibi işaret yerine kâim olması içindir. Binâenaleyh bu ismi faydalı isimlerden kılacak olsak, Münker sözümüz "başkası onu bilmiyor"dan daha öteye bir anlam ifade etmez. Şahıslardan birinin meleklerden bir meleği bilmemesi, söz konusu meleği zemme müstehak olmaya dâhil etmez. Nekîr sözümüzdeki durum da böyledir. Zira o müf'al mânasında fa'ildir. Araplarda müf'al vezninde fa'il mânası yaygındır. Nitekim şâir bir mısraında şöyle demektedir:

Meliklere sunulan hakîm (muhkem) kaside...

Bu fasılda sözün yolu (yöntemi) budur.

Fasıl: [Kıyamet Ahvâli]

Bu konuya kıyamet ahvâli hakkındaki söz, terâzileri koyma, sorgu, hesâba çekme, organları konuşturma, sayfaları dağıtma ve bu makama geçecek şeyler dâhil olmaktadır.

Bunun özeti şudur: Bütün bu şeyler hak olup itikadı ve ikrarı vâciptir.

Terâzilerin konulmasına gelince, Cenâb-ı Hak açıklamıştır ki: "Kıyamet günü için adalet terâzilerini koyacağız",⁵⁸⁶ "Kimin terâzileri ağır gelirse, onlar..."⁵⁸⁷ buyurmaktadır. Bu mânayı içeren daha başka âyetler de vardır.

ومما يذكرونه في هذا الباب؛ أن فيما تدعونهم من أنه تعالى يبعث ملكين أحدهما منكر والآخر نكير حتى يسألا صاحب القبر ثم يعذبانه أو يبشرانه تسمية ملائكة الله تعالى بما لا يليق بهم وبما يقتضي استحقاق الدم، وذلك مما لا وجه له.

٥ وجوابنا؛ أن ما قدمناه من الدلالة يدل على العذاب ولا بد له من معذب، ثم إن المعذب يجوز أن يكون هو الله تعالى ويجوز أن يكون غيره، هذا في العقل.

غير أن السمع ورد بأنه تعالى يوكل ذلك ذلك إلى ملكين؛ يسمى أحدهما منكرًا والآخر نكيرًا، ولا شيء في ذلك مما يدعونه علينا لأن هذا بمنزلة غيره من الألقاب التي لا حظ لها في إفادة المدح والذم والثواب والعقاب، وهو جارٍ على طريقة العرب وتسميتهم أبنائهم وأعزتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من غير أن يفيدوا به مدحاً ولا ذماً، بل لكي يقوم مقام الإشارة على ما هو موضوع التقليل. وعلى أننا لو جعلنا هذا الاسم من الأسماء المفيدة، فإنه ليس يفيد قولنا: منكر، أكثر من أن الغير لا يعرفه، وبأن لا يعرف شخص من الأشخاص ملكاً من الملائكة لم يدخل الملك في استحقاق الدم. وهكذا في قولنا: نكير، فإنه فاعيل بمعنى مفعول، وفعيل بمعنى مفعول شائع، قال الشاعر:

وقصيدة تأتي الملوك حكيمة أي محكمة.

فهذه طريقة القول في هذا الفصل.

فصل: [الكلام في أحوال القيامة]

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في أحوال القيامة، وما يجري هناك من وضع الموازين والمسألة والمحاسبة وإنطاق الجوارح ونشر الصحف، وما جرى هذا المجرى.

وجملة ذلك أن كل هذه الأمور حقٌ يجب اعتقاده والإقرار به.

أما وضع الموازين، فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه؛ قال الله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾، وقوله: ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك﴾ الآية، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى،

Allah, mîzanla bazı kişilerin söylediği gibi sadece adaleti değil, aramızda bilinen (müteâref) ve anlaşılana (mâkul olan) irade etti. Her ne kadar mîzan “Onlarla beraber kitâbı ve mîzanı indirdik”⁵⁸⁸ âyetinde adl anlamında vârid olmuş ise de, Allah’ın kelâmını hakikat mânasına hamletmek mümkün oldu-
5 ğu zaman, ondan mecâza dönme câiz değildir.

O, bunu şöyle açıklayıp izah ediyor: Eğer mîzan sadece adalet anlamında olsaydı, onda ağırlık ve hafifliğin anlamı olmazdı. Böylece işaret etti ki bununla aramızdaki terâzilerin içerdiği anlamı kapsayan ve tarafımızdan bilinen terâzi kastedilmiştir.

10 Eğer derlerse ki: İsbat etmiş olduğunuz “terâzileri koymanın” faydası nedir? Onun, kendisiyle bir şey tartılsın diye konulduğu bilinmektedir. Burada tartılacak türden ağırlığı olan herhangi bir şey yoktur. Zira kulların amelleri, itaat ve mâsiyetleri tartılamayan türden arzılardır.

Ona denir ki: Allah Teâlâ’nın nûru tâat için, zulmeti de mâsiyet için özel
15 işaret kılması mümkündür. Sonra nûru iki kefenin birine, zulmeti de diğerine koyar. Bu imkânsız olmadığı gibi, tâatları sayfalara yazması sonra tâat sayfalarını bir kefeye, mâsiyet sayfalarını da diğer bir kefeye koyması mümkündür. Hangisi ağır basarsa, sahibi için onunla hükmeder. Bunun keyfiyeti bundan ibârettir.

20 Mîzanın faydasına gelince; o, müminin sevincini ve kâfirin kederini öne almakta olup bu kıyamette gerçekleşecektir.

Ondaki diğer bir fayda da teklifle alâkalıdır. Şöyle ki, kişi amellerinin seçkin kişilerin huzurunda tartılacağını bildiği zaman vâcipleri yapmaya ve kötülüklerden kaçınmaya daha yatkın olur. Ve bu büyük bir faydadır.

25 Hesâba gelince; o inkârı câiz olmayan bir meseledir. Allah Teâlâ buyurmuştur ki: “Kitabı sağından verilene gelince o kolay bir hesapla hesâba çekilecektir ve ehline sevinçli bir şekilde dönecektir.”⁵⁸⁹ Ne var ki, Allah’ın bizi hesaba çekmesi iki ortak veya iş yapan kişi arasındaki hesaplaşma gibi icrâ olunmaz. Çünkü bizim aramızda hesap parmak işaretleri veya yerine geçen
30 şeylerle olur. Allah Teâlâ’nın kullarını muhâsbesi böyle değildir. Çünkü bu, onun kalbinde şu şekilde sevaba, şu şekilde de cezâyâ müstehak olacağı zorunlu bilgisini yaratmakla olur ve çok olan amelle az olan düşürülür. “Rabbin hesabı süratli olandır”⁵⁹⁰ âyetinin delâlet ettiği üzere hesap süratle gerçekleşir.

ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله: ﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان﴾ فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز.

٥ يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان إنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى، فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذي يشتمل على ما تشتمل عليه الموازين فيما بيننا.

١٠ فإن قالوا: وأي فائدة في وضع الموازين التي أثبتموها، ومعلوم أنه إنما يوضع ليوزن به الشيء ولا شيء هناك يدخله الوزن ويتأتى فيه، فإن أعمال العباد طاعاتهم ومعاصيهم أعراض لا يتصور فيها الوزن.

١٥ قيل له: ليس يمتنع أن يجعل الله تعالى النور علماً للطاعة والظلم أمانة للمعصية، ثم يجعل النور في إحدى الكفتين والظلم في الأخرى، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى، وكما لا يمتنع ذلك فكذلك لا يمتنع أن يجعل الطاعات في الصحائف ثم توضع صحائف الطاعات في كفة وصحائف المعاصي في كفة، فأيهما ترجحت حكم لصاحبه به، هذا هو كيفية ذلك.

وأما فائدته فهو تعجيل مسرة المؤمن وغم الكافر، هذا في القيامة.

٢٠ وفيه فائدة أخرى تتعلق بالتكليف وهي أن المرء مع علمه أن أعماله توزن على الملاء كان عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وهذه فائدة عظيمة.

٢٥ وأما الحساب فمما لا يجوز إنكاره فقد قال تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾ فسوف يُحاسب حساباً يسيراً* وينقلب إلى أهله مسروراً﴾، غير أن محاسبة الله تعالى إيانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبة بين الشريكين او المتعاملين؛ فإن ذلك فيما بيننا إنما يكون بعقد الأصابع أو ما يجري مجراه، وليس هكذا محاسبة الله تعالى عباده، فإن ذلك يكون بخلق العلم الضروري في قلبه أنه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا فيسقط الأقل بالأكثر، وعلى هذا صح ذلك بسرعة على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿إن الله سريع الحساب﴾.

Bundan hareketle bazı üstadlarımız bu âyetle Allah Teâlâ'nın cisim olmasının câiz olmadığına istidlâlde bulundular. Aksi takdirde yaratıkları süratli bir şekilde hesaba çekemeyeceğini ve onlarda ilim yaratmasının mümkün olmayacağını, bunun ona zor geleceğini ve ancak uzun bir zaman içinde bunu yapabileceğini düşündüler. Bizim bilgimizde de Allah Teâlâ'nın hesabı çabuk olan (serîu'l-hisâb) oluşu, onun bu kâbil cisimlerden olmadığına delildir. Hesap konusundaki fayda terâzilerin konulması ve faydasındaki gibidir.

Sorguya gelince bu da yine inanılması gereken hususlardandır. Allah Teâlâ buyurmuştur ki: "Rabbine yemin olsun ki, onların hepsini sorgulayacağım"⁵⁹¹ ve yine buyurdu ki: "Siddıklara doğruluklarını sormak için..."⁵⁹² ve bu meseledeki diğer âyetler, bunun delillerindendir. Bu konudaki fayda daha önce geçen benzerlerindeki fayda gibidir.

Sayfaların neşrine (neşri's-suhuf) gelince, onu Kur'an dile getirdi. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Sayfalar neşrolunduğu zaman."⁵⁹³

Organların konuşmasına gelince; ona şu âyet delâlet etmektedir: "O gün aleyhlerine dilleri, elleri ve ayakları yaptıkları şeylere şahitlik eder"⁵⁹⁴ Diğer bir âyet de şudur: "Her şeyi konuşuran Allah bizi de konuştu. "⁵⁹⁵ Bu durum iki şekilde olur: Ya Allah Teâlâ'nın onların organlarında sözü yaratması sûretiyle olur ve ona şahitlik eder. Ya da organlarından her birini tek başına canlı kılar ve böylece ona şahitlik eder. Her ne kadar şeyhimiz Ebû Hâşim bunu akla uzak görerek birincisine meyletmiş ise de, O şöyle demektedir: "Bu âyetin gerektirdiğinin, organlarının şehâdetinden başka bir şey olmadığı, şayet onun organlarından her biri münferid olarak diri olsaydı, onun kulağı ve gözü olmazdı. Bu nedenle şöyle denilmesi uygundur: "Kulakları aleyhlerine şehâdet eder." sözü ile daha önce onlar için işitme organı olanı keşfetti. Bu, heyet-i mecmûası ile Allah'ın kelâmının zâhirinden uzaklaşmadır. Zâhirine yorumu mümkünken onun başka şekilde yorumu câiz değildir.

İkrâr edilmesi ve inanılması gereken hususlardan biri de sırâttır. O cennet ile cehennem arasında bir yol olup üzerinden geçmek istedikleri zaman Cennet ehli için genişler, cehennem ehli için de daralır. Kur'an buna işaret etmektedir. Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Bizi istikametli yola sevk et."⁵⁹⁶ Sırât konusunda Haşviyye'nin söylediğini söylemiyoruz. Şöyle ki; onlar, "O, kıldan ince kılıçtan keskindir ve mükellefler ondan geçmekle mükellef tutulurlar. Kim ondan geçerse cennet ehlinden, buna güç yetiremeyen ise cehennem ehlindedir." demektedirler.

ومن ههنا استدل بعض مشايخنا بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسمًا، وإلا كان لا يتأتى منه محاسبة الخلائق بسرعة ولا يمكنه خلق العلم فيهم، فكان يتعثر عليه ولا يمكنه إلا بمدةٍ مديدة وزمانٍ طويل، وفي علمنا بأنه تعالى سريع الحساب دليلٌ على أنه تعالى ليس من قبيل هذه الأجسام، والفائدة في المحاسبة نحو الفائدة ووضع الميزان. ٥

وأما المسألة؛ فما يجب اعتقاده أيضاً فقد قال تعالى: ﴿فوريك لسألتهم أجمعين﴾، وقال: ﴿وقفؤهم إنهم مسؤولون﴾، وقال: ﴿ليسأل الصادقين عن صدقهم﴾ إلى غير ذلك. والفائدة في ذلك كالفائدة في نظائره مما تقدم.

وأما نشر الصحف فقد نطق به القرآن؛ قال الله تعالى: ﴿وإذا الصحف نُشِرتُ﴾. ١٠

وأما نطق الجوارح فقد دل عليه قوله تعالى: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾، وقوله: ﴿أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ وذلك يكون على وجهين؛ إما أن يتولى الله تعالى خلق الكلام في جوارحه فتشهد عليه، وإما أن يجعل كل عضوٍ من أعضائه حياً بانفراده فيشهد عليه. وإن كان شيخنا أبو هاشم قد استبعد هذا الوجه ومال إلى الوجه الأول وقال: إن الذي تقتضيه هذه الآية ليس إلا شهادة جوارحه عليه، ولو صار كل عضوٍ من أعضائه حياً بانفراده لم يكن سمعه ولا بصره، اللهم إلا أن يقال: أراد بقوله: يشهد عليهم سمعهم، أي ما كان سمعاً لهم من قبل، وذلك على الأحوال كلها عدولٌ عن ظاهر كلام الله تعالى، فلا وجه له مع إمكان أن يجري على ظاهره.

ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده، الصراط؛ وهو طريقٌ بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دل عليه القرآن؛ قال الله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم * صراط الذين أنعمت عليهم﴾. فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازهم والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار؛ ٢٥

Bu yurt teklif yurdu değildir ki, müminin elem duyması ve bu ince ve keskin köprüden geçmekle mükellef tutulması câiz olsun. Yine zikrettik ki “sırat” yol demektir. Onu bu şekilde vasfetmek, yol için söz konusu olamaz. Böylece onların bu konudaki sözleri fâsid olmuş oldu.

5 Kitapta üstadlarımızdan birçoğundan hikâye olunmuştur ki; sırat, tâatlara delâlet eden delillerden olup onlara tutunan kurtulur ve cennete girer. Mâsiyetlere delâlet eden delillere gelince, onları yapan da helâk olur ve Allah'tan cehennemi kazânır.

10 Bu, yorumu olmayan bir husustur. Çünkü onda Allah'ın kelâmını, zâhirinin gerektirmediği bir mânaya yormak söz konusudur. Sözü tekrar ettik ki, Allah'ın kelâmını hakiki mânaya tefsir etmek mümkün olduğu sürece bu gerekli olup mecâza gitmek câiz değildir.

15 Binâenaleyh biz, bunun zikrine dair ashâptan, sadece Abbâd⁵⁹⁷ kanalıyla nakledilen şu şeyi biliyoruz: Sırât, bu vâciplerin vücûbuna delâlet eden deliller ve onlara tutunma; bu kötülüklerin kötülüğüne delâlet eden deliller ve onlardan sakınmadır. Allah Teâlâ'nın onu cennet yurduna yol kılmasındaki fayda ise, daha önce zikrettiğimiz üzere “Mümine sevincini, kâfire de kederini âcilen vermek içindir. Benzerlerinde geçtiği üzere maslahat konusundaki lütfunu tazmîn içindir.

20 Kıyametin hâlleri ve îadenin keyfiyeti bu konunun sınırlarını aşan meselelerdendir. Bu nedenle onlarla ilgili hususları kısaltarak bu kadarla yetiniyoruz. Allah'tan, azabından korumasını ve sevabına nâil kalmasını niyâz ediyoruz. Zira O'ndan isteyen asla mahrum kalmaz. O, yakındır ve icâbet edendir.

فإن تلك الدار ليست هي بدار تكليف حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة؛ وأيضاً فقد ذكرنا أن الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم فيه.

وقد حكى في الكتاب عن كثيرٍ من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار.

وذلك مما لا وجه له؛ لأن فيه حملاً لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول في أن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على حقيقته، فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز.

وعلى أننا لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئاً يحكى عن عبّاد، أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها، وقبح هذه المقبحات والاجتناب منها؛ والفائدة في أن جعل الله تعالى إلى دار الجنة طريقاً حاله ما ذكرنا هو لكي يتعجل به للمؤمن مسرة وللكافر غمّاً، وليضمنه اللطف في المصلحة على ما سبق في نظائره.

وأحوال القيامة وكيفية الإعادة أكبر من أن يحتمله هذا الموضوع؛ فنقتصر منها على هذا المقدار، ونسأل الله السلامة عن عذابه والفوز بثوابه إن سألته لا يخيب، وهو قريبٌ مجيب.

BEŞİNCİ ESAS

EMİR Bİ'L-MA'RÛF VE NEHİY ANİ'L-MÜNKER

Beşinci Esas: Bu Konu Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker Hakkındadır.

5 Bu başlık altında öncelikle emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin mahiyetini açıklamamız gerekmele beraber, bu hususu kitabın başında takdim ettiğimiz için burada tekrar etmeyeceğiz.

Bu konuda söyleyeceklerimizin özeti şudur: Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip olduğu hususunda ümmet arasında ihtilâf yoktur. Sadece İmâmiyye'den küçük bir topluluğun bu konuda muhalif düşünceleri vardır. 10 Ancak onların ne kendilerine ne de sözlerine itibar edilir. Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vacip oluşunun icmâdan sonraki delili şu âyettir: “Siz, insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz.”⁵⁹⁸ Bir başka delil, Allah Teâlâ'nın Lokman'ın dilinden nakledilen şu sözüdür: “Ey oğulcağızım, namazını kıl, iyilikle emret ve kötülükten sakındır.”⁵⁹⁹ Buna delâlet eden şeylerden 15 biri de Hz. Peygamber'den rivâyet olunan şu hadistir: “Allah'a isyan edildiğini gören kişiye bu isyana göz yummak yakışmaz. Ya bu isyanı ıslâh eder ya da mâsiyet ortamını terk eder.”

İyiliği emredip kötülüklerden sakındırmaktan maksat, mârufu yerine getirip 20 münkeri yapmamaktır. Bu maksat kolay bir işle hâsıl olduğunda, zor olana yönelmek câiz değildir. Bu, akıllar tarafından kabul edildiği gibi, Allah Teâlâ da şu âyetle buna işaret etmiştir: “Müminlerden iki grup birbirleri ile savaştıklarında, aralarını bulunuz. Biri diğerine taşkınlık ederse, taşkınlık eden Allah'ın emrine dönünceye kadar onunla savaşıınız.” Burada âyet “arayı bulma” 25 ile başladı, şayet bununla maksat gerçekleşmeyip, zikrettiğimiz gibi daha zor olan mukâtele ile gerçekleşecekse, onunla “mukâtele”yi öngördü.

Bu konuda şeyhimiz Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında ihtilâf yoktur. Aralarındaki tek ihtilâf, iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın aklen mi yoksa şer'an mı bilindiği hususundadır.

30 Ebû Ali bunun aklen vâcip olduğu görüşündedir. Ebû Hâşim ise şöyle demiştir: Bir konu hâriç, diğerlerinde akılla bilinir. O da şudur: Bir kişinin başkasına zulmettiğini gördüğümüzde tabii olarak buna üzülmürüz.

الأصل الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأصل الخامس

وهو الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وكان من حقنا أن نذكر حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير أننا قد قدمناها في أول الكتاب فلا نعيدها ههنا.

وجملة ما نقوله في هذا الموضوع أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ما يحكى عن شذوذة من الإمامية لا يقع بهم ويكلامهم اعتداد. والذي يدل على ذلك بعد الإجماع قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ الآية، وقوله تعالى حاكياً عن لقمان: ﴿يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وآنه عن المنكر﴾، ومما يدل على ذلك مما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل».

والغرض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر في العقول، وإلى هذا أشار تعالى بقوله: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ الآية، فبدأ أولاً بإصلاح ذات البين، ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها حسب ما ذكرناه.

ولا خلاف في هذه الجملة بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم، وإنما الخلاف بينهما في أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُعلم عقلاً أو شرعاً.

فذهب أبو علي إلى أن ذلك يُعلم عقلاً. وقال أبو هاشم: بل لا يُعلم عقلاً إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحداً غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم،

Zira onu bu fiilden nehyetmemiz ve bu zarar sebebiyle ona lâhık olan kederi ondan kesin olarak uzaklaştırmamız gerekir. Bu konunun dışındaki hususlara gelince, onlarda emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker sadece şer'an vâcip olur. Sahih olan görüş budur.

- 5 Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin zikrettiğimiz aklî gerekçe dışında, vücûbuna yol olmadığına delâlet eden şeylerden biri şudur: Eğer o aklen vâcip olacak olsa, ya bir fayda dolayısıyla ya da zararı gidermek için vâcip olur. Bir fayda için vâcip olması câiz değildir. Çünkü faydayı talep, vâcip değildir. Zira bu sebeple vacip kılmanın öncelikli olmaması söylediğimiz gibi, onun
- 10 vücûbunun sadece zararın giderilmesi maksadıyla yapıldığını ortaya koyar.

Eğer denirse ki: “Şayet onun vücûbu konusunda münkerin vâki olmaması ve mârufun kaybedilmemesi şartı olmasaydı, onun vücubu aklen bilinirdi. Çünkü bu aklın onaylayacağı bir iştir. Ona denilir ki: Şayet dediğiniz gibi olacak olsaydı, Allah Teâlâ'nın bizi cebren münkerden men etmesi ve mârufa

15 sevketmesi gerekirdi. Halbuki realite bunun aksinedir.

Eğer denirse ki: Onun bizim için lütuf ve maslahat olarak vâcip olması niçin câiz olmasın?

Deriz ki: Bu her ne kadar emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip olması konusunda söz konusu ise de; daha önce biz onun durumunu sadece

20 şeriatla bilebileceğimizi zikrettik. Çünkü emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin bizi vâcibe davet ettiği ve kötülükten döndürdüğü aklın gücü dâhilinde değildir.

Şayet, “Allah'ı bilmenin lütuf olduğunu ve şu anda veya daha önce kâfir olan birinin onunla nitelendirilmesinin yanlış olduğunu akıllarla bilmediniz

25 mi? Bunun benzeri emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerde niçin câiz olmasın?” denilirse, deriz ki: “Bu akıl için bir varsayım olup, izahı olmayan şeylerdendir. Allah Teâlâ bir şeyi aklımıza yerleştirdiğinde, onu akılla bilmemiz vâcip olduğu gibi; akıllarımıza yerleştirmede de akılla bilmemiz vâcip değildir. Böylece bu sözün yanlış olduğu ortaya çıkmış oldu.

30 Bu husus şöyle açıklanır: Dedikleri, bir araya getiren bir illet olmaksızın iki şeyi bir araya getirmektir. Onlara denilir ki: Mârifetin bizim için lütuf olduğunu akılla bildiğimizi inkâr etmediniz. Çünkü Allah Teâlâ onun lütuf oluşunu akıllarımıza yerleştirmiştir. Halbuki içinde bulunduğumuz hususta böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla onu akılla bilmemiz gerekmez.

فإنه يجب عليه النهي ودفعه دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه، فأما فيما عدا هذا الموضوع فلا يجب إلا شرعاً، وهو الصحيح من المذهب.

والذي يدل على أن ذلك مما لا سبيل إلى وجوبه من جهة العقل إلا في الموضوع الذي ذكرنا، هو أنه إن وجب عقلاً فإما أن يجب للنفع أو لدفع الضرر، ولا يجوز أن يجب للنفع لأن طلب النفع لا يجب فلأن لا يجب الإيجاب لأجله أولى، فليس إلا أن يكون وجوبه لدفع الضرر على ما نقوله.

فإن قيل: هلاً جاز أن يكون الوجه في وجوبه هو أن لا يقع المنكر ولا يضيع المعروف فيكون وجوبه معلوماً عقلاً فإن ذلك أمرٌ معقول؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يمنعنا الله تعالى عن المنكر ويلجئنا إلى المعروف، ومعلومٌ خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الوجه في وجوبه كونه لطفاً لنا ومصلحة؟

قلنا: إن هذا وإن كان هو الوجه في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير أننا لا نعلم ذلك من حاله إلا بالشرع؛ لأنه ليس في قوة العقل أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدعونا إلى الواجب ويصرفنا عن القبيح. فإن قيل: أولستم قد عرفتم بالعقول أن معرفة الله تعالى لطف، وأن نعته من هو كافر في الحال أو كان كافراً من قبل مفسدة، فهلاً جاز مثله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قلنا: إن هذا اقتراحٌ على العقل وذلك مما لا وجه له، فليس يجب إذا علمنا أمراً من الأمور عقلاً بأن قرر الله تعالى في عقولنا أن نعلم أيضاً بالعقل ما لم يقرره فيه؛ ففسد هذا الكلام.

يبين ذلك أن ما قالوه جمع بين أمرين من غير علةٍ جامعةٍ بينهما، فيقال لهم: ما أنكرتم أننا إنما علمنا كون المعرفة لطفاً لنا بالعقل، لأنه قرر تعالى كونه لطفاً في عقولنا، وهذا غير ثابت فيما نحن فيه، فلا يجب أن نعلمه أيضاً بالعقل

Bu konuda Ebû Ali'nin görüşüne gelince; ona göre şayet emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vâcip oluşuna aklen imkân olmasaydı, mükellef kabih teşvik edilmiş ve bu hususlar kendisine mübah kılınan kimse hükmünde olurdu. Bu durum ise sahih değildir. Çünkü mâruf ve münkerin vâcip ve kötülüğünün akılla belirlenmesi, vâcibin vâcip ve kabihin de kabih olmasını gerektirdi. Bu durumda mükellef kabihî işlemeye ve üzerine vâcip olanı ihlâl teşvik edilmiş ve bunlar kendisine mübah kılınmış gibi olurdu. Halbuki bilinen bunun zıddıdır.

Aynı şekilde namazın vâcip ve zinânın kabih oluşunu sadece şer'an bilişimiz, bunu açıklayıp izâh eden şeylerdendir. Ayrıca bu, kişinin daha önceden kabihî işlemeye veya vâcibi ihlâl teşvik edilmiş veya bunlardan bir şey kendisine mübah kılınmış hükmünde olmasını gerektirmedi.

Ve sonra, "Mübahlığın kaynağı, sadece mükellefe fiilin güzelliğinin öğretilmesi iken ve onda bunun güzelliğine ilâve bir sıfat yokken; ister zaruri bilgi yaratmak, isterse deliller getirmek sûretiyle olsun mübah olmayan bir şeyin mübahlığı nasıl sahih oluyor?"

Yine onun dediği şeylerden biri de şudur: Münkerden sakınmanın vâcip olduğu sâbittir. Bu durumda ona mâni olmanın da (men etmenin de) vâcip olması gerekir. Çünkü akıl, bu ikisi arasında farklı bir hükme varamaz.

Bu iddiaya cevabımız şu şekildedir: Eğer durum zikrettiğiniz şekilde olsaydı, Allah Teâlâ'nın kendisi bu kötülüklerden imtinâ ettiği gibi, bizi de bunlardan uzak tutar ve zıddına zorlardı. Halbuki bilinen bunun zıddıdır. Böylece Ebû Hâşim'in söylediği gibi zikrettiğimiz konu dışında iyiliği emretmenin ve kötülükten nehyetmenin vâcipliğine ulaşmanın yolunun vahiy (sem') olduğu ortaya çıkmış oldu.

Bu konudaki muteber şartları kitabın başında zikrettik. Kim bu şartları tamamlamak isterse, ona emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker gerekir. Onları tamamlamayan için ise, bir şey gerekmez.

Bil ki, emir bi'l-ma'rûf ile nehiy ani'l-münker arasında fark vardır. Şöyle ki: İyiliği emretmede, mücerred emir yeterlidir. Onu ihmal edene zorla yaptırma ise bize düşmez. Sözelimi namazı terk edeni namaza zorla yöneltmek bize gerekmez. Münkerden nehyetme böyle değildir.

وأما ما يقوله أبو علي في هذا الباب فهو أنه لو لم يكن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العقل، لكان يجب أن يكون المكلف مغرى بالقبيح، ويكون في الحكم كمن أبيع له ذلك، فليس يصح؛ لأن ذلك يقتضي أن لا يجب واجب ولا يقبح قبيح إلا والطريق إلى وجوبه أو قبحه العقل، والإلزام أن يكون المكلف مغرى على القبيح وعلى الإخلال بما هو واجب عليه ويكون كأنه أبيع له ذلك، ومعلوم خلاف ذلك.

يبين ذلك ويوضحه أن وجوب الصلاة وقبح الزنا إنما نعلمه شرعاً، ثم لم يقتض أن يكون المرء من قبل كان مغرى على القبيح أو الإخلال بالواجب، أو يكون في الحكم كمن أبيع له شيء من ذلك.

وبعد، فكيف تصح هذه العبارة مع أن الإباحة ليس المرجع بها إلا إلى تعريف المكلف حسن الفعل وأنه لا صفة له زائدة على حسنه، إما بخلق العلم الضروري أو بنصب الأدلة، فكيف تصح إباحة ما ليس بمباح؟

ومما يقولونه أيضاً: هو أنه قد ثبت أن الامتناع عن المنكر واجب، فيجب أن يكون المنع منه أيضاً واجباً؛ لأنه لا فرق في قضية العقل بينهما.

وجوابنا؛ لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب كما يمتنع القديم تعالى عن هذه القبائح أن يمتنعنا عن ذلك ويضطرنا إلى خلافه؛ ومعلوم خلاف ذلك. فثبت بهذه الجملة أن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هو السمع إلا في الموضوع الذي ذكرناه، على ما يقوله أبو هاشم.

والشرائط المعتمدة في هذا الباب قد ذكرناها في أول الكتاب، فمن استكمل تلك الشرائط لزمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن لم يستكملها لم يلزمه.

واعلم أن بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقا من حيث أن الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه، حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملاً؛ وليس كذلك النهي عن المنكر،

Çünkü onda şartları tamamlama durumunda sadece nehiy kâfi değildir. Dolayısıyla onu men etmekle yetinmeyiz. Bu nedenle şarap içeni yakalasadık ve bu konudaki muteber şartlar hâsıl olmuş olsa, yine de onu güzel sözle nehyetmemiz gerekir. Eğer uzaklaşmazsa onu korkuturuz. Şayet sakınmazsa, onu döveriz. Yine sakınmazsa bunu terk edinceye kadar onunla mücadele ederiz.

Bil ki üstadlarımız iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın vücûbu hakkında birtakım sözler söylediler. Vâcip olan bu hususta sözü ayırmaktır. Nitekim denilir ki: Mâruf vâcip ve mendûb kısımlarına ayrılır. Çünkü vâcip olanı emretmek vâciptir. Mendûb olan emir ise, vâcip değil mendûbtur. Zira vâcip emrin durumu, emredilen fiilin durumundan öteye bir konuma sahip değildir.

Münkerlere gelince, onların tümü nehiy bakımından tek çeşittir. Çünkü nehiy, sadece kötülüğü sebebiyle gereklidir. Kötülük ise hepsinde sâbittir.

Ayrıca onlar, mükellefe mahsus olanlar ve onun ötesine geçenler olarak ayrılır. Ona mahsus olanlara gelince, bunlar önemli olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılır. Önemli olanlardan men etme hem aklen, hem de şer'an vâciptir. Akıl cihetinden vâcip oluşa gelince, onun sebebi bu nehiyle nefsten zararı gidermesidir. Nefsten zararı gidermek vâciptir. Şeriat cihetinden men etmeye gelince, Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "İnsanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmet oldunuz. İyiliği emrediyor, kötülükten sakındırıyorsunuz."⁶⁰⁰ Allah Teâlâ bu âyette zararın mükellefe mahsus olanı ile onu aşanının arasını ayırmadı.

Önemsiz olan kötülöklere gelince, Kârûn mevkiinde zengin olan birinin malının cüzî bir miktarının gasp edilmesine teşebbüs edilmesi gibidir. Ondan nehiy sadece şer'an vâciptir. O bundan zarar görmeyeceği için akıl yönünden vâcip olmaz. Mükellefe mahsus olan durum da böyledir.

Kişinin şahsı dışına taşan münkere gelince, bu da önemli olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Birincisinde eğer bu sebeple onun kalbinde bir incinme ve üzüntü oluşursa, nehiy hem şer'an hem de aklen gerekir. İkincisinde ise nehiy sadece şer'an gerekir. Bu fasılda söylenmesi gerekenler bundan ibârettir.

فإنه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط حتى نمعنه منعاً، ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك، فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين، فإن لم ينته خَشْنَا له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك.

٥ واعلم أن مشايخنا أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والواجب أن يفصل القول فيه فيقال: المعروف ينقسم إلى ما يجب وإلى ما هو مندوبٌ إليه؛ فإن الأمر بالواجب واجب وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب. وأما المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها؛ فإن النهي ١٠ إنما يجب لقبحها، والقبح ثابتٌ في الجميع.

غير أنها تنقسم إلى ما يختص المكلف، وإلى ما يتعداه. وما يختصه فينقسم إلى ما يقع به الاعتداد، وإلى ما لا يقع به الاعتداد. فأما ما يقع به الاعتداد؛ فإن النهي عنه واجبٌ من جهتي العقل والشرع جميعاً، أما من جهة العقل فلأنه يدفع عن نفسه بالنهي عنه الضرر، ودفع الضرر عن النفس واجب، وأما من جهة الشرع فلأن قوله تعالى: ﴿كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ لم يفصل بين أن يكون هذا الضرر مما يختصه وبين أن يكون مما يتعداه. ١٥

وأما ما لا يقع به الاعتداد؛ فذلك كأن يحاول أحدنا اغتصاب دانقٍ من ماله وهو بمنزلة قارون في اليسار، فإنه لا يجب النهي عنه إلا سماعاً، فأما من جهة العقل وهو غير مستضر به فلا يجب، هذا فيما يختصه. ٢٠

وأما ما يتعداه؛ فإنه ينقسم إلى ما يقع به الاعتداد فيجب النهي عنه شرعاً وعقلاً إن لحق قلبه به مضر، وإلى ما لا يقع به الاعتداد فلا يجب النهي عنه إلا شرعاً. وهذه بقية القول في هذا الفصل.

Fasıl: [Münkerden Nehyetmenin Keyfiyeti]

Kādî Abdülcebbar bu ifadelerden sonra itikadî konulardaki münker hakkında açıklamalarda bulunarak, bu tür münkerden nehyetmenin keyfiyetini îrâd etti. Buna, bir münkerden tövbe etmek isteyen kimsenin, bundan nasıl tövbe edeceği hakkındaki sözü ilâve etti. Bu sonuncu fasıl, tövbe konusuna daha uygundur ve bununla konu daha husûsî hâle gelmektedir. Biz de bu konuda ona karşı çıkmıyoruz, aksine muvâfakat ediyoruz.

Bu konuda sözün özeti şudur: Münker konusunda kendilerinden nehiy gerekmesi noktasında kalbin fiilleri ile organların fiilleri arasında fark yoktur. Çünkü bunların hepsinden nehiy, kötü olmaları sebebiyle gerekti. Kubuh, onların hepsini kuşatmaktadır.

Kalbin fiillerinin gayba dâir işler olduklarını, dolayısıyla onlara muttali olmanın mümkün olmadığını beyan edip, bu durumda olan bir şeyden nehiy vâcip olmaz, dediğinde; cevap olarak dedik ki: Kalbinin fiillerine muttali olanlar vardır. Biz, Hz. Ali yanlılarının hâlinden, Ümeyyeoğullarına buğzlarını ve onlar hakkındaki kanaatlerini biliriz. Aynı şekilde ömrü boyunca bir mezhebi öğreten, destekleyen, insanları ona çağırın ve bu konuda gayret sarfeden kişinin hâlinden, onun bu mezhebe inandığını biliriz. Bu şekilde itikada muttali olmanın mümkün olduğu kesinleşmiş olunca, nezdimizde bazı itikadların yanlış ve bozuk olduğu, dolayısıyla münker türünden oldukları anlaşılmaktadır. Bizim, diğer münkerlerden nehyettiğimiz ölçüde, onlardan da sakındırmamız gerekir. Birinci fasılda tahsîli gerekenlerin özeti bundan ibârettir.

İkinci Fasıl: [Tövbenin Şekli]

Tövbede esas olan şudur: Kim bir inanca inanır da sonra bunun yanlış, hatalı ve boş olduğu ortaya çıkarsa, ondan tövbe etmesi ve pişmanlık duyması ona vâcip olur. Ancak o, bunu ya kendiliğinden izhâr etmiş ve böylece etrafa yayılıp insanlar onu öğrenmiş olur; ya da onu herhangi kimseye izhâr etmemiş ve ona hiç kimse muttali olmamış olur. Bu durumda onunla Allah arasında tövbe yeterli olur. Eğer onu, başkası muttali olacak şekilde izhâr ederse, bu ya ona davet şeklinde olur ya da herhangi bir davet şeklinde olmaz. Kendisinden bilinmesi ve zâhir olması dışında başkasını ona davet etmezse, ona vâcip olan söz konusu amelden gizli olarak tövbe etmesidir; daha sonra kendisini ithâm etmemeleri için de onun bu görüşte ve bozuk inançta olduğunu bilen kişilerin önünde tövbe etmesi gerekir.

فصل: [الكلام في كيفية النهي عن المنكر]

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة، الكلام في أن المنكر إذا كان من باب الاعتقادات وكيفية النهي عنه، ثم عطف عليه الكلام فيمن أراد التوبة عنه كيف يتوب. وهذا الفصل الأخير بباب التوبة أليق وبذلك الموضوع أخص غير أننا لا نخالفه في ذلك بل نوافق عليه. ٥

وجملة القول في ذلك أنه لا فرق في باب المناكير بين أن تكون من أفعال القلوب، وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النهي عنها، إذ النهي عنها إنما وجب لقبحها والقبح يعمها.

ومتى فصل بينها بأن أفعال القلوب مما لا يمكن الاطلاع عليها، فتلك أمورٌ مغيبةٌ عنا، وما هذا سبيله لا يجب النهي عنه. قلنا: إن في أفعال القلوب ما يمكن الاطلاع عليه، فقد علمنا من حال العلوية بعضهم لبني أمية واعتقادهم فيهم، وكذلك فإنما نعلم ضرورة من حال من يدرس طول عمره مذهباً من المذاهب وينصره ويدعو الناس إليه وي بذل جهده فيه وفي الدعاء إليه أنه معتقدٌ لذلك المذهب، وإذ قد تقرر أن الاطلاع على الاعتقاد ممكن وصح لدينا خطأ بعض الاعتقادات وفسادها وكونها من باب المناكير، فإنه يلزمنا النهي عنها على حد لزوم النهي عن غيرها من المناكير، فهذا جملة ما يلزم تحصيله في الفصل الأول. ١٥

أما الفصل الثاني: [في كيفية التوبة]

فالأصل فيه أنه من اعتقد اعتقاداً ثم ظهر له فساده وكونه خطأ باطلاً، فإن الواجب عليه أن يتوب عنه ويندم عليه لا محالة، إلا أنه لا يخلو؛ إما أن يكون قد أظهره من نفسه فظهر وانتشر واطلع عليه الناس، أو لم يظهره لأحد ولم يطلع عليه أحد كفاه التوبة بينه وبين الله تعالى، وإن أظهره حتى أطلع عليه غيره، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد دعا إليه أو لم تكن منه الدعوة، فإن لم يدعُ غيره إليه غير أنه ظهر منه ذلك وعرف هو به، فإن الواجب عليه أن يتوب من ذلك سرّاً وبين يدي الذين قد عرفوه بذلك المذهب والاعتقاد الفاسد كيلا يتهموه به بعد ذلك، ٢٥

Eğer başkalarını bu mezhebe ve bozuk itikada davet etmiş ise, birileri bunu ya kabul etmiştir ya da etmemiştir. Eğer başkaları kabul etmemiş ise zikrettiğimiz çerçevede ondan tövbe etmesi yeterlidir. Eğer başkası da kabul etmiş ise, hem ondan tövbe etmesi hem de bunu kabul edecek kimseye ondan tövbe ettiğini ve bu itikadın yanlış ve bozuk olduğunu anladığını bildirmesi gerekir. Bu kişinin ayrıca söz konusu mezhebin yanlışlığını ortaya koyması ve telkin ettiği şüpheleri gidermesi gerekir mi? Bu durumda bakılır; şayet insanlar içinde onun yerine bu delilleri çürüten başkaları varsa, ona sadece zikrettiğimiz miktarca tövbe gerekir ve bu durumda söz konusu delilleri çürütmek farz-ı kifâye kâbilinden olur. Eğer âlimler arasında bu şüpheleri çürütme noktasında onun yerine geçecek birileri yoksa veya âlimler arasında onun yerine geçecek çok fakat onun ifadesinin diğerlerine göre özelliği varsa, bu itikaddan tövbe ettiğini izhâr etmesi ve söz konusu delillerdeki hata cihetini açıklaması gerekir. Ayrıca daha önce ileri sürdüğü görüşleri çürütmesi gerekir. Bu konuda söz şekli bundan ibârettir.

Bu ifadelere benzeyen şeylerden biri de “hata eden müftî” hakkındaki sözdür. O, bundan tövbe etmek istediği zaman, ne yapması gerekir? Bu konudaki özet söz şudur: Biri fetvâ verdiği zaman ya bu konularda hak (doğru) tek olur ve bu kişi fetvâsında hata etmiş olur. Bu durumda ondan tövbe etmesi ve fetvâ isteyene bu konudaki hatasını söylemesi gerekir. Ya da fetvâ verdiği konuda gerçeğin muayyen olmadığı aksine ictihad yoluyla sâbit olan türden olduğu, kendisinin de bu konuda ictihadda bulunduğu, fetvâsında birçok vecihten bir vechi tercih ettiği ve onunla fetvâ verdiği durumda ona bir şey gerekmez. Çünkü kendisine ictihadda bulunmaktan başka bir yükümlülük gerekmemektedir ve o bunu yapmıştır. İctihâdda bulunmadığı, aksine kendisine zâhir olan hakkında fetvâ verdiği durumda, bundan tövbe etmesi gerekir ve fetvâ isteyene cevap konusunda eksik kaldığını ve ictihadın hakkını veremediğini açıklaması gerekir.

Hâkimin hükmünde hata yaptığı zamanki durumu hakkında söylenecek söz de buna yakındır. Çünkü o, ya doğrunun tek olduğu bir konuda hüküm vermiştir ya da ictihad yoluyla hüküm vermiştir. Eğer hakkın tek olduğu konuda hüküm vermiş ve yanılmışsa, bundan tövbe etmesi ve hükmündeki hatasını davalı ve davacıya açıklaması gerekir. Eğer ictihad yoluyla hükmetmiş ise; bu durumda ya ictihada hakkını vermiştir ve ictihadının gereği ile hükmetmiştir ve sonra ictihaddaki durumu değiştiği için

وإن كان منه إلى ذلك المذهب والاعتقاد الفاسد دعوة فلا يخلو؛ إما أن يكون قد قبل منه غيره أو لا، فإن لم يقبل منه غيره كفاه التوبة بين يديه على الحد الذي ذكرناه. فإن قبل، فإن الواجب عليه أن يتوب عن ذلك ويعرف ذلك الغير الذي قبل منه توبته عنه، وأنه قد تبين له فساد ذلك الاعتقاد. ثم هل يجب عليه إفساد ذلك المذهب، وحل تلك الشبهة التي ألقاها إليه؟ ينظر؛ فإن كان في ٥
الناس من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة عليه لم يلزمه إلا القدر الذي ذكرناه، ويكون حل تلك الشبهة عليه من فروض الكفايات، وإن لم يكن في العلماء من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة، أو كان في العلماء الذين يقومون مقامه في الحل كثرة؛ غير أن لبيانه مزية على بيانهم فإن الواجب أن يظهر من ذلك الاعتقاد التوبة، ثم يبين وجه الخطأ فيه ويحل له الشبهة التي ألقاها إليه، فهذه ١٠
طريقة القول في ذلك.

ومما يشبه هذه الجملة؛ الكلام في المفتي إذا أخطأ، ما الذي يلزمه إذا أراد التوبة عنه؟ وجملة القول فيه: أن من أفتى، فإما أن تكون فتواه فيهما الحق فيه ١٥
واحد وأخطأ فيلزمه التوبة عنه وأن يذكر للمستفتى خطأه في ذلك، وإما أن تكون فتواه فيما لا يتعين الحق فيه واحد بل يكون طريقه الاجتهاد، ثم إنه في ذلك بين أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه غير أنه ترجح لديه وجه على الوجه الذي أفتى به فلا يلزمه والحال هذه شيء، إذ لم يكن عليه غير تأدية الاجتهاد حقه وقد فعل، وبين أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل أفتى فيما بدا له، فيلزمه والحال هذه أن يتوب عن ذلك، ويبين للمستفتى أنني قد قصرت في ٢٠
الجواب ولم أوّد الاجتهاد حقه.

وقريب من هذا الكلام في الحاكم إذا أخطأ في الحكومة، لأنه إما أن يكون قد حكم بما الحق فيه واحد، أو بما طريقه الاجتهاد. فإن كان قد حكم بما ٢٥
الحق فيه واحد وأخطأ لزمه أن يتوب عن ذلك ويظهر للمحكوم له والمحكوم عليه خطأه في الحكم، وإن حكم بما في طريقه الاجتهاد، فإما أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه وحكم بما أدى إليه الاجتهاد ثم تغير حاله في الاجتهاد

hükmettiği şeyin zıddı konusunda görüşü kuvvet kazanmıştır ya da ictihada hakkını vermemiştir, aksine kendine zâhir olanla hükmetmiştir. Eğer birinci şık ise elbette ona bir şey gerekmez. Çünkü ictihad ictihadı bozmaz. Ancak hükümden önce iki vecihten birinin kuvvetli olduğu kendine zâhir olacak
 5 olsa fakat o kendince daha zayıf olanla hükmetmiş bulunsa, bu durumda daha kuvvetli olanla hükmetmesi ve aleyhinde karar verilene dönerek hükmün şöyle şöyle olduğunu beyan etmesi gerekir. Eğer ikincisi ise bundan tövbe etmesi ve davayı kaybeden ve kazanana hükmün böyle böyle olduğunu açıklaması ve “Ben hükmettiğim günlerde ictihadla hükmetmedim.” demesi gerekir. Bu
 10 konuda söz söylemenin yolu bundan ibârettir.

Fasıl: İmâmet Hakkında⁶⁰¹

“İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma” konusuna imâmet bahsiyle devam etme zarûreti vardır. Zira iyiliği emredip kötülükten nehyetmenin birçoğu, imamların otoritesi ile gerçekleşmektedir.

15 Bu konu şöyle özetlenebilir: İmamın otoritesine itaati tanımak vâciptir. Bununla: O, ister olsun ister olmasın, onu tanımanın vâcip olduğunu kasetmiyoruz. Buradaki kastımız, zâhir olan imam kendine itaate davet ettiği zamandır. Bu konuda tek ihtilâf Kâdilkudât Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülaziz el-Cürçânî'den⁶⁰² rivâyet olunan görüştür. Onun, söylediğimizi inkâr etmiş
 20 olması uzak ihtimâldir. Onun dediği şudur: Bu, âlimlerin sorumluluklarından olup umûma ve avama vâcip değildir.

Böylece sana hâsıl olmuştur ki, imamı bilmenin vücûbu konusundaki iddiamız, “onun hakkında icmâ edilmiş (mücmeun aleyh) olması” şeklindedir.

[İmâmet Hakkında Beş Fasıl]

25 Bil ki, imâmet hakkında söz beş konuda vâki olur: Birincisi imamın hakikati, ikincisi imama niçin ihtiyaç olduğu, üçüncüsü imamın özellikleri, dördüncüsü imâmetin yöntemi, beşincisi imamın tayini.

ورأى القوة في خلاف ما حكم به، وإما أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل حكم بما بدا له. فإن كان الأول فلا شيء عليه البتة، إذ الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد، اللهم إلا أن يكون قد ظهر له أن القوة في أحد الوجهين قبل الحكم إلا أنه حكم بالأضعف عنده، فحينئذ يلزمه الحكم بالأقوى والرجوع إلى المحكوم عليه وبيان أن الحكم كيت كيت، وإن كان الثاني فإن الواجب أن يتوب عن ذلك ويبين للمحكوم له والمحكوم عليه أن الحكم كذا وكذا وأني لم أحكم يوم حكمت عن اجتهاد؛ فهذه طريقة القول في ذلك.

فصل في الإمامة

وقد اتصل بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكلام في الإمامة، ووجه اتصاله بهذا الباب أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة.

وجملة ذلك أن معرفة الإمام واجب؛ ولسنا نعني به أنه يجب معرفته سواء كان أو لم يكن، وإنما المراد إذا كان ظاهراً يدعو إلى نفسه، ولا خلاف في هذا إلا شيء يحكى عن قاضي القضاة أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، ومن البعيد أن يكون قد أنكره ما قلناه، وإنما الذي يقوله: إن ذلك لا يجب على الكافة والعوام، وإنما هو من تكليف العلماء.

فقد حصل لك أن ما ادعينا من وجوب معرفة الإمام على الحد الذي نقوله مجمع عليه.

[وقع الكلام في الإمامة في خمسة مواضع]

واعلم أن الكلام في الإمامة يقع في خمسة مواضع؛ أحدها في حقيقة الإمام، والثاني فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام، والثالث في صفات الإمام، والرابع في طرق الإمامة، والخامس في تعيين الإمام.

1. Fasıll: [İmamın Hakikati]

İmam kelimesi, lügatte ister takdîme lâıyk olsun, isterse lâıyk olmasın öncü (mukaddim) demektir. Şeriatta ise o, “ümmet üzerinde yöneticilik ve tasarruf hakkı olan kişi” için isim kılınmıştır. Şöyle ki kâdı ve vâlıden farklı olarak, onun otoritesi üzerinde başka bir otorite (hükmü üzerinde başka bir hüküm) yoktur. Çünkü kâdı ve vâli de ümmetin işinde tasarruf eder fakat imamın kararı (hükmü) onların hükümlerinin üzerindedir. Birinci fasıl bundan ibârettir.

2. Fasıll: [İmama İhtiyaç]

Bu, imama niçin ihtiyaç olduğu hakkındaki sözden oluşmaktadır. Bil ki, imama hadleri uygulama, ülkenin güvenliğini sağlama, açıkları kapama, askeri donatma, savaş hazırlığı yapma, adaleti dağıtma gibi hususlar ve bunlar yerine geçen şeyleri uygulamak için ihtiyaç vardır.

Bu işlerin özellikle haddi ikâme ve savaşın ancak imama yerine getirilebileceğinde ihtilâf yoktur. Bize göre hadleri uygulama ve savaşa karar verme ve uygulama saydığımız diğer şeyler gibi sadece imamlarla ikâme edilebilir. Bunun delili Ehl-i Beytin o konudaki icmâıdır. Daha sonra izâh edeceğimiz üzere onların icmâi hüccettir.

İmâmîyye, “İmamın sadece şeriat cihetiyle bilinebildiğini” ileri sürdü. Bu görüşlerinin yanlışlığına delâlet eden şeyler şunlardır: Dinî hükümlerin delilleri Allah'ın kitabı, Resûlullah'ın sünneti, Ehl-i Beytin ve ümmetin icmâından oluşur. Ümmetin imama ihtiyacı hangi sebepten dolayıdır? Onlar içinde şöyle diyenler vardır: İmama ihtiyaç vardır. Çünkü o dinde lütuftur. Bu, hakkında delil olmayan bir iddiâdır. Zira dinde lütuf iken ve ona bu derece ihtiyaç varken imamın bu kadar uzun süre ümmetten saklanması nasıl câiz oluyor?

Eğer denirse ki, zikrettiğiniz şey, bunların söylediklerinin yanlışlığını ortaya koyar. Mezhep olarak tercih ettiğiniz görüşün doğruluğuna deliliniz nedir?

Bunun icmâ ile olduğunu söyleriz. Ümmet, imamın şahsı üzerinde ihtilâf etmekle beraber, söz konusu hükümleri yerine getiren ve uygulayan bir imamda ittifak etmiştir. Ümmetin icmâi da Resûl-i Ekrem'in şu sözlerine göre hüccettir: “Size büyük topluluk gereklidir”, “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.” Buna delâlet eden şeylerden biri de ihtilâf ve onunla istidlâl âyeti⁶⁰³ olup bu konu, *Mecmû'ul-Umed*de şerholunmuştur.

أما الفصل الأول: [في حقيقة الإمام]

وهو أن الإمام في أصل اللغة هو المقدم، سواء كان مستحقاً للتقديم أو لم يكن مستحقاً. وأما في الشرع فقد جعله اسماً لمن له الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد، احترازاً عن القاضي والمتولي. فإنهما يتصرفان في أمر الأمة ولكن يد الإمام فوق أيديهم. هذا هو الفصل الأول.

وأما الفصل الثاني: [الحاجة إلى الإمام]

وهو الكلام فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام. اعلم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية؛ نحو إقامة الحد وحفظ بيضة الإسلام وسد الثغور وتجييش الجيوش والغزو وتعديل الشهود وما يجري هذا المجرى.

ولا خلاف في أن هذه الأمور لا يقوم بها إلا الأئمة، إلا في إقامة الحد والغزو؛ فعندنا أن إقامة الحدود والغزو كغيرهما من هذه الأشياء التي عدناها في أنه لا يقوم بها إلا الأئمة، والدليل عليه إجماع أهل البيت عليهم السلام وإجماعهم حجة على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى.

وقد ذهبت الإمامية إلى أن الإمام إنما يحتاج إليه لتعرف من جهته الشرائع، والذي يدل على فساد مقالتهم هذه هو أن الشرائع معلومة أدلتها من كتاب الله تعالى وسنة الرسول ﷺ وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة، فأى حاجة بالأمة إلى الإمام؟ وفيهم من قال بأن الحاجة إلى الإمام هو لأنه لطف في الدين وذلك مما لا دلالة عليه. وبعد، فكيف يجوز أن يغيب الإمام عن الأمة طوال هذه المدة مع كونه لطفاً في الدين، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة؟

فإن قيل: إن هذا الذي ذكرتموه إنما يدل على فساد ما يقوله هؤلاء، فما دليلكم على صحة ما اخترتموه مذهباً؟

قلنا: الإجماع؛ فقد اتفقت الأمة مع اختلافها في أعيان الأئمة أنه لا بد من إمام يقوم بهذه الأحكام وينفذها، وإجماع الأمة حجة لقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»، وقوله: «لا تجتمع أمتي على الضلالة». ومما يدل عليه أيضاً آية المشاققة والاستدلال بها مشروخ في مجموع العمدة.

3. Fasıl: [İmamın Özellikleri]

Bil ki, Hâricilerden bir gruptan nakledilenin aksine imamın özel bir aileden (sülâle) olması gerekir. Bu kadarı yetmez, Fâtımî (Hz. Fâtıma'nın soyundan) olması gerekir. Ayrıca Hz. Hasan veya Hüseyin'in soyundan olması gerekmez. Aksine onun iki batından birinden olması yeterlidir. İlimde tebârüz etmiş ve müctehid olması gerekir. Bunda ihtilâf yoktur. Sadece kâdı hakkında ihtilâf ettiler. Ebû Hanîfe'den hikâye olunmuştur ki; O, kâdının müctehid olmasını gerekli görmüyordu. Her ne kadar Kâdıkkudât bu haberi ondan uzak görmekte ve şöyle demekte ise de: O, bununla fukahânın kitaplarını ve bâblarının tertibini ezberlemiş olmasının vâcip olmadığını irade etti. Aynı şekilde İmamın müctehid olmasına itibar ettiğimiz zamanki maksadımız, onun fukahânın kitaplarını, hikâyelerini ve bâbların tertibini ezberlemesinin zorunlu olması değildir. Aksine gerektiğinde âlimlere müracaatının mümkün olması ve bazılarının görüşlerini, diğer bazılarına tercih edebilmesi yeterlidir. Ancak onun bu vasfa sahip olabilmesi için lügatten bir şeyler bilmesi gerekir. Allah'ın kitâbı hakkında düşünüp akıl yürütebilmesi ve O'nun kitabında neleri murâd edip neleri murâd etmediğini bilmek için bu gereklidir. Eğer hitâbı ile Allah'ın muradı gibi şeyleri bilme konusunda mücerred Arapça'yı bilme dışında başka şeylere de muhtaç olursa o, Allah'ın birliğini, adaletini, Allah'a câiz olan ve olmayan nitelikleri, kendisi için vâcip olan ve olmayan sıfatları ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini bilmesi gerekir. Öyleyse sözümüz şudur: Onun bu işleri kendinde toplayan bir rütbe olan "müctehid" rütbesine sahip olması gerekir.

Bu şartlar yanında çok verâ sahibi, sözüne güvenilir, kendisinden emin olunan, itimat edilir biri olması gerekir. Ayrıca işlerinde kararlı, sebat sahibi, aldırılmaz ve güçlü olması gerekir.

İmâmete lâayık olması için kişilerde bulunması gereken vasıfların özeti bundan ibârettir.

Birincisine gelince, onun özel bir soydan (el-mansübül-mahsûs) olmasının gerektiğini söyledik. İcmânın delâleti dolayısıyla ona mutlaka itibar etmek gerekir. Çünkü Hz. Ebû Bekir cemaâtin huzurunda "imamların Kureyş'ten olduğunu" söylediğinde onu hiç kimse reddetmedi.

Âlim olmasına gelince, burada âlimlere başvurması, görüşü kuvvetli olanla zayıf olanı ayırt etmesi yeterlidir. Zira imam, âlim olmayacak olsaydı, ihtiyaç duyulan bu hükümlerden hiçbirini yerine getirmesi mümkün olmazdı.

وأما الفصل الثالث: [في صفات الإمام]

اعلم أن الإمام يجب أن يكون من منصبٍ مخصوصٍ خلاف ما يحكى عن طائفة من الخوارج، ولا يكفي هذا القدر حتى يكون فاطمياً، ثم لا يجب أن يكون حسنياً أو حسينياً بل الذي لا بد منه هو أن يكون من أحد البطينين، ويجب أن يكون مبرزاً في العلم مجتهداً ولا خلاف فيه وإنما اختلفوا في القاضي. ٥
وقد حكى عن أبي حنيفة أنه لا يجب في القاضي أن يكون مجتهداً، وإن كان قاضي القضاة استبعد عنه هذه الحكاية وقال: إنما أراد به أنه ليس يجب أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وترتيب أبوابها، وهكذا غرضنا إذا اعتبرنا كون الإمام مجتهداً، فليس من ضرورته أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وحكاياتهم وترتيب أبواب الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه المراجعة إلى العلماء وترجيح بعض أقوال بعضهم على البعض كفى. غير أنه لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئاً من اللغة، ليتمكنه النظر في كتاب الله تعالى ومعرفة ما أراه بخطابه وما لم يرده، وإن كان في معرفة مراد الله بخطابه وغير ذلك يحتاج إلى أمورٍ غير العلم بالعربية المجردة، وهو أن يكون عالماً بتوحيد الله تعالى وعدله، وما يجوز على الله تعالى من الصفات وما لا يجوز، وما يجب له من الصفات وما لا يجب، ١٥
ويكون عالماً بنبوة محمد ﷺ فإذا قولنا: ينبغي أن يكون مجتهداً، يجمع هذه الأمور كلها.

ولا بد من هذه الشرائط أن يكون ورعاً شديداً، يُوثق بقوله ويُؤمن منه ويُعتمد عليه، وأن يكون ذا بأسٍ وشدة وقوة قلب وثبات في الأمور.

فهذه جملة ما يعتبر من الأوصاف في الشخص حتى يصلح للإمامة. ٢٠

فأما الأول وهو أنه يكون من منصبٍ مخصوص، فلا بد من اعتباره لدلالة الإجماع؛ فإن أبا بكر لما ادعى بحضرة الجماعة أن الأئمة من قريش لم ينكر عليه أحد.

وأما كونه عالماً بحيث يصح معه مراجعة العلماء والفرق بين ضعيف الأقوال وقويها، فإنه لو لم يكن عالماً لم يمكنه القيام بشيءٍ من هذه الأحكام التي احتج إليه لمكانها، ٢٥

Bu saydığımız şeyleri bilmeyen kişiler tenfizi (kanunları uygulama görevini) yerine getiremez.

İffetli ve verâ sahibi olmasına gelince, zira o, eğer hafifmeşrep birisi olacak olsaydı, kâdılarını ataması, şâhitlerin adaletli olup olmadıklarını tespiti, hadleri uygulaması, eksikleri gidermesi icmâ ile câiz olmazdı. Bunu şöyle açıklayıp izah ediyor: Yol kesenlerden (eşkiya) kâdı tayin edilemeyeceği ittifakla kabul edilmiştir. Buna ancak söz konusu kişilerin fisklarının açıkça ortada olması ve hafifmeşrepliliklerinin alenî olması durumunda başvurulur. İmamda bu özellik olduğundan imam olmayacağı gibi, verdiği görevleri kabul etmek de câiz değildir.

Şecâat ve kalb kuvvetine gelince, zira o böyle olmayacak olsaydı, onun askerleri donatması, eksikleri gidermesi, kâfirlerin ülkelerine savaş açması mümkün olmazdı. Zikrettiğimiz gibi bu hükümler imama ihtiyaç gerektirdi.

4. Fasıl: [İmâmete Gelme Yöntemleri]

Bu konu, imametın yöntemi hakkında olup, onun şekli üzerinde ihtilâf edilmiştir. Bize göre ilk üç imamda nas, diğerlerinde davet ve hurûc söz konusudur. Mu'tezil'e'ye göre, onun yöntemi "akit ve seçim"den oluşmaktadır. Mücbire de bu görüşe yönelmiştir. Câhız "imametın yönteminin çok amel (faaliyet, başarı) olduğunu söylemiştir. Buna yakın bir görüşü Abbâd nübüvvet yönteminde dile getirerek demiştir ki: Onun yöntemi, ameller karşılığında cezâ verme kudretine sahip değildir. Hâricîler onun yolunun galebe, Abbâsîler soy, İmâmiyye ve Bekriyye ise nasb (tayin) olduğunu söylemişlerdir.

Biz, tercih ettiğimiz görüşü iki yolla açıklamaktayız: Birincisi; ona deliller getirmektir. İkincisi ise, görüşümüzün haklı olduğu ortaya çıkıncaya kadar, diğer görüşlerin tümünün yanlış olduğunu açıklamaktır.

Sahip olduğumuz görüşe doğrudan delâlet eden şey icmâdır. İmâmete doğrudan delil istediğinde, İslâm'a yardım için gayret sarfeden, zâlimleri ayıplayan ve itibar ettiğimiz bu şartları tamamlayan kişilere, insanların biat etmesi ve boyun eğmesi gerektiği konusunda ümmet arasında hiçbir ihtilâf yoktur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in ashâbı ittifak etti ki, imametın yolu davet ve zikrettiğimiz sınırda kalmak şartıyla ortaya çıkmak ve talebini ilan etmektir (hurûc). İmâmete doğrudan delâlet istediğinde, işte bunları söyleriz.

فما من شيءٍ منها إلا ومن لا علم له بهذه الجملة التي عددناها لا يتأتى منه تنفيذها.

وأما العفاف والورع؛ فلأنه لو كان متهتكاً لم يجز له تولية القضاة ولا تعديل الشهود وإقامة الحدود وسد الثغور بالإجماع. يبين ذلك ويوضحه أن بالاتفاق منع من جواز التولية من قبل قطاع الطريق، فلا وجه لذلك إلا تهتكهم وتظاهرهم بالفسق، فإذا كان الإمام بهذه الصفة لم يكن إماماً ولا جاز التولي من قبله.

وأما الشجاعة وقوة القلب؛ فلأنه لو لم يكن كذلك لم يمكنه تجييش الحيوش وسد الثغور والغزو إلى ديار الكفرة، وقد ذكرنا أن هذه الأحكام هي التي أحوجت إلى الإمام.

وأما الفصل الرابع: [في طرق الإمامة]

وهو الكلام في طرق الإمامة، فقد اختلف فيه. فعندنا أنه النص في الأمة الثلاثة والدعوة والخروج في الباقي، وعند المعتزلة أنه العقد والاختيار وإليه ذهبت المجبرة، ويحكى عن الجاحظ أن الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة الأعمال، وإلى قريبٍ من هذا ذهب عباد في طريق النبوة، فقد قال: إن طريقها الجزاء على الأعمال، وقالت الخوارج: إن طريقها الغلبة، وقالت العباسية: بل طريقها الإرث، وقالت الإمامية والبكرية: إن طريقها النصر.

ونحن إذا أردنا تصحيح ما اخترناه من المذهب فلنا طريقان؛ أحدهما هو أن نبدأ بالدلالة عليه، والثاني أن نبين فساد هذه المقالات كلها حتى لا يبقى إلا ما نقوله.

أما الذي يدل على مذهبنا إليه ابتداء الإجماع؛ فلا خلاف بين الأمة أن من انتدب لنصرة الإسلام ونايذ الظلمة وكان مستكملاً لهذه الشرائط التي اعتبرناها، فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له، وكذلك فقد اتفق أهل النبي صلى الله عليه وعلى آله وعلى أن طريق الإمامة إنما هو الدعوة والخروج على الحد الذي ذكرناه، هذا إذا أردت ابتداء الدلالة على ذلك.

Diğer görüşleri öğrenmek istediğinde ise, burada durumu şüpheli olan sadece Mu'tezile'nin görüşüdür. Diğerlerine gelince, bunların yanlışlığı açıktır.

Onların görüşlerini çürütmek istersen, senin için bu konuda iki yol vardır:

Birincisi, bunun açıklamasını yapmak istediklerinde ihticâc ettikleri şeyi aleyhlerine bir delil hâline getirmendir. İkincisi ise, görüşlerinin yanlışlığına delâlet eden şeyleri ortaya koymandır.

Birinci yola gelince, o şöyle dememizdir: "Akid ve ihtiyâr"ın imamet yolu olduğuna deliliniz nedir? Eğer derlerse ki: İmâmet akidlerden bir akiddir. Bilakis o, en azından bir rütbe, belki en büyüğünden bir makam (menzile)dır. Elbette akid yapanın akid yapılanla akdetmesi gerekir. Deriz ki: Farzet ki durum zikrettiğiniz gibidir. İmâmet nasıl akid oluyor? Akid için onu akdeden bir akid yapıcı gerekmektedir. Akid yapanın, söylediğimiz çerçevede kendi adına akid yapan imamın kendisi olması nasıl câiz olur? Buradaki durum nezirlerdeki duruma benzemektedir. Bu şekilde onların kelâmını takip edip bu konuda zikrettikleri vecihleri aleyhlerine bozuyoruz. Bu konudaki görüşün yolu budur.

Baştan mezheplerinin yanlışlığına işaret etmek istersen, bu hususta esas olan şöyle demendir: Eğer imamette esas olan akid ve ihtiyâr olsaydı, muhakkak ona bir yol (yöntem) olması gerekirdi. Onun yolu da ya akıl ya da şeriattır. Aklın ona yol olması câiz değildir. Çünkü imamet şer'î bir hükümdür. Dolayısıyla ona yol olan şeyin de şer'î olması gerekir. Ona olan yol şer'î olunca da, bu yol ya kitap ya sünnet ya da icmâ olmalıdır. Bu konuda bunlardan bir şey sâbit değildir.

"Bunun üzerinde icmâ olduğunu" söyleyenler vardır. Bilinmektedir ki sahabeden bir topluluk Sakîfe⁶⁰⁴de hazır bulundular, Hz. Ebû Bekir'e imamet için biat ettiler. Hiçbir kimse onlara karşı çıkmadı ve akdin imâmet için yol olmadığını söylemedi. Burada bizim söylediğimiz görüş, bunu şöyle açıklayıp izah ediyor: Sahâbe o gün, akid yapıp biat eden ve tam bir uyum içinde tâbi olan ile rızâyâ delâlet eden bir susma ile susan arasında idi. İşte icmânın şekli budur.

Bu yöntemi, Hz. Ömer'in hilafeti şûraya (altı kişi) havâle etmesi ve hiç kimsenin bu yönetime itiraz etmemesiyle teyit ediyorlar. Eğer imâmetin yolu akid ve ihtiyârdan başka bir şey olsaydı, onu reddederlerdi.

فأما إذا أردت هذه المقالات فإن الذي يشتهه الحال في ليس إلا مقالة المعتزلة، وما عداها فظاهر السقوط.

وإذا أردت إفساد مقالتهم فلك فيه طريقان؛

أحدهما هو أن تطالبهم بتصحيح ذلك وتفسد عليهم ما يحتاجون به، والثاني هو أن تبدأ بالدلالة على فساد مقالتهم.

أما الطريق الأول فهو أن نقول: ما دليكم على أن العقد والاختيار طريق الإمامة؟ فإن قالوا: إن الإمامة عقد من العقود، بل هي من أقلها رتبةً وأعظمها منزلةً فلا بد من عاقدٍ يعقدها للمعقود له. قلنا: هب أن الأمر على ما ذكرتموه فمن أين أن الإمامة عقد، وأن العقد لا بد له عن عاقدٍ يعقده؟ فمن أين أنه لا يجوز أن يكون العاقد نفس الإمام حتى يعقد لنفسه على الحد الذي نقوله، وصار الحال فيه كالحال في النذور؟ وهكذا نتبع كلامهم ونفسد عليهم الوجوه التي يذكرونها في هذا الباب، فهذه طريقة القول في ذلك.

وإذا أردت ابتداء الدلالة على فساد مذهبهم، فالأصل فيه أن تقول: لو كان الأصل في الإمامة إنما هو العقد والاختيار لكان لا بد من أن يكون إليها طريق، والطريق إليها إما العقل أو الشرع، والعقل مما لا يجوز أن يكون طريقاً إليها لأن الإمامة حكم شرعي فيجب أن يكون الطريق إليها أيضاً شرعياً، وإذا كان الطريق إليها الشرع، فإما أن يكون الكتاب أو السنة أو الإجماع، وشيء من ذلك غير ثابت هناك.

قالوا: إن الإجماع حاصل على ذلك؛ فمعلوم أن نفرًا من الصحابة حضروا السقيفة وعقدوا لأبي بكر الإمامة ولم ينكر عليهم أحد، ولم يقل: إن العقد ليس بطريق إلى الإمامة، وفي ذلك ما نقوله. يبين ذلك ويوضحه أن الصحابة يومئذ كانوا بين مباحٍ عاقد، وبين متابع، وبين ساكتٍ سكوتاً يدل على الرضى، وهذه صورة الإجماع.

وربما يؤكدون ذلك بأن عمر جعل الأمر شورى بين ستة ولم ينكر عليه أحد، ولو كان طريق الإمامة غير العقد والاختيار لأنكروا عليه،

Aksine Hz. Ali şûra arasına girmez ve derdi ki: Allah Teâlâ muhkem olan kitabında benim hakkımda nas koydu. Resûl de aynı şekilde davrandı. Sizinle beraber şûraya niçin gireyim? Bu konuda benden başkasının hakkı yoktur.

Bu görüşe cevabımız şu şekildedir: Bu, ancak sahâbenin biat edici, tâbi olucu ve rızâ gösterme anlamına gelen sükût ile kabul edici olmalarının sâbit olması durumunda doğrudur ki, icmânın şekli de budur. Biz ise bunu kabul etmemekteyiz. Bilinmektedir ki Ali (r.a.), biattan imtinâ ettiği zaman Hz. Fâtıma'nın⁶⁰⁵ evine hücum ettiler. Aynı şekilde Ammar⁶⁰⁶ dövüldü, Zübeyr'in kılıcı kırıldı. Selmân⁶⁰⁷ istihfâf edildi. Bütün bunlara rağmen icmânın vukû bulduğu nasıl iddia edilir ve nasıl susan kişinin susuşu râzı olduğuna delil sayılır? Ali'nin (r.a.) şûraya girişine gelince, o hakkın sahibidir. Hak sahibi olanın da mümkün olduğu şekilde hakkını araması gerekir. Böylece söylediğinizin sahih olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Mu'tezile, bazıları daha önce geçen, bazıları ise henüz geçmemiş bulunan vecihlerden tercih ettiklerimize itiraz etti.

Şu sözleri daha önce geçmeyenlerdendir: Siz, onu davet ve imâmetin hükümünden çıkma diye tefsir ettiniz. Ona yol bulma nasıl olur? Deriz ki: Bu, mümtenî değildir. Çünkü iki şeyden biri diğerinden ayrılır.

Şu sözleri de bunlardandır: Davet ve hurûc imâmet için yol olsaydı, davet uygun olduğu ve iki şahıstan her biri buna lâıyk buldukları zaman, işlerinin geçerli olması ve her ikisinin de imam olması gerekirdi. Çünkü hem davet hem de hurûc hâsıl olmuştur. Bunu yardımcınızdan başka kimse söylemedi. İcmâyı bozmaması için onun sözünü te'vil ettiniz. Cevabımız şu şekildedir: Bu, çok nadir olarak rastlanılacak bir durumdur. Eğer ittifak edecek olurlarsa, daveti önce olana bakılır. Hangisinin daveti önce ise imam odur. Her ikisinden aynı anda davet vâki olursa, onlardan hiçbirinin imâmeti geçerli olmaz. Bu durumdaki hâl, nikâh sahibindeki hâle benzer. İki akid sahibinden biri diğerinden önce olmadıkça nikâh geçerli olmadığı gibi, buradaki durum da aynıdır.

Bununla beraber bu durum, onlar için akid ve ihtiyârda gereklidir. Onlara denilir ki: Akid ve ihtiyâr imâmete uygun olan iki kişide birleşecek olsa ne dersiniz? Burada özür olarak zikrettikleri şeylerin hepsi, bizim için de birer mâzerettir.

بل كان لا يدخل علي بن أبي طالب تحت الشورى ويقول: إن الله قد نص علي في محكم كتابه وكذا الرسول، فلم أدخل معكم في الشورى، وهذا الأمر لا حق لغيري فيه؟

وجوابنا؛ أن هذا إنما يصح لو ثبت أن الصحابة كانوا بين مباحٍ ومتابعٍ ٥
وساكتٍ سكوئاً يدل على الرضى، وهذه صورة الإجماع ونحن لا نسلم ذلك؛
فمعلومٌ أن علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما امتنع عن البيعة هجموا على دار فاطمة، وكذلك؛ فإن
عماراً ضُرب وأن زبيراً كُسر سيفه، وسلمان استُخف به، فكيف يدعى الإجماع
مع هذا كله، وكيف يجعل سكوت من سكت دليلاً على الرضى؟ وأما دخوله
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الشورى فلأنه كان صاحب الحق، ولصاحب الحق أن يطلب حقه بما
١٠ يمكنه، فلا يصح ما ذكرتموه.

وقد اعترضت المعتزلة على الذي اخترناه من وجوه تقدم بعضها ولم يتقدم
البعض.

فما لم يتقدم قولهم: إنما قد فسرتهم به الدعوة والخروج من حكم الإمامة،
فكيف يجعل طريقاً إليها؟ قلنا: لا يمتنع ذلك، فإن أحد الأمرين ينفصل عن
١٥ الآخر.

ومن ذلك قولهم: إن الدعوة والخروج لو كانا طريقاً للإمامة، لكان يجب
إذا اتفقت الدعوة من شخصين يصلح كل واحدٍ منهما لذلك أن ينعقد أمرهما
ويصيرا إمامين لحصول الدعوة والخروج، وذلك لم يذكره أحدٌ سوى ناصركم
وأنتم فقد تأولتم كلامه كيلا يلحقه خرق الإجماع. وجوابنا؛ إن ذلك قلما يتفق
٢٠ في وقتٍ واحد، ولو اتفق فالواجب أن ينظر فيمن سبقت دعوته، فأيهما سبقت
دعوته فهو الإمام. وإن اتفقت منهما الدعوة في وقتٍ واحد فإنه لا تتعقد إمامة
واحدٍ منهما، وصار الحال في ذلك كالحال في ولي النكاح، فكما أنه لا ينعقد
النكاح ما لم يسبق أحد العقدين على الآخر، كذلك ههنا.

وعلى أن هذا لازم لهم في العقد والاختيار، فيقال لهم: ما تقولون لو اتفق
٢٥ العقد والاختيار على شخصين يصلحان للإمامة، وكل ما ذكروه من عذرٍ هناك
فهو عذرٌ لنا ههنا.

Bil ki, Ebû Ali ve Ebû Hâşim, kendileri için akid yapıldığı zaman iki şahısta ihtilâf etmediler. Çünkü ilk biat edilen imamdır. Burada ihtilâf, her ikisine aynı anda biat edildiği durumdadır. Ebû Hâşim'e göre nikâhta olduğu gibi, onlardan hiçbirinin biatı geçerli olmaz. İkinci kere birine biat gerekir. Ebû Ali ise demiştir ki: Her ikisine akid aynı âna rastlarsa, aralarını açmak gerekir. Her hâlükârda akid konusunda zikrettiği onlar için mâkul olmadı ki, davet konusunda zikrettiğimiz mâkul ve mümkün olsun. Çünkü aralarında bir ayırım yoktur.

5. Fasıl: [İmamın Tayini]

Bil ki, görüşümüze göre Hz. Peygamber'den sonra imam Ali b. Ebû Tâlib'tir. Sonra Hüseyin,⁶⁰⁸ sonra Hasan,⁶⁰⁹ sonra Zeyd b. Ali⁶¹⁰ sonra da onların yolu üzere gidenlerdir.⁶¹¹

Mu'tezile'ye göre Hz. Peygamber'den sonra imam Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osmân, sonra da Ali (r.a.)'dir. Sonra da ümmet onların ahlâkı ile ahlâklanmış ve şiretleri üzere giden kimi tercih etti ve kime biat etti ise imam odur. Bu nedenle onların, yollarında yürüdüğü için Ömer b. Abdülazîz'in⁶¹² imâmetine inanıyor görüyorsun.

İmâmiyye'ye göre Resûlullah'tan sonra imam Ali, sonra Hasan, sonra Hüseyin ve sırası ile on iki imam şeklindedir. İmamın tayini konusundaki ihtilâfın zikri hakkında sözün özeti budur.

Fasıl: [Zamanın İmamdan Hâli Olması Câiz Midir?]

Bil ki mezhebimize göre zaman, imamdan hâli değildir. Bununla kastım mutasarrıf imamın muhakkak gerektiği değildir. Bunun olmadığı bilinmektedir. Ondan maksat, zamanın imâmete uygun olan kişiden hâli olmasının câiz olmamasıdır. Ayrıca imama ihtiyacın olduğunu akılla değil, şer'î yolla biliriz.

Bu konuda Ebû'l-Kâsım el-Belhî bize muhalefet ederek dedi ki: Biz imama ihtiyaç olduğunun gerekliliğini aklen biliriz. İmâmiyye de bu görüşe sahiptir.

Diyorlar ki: İnsanların ona ihtiyacı dolayısıyla, Allah Teâlâ'nın imam hakkında muhakkak nas koyması gerekir.

واعلم أن أبا علي وأبا هاشم لم يختلفا في أن الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عقد له أولاً، وإنما الخلاف فيما إذا اتفق العقد لهما دفعةً واحدة. فعند أبي هاشم أنه لا تنعقد إمامة واحدٍ منهما كما في ولي النكاح فلا بد أن يعقد ثانياً لأحدهما، وقد قال أبو علي: إنه لو اتفق العقد لهما جميعاً في حالة واحدة فإن الواجب أن يقرع بينهما، وعلى الأحوال كلها فما أمكنهم ذكره في العقد يمكننا أن نذكره في الدعوة إذ لا فصل.

وأما الفصل الخامس: [في تعيين الإمام]

اعلم أن مذهبنا أن الإمام بعد النبي ﷺ علي ابن أبي طالب، ثم الحسن ثم الحسين، ثم زيد بن علي، ثم من سار بسيرتهم.

وعند المعتزلة أن الإمام بعد رسول الله ﷺ، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنه، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم، ولهذا تراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز، لما سلك طريقهم. وعند الإمامية أن الإمام بعد الرسول ﷺ، علي ثم الحسن ثم الحسين إلى تمام اثني عشر، فهذه طريقة القول في تعيين الإمام وذكر الخلاف.

فصل: [هل يجوز خلو الزمان عن إمام؟]

اعلم أن مذهبنا أن الزمان لا يخلو عن إمام، ولسنا نعني به أنه لا بد من إمام متصرف فالمعلوم أنه ليس، وإنما المراد به ليس يجوز خلو الزمان ممن يصلح للإمامة. ثم إن العلم بالحاجة إلى الإمام لا يجوز أن يكون عقلياً، بل إنما نعلمه شرعاً.

وقد خالفنا في ذلك أبو القاسم وقال: إنا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلاً، وإليه ذهب الإمامية.

ويقولون: إن الإمام لا بد من أن ينص الله تعالى عليه لحاجة الناس إليه.

Ebü'l-Kâsım diyor ki: “Eğer imam hakkında Allah nas koymamış ise, “insanların onu nabetmeleri gerekir. Çünkü maslahatları bundadır.” İmâmiyye'nin dediği gibi, bununla dünyevî maslahatın irade edilmiş olması muhtemeldir. İmam dinde lütuftur. Onun ashâbından bazısının söylediği gibi, onunla dinî maslahatın irade edilmiş olması da muhtemeldir. Eğer birinciyi irade ederse, onunla İmâmiyye arasındaki fark zikrettiğim vecihtendir. Bu nedenle imamın masûm olması gerekmedi. İmâmiyye ise bunu gerekli gördü. Eğer ikinciyi irade edecek olursa, onunla İmâmiyye arasındaki fark açıktır. Çünkü onlar diyorlar ki: Allah'ın birliğini, adaletini ve diğer lütuflarını bilmek gerektiği gibi, imamı bilmek de dinde lütuftur. Ancak o, bunu söylemiyor.

Görüşlerinin yanlışlığına delâlet eden şeylerden biri de şudur: İmamın varlığının vâcip olduğunu bilmek aklen olsaydı, aynı şekilde imama ihtiyaç da muhakkak akliyyat içinde olurdu. Halbuki bilinmektedir ki İmama şer'î ahkâmı uygulamak üzere ihtiyaç olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla ona ihtiyacı bilmek aklen nasıl sahih oluyor?

Şayet, “İmama ihtiyaç akılda niçin câiz olmuyor?” diye sorulursa, deriz ki: Eğer ona ihtiyaç olsaydı, bu ya dinî ya da dünyevî menfaatlere dayanırdı.

Dünyevî menfaatlardan dolayı ona ihtiyaç câiz değildir. Bu, gıdaları zehirlerden ve zararlı şeyleri faydalılardan ayırmayı bilmek için ona ihtiyaç olduğunu söylemek gibidir. Zira bu siyer ve ahbâr ile bilinmesi mümkün olan şeylerdendir. Bu nedenle onu bilmede akıllılar ile hayvanlar ve benzeri akılsızlar ortaktır. Çünkü bu, biri tarafından bilinilmesi mümkün olan durum olup başkasına ihtiyaç yoktur. Bu nedenle diğer zamanlarda insanların imama ihtiyacının olmadığını söylüyor.

Dinî menfaatler dolayısıyla ona ihtiyaca kâil olduğunda ise, bu ihtiyaç ya akli ya da nakli (sem'î) tekliflerde olur. Eğer ona akli tekliflerde ihtiyaç duyulursa, her bir imam başka bir imama ihtiyaç duyar. Biri hakkındaki kelâm, diğeri hakkındaki kelâm gibi olur ve teselsül oluşur. Çünkü akli tekliflerde sadece kudret, imkân ve lütufla engelleri gidermeye ihtiyaç vardır. İmamın bundan öteye bir etkisi yoktur. Aksine onun durumu ile başkasının durumu bu işlerde eşittir.

وأبو القاسم يقول: يجب على الناس أن ينصبوه إن لم ينص الله تعالى عليه لأن مصلحتهم في ذلك، وهذا يحتمل أن يريد به المصلحة الدينية على ما تقوله الإمامية: إن الإمام لطف في الدين، ويحتمل أن يريد به المصلحة الدنيوية على ما يقوله بعض أصحابه. فإن أراد به الأول فالفرق بينه وبين الإمامية هو من الوجه الذي ذكرته ولأجل ذلك لا يجب في الإمام أن يكون معصوماً وأوجب الإمامية ذلك، وإن أراد الثاني فالفرق بينه وبين الإمامة ظاهر لأنهم يقولون: إن الإمام في الدين كمعرفة الله بتوحيده وعدله وغير ذلك من الألفاظ، وهو لا يقول به.

والذي يدل على فساد مقالتهم هو أنه لو كان العلم بوجوب وجود الإمام عقلياً، لكان لا بد من أن تكون الحاجة إلى الإمام أيضاً في العقليات، ومعلوم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية، فكيف يصح أن تعلم الحاجة إليه عقلاً؟

فإن قيل: هلاً جاز أن يحتاج إلى الإمام في العقليات؟ قلنا: إنه لو احتج إليه في ذلك لكان لا تخلو الحاجة إليه من أن تكون لمنافع دنيوية أو دنيوية.

ولم يجز أن تكون الحاجة إليه للمنافع الدنيوية؛ كأن يقال: يحتاج إليه لتعرف من جهته الأغذية من السمومات وما يضر مما ينفع؛ فإن ذلك مما يمكن معرفته بالسير والأخبار ولذلك يشترك في معرفته العقلاء وغير العقلاء من البهائم ونحوها، ولأن ذلك يمكن أن يعرف من واحد فلا يحتاج إلى غيره فيقدح في حاجة الناس إلى الإمام في سائر الأزمان.

وإذا قيل بالحاجة إليه للمنافع الدينية فلا يخلو؛ إما أن يحتاج إليه في التكاليف العقلية أو السمعية، فإن احتج إليه في التكاليف العقلية لم يجز وإلا احتج الإمام إلى إمام آخر، والكلام في ذلك الإمام كالكلام فيه فيتسلسل، ولأنه لا يحتاج في شيء من التكاليف العقلية إلا إلى الأقدار والتمكين وإزاحة العلة بالألفاظ، ولا تأثير للإمام في شيء من ذلك بل حاله وحال غيره في هذه الأمور على سواء.

Şayet “Onun başkasına karşı ayrıcalığı olduğunu inkâr etmiyorsunuz. Çünkü o, varlığı ile mükellef için bir lütuftur.” denilirse, deriz ki: Onun varlığının mükelleflere lütuf ve maslahat olduğuna kâil olduğunda, bundan maksat, onlara Allah tarafından maslahatları olan veya maslahatlarını devam ettiren şeylerin verilmesidir. Bu iki durumdan hangisinde imamın payı yoktur?

Ayrıca onun yolu sadece şeriat olduğu zaman böyle olur. Bunda da söylediğimiz görüşün haklılığı vardır.

Eğer denirse ki: İmamın varlığı başka bir yönden de lütuftur. Şöyle ki: İnsanlar onun emrine boyun eğmiş, ona uymuş olmak ve onun itaati altına girmede başiboş olmamak için Allah Teâlâ’ya itaat ediyorlar ve mâsiyetlerden sakınıyorlar. Deriz ki: Bu, bütün insanların hâlinden bildiğimiz bir şey değildir. Aksine Âdem’e mensup olanlar (benî Âdem) içinde, başkası kendisine imam olduğunda, karşı çıkıp isyan edenler vardır. Nitekim Resûlullah kendisine gönderildiği zaman Ebû Cehil, ona teslimiyeti ve boyun eğmeyi terk konusunda inatla en ileri noktaya ulaştı ve başkaları gibi ona itaat etmedi. Diğer kâfirlerin hâli de böyledir.

Ayrıca bu söz, onu söyleyenin birçok imamın varlığını kabul etmesini gerektiriyor. Çünkü bundan maksat; âlemde çeşitli gruplara ayrılmış bulunan insanları, bir imam etrafında toplamak zordur. Bunun yerine mahalle halkı ona uyararak ve rızâsı için itaat ederek kendisine itaate daha yakın olsun diye, her mahallede bir imam tayin etmek gerekir. Bu görüşün yanlış olduğu hiç kimseye gizli değildir.

Fasıl: [İmamın Tayini Konusunda Farklı Görüşler]

Bil ki, biz imâmetin yolu ve bu konudaki farklı görüşler konusunda sözü takdim ettik. Ancak burada özet kâbilinden tekrar ediyoruz. Şâz ve sâkıt olan şeyleri ona ilâve ederek, diyoruz ki: Muhakkak Zeydiyye Ali b. Ebû Tâlib, Hasan ve Hüseyin’in (Allah’ın selâmı üzerlerine olsun) imâmetinin gizli nas, diğerlerinin imâmetinin ise davet ve hurûc yoluyla olduğunda ittifak ettiler. Sonra bu üçü hakkındaki nassı inkâr edenin fâsık olması gerekip gerekmediğinde ihtilâf ettiler. Bazıları onun fâsık olacağını söyledi ki bunlar Cârûdiyye’dir,⁶¹³ diğerleri ise fâsık olmayacağını söyledi. Bunlar ise Sâlihiyye’dir.⁶¹⁴

فإن قيل: ما أنكرتم أن له مزية على غيره من حيث يتعلق بوجوده لطفٌ للمكلف؟ قلنا: إذا قيل بوجوده لطفٌ للمكلفين وصلاحهم فإنه المراد أن يؤدي عليهم عن الله تعالى ما فيه صلاحهم أو يقوم بمصالحهم، وأي ذلك من هذين الأمرين فلا حظ للإمام فيه.

وبعد، فلا يكون ذلك كذلك إلا والطريق إليه الشرع وفي ذلك ما نقوله. ٥

فإن قيل: إن وجود الإمام لطفٌ من وجهٍ آخر، وهو أن الناس يطيعون الله تعالى ويتجنبون المعاصي انقياداً لأمره واتباعاً له وانخراطاً في سلك طاعته. قلنا: إن ذلك مما لا نعلمه من حال جميع الناس، بل في الآدميين من إذا ولي عليه غيره كان ذلك داعياً إلى الفساد، وعلى هذا فإن أبا جهل لما بعث إليه النبي صلاة الله عليه، كان قد بلغ في العناد وترك الاستسلام والانقياد كل مبلغ ولم يطع كغيره وكذا الحال في غيره من الكفرة. ١٠

وبعد، فهذا الكلام يوجب على قائله وجود الأئمة الكثيرة؛ فإن هذا الغرض لا يندفع بإمام واحد والناس في العالم مفترقون، بل الواجب أن ينصب في كل محلة إمام ليكون أهل تلك المحلة إلى الطاعة أقرب انقياداً له وطاعةً لرضاه، وفي ذلك الفساد ما لا يخفى على أحد. ١٥

فصل: [الآراء المختلفة في طريق الإمامة]

اعلم أننا قد قدمنا الكلام في طريق الإمامة واختلاف الأقوال فيها، غير أننا نعيده ههنا على نوعٍ من الاختصار ونضم إليه ما يشذ ويسقط، فنقول: إن الزيدية اتفقوا على أن الطريق إلى إمامة علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام النص الخفي، وأن الطريق إلى إمامة الباقرين الدعوة والخروج، ثم اختلفوا في أنه هل يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة؟ فقال بعضهم: يجب تفسيقه، وهم الجارودية، وقال آخرون: لا يجب، وهم الصالحية. ٢٠

İmâmiyye'ye gelince onlar, on iki imamın imâmetine giden yolda açık nas olduğunu ve bunu inkâr edenin küfre düşeceğini ve onun tekfirinin gerektiğini söylediler. Bu nedenle Resûlullah'ın sahâbîlerini tekfir ettiler.

5 Onlara, imâmetin yolunun nas olduğunu söyleyen Bekriyye⁶¹⁵ ve Kerrâmiyye de muvafakat etti ve onlar Resûlullah'tan sonra hakkında nas bulunan kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu ileri sürdüler. Hasan el-Basrî de bu görüşü benimsedi.

Buna şu âyetle delil getirdiler: "Araplardan geri kalanlara de ki: "Güçlü kuvvetli bir kavme çağırılacaklar ya onlarla savaşacaklar ya da teslim olacaklar."⁶¹⁶ Diyorlar ki: Bu, Ebû Bekir hakkında vârid olmuştur. O, Resûlullah'tan sonra ridde ehli⁶¹⁷ ile savaşa davet eden ilk kişidir. Bununla Ebû Bekir'in kastedildiği, onlar için müsellemler değildir. Aksine onun Ali hakkında olduğu daha sahihtir. Onun daveti ise, kendisi ile savaşan Hâricîlerle savaşıdır.

Eğer denilirse ki âyet, kâfirlerle savaşa davet eden kişinin imâmetini gerektirir. Halbuki Ali, Ehl-i kiblede âsîlerle savaşa davet etmiştir. Deriz ki âyette: "zannettiklerinize" ifadesi yoktur.

Bazen Nebi (s.a.)'nin onu, namazda öne çıkarışı ile istidlâlde bulunuyorlar. Bu da yine o bağlamdan uzaktır. Çünkü Nebi (s.a.) sahâbîlerden birçoğunu namaz için öne çıkarmış fakat onların imâmetine delil getirilmemiştir. Ayrıca namazdaki imâmet büyük imâmeti ifâ etme ve ümmetin işini görmeden uzaktır. Bu nedenle bir kişi, bunların birine uygun fakat diğerine uygun olmayabilir. Bu iki işten birini diğerine nasıl kıyas ediyorlar? Bu ikisinin arasındaki benzerlik noktası nedir?

Mu'tezile'ye gelince, onlar imâmetin yolunun akid ve ihtiyâr olduğunu benimsediler ve bunları tashîhe değişik yönlerden gayret ettiler. Bunların bazılarını daha önce takdim ettim, geri kalanları ise şunlardır:

Dediler ki: İmâmetin yolu ittifakla ya akid ve ihtiyârdır ya da nasıdır. Nas görüşü bâtil oldu. Böylece geriye sadece akid ve ihtiyâr kaldı. Yine dediler ki: İmâmet konusunda nas bulunmadığının delili şudur: Şayet nas bulunmuş olsaydı, bu ya açık (celî) ya da gizli (hafî) olurdu. Celî nas olması câiz değildir. Çünkü böyle olacak olsaydı, onu reddeden, Peygamber'in dininden olduğu zorunlu olarak bilinen bir şeyi reddettiği için kâfir olurdu. Bunda sahâbenin tekfiri söz konusudur. Bu ise çirkin bir görüştür.

وأما الإمامية فقد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثني عشر، النص الجلي الذي يكفر من أنكره، ويجب تكفيره، فكفروا لذلك صحابة النبي ﷺ.

وقد وافقتهم البكرية والكرامية في أن طريق الإمامة إنما هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي ﷺ أبو بكر، وإليه ذهب الحسن البصري.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ آبَائِهِمْ فِي مَا قَاتَلْتُمُوهُمْ وَالْأَعْرَابُ لَا يُفْقَهُونَ ذَلِكَ يَقُولُ الْكُفْرُ وَالْكَرْبُ يُعْرَبُونَ﴾ فيقولون: إنه ورد في أبي بكر؛ فهو أول من دعا إلى أهل الردة بعد رسول الله ﷺ، وذلك مما لا يسلم لهم أن المراد به أبو بكر، بل الصحيح أنه في علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ودعائه إلى قتال من قاتلهم من القاسطين والمارقين والناكثين.

ومتى قيل: إن الآية تقتضي إمامة من دعا إلى قتال الكفرة وعلي لم يدع إلا إلى قتال أهل القبلة من أهل البغي. قلنا: ليس في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾ ما ظننتموه.

وربما يستدلون بتقديم النبي ﷺ إياه في الصلاة، وذلك أيضاً فمن البعيد لأن النبي ﷺ قدم كثيراً من الصحابة للصلاة ولم يدل على إمامتهم. وبعد، فإن الإمامة في الصلاة بمعزل عن القيام بالإمامة الكبرى والقيام بأمر الأمة، ولهذا يصح لأحدهما العقد دون الآخر، فكيف قاسوا أحد الأمرين على الآخر، وما وجه الشبه بينهما؟

وأما المعتزلة فقد ذهبت إلى أن طريق الإمامة إنما هو العقد والاختيار، ورامت تصحيح ذلك بوجوه تقدم بعضها وهذا باقيها؛

قالوا: طريق الإمامة بالاتفاق إما العقد والاختيار أو النص، وقد بطل النص فلم يبق إلا العقد والاختيار. قالوا: والذي يدل على أنه لا نص هو أنه لو كان كذلك لكان لا يخلو؛ إما أن يكون نصاً جلياً أو خفياً. لا يجوز أن يكون نصاً جلياً لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون الراد كافراً لردده ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ، وفي ذلك تكفير الصحابة على فحش القول به،

Ondaki hâlin gizli olması da câiz değildir. Çünkü bu zaruri olarak bilinmesi vâcip olan bir durumdur. Eğer böyle olmasaydı, Allah Teâlâ'nın bizi altı vakit namazla, Kâbe dışında bir yeri ziyaretle sorumlu tutmuş olması câiz olurdu. Aksi takdirde Allah Teâlâ, emrini insanlardan gizlemiş ve onlara açıklamamış olurdu. Bu, bir kere şenâettir. Böylece celî nas bulunduğu görüşü bâtil olmuş oldu.

Hafî nas iddiasına gelince, sahâbenin tümüyle onun maksadına zâhib olmamaları gerekirdi. Halbuki onlar maksatları ve bunların yerine geçecek şeyleri derinlemesine biliyorlardı. Bizim, onların burada bir nas olduğunu bilmediklerini ve onu ikrar etmediklerini bilmemiz, onun aslının olmadığına delildir. Ayrıca burada bir nas olsaydı, kendisine karşı çıkan onu îrâd eder ve o da imâmetine onunla delil getirirdi. Bunun vârid olmadığı ve bununla delil getirmediği bilinmektedir. Bunda da herhangi bir kanıtın olmadığına delâlet vardır. Cevap şudur: Siz, İmâmiyye'yi, sizi susturdukları şeyle susturmaya çalıştınız. Dolayısıyla bunun bir anlamı yoktur.

Nass-ı hafîye gelince, söylediğimiz gibi onu, herkesin bilmesi gerekmedi. Çünkü onu zaruri ilimle bilmek vâciptir. Biz, sahâbenin Hz. Peygamber'i bu şekilde kabul ettiğini iddia etmedik.

Eğer derlerse ki: Niçin onunla amacın ne olduğuna zâhib olmadılar ve hiçbiri onu bilmedi? Deriz ki: Çünkü onlar bu konuda şüphe etmediler veya onu imâmet dışında başka bir yöne hamlettiler. Ayrıca sahâbenin tümünün onun maksadına tam olarak zâhib olmaktan uzak olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim Hz. Ali'nin arkadaşları bunu biliyorlardı. Aynı şekilde Ali, bunu dile getiriyor ve inanıyordu. Buna rağmen dedikleri kendilerine nasıl doğru oluyor?

Sözlerine cevap olarak şu da ilâve edildi: Eğer burada nas olsaydı, kendisine karşı çıkılan kişi, bu konuda onu kullanırdı. Kâdîlkudât nas olmadığına delil getirirken kendi kendine şunu sordu: Eğer nas olsaydı, kendince karşı çıkılan kişi onu ortaya koyar ve kendi imâmetine delil getirirdi. Halbuki bizim bilgi-mize göre böyle bir şey yapılmamıştır. Bu da onun olmadığına delildir. Dedi ki: Kendi imâmetini tespit hususunda onu îrâd etmediğini ve ona tutunmadığını, çünkü onların kendisini dinlemeyeceklerini ve bu hususta düşünmeyeceklerini bilmekte veya gâlip zanla zannetmekte olduklarını inkâr etmediniz.

ولكان لا يجوز أن يخفى الحال فيه لأن هذا هو الواجب فيما علم ضرورة، لولا ذلك وإذا كان يجوز أن يكون الله تعالى قد تعبدنا بصلاة سادسة وبحجّ إلى غير بيته الحرام إلا أنه خفي على الناس أمره ولم يظهر، وذلك شنع بمرّة؛ فبطل النص الجلي.

٥ وأما النص الخفي فإنه كان يجب أن لا يذهب الصحابة بأسرهم عن الغرض به، فقد كانوا في غاية المعرفة بالمقاصد وما يجري هذا المجرى، وفي علمنا بأنهم لم يعرفوا هناك نصاً ولا أقرّوا به دليل على أنه لم يكن له أصل. وبعد، فلو كان هناك نص لأورده المنصوص عليه واستدل به على إمامته، والمعلوم أنه لم يورده ولم يحتج به وفي ذلك دلالة على أن ذلك لم يكن. والجواب أنكم ١٠ ألزتم الإمامية ما يلتزموه فلا معنى له.

وأما النص الخفي على ما نقوله فإنه ليس يجب أن يعرفه كل أحد؛ فإن ذلك إنما يجب فيما العلم به ضروري، ولسنا ندعي أن الصحابة اضطرت إلى قصد النبي بذلك.

١٥ فإن قالوا: فلم ذهبوا عن الغرض به ولم يعرفه أحد؟ قلنا: لأنهم لم ينظروا فيه أو حملوه على وجه آخر غير الإمامة، وعلى أننا لا نسلم أن الصحابة بأسرهم ذهبوا عن الغرض به؛ فمعلوم أن أصحاب علي رضي الله عنه كانوا يعرفون ذلك، وكذلك فكان علي يدعيه ويعتقده، فكيف صح لهم ما قالوه؟

وقد دخل في الجواب عن قولهم: لو كان هناك نصّ لاحتج به المنصوص عليه تحت هذه الجملة. وقد سألت قاضي القضاة نفسه حين دل على أنه لا نص بأنه لو كان لأظهره المنصوص عليه واستدل على إمامته وفي علمنا بأنه ٢٠ لم يفعل دليل على أنه لم يكن، وقال: ما أنكرتم أنه لم يورده ولم يتمسك به في تثبيت إمامته لعلمه أو لغلبة ظنه أنهم لا يصغون إليه ولا ينظرون فيه؟

Buna şu şekilde cevap verdi: Bu mümkün olmayan türdendir. Halbuki hakka teslim olma, ona boyun eğme ve yönelme konusunda sahâbenin hâli mâlûmdur ve hiç kimseye gizli değildir. Nitekim bilinmektedir ki: Hz. Ali, hâmileye had uygulama konusunda Ömer'e karşı çıkarak şöyle demiştir: Farzet ki, senin
 5 ona karşı delilin var; karnındakine karşı delilin nedir? Ömer onu dinledi ve görüşüne rücû ederek şöyle dedi: Eğer Ali olmasaydı, Ömer helâk olurdu. Aynı şekilde rivâyet olundu ki, bize olaylarda hakkın, kendi sözünde olduğunu beyan ettiğinde Muaz'ın sözüne rucû etti ve şöyle dedi: Eğer Muaz olmasaydı, Ömer helâk olmuştu. Yine rivâyet olunmuştur ki o kalplerdeki yerine,
 10 ilimdeki derecesine rağmen, bazı olaylarda kendisine karşı çıkan bir hanımın sözünden dolayı kendi görüşünü terk etmiş ve şöyle demiştir: Evinden dışarı çıkmayan hanımlara kadar hepiniz Ömer'den daha bilgilidir. Kendilerinde karışıklık olmayan olaylardan oluşan daha başka misaller de vardır. Eğer kendisine karşı çıkılanın yanında nas olsaydı, onu onlara karşı îrâd etme ve onlar
 15 nezdinde delil getirme yoluna giderdi. Öncelikle hallerinden anlaşılmıştır ki onlar, kendilerine hak beyan edildiği zaman, herkesin görüşüne rucû etmekteydiler. Böyle bir açıklama yapmayıp delil getirmeyince anlaşıldı ki böyle bir şey asla yoktur.

Bizim sözümüzde buna cevap olacak şeyler geçti. Hz. Ali'nin naslar îrâd ettiğini ve onlarla istidlâli izhâr ettiğini zikrettik. Onun, bunu izhâr etmediği nasıl iddia edilebilir? Şûrâ hadisi yetmiş küsur delâlet ve fazileti içermekte olup Ali b. Ebû Tâlib onların bir kısmını kendi imâmetine, bir kısmını ise sahâbenin faziletine delil olarak îrâd etmiştir. Bu, insaf sahibi olan kişi yanında açıktır.

Çok kere dediler ki: Sahâbe seçilen hakkında ihtilâf etmiş olsa da, seçim
 25 konusunda ihtilâf etmemiştir. Bu, onların bir iddiasıdır. Kim, Ebû Bekir'in imâmetine muhalefet ederse, imâmetin yolu olarak seçime (ihtiyâra) inanmamış olur.

Çok kere geçmiş sözlerini Abbas b. Abdulmuttâlib'in⁶¹⁸ Ali b. Ebû Tâlib'e söylediği şu sözü ile teyit etmektedirler: "Elini uzat, sana biat edeyim" sözüne karşı Ali'nin cevabı şu şekilde olmuştur: "Eğer amcam Hamza⁶¹⁹ ve kardeşim Ca'fer⁶²⁰ hayatta olsalardı, bunu yapardım." Yine Hz. Ali'nin Talha⁶²¹ ve Zübeyr'e biatla hüccet getirmesi ve onlara: "Bana biat ettiniz, sonra vazgeçtiniz" demesi ile görüşlerini teyit etmektedirler. Diyorlar ki, bunların tümü nassı nefyeyiyor ve taraftarlarına imâmetin yolunun
 35 Ali ve diğerleri nezdinde akid ve ihtiyâr olduğuna, söylediğimiz ölçüde izin veriyor. Ali'nin (r.a.) şûrâya dâhil olması da bu ihticâcı teyit etmektedir.

وأجاب عن ذلك: بأن هذا مما لا يمكن مع أن حال الصحابة في الاستسلام للحق والانقياد له والرجوع إليه بحيث لا يخفى على أحد؛ وعلى هذا فالمعلوم أن علياً لما أنكر على عمر إقامة الحد على الحامل، فقال: هب أن لك عليها سلطاناً فما سلطانك على ما في بطنها، أصغى إليه فرجع إلى قوله وقال: لولا علي لهلك عمر. وكذا فقد روي أنه رجع في بعض الحوادث إلى قول معاذ لما بين له أن الحق في قوله وقال: لولا معاذ لهلك عمر. وهكذا فقد روي أنه على محله في القلوب ومكانه فيها ومنزلته في العلم، ترك قوله لقول امرأة أنكرت عليه بعض الحوادث وقال: كلكم أفتقه من عمر حتى المخدرات في البيوت؛ إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا يلتبس الحال فيها. فلو كان مع المنصوص عليه نص لكان من سبيله أن يورده عليهم ويحتج به عندهم، سيما وقد عرف من حالهم أنهم يرجعون إلى قول كل أحد إذا تبين لهم الحق في جنبته، فلما لم يظهره ولا احتج علم أنه لم يكن أصلاً.

وقد جرى في كلامنا ما هو واجب عن هذا؛ فقد ذكرنا أن علياً أورد النصوص وأظهر الاستدلال بها، فكيف يمكن ادعاء أنه لم يظهر ذلك، وحديث الشورى يشتمل على نيف وسبعين دلالة وفضيلة أوردها علي بن أبي طالب مستدلاً ببعضها على إمامته، وبعضها على فضله على الصحابة، وهذا واضح عند من أنصف.

وربما قالوا: إن الصحابة وإن اختلفوا في المختار لم يختلفوا في الاختيار، وهذه دعوى منهم؛ فمن خالف في إمامة أبي بكر لم يعتد الاختيار طريقاً للإمامة.

وربما يؤكدون كلامهم المتقدم بقول العباس بن عبد المطلب لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: امدد يدك بأبيك، وقول علي: لو كان عمي حمزة وأخي جعفر حين لفعلت، وباحتجاج علي على طلحة والزبير بالبيعة وقوله لهما: بايعتاني ثم نكثتاني، ويقولون: إن هذا كله ينافي النص ويؤذن أصحابهم بأن طريق الإمامة عند علي وغيره العقد والاختيار على الحد الذي نقوله، وقريب من هذا احتجاجهم بدخول علي رضي الله عنه تحت الشورى،

Daha önce zikrettik ki buradaki tercih, bu hususta hakkına ulaşması ancak şûrâya girmesi ile mümkündür. Bu, câiz ve uygundur. Şu da var ki her ne kadar şûrâya dâhil olmuşsa da durumu, onların kendisini seçmeleri ve imâmet için kendisine biat etmeleri şartına bağlı kılmamıştır. Talha ve Zübeyr'e karşı biatla
5 ihticâcına gelince; bu, onlara hakta sebât etmediklerini açıklamak içindir. Bu mücmel konunun taşıdığı çeşitli ihtimâllerin özeti bundan ibârettir.

Eğer denirse ki: Hz. Ali'nin imâmetine sizi götüren naklî delil (nas) nedir? Ona denir ki: Allah'ın kitâbında birçok delil (nas) bulunmaktadır. Örnek olarak: “Sizin dostunuz Allah ve Resûlüdür”⁶²² âyeti gösterilebilir. Bu âyette
10 Allah Teâlâ velâyetin kendisine, sonra Resûlüne, sonra da rükû hâlinde zekât vermekle nitelendirilene ait olduğunu beyan ediyor. İhtilâfsız olarak bu nitelendirilen kişi başkası değil Ali (r.a.)'dir. Eğer derlerse ki: “Onlar namaz kılanlardır”⁶²³ âyeti cemaati ifade ediyor, bir kişi için yorumlanması nasıl sahih oluyor? Ona denir ki: Bunun her hâlükârda bir kişi için yorumlanması gerekir.
15 Aksi takdirde dost edinen ve dost olanın (müvellî ve müvellâ aleyh) aynı kişi olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca söz konusu âyetin sonunda, onu cemaat anlamında yorumlamaya engel vardır. Çünkü “Ve onlar rükû eder oldukları halde” anlamındaki âyetin başında bulunan “vav” harfi hâl içindir. Böylece bundan murâdın “rükû hâlinde iken zekât verenlerin” olması gerekir.
20 Eğer derse ki: Âyet muhabbet ve nusrete hamledilmiştir. Deriz ki: Bu tür bazı işlerle diğerleri arasında çelişki yoktur. Dolayısıyla hepsine hamledebiliriz.

Hz. Peygamber'in şu sözü de onun delillerindendir: “Senin, bana göre konumun, Hârûn'un Mûsâ'ya göre konumu gibidir. Ne var ki benden sonra Peygamber gelmeyecektir” Burada hadis Mûsâ (a.s.) nezdinde Hârûn'un (a.s.)
25 sahip olduğu mertebelerin tümünü, Ali (r.a.) için isbat etmiş, sadece nübüvveti dışarıda bırakmıştır. Mûsâ nezdinde Hârûn'un sahip olduğu mertebelerden biri de imâmettir. Dolayısıyla onun da Ali aleyhisselâm için sâbit olması gerekti. Bu haberin Efendimizden mütevâtir olarak rivayet edildiğini iddia edenler bulunduğu gibi, sahih olduğunu fakat tevâtüre ulaşmadığını söyleyenler de vardır.
30

Bu delillerden biri de uzunluğuna rağmen Gadîr-i Hum⁶²⁴ hadisidir. Bu hadisin konu ile alâkalı kısmı şudur: “Kimin mevlâsı olduysam...” Buradaki mevlâ ve evlâ kelimeleri lügatte ve şeriat dilinde aynı anlamdadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Muhakkak Allah onun mevlâsıdır, Cebrâil ve müminlerin sâlihleri de böyledir.”⁶²⁵ Lebid de şöyle demiştir:
35

Korkunun dostu, onun halefi ve imamıdır.

İmametın uzatılması ve bu konuda söz alma başka bir konudur.

فقد ذكرنا أن الوجه فيه أنه كان لا يصل إلى حقه إلا بالدخول فيه وهذا سائغ، وعلى أنه وإن دخل في الشورى فلم يجعل الأمر موقوفاً على اختيارهم إياه وعقدتهم للإمامة، وأما احتجاجه على طلحة والزبير بالبيعة فلكني بين لهم أنهم لا يثبتون على الحق أصلاً. فهذه جملة ما يحتمله هذا المجمل.

٥ فإن قيل: فما ذلك النص الذي دلكم على إمامة علي رضي الله عنه؟ قيل له: نصوص كثيرة من كتاب الله تعالى نحو قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ الآية. بين الله تعالى أن الولاية له رضي الله عنه ثم لرسوله ثم للموصوف بإيتاء الزكاة في حال الركوع، ولا خلاف في أن الموصوف بذلك علي رضي الله عنه دون سواه. فإن قال قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يقيمون الصلاة﴾ الجماعة، فكيف يصح حمله على الواحد؟ قيل له: لا بد من أن يحمل على واحد وإلا لزم أن يكون المولى والمولى عليه واحداً وذلك مما لا سبيل إليه. وبعد، فإن في آخر الآية ما يمنع من حمله على الجماعة لأن الواو في قوله: ﴿وهم راعون﴾ واو الحال، فيجب أن يكون المراد به من أدى الزكاة في حال الركوع، ومتى قيل: إن الآية محمولة على المحبة والنصرة. قلنا: لا تنافي بين بعض هذه الأمور وبين البعض، فنحمله على الجميع. ١٥

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» أثبت لعلي رضي الله عنه جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى عليهما السلام واستثنى النبوة. ومن المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى الإمامة، فوجب ثبوتها لعلي رضي الله عنه. ومن ساداتنا من ادعى بأن الخبر متواتر، وفيهم من قال: إنه متلقى بالقبول، وهو الصحيح. ٢٥

ومن ذلك حديث غدير خم بطوله، وموضع الدلالة منه قوله: من كنت مولاه، والمولى والأولى في اللغة وعرف الشرع واحد، قال الله تعالى: ﴿فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين﴾ وقال لييد:

مولى المخافة خلفها وإمامها

ولتطويل الإمامة واستيفاء القول فيها موضع آخر. ٣٥

Fasıl: Tafdîl Konusu

Bil ki, şeriat nezdinde en üstün olan, sevabı en çok olandır. Bu nedenle üstadlarımız şöyle demişlerdir: Onu bilmenin yolu şeriattır. Çünkü sevap ve cezânın miktarlarını tespit konusunda aklın herhangi bir fonksiyonu yoktur.

5 Bu böyle sâbit olunca, bil ki Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ dışındaki ilk dönem âlimleri, Resûlullah'tan sonra insanların en faziletlisinin Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osmân ve sonra Ali olduğunu benimsediler. Vâsıl ise, Hz. Ali'yi Osmân'ın önüne geçirmiştir. Bu sebeple onu Şiî olarak isimlendirdiler.

10 Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e gelince, onlar bu konuda tevakkuf ederek dediler ki: Bu dört kişiden biri hakkında zikredilen hiçbir yöneticilik özelliği yoktur ki, benzeri onun arkadaşı için zikredilmiş olmasın.

Şeyhimiz Ebû Abdullah el-Basrî'ye gelince, o demiştir ki: Resûlullah'tan sonra insanların en faziletlisi Ali b. Ebû Tâlib, sonra Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osmân'dır. Bu nedenle o, "Mufaddıl" (fazilette Hz. Ali'yi öne geçiren) 15 diye lakaplandırılmıştır. Onun tafdîl konusunda uzunca bir kitabı vardır.

Kâdilkudât da Şeyhayn gibi (Ebû Ali ve Ebû Hâşim) bu dört kişiden en faziletli olanının hangisi olduğu konusunda tevakkuf etmiştir. Bu kitabı şerhettiği zaman ise, sahâbenin en faziletlisinin müminlerin emiri Ali (r.a.) olduğunu kesin olarak beyan etmiştir.

20 Bize göre ise: Sahâbenin en faziletlisi müminlerin emiri Ali, sonra Hasan, sonra da Hüseyin'dir. Allah'ın selâmı üzerlerine olsun.

Buna delâlet eden âyetler ve Ali hakkında rivâyet edilen hadislerle örnek olarak Tayr haberi, Menzile haberi ve benzerleri gösterilebilir. Yine ilim, takvâ, şecâat, cömertlik gibi sahâbe hakkında anlatılan hiçbir menkıbe yoktur 25 ki, Müminlerin Emîri'nde bulunmuş olmasın. Buna Ehl-i Beytin icmâi işaret etmektedir. Bu, Hz. Ali'nin sahâbenin en faziletlisi olduğuna delâlet ettiği gibi, ondan sonra Hasan'ın, arkasından da Hüseyin'in sahâbenin en faziletlisi olduğuna delâlet eder. Bu konuda onun hakkında söyleneceklerin özeti bundan ibârettir.

Fasıl: Haberler Hakkında Söz

Haberler hakkında söze ve bunun geçen konu ile ilişkisine gelince; imâmet ancak haberlerle sâbit olur. Çünkü onlardan başka ona yol yoktur.

فصل في التفضيل

اعلم أن الأفضل في الشرع هو الأكثر ثواباً، ولذلك قال مشايخنا: إن طريق معرفته الشرع، لأنه لا مجال للعقل في مقادير الثواب والعقاب.

إذا ثبت هذا فاعلم أن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنه، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان؛ فلذلك سموه شيعياً.

وأما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفوا في ذلك وقالوا: ما من خصلةٍ ومنقبةٍ ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثله مذكورٌ لصاحبه.

وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد قال: إن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، ولهذا كان يلقب بالمفضل، وله كتابٌ في التفضيل طويل.

وقد كان قاضي القضاة يتوقف في الأفضل من هؤلاء الأربعة كالشيخين، إلى أن شرح هذا الكتاب فقطع على أن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه.

فأما عندنا؛ إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي ثم الحسن ثم الحسين عليهم السلام.

والذي يدل على ذلك الآيات والأخبار المروية في علي رضي الله عنه، نحو خبر الطير وخبر المنزلة وغيرهما، وأيضاً فما منقبةٍ من المناقب كانت متفرقة في الصحابة إلا وقد كانت مجتمعةً في أمير المؤمنين من العلم والورع والشجاعة والسخاء وغير ذلك، ومما يدل على ذلك إجماع أهل البيت، وهذا كما يدل على أن أفضل الصحابة فإنه يدل على أن الحسن كان أفضل الصحابة بعده، ثم الحسين عليهم السلام. فهذه جملة ما هو له في هذا الموضوع.

فصل في الكلام في الأخبار

ووجه اتصاله بما تقدم هو أن الإمامة لا تثبت إلا بالأخبار لأنه لا طريق لها سواها.

Bu konuda sözün özü şudur: Haberler ya doğruluğu bilinen ya yalan olduğu bilinen ya da doğru veya yalan olduğu bilinmeyen olmak üzere üç durumdan birisi şeklinde olur.

5 Birinci kısımdakiler, doğruluğu zorunlu olarak bilinenler ve iktisâbî olarak bilinenler olarak gruplandırılır.

Doğruluğu zaruri olarak bilinenlere örnek olarak ülkelerden, krallardan ve bunların yerine geçenler hakkındaki haberler gibi mütevâtir haberler verilir. Sözelimi Hz. Peygamber'in beş vakit namaz kılmak, zekât vermek, Kâbe'yi tavaf etmek ve benzeri şeylerle dini yaşadığından haber veren kimsenin haberi 10 gibi. Çünkü bu şekilde olan haber, zaruri olarak bilinir. Haberleri ile kesin bilgi hâsıl olan kişilerin en azı beştir. Dolayısıyla dört kişinin haberi ile tevâtürün oluşması câiz değildir. Beş kişinin haberi de bildikleri her şeyde kâfi gelmez. Haberlerinin muhakkak zaruri olarak bildikleri şeyler türünden olması gerekir. Bu nedenle bize bunlardan haber veren kişinin haberi ile Allah'ın birliği 15 ve adâleti hakkında zaruri bilginin bizde hâsıl olması câiz değildir. Çünkü bunları zaruri olarak bilemezler.

Doğruluğu istidlâlî olarak bilinene örnek ise Allah'ın birliği, adâleti, nebîsinin peygamberliği ve benzeri konulardaki haberler gösterilebilir. Yine bu tür haberlere örnek olarak Hz. Peygamber'in susup tasvip ettiği veya reddetmediği 20 amellere taalluk eden haberler gösterilebilir. Çünkü biz, bu durumdaki haberlerin doğruluğunu istidlâl yoluyla biliriz. Bunun hakkındaki istidlâl şekli şöyledir: Eğer bu haber yalan olacak olsaydı, Hz. Peygamber onu muhakkak reddederdi. Onu reddetmeyiş, bu haberin doğruluğuna delil oldu. İlk kısım bundan ibârettir.

25 İkinci kısma gelince; bu, yalan olduğu haberlerden anlaşılın türden olup yalanlığı zaruri olarak bilinen ve iktisâbî olarak bilinen olmak üzere ikiye ayrılır.

Yalanlığı zaruri olarak bilinene örnek olarak göğün altımızda, yerin üstümüzde olduğu ve benzeri haberler verilir.

30 Yalanlığı istidlâlî olarak bilinene örnek olarak ise, Mücbire ve Müşebbihe'nin cebri, teşbîhi, teccîmî ve diğer dalâletleri içeren bozuk mezheplerine ilişkin haberler verilir.

وجملة القول في ذلك أن الأخبار لا تخلو؛ إما أن يعلم صدقها، أو يعلم كذبها، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها.

والقسم الأول ينقسم إلى ما يعلم صدقه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتساباً.

ما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمسة وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك؛ فإن ما هذا سبيله يعلم اضطراراً. وأقل العدد الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة. ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أخبروا، بل لا بد من أن يكون خبرهم مما عرفوه اضطراراً؛ ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطراراً.

وما يعلم صدقه استدلالاً فهو كالخبر بتوحيد الله تعالى وعدله ونبوة نبيه ﷺ وما يجري هذا المجرى، وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقر النبي ﷺ المخبر عليه ولم يجره عنه ولا أنكر عليه، فإننا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً، وطريقة الاستدلال عليه، هو أنه لو كان كذباً لأنكره النبي ﷺ، فلما لم ينكره دل على صدقه فيه، وهذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثاني فهو ما يعلم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم إلى ما يعلم كذبه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتساباً.

ما يعلم كذبه اضطراراً؛ فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا وما جرى هذا المجرى.

وما يعلم كذبه استدلالاً؛ فكأخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم إلى غير ذلك من الضلالات.

Doğruluğu ve yalanlığı bilinmeyen haberlere gelince, bunlara örnek olarak âhâd haberler verilebilir. Şartları ile vârid oldukları zaman bu tür haberlerle amel câizdir. İtikad konularında kabulleri ise câiz değildir. Bu cümlede de ihtilâf vardır. Yine insanlar içinde haber-i vâhid ile ibadetin vürûdunu câiz görenler olduğu gibi, onlarla ibadeti reddedenler de vardır.

Haber-i vâhid yoluyla ibadetin vürûdunun cevâzına delâlet eden şey şudur: Allah Teâlâ'nın bizi onunla mükellef tutmak sûretiyle salâhla ilgili kılmasına engel olan bir mâni yoktur. Bu konuda konulmuş ibadetlerin çoğu zannî yolla sâbit olmuş bulunan haberlere dayanmakta olup, bu da câizdir. Hatta şer'î ibadetlerin çoğunun zanna dayandığı söylene, câizdir. Ayrıca bilinmektedir ki kâdî, şâhidlerin şâhidliği durumunda hüküm verme zorunda kalır. Halbuki bu kesin bilgiyi değil, sadece gâlip zannı gerektirir.

Haber-i vâhidle amel etmenin sübûtuna delâlet eden şey icmâdır. Burada başka bir esas vardır. O da, bu tarz haberler hakkında düşünmek gerektiğidir. Eğer amel türünden ise şartlarına uygun olarak vârid olduğunda haber-i vâhidle amel edilir. Eğer itikad türünden ise bakılır, şayet akli hüccetlere uygun ise kabul edilir ve gereğince inanılır. Eğer onlara muvâfık değilse, onları reddetmesi ve Nebî'nin onu söylemediğine hükmetmesi gerekir. Eğer onu söylese, sadece başkasından nakletme yoluyla söylemiş olur. Bu, te'vil ihtimalinin bulunmadığı zorunlu durumlarda olur. Te'vile ihtimâl olduğu zaman ise, onu te'vil etmesi vâcib olur. Bu ifadelerin yeri usûl-i fıkıhtır.

Fasıl: Kazâ ve Kader

Bu konuda sözün özeti şudur:⁶²⁶ Bazen kazâ sözcüğü ile “bir şeyi bitirmek ve onu tamamlamak” kastedilir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Yedi semâyı iki günde tamamladı.”⁶²⁷ Ve yine şöyle buyurmuştur: “Mûsâ için müddeti tamamladığı zaman.”⁶²⁸ Ve Ebû Züeyb şöyle demiştir:

Ve onların (ikisinin) üzerinde iki zırh vardır, / Onları Dâvud veya ona uyan tâbileri yapmıştır.

Bazen de “kazâ” sözü zikredilir ve onunla “ıcap” (gerektirme) kastedilir. Allah Teâlâ buyurmaktadır ki: “Rabbin sadece kendisine ibadet etmeyi, anne babaya iyi davranmayı gerekli kıldı.”⁶²⁹ Bazen de o zikredildiğinde aşağıdaki âyette olduğu gibi “i'lâm ve ihbar” (bildirme) kastedilir. “İsrailoğullarına kitapta, yeryüzünde iki kere fesâd çıkaracaklarını ve büyüklük duygusu ve kibre kapılarak (ulüv ve kebir) büyükleneceklerini haber verdik.”⁶³⁰

وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً؛ فهو كأخبار الآحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه؛ فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا. وفي هذه الجملة أيضاً خلاف؛ فإن الناس من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد، وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به.

٥ أما الذي يدل على جواز ورود التعبد بخبر الواحد فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاح بأن يتعبدنا الله تعالى به، وأكثر ما فيه أنه يتعبد على طريقة الظن وذلك ثابتٌ جائز. بل لو قيل بأن أكثر العبادات الشرعية تنبني على الظن كان ممكناً. وبعد، فمعلومٌ أن القاضي قد تعبد بالحكم عند شهادة الشاهدين، وإن لم يقتض ذلك العلم وإنما يقتضي غالب الظن.

١٠ وأما الذي يدل على ثبوت التعبد به؛ الإجماع. وههنا أصلٌ آخر؛ وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجه، لا لمكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقاً لها؛ فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول، وتفصيل هذه الجملة موضعه أصول الفقه.

فصل في القضاء والقدر

وجملة القول في ذلك أن القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه؛ قال الله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾، وقال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ﴾ الآية، وقال أبو ذؤيب:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع التوابع تبع

وقد يذكر ويراد به الإيجاب؛ قال الله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾ وقد يذكر ويراد به الإعلام والإخبار كقوله: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنَّ في الأرض مرتين ولتعلنَّ علواً كبيراً﴾

Onun bu şekillerde kullanılması bazılarında hakikat, bazılarında ise mecâz olmasına mâni değildir. İsbât gibi ki, o icap da hakikattir. Ayrıca bazen bir şeyin varlığından haber verme, bazen de ilim anlamında zikredilir.

Kadere gelince, bununla bazen beyan kastedilir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Karısı hâriç, biz onun muğberlerden olduğunu beyan ettik.”⁶³¹ Şâir şöyle demektedir:

Bil ki, celâl sahibi, senin emrinin yazılmış olduğu ilk sahifelerde bunu beyan etti.

Böylece ondan helâk uzaklaştı.

Bu iki kelimenin anlamlarının böyle olduğunu anladıktan sonra birisi sana kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olup olmadığını sorduğu zaman, senin ona şu şekilde cevap vermen gerekir: Eğer kazâ ve kader ile yaratmayı kastettiysen, Allah bundan korusun. Kulların kusur ve gayretlerine bağlı oldukları halde, kulların fiilleri nasıl Allah tarafından yaratılmış oluyor? Çünkü dilerlerse onları yaparlar ve dilemezlerse de terk ederler. Durum bu iken kulların fiillerinin kendilerinden olması câiz olsaydı, Allah'ın fiilleri içinde olması câiz olurdu. Zira fiilin, fâiline ait fiil olduğu bu yolla bilinir.

Ayrıca onlar şayet Allah tarafından yaratılmış iseler, kulların bunlar dolayısıyla medih, zem, sevap ve ikâba müstehak olmaları söz konusu olamaz.

Ve yine, eğer kulların fiillerinin tümü Allah'ın kazâ ve kaderi ile olacak olsaydı, onların tümüne rızâ gerekirdi. Söz konusu fiiller arasında küfür ve ilhâd da vardır. Küfre rızâ ise küfürdür.

Şayet: “Biz, Allah'ın yaratması cihetiyle küfre râzıyız; kabih, fâsîd ve çelişkili olması cihetiyle ona râzı değiliz.” denirse, deriz ki: “Bu saçmalıkları bırak. Diğer nitelikleri ve cihetleriyle beraber Allah tarafından, O'nun kazâ ve kaderiyle vukû bulmadı mı? Buna bir yönden değil de, diğer yönden nasıl râzı oldunuz?”

Eğer denirse ki: Allah'ın kazâsı ile olana rızâ vâcibtir. Ancak o, tafsîli olarak değil, icmâlî olarak gerekmektedir. Bu nedenle zorunlu değildir. Deriz ki: Kulların fiillerinden hak olsun, bâtıl olsun, îman olsun küfür olsun Allah'ın kazâ ve kaderiyle olmayan hiçbir fiil yoktur. Ona “icmâlî olarak râzıyız, tafsîli olarak râzıyız” şeklindeki sözünüz “Feleğin hareketlerinden her birinin başlangıcı vardır ancak onun bütünüünün başlangıcı yoktur.” diyen mühlidlerin çelişkisi gibi bir çelişkidir. O, bir çelişki olduğu gibi, bu da bir çelişkidir. Kazâ ve kader ile yaratma (halk) kastedildiği zaman durum bundan ibârettir.

واستعماله في هذه الوجوه لا يمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفاً بها في الباقي، كالأثبات فإنه حقيقة في الإيجاب ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء، وقد يذكر بمعنى العلم.

وأما القدر فقد يذكر ويراد به البيان؛ قال الله تعالى: ﴿إلا امرأته قدّرتها من الغابرين﴾، وقال الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر
في الصحف الأولى التي كان سطر
أمرك هذا فاجتنب منه التبر

وإذ قد عرفت ذلك وسألك سائل عن أفعال العباد؛ أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول: إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقةً لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم، إن شاؤوا فعلوها وإن كرهوا تركوها؟ فلو جاز والحال هذه أن لا تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز في أفعال الله تعالى ذلك، فإن بهذه الطريقة يعرف أن الفعل فعلٌ لفاعله.

وبعد، فلو كانت مخلوقةً لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب.

وأيضاً، فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد، والرضى بالكفر كفر.

فإن قيل: إنا نرضى بالكفر من حيث خلقه الله تعالى ولا نرضى به من حيث أنه قبيحٌ فاسدٌ مناقض. قلنا: دعنا من هذه الترهات، أو ليس أن الكفر على سائر أوصافه وجهاته وقع بالله تعالى وبقضائه وقدره فكيف رضيتم به من وجهٍ دون وجه؟

فإن قيل: الرضا بقضاء الله تعالى واجب، وإنما يجب على الجملة لا على التفصيل فلا يلزم. قلنا: إذا كان لا فعل من أفعال العباد حقاً كان أو باطلاً إيماناً كان أو كفراً إلا وهو بقضاء الله وقدره، فقولكم: نرضى بجملته ولا نرضى بتفصيله مناقضة كمنافضة الملحدة، الذين يقولون: إن لكل واحدة من حركات الفلك أولاً وليس لجملتها أول، فكما أن ذلك خلف كذلك هنا، هذا إذا أريد بالقضاء والقدر الخلق.

Onunla icap (sebeplerin sonucu olma) kastedildiği ve “kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğuna kâil mi oluyorsunuz” denildiği zaman, verilen cevap: “Fiiller içinde vâcip hatta hasen olmayanlar vardır. Kendi kazâ ve kaderi ile olduğu halde, Allah Teâlâ onu nasıl icap yoluyla yapıyor?” şeklindedir.

Onunla “i'lâm ve ihbâr” kastedildiğinde, bazı yönlerden sahih olur. Ancak bu ibârenin kullanılması câiz değildir. Çünkü beyan ettiğimiz gibi o, iki mânaya kullanıldığı zaman, bunların biri sahih, diğeri ise fâsiddir. Zira bunun sadece hikmeti sâbit ve adli sahih olan hakkında kullanımı câizdir. Bizden birine gelince, bu onda sâbit değildir, dolayısıyla gerekmez. Bu fasıl hakkında söyleneceklerin özeti bundan ibârettir.

Fasıl: [Bu Ümmetin Kaderiyye'sinin Kim Olduğu Hakkında]

Meseleye “Ümmetin Kaderiyyesi'nin kim olduğu” sorusu da dahil olmaktadır.⁶³²

Bil ki, bize göre Kaderiyye sadece Mücbire ve Müşebbihe'den ibârettir. Mu'arızlarımıza göre ise Mu'tezile'dir. Biz, onlara bu lakabı veriyoruz. Onlar ise bizi bu lakapla çağırıyorlar. Onlardan birinin şöyle dediği hikâye olunmuştur: Mu'tezile bizi Kaderiyye diye lakaplandırmıştır. Biz ise aynı sözü onlara karşı kullandık ve sultan buna karşı bize yardımda bulundu.

Onların Kaderiyye olduklarına delâlet eden hususlar şunlardır: Meclislerinden birinde Kâdıkudât'a bu mesele sorulduğunda şunları söylemiştir: İsim, zem ismidir. Dolayısıyla onun kader konusunda zemmedilen bir görüşe sahip olan için kullanılması gerekir. Bu mezhep, Mücbire'den başkası değildir.

Yine buna delâlet eden şeylerden biri de Hz. Peygamber'in şu sözüdür: Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir.” Burada Kaderiyye, Mecûsîlere başkalarının ortak olmadığı bir şekilde benzetilmiştir. Binâenaleyh hangi mezhebin bu ölçüde Mecûsîlere benzediğine bakmalıyız. Bu, Mücbire'den başkası değildir. Çünkü o, Mecûsîliğe birçok yönden benzemektedir.

Söz konusu benzerliklerden birisi de şudur: Mecûsîler kızlarının ve annelerinin nikâhının cevâzının Allah'ın kazâ ve kaderi ile olduğunu söylemektedirler. Onlara bu konuda sadece Mücbire katılmaktadır. Zira onun Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğu yerine geçecek sözü söyleyen onlar dışında hiç kimse yoktur.

فإذا أريد به الإيجاب وقيل: هل تقولون بأن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره، كان كالجواب أن في الأفعال ما لا يجب بل لا يحسن، فكيف أوجه الله تعالى وقضاه وقدره؟

وإذا أريد به الإعلام والإخبار فإن ذلك يصح على بعض الوجوه؛ غير أنه لا يجوز لنا إطلاق هذه العبارة لما قد بينا أن العبارة متى كانت مستعملةً في معنيين أحدهما صحيح والآخر فاسد، فإنه لا يجوز إطلاقه إلا لمن ثبتت حكمته وصرح عدله، فأما الواحد منا ولم يثبت ذلك فيه فلا. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل: [الكلام في من القدرية من الأمة]

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في من القدرية من الأمة. ١٠

اعلم أن القدرية عندنا إنما هم المجبرة والمشبهة، وعندهم المعتزلة؛ فنحن نرميهم بهذا اللقب، وهم يرموننا به. وقد حكى عن بعضهم أنه قال: إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية، فقلبناها عليهم، وقد أعاننا السلطان على ذلك.

والذي يدل على أنهم من القدرية ما ذكره قاضي القضاة في مجلس بعضهم وقد سئل عن هذه المسألة؛ وتحريره أن الاسم اسم ذم، فيجب أن يجري على من له مذهبٌ مذمومٌ في القدر، وليس ذلك إلا مذهب المجبرة. ١٥

ومما يدل على ذلك أيضاً قول النبي ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة» فشبهه القدرية بالمجوس على وجه لا يشاركهم فيه غيرهم، فبناءً نظراً أي المذاهب يشبه المجوس على هذا الحد، فليس ذلك إلا مذهب هؤلاء المجبرة فإنه يضاهي مذهب المجوس من وجوه؛ ٢٠

أحدها هو أن المجوس يقولون في نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدرهن ولا يشاركهم في القول بذلك إلا هؤلاء المجبرة؛ إذ لا أحد سواهم يقول فيما يجري هذا المجرى أنه بقضاء الله تعالى وقدره.

İkinci benzerlik şudur: Mecûsîler demektedirler ki: Âlemin mizâcî aynı şey olduğu halde, nûr tarafında iyi, zulmet tarafından kötü değerlendirilmektedir. Buna kâil olmada onlara sadece Mücbire ortak olmaktadır. Zira onlar diyorlar ki: Küfür, aynı şey olduğu halde Allah için hasen, bizden biri hakkında ise kabih olmaktadır. Allah'ın yaratması dolayısıyla hasen, kulun onu kesbetmesi dolayısıyla kabih olmaktadır.

Üçüncü benzerlik şudur: Mecûsîler güç ve tâkat dâhilinde olmayan şeyleri emretmeyi ve kendisinden uzak durmak mümkün olmayan şeylerden de nehyi câiz görüyorlar. Denilir ki onlar: Bir ineği yüksek bir tepeye çıkarıp ayaklarını bağıyorlar sonra da onu yuvarlayıp “İn!”, “inme!” gibi emirler veriyorlar. Halbuki ineğin aşağıya doğru düşmekten kaçınması veya yuvarlanma dışında bir şeyi yapması mümkün değildir. Kavmin hâli bundan ibârettir. Çünkü onlar diyorlar ki: Allah, yapması mümkün olmamasına rağmen, kâfiri imanla mükellef tutuyor; yine ondan uzaklaşmaları tasavvur edilmemesine rağmen kâfirleri ondan nehyediyor.

Dördüncü benzerlik şudur: Mecûsîler diyorlar ki: Hayra kâdir olan, zıddına kâdir olamaz. Aksine o tabiat üzere kılınmış olur. Bunun gibi imana kâdir olan, küfre kâdir olamaz. Belki ona göre yüklenmiş olur. Küfre kâdir olan, imana kâdir olamaz. Aksine ona göre yaratılmış olup, ondan ayrılması ve ondan uzaklaşması mümkün değildir.

Bu topluluğun Kaderiyye olduğuna, onların da bu ümmetin Mecûsîsi olduklarına delâlet eden şeylerden biri de haberin sonunda yer alan Resûlün (a.s.) şu sözüdür: “Onlar Rahmân'ın hasımları, yalanın şahitleri ve İblîs'in ordularıdır.” Bu vasıflar sadece onlarda vardır. Çünkü onları, mâsiyetleri dolayısıyla cezâlandırdığında ve sorguya çektiğinde, Allah'a hasım olmakta ve şöyle demektedirler: Bizde mâsiyeti yaratan ve onları bizden isteyen sensin. Bize niçin azap edip cezâlandırıyorusun? Aynı şekilde onlar, İblîs ve diğer şeytanlar için yalancı şahittirler. Çünkü Allah saptırma, teşvik etme ve ifsâd etmeden onları sorguladığında ve onlara: “Kullarımı niçin saptırdınız ve onları yoldan çıkardınız” diye sorduğunda “Bizim, bu hususlarda hiçbir günahımız yoktur, aksine bunların tümünü yapıp eden sensin” diye cevap verecekler. Allah onlardan hüccet getirmelerini istediğinde sadece bu topluluğun şahitliğini getiriyorlar. Onlar her iki dünyada da şeytanlara körü körüne bağlı kişilerdir.

وأحدها هو أن المجوس يقولون: إن مزاج العالم وهو شيءٌ واحدٌ حسن من النور قبيحٌ من الظلمة، ولا يشاركونهم في القول بذلك إلا المجبرة لأنهم هم الذين يقولون: إن الكفر وهو شيءٌ واحدٌ يحسن من الله تعالى ويقبح من الواحد منا، يحسن من حيث خلقه الله تعالى ويقبح من حيث كسبه.

5 وأحدها هو أن المجوس يجوزون الأمر بما ليس في الوسع ولا في الطاقة، والنهي عما لا يمكنه الانفكاك منه؛ يقال: إنهم يصعدون ببقرة إلى شاهق ويشدون قوائهما ثم يُدْهَدُهُونَهَا ويقولون: انزلي ولا تنزلي، مع أن البقرة لا يمكنها الانفكاك من النزول ولا الإتيان بخلافه، وهذه حال القوم لأنهم يقولون: إن الله تعالى كلف الكافر الإيمان مع أنه لا يمكنه فعله ولا الإتيان به، ونهاه عن الكفر مع أنه لا يتصور الانفكاك منه. 10

وأحدها هو أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعاً عليه، وكذلك القادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولاً عليه، والقادر على الكفر لا يقدر على الإيمان بل يكون مطبوعاً عليه لا يمكنه مفارقتة ولا الانفكاك منه.

10 ومما يدل على أن القوم هم القدرية وهم مجوس الأمة قول الرسول ﷺ في آخر الخبر: «وهم خصماء الرحمن وشهود الزور وجنود إبليس» وهذه الأوصاف لا توجد إلا فيهم لأنهم هم الذين يخاصمون الله تعالى إذا عاقبهم على المعاصي وسألهم عنها، ويقولون: إنك أنت الذي خلقت فينا المعصية وأردتها منا، فمالك تعذبنا وتعاقبنا؟ وكذلك فإنهم هم الذين يشهدون الزور لإبليس وغيره من الشياطين إذا سألهم الله عن الإضلال والإغراء والإفساد وقال لهم: 20 أضللتهم عبادي وأغويتهمهم؟ فيجيبون بأننا لم يكن لنا في شيء من ذلك ذنب، بل كنت أنت المتولي لجميع ذلك، فيطالبهم الله تعالى بإقامة الحجة فلا يجدون إلا شهادة هؤلاء القوم سبيلاً. وهم الذين يتعصبون للشياطين في الدارين جميعاً.

Nitekim biz, onları zemmetmek ve lanetlemek istediğimizde bizi bundan men ederek şöyle diyorlar: Mâna değil mücerred izâfet dışında ihlâl ve teşvikle herhangi bir alakası bulunmayan kişileri niçin lanetliyorsunuz? Âhiret yurduna gelince, orada Allah Teâlâ bundan dolayı onları cezâlandırmak istediğinde ve bu sebeple kendilerini azarladığında dediler ki: “Onlarda dalâleti Sen yarattın ve doğru yoldan sapmaya onları Sen muktedir kıldın, niçin onları bununla cezâlandırıyorsun?”

Yine Mücbire ile Mecûsiler arasındaki benzerliğe Nebî'den rivâyet edilen şu söz delâlet eder. O buyurdu ki: “Allah, Kaderiyye'ye yetmiş nebînin lisânı ile lanet etti. “Yâ Rasûlallah, Kaderiyye kimdir?” diye soruldu da, buyurdu ki: Allah'a isyân eden ve “bu, Allah'ın kazâ ve kaderi ile olmaktadır” diyenlerdir.

Buna delâlet eden şeylerden biri de şudur: “Kaderî” nisbet ismidir. Nisbet ise bazen kişinin babasına, dedesine veya bilinen akrabalarından birine nisbeti gibi yakınlık nisbeti olur. Nitekim Hâşimî, Arabî, Alevî sözleri buna örnektir. Bazen de kişinin onunla bilinen mesleğine ve sanatına nisbeti gibi olur. Bâkıl-lânî, Kalânîsî, Saydalânî ve benzerleri gibi. Bazen de kendisinin veya babası, dedesi gibi kişilerin oturduğu yere nisbeti şeklinde olur. Bağdâdî, Basrî, Râzî ve benzeri buna örnektir. Bazen de konuştuğu lehçeye veya çok vurgu yaptığı ve tekrar ettiği bir şeye olur. Buna da şu sözlerimiz örnektir: Hâricî, Hakemî gibi. Çünkü onlar “Hüküm sadece Allah'a aittir” sözünde çok hırslı ve buna çok düşkündür. Bu böyle sâbit olunca ve sonuncu şık hâriç, diğer şıkların hiçbirisi bu isimde bulunmayınca, hangi kavmin dilinin kazâ ve kaderle daha uygun olduğuna ve hangisinin hırslının daha şiddetli olduğuna bakmak gerekir. Bilinmektedir ki bu topluluk aşırılıkta ve abartmada düşkünlük gösteriyorlar. Nitekim şöyle demektedirler: Allah'ın kazâ ve kaderi olmadan hiçbir yaprak düşmez, ağaç bitmez ve olay olmaz. Bu nedenle onların Kaderiyye olmaları gerekir.

Onların bu isme müstehak olduklarına delâlet eden şeylerden biri de, onun isbat ismi olmasıdır ve ona sadece kaderi kabul edenin müstehak bulunmasıdır. Kaderi kabul edenler de Cebriyye'dir. Bize gelince, biz onu reddediyoruz ve fiillerin, kazâ ve kaderi ile olmaktan Allah'ı tenzih ediyoruz. Dolayısıyla onların bu isimle isimlendirilmeleri gerekir.

ألا ترى أننا إذا أردنا ذمهم ولعنهم يمنعوننا عن ذلك ويقولون: ما بالكم تلعنون من لا يتعلق به من الإحلال أو الإغراء إلا مجرد هذه الإضافة دون المعنى، وأما في الدار الآخرة فإنه تعالى إذا رام عقابهم على ذلك ومعاتبتهم عليه، قالوا: إنك أنت الذي خلقت فيهم الضلال، وأقدرتهم على الإضلال، فما بالك تعذبهم به؟
 ٥ ويدل على ذلك أيضاً ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً». قيل: من القدرية يا رسول الله؟ قال: «الذين يعصون الله تعالى ويقولون: كان ذلك بقضاء الله وقدره».

ومما يدل على ذلك أيضاً هو أن القدرية اسم نسبة، والنسبة قد تكون نسبة قرابة كنسبة الرجل إلى أبيه أو جده أو أحد أقربائه المعروفين كقولهم: هاشمي وعربي وعلوي، وقد تكون نسبة الرجل إلى حرفته وصناعته المعروف هو بها نحو باقلاني وقلانسي وصيدلاني وما يجري هذا المجرى، وقد تكون نسبته إلى بلده الذي يسكنه هو أو كان قد سكنه أبوه أو جده نحو بغدادي وبصري ورازي وما يجري مجراه، وقد تكون نسبته إلى لهجة بكلمة وحرصه على تكريرها وذلك نحو ما نقوله: الخارجي حكمي لؤلؤعه وشدة حرصه على قول لا حكم إلا لله. إذا ثبت هذا، ووجوه النسبة كلها مفقودة في هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير، فالواجب أن ينظر أن لهج أي القوم بالقضاء والقدر أكبر، وحرص أيهم أشد، ومعلوم أن القوم هم الذين يولعون بالإكثار من قولهم: لا تسقط ورقة ولا تنبت شجرة ولا تحدث حادثة إلا بقضاء الله وقدره، فيجب أن يكونوا هم القدرية.

٢٠ ومما يدل على أنهم هم المستحقون لهذا الاسم هو أنه اسم إثبات فلا يستحقه إلا المثبت للقدر، والذين يثبتون القدر هم المجبرة؛ فأما نحن فإننا ننفيه وننزه الله تعالى عن أن تكون الأفعال بقضائه وقدره، فيجب أن يكونوا هم الموسمون بهذا الاسم.

Bununla hakkımızdaki: “Kaderi inkâr etmeniz ve kader yoktur demeniz sebebiyle bu isme siz lâıksınız.” sözlerini iptâl etmiş olduk. Deriz ki: “Kaderî” bir isbat ismidir. “Rabbini kabih fiillerden tenzih için” onu inkâr edene değil, mezmûm bir şekilde onu isbat edene kullanılır.

- 5 Dediler ki: Siz, bu isme bizden daha lâıksınız. Çünkü kendiniz için kaderi isbat ettiniz. Deriz ki: Kader, kudretten ayrıdır, bu cehâlet nedir? Binâenaleyh kendimiz için kaderi isbat ettiğimiz zaman hâlimiz şu iki şıktan birinden hâli olmaz: Ya sâdıklardan ya da yalancılardan oluruz. Eğer sâdik olursak, bununla zem ismine müstehak olmayız ve yolumuz Allah için kaderi isbat edenin yolu
- 10 olur ve Allah Teâlâ'nın kâdir olduğuna hükmedilir. Nasıl ki o, bununla “kaderî” olarak isimlendirilmeye müstehak olmazsa ve ona zem isimlerinden biri kullanılır ise, aynı şekilde kudreti kendimiz için isbat ettiğimizde, eğer yalancı olursak, bu ismi bize kullanmak câiz olmaz. Buradaki durum, hakkında bilgisi olmadığı halde, kendisi için bir sanatı isbat eden kişinin durumuna benzer.
- 15 Nasıl ki o, bununla sanatkâr olarak isimlendirilmeye müstehak değilse, bizim meselemizdeki durum da aynıdır. Eğer derlerse ki: Bu sözün benzerine bizden niçin râzı olmadınız? Deriz ki: Bunlar aynı şeyler değildir. Çünkü biz, “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîsidir” hadisi sebebiyle sizi “Kaderiyye” diye isimlendirdik: Çünkü isim nisbet ismidir. Kazâ ve kaderi zikir ile söyleme dışında
- 20 burada nisbet şıklarının hiçbirisi yoktur. Bunu söyleyen ise sadece sizsiniz ve bu isme kesin müstehak oldunuz.

Dediler ki: Siz, ümmetin Kaderiyyesiniz, mezhebimiz Mecûsîlerin mezhebine benzemektedir. Nitekim onlar biri nûr, diğeri zulmet olmak üzere iki fâil isbat ettikleri gibi siz de iki fâil ve iki sâni (yaratıcı) isbat ettiniz.

- 25 Deriz ki: Bizim mezhebimiz Mecûsîlerin mezhebine benzemez. Biz, onların isbat ettikleri ölçüde iki yaratıcı kabul etmedik. Çünkü onlar nuru, terk etmesi mümkün olmayan bir ölçüde tabiatıyla hayrın fâili kıldılar. Zulmeti de kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir ölçüde tabiatıyla şerrin fâili kıldılar. Binâenaleyh mezhebimiz, şayet bu yönden Mecûsîlerin mezhebine benziyorsa, Yahudi ve Hıristiyanların mezhebine de benzemektedir.
- 30 Çünkü hepsi bu fiillerin bizimle ilgili olduğuna, onları bizim yaptığımızı muvâfakat etmektedirler. Halbuki Hz. Peygamber Kaderiyye'yi Mecûsîlere, mezhepleri başkalarının mezheplerine benzemeyecek ölçüde benzetmiştir.

وبهذا أبطلنا قولهم لنا: إنكم المستحقون لهذا الاسم فقد نفيتم القدر وقتلتم: لا قدر. فقلنا: القدري اسم إثبات ولا يجري إلا على من أثبت القدر على الوجه المذموم دون من نفاه تنزيهاً لربه عن الأفعال القبيحة.

قالوا: أنتم بهذا الاسم أحق منا فقد أثبتتم القدر لأنفسكم. قلنا: إن القدر بمعزلٍ عن القدرة، فما هذه الجهالة؟ وعلى أنه لا يخلو حالنا وقد أثبتنا القدر لأنفسنا من أحد أمرين؛ إما أن نكون صادقين أو كاذبين. فإن صدقنا لم نستحق به اسم ذم وصار سبيلنا سبيل من أثبت القدرة لله تعالى، وحكم بكونه تعالى قادراً، فكما أنه لا يستحق بذلك أن يسمى قدرياً ويجري عليه اسم من أسماء الذم، كذلك إذا أثبتنا القدرة لأنفسنا وإن كذبنا لم يجز إجراء هذا الاسم علينا، وصار الحال فيه كالحال فيمن أثبت الصناعة لنفسه ولا علم له بها البتة، فكما أنه لا يستحق بذلك أن يسمى صانعاً، كذلك في مسألتنا. قالوا: فهلاً رضيتم منا بمثل هذا الكلام؟ قلنا: ولا سواء؛ لأننا إنما سميناكم القدرية لقوله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»، ولأن الاسم اسم نسبة ووجوه النسبة كلها مفقودة سوى اللهج بذكر القضاء والقدر، والذي يلهجون بذلك ليس إلا أنتم، فاستحققتهم هذا الاسم لا محالة. ١٥

قالوا: أنتم القدرية من الأمة؛ فمذهبكم الذي يضاهي مذهب المجوس حيث أثبتتم فاعلين صانعين، كما أنهم أثبتوا فاعلين أحدهما النور والآخر الظلمة.

قلنا: إن مذهبنا هذا لا يضاهي مذهب المجوس، فلسنا نثبت صانعين على الحد الذي أثبتوه؛ لأن القوم جعلوا النور فاعلاً للخير بطبعه على حدٍ لا يمكنه مفارقتة، والظلمة فاعلةٌ للشر بطبعها على حدٍ لا يصح منها الانفكاك منه، فليس هذا حالنا؛ فإننا إنما أثبتنا فاعلين يفعالان ما يفعالان على وجه الاختيار والإيثار، وعلى أن مذهبنا إن كان يشبه مذهب المجوس من هذا الوجه فهو مشبه لمذهب اليهود والنصارى؛ فالكل يوافقوننا على أن هذه الأفعال تتعلق بنا ونحن الموجدون لها، وقد شبه النبي ﷺ القدرية بالمجوس على حدٍ لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم، ٢٠

Bu, hayır fiilini yaratmaya Allah'ı mecbûr kılan Mücbire hakkında sâbittir. Şöyle ki onlara göre, Allah'ın tek başına zulmü işlemesi mümkün olmadıkça, kabihe kâdir sayılmaz. Şeytan ise şerre göre yaratılmıştır. Dolayısıyla ondan ayrılması ve onu terk etmesi mümkün değildir.

5 Ca'fer b. Harb'in sözü tam da bu Mücbire hakkındadır. O, onların hâlinin, diğer din mensuplarının hâlinde daha kötü olduğunu söyledi. Bu açıktır. Çünkü onlar dışındaki fırkalardan her biri mâbûdlarına sadece hasen olduğuna inandıkları şeyi izâfe ettiler.

10 Görmez misin ki, mülhidler bu sûretlerin kötülüğüne inandıklarında dediler ki: Eğer bunların hakîm bir yaratıcısı olsaydı, bu kabih sûretleri yaratması câiz olmazdı. Çünkü bunları yaratmak O'nun hikmetine zarar vermektedir. Ona kötülük izâfe etmeleri gerekmesin diye yaratıcıyı inkâr etmişlerdir.

15 Aynı şekilde Yahudiler, Mûsâ aleyhisselâmın nübüvvetinin ve Tevrat'ta bulunanlarla amel etmenin güzelliğine, cumartesi günü avlanmanın kötülüğüne ve o gün çalışmanın haram olduğuna inandıkları zaman, ona birinciyi izâfe edip ikinciyi nefyettirler.

Yine Hıristiyanlar teslise kâil olmanın iyiliğine ve onun dışındakilerin kötülüğüne inandıkları zaman, birincisini ona izâfe edip ikincisinden O'nu tenzih ettiler.

20 Bu Mücbire, söz konusu kötülüklerin kötü olduğunu bildiği halde, utanmaksızın ve kontrol etmeksizin onları Allah'a izâfe ettiler. Bunun da ötesinde çekinmeden onların bununla iftihar ettiklerini görürsün. İşte bu nedenlerle onların hâli, diğer kâfirlerin hâlinde daha kötü oldu.

25 Onların İslâm'daki durumunun daha kötü olduğunu sana açıklayan şeylerden biri şudur: Onlar iyi ve kötüsü ile bütün fiilleri Allah'a izâfe etmeleriyle, O'nu tanıma yolunu nefislerine tamamen kapadılar. Zira yaratıcıyı gâipte tanımanın yolu, başka bir konuda geçtiği üzere O'nu şahitte isbat etmedir.

30 Aynı şekilde O'na kötülükler nisbet etmek sûretiyle, kendilerini peygamberlerinin nübüvvetini bilmenin imkânının dışına çıkardılar. Çünkü bunu bilmenin mümkün oluşu, Allah'ın adâlet ve hikmetine ve O'nun kötülüğü tercih etmeyeceği ve onu yapmayacağı, yalancılara onaylamayacağı, onlara mucizeler vermeyeceği esasına dayanır. Bu sebeple onların hâli, Mülhide,⁶³³ Mücessime⁶³⁴ ve diğer bâtil ehlinin hâlinde daha kötü olmuş oldu.

وذلك ثابتٌ في المجبرة الذين جعلوا القديم مجبولاً على فعل الخير بحيث لا يقدر على قبيح حتى أنه لا يصح أن ينفرد الله تعالى بالظلم، والشيطان مجبولٌ على الشر بحيث لا يمكنه مفارقتة والانفكاك عنه.

ولجعفر بن حرب كلام في هؤلاء المجبرة هذا موضعه؛ فقد ذكر أن حالهم ٥ أسوأ من حال سائر أرباب الملل، وذلك ظاهر؛ فإن كل فرقةٍ من الفرق لا يضيفون إلى معبودهم إلا ما اعتقدوا فيه الحسن سواهم.

ألا ترى أن الملحدة لما اعتقدت قبح هذه الصور قالوا: لو كان ههنا صانعٌ حكيم لما جاز أن يخلق مثل هذه الصور القبيحة لأنه يقدر في حكمته، فنفوا الصانع كيلاً يلزمهم إضافة القبيح إليه.

وكذلك فإن اليهود لما اعتقدوا حسن القول بنبوة موسى عليه السلام والعمل بما ١٠ في التوراة، وقبح الصيد في السبت، وتحريم المكاسب فيه، أضافوا إليه الأول ونفوا عنه الثاني.

وكذلك فإن النصارى لما اعتقدوا حسن القول بالتثليث وقبح ما عداه أضافوا الأول إليه ونزهوه عن الثاني.

وهؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه المقبحات أضافوها إلى الله تعالى من ١٥ غير حشمة ولا مراقبة، حتى أنك تراهم يفتخرون بذلك ولا يأنفون منه، فقد صار حالهم أسوأ من حال سائر الكفرة.

ومما يوضح لك سوء حالهم في الإسلام أنهم بإضافتهم الأفعال كلها ٢٠ حسننها وقبيحها إلى الله تعالى سدوا على أنفسهم طريق معرفته أصلاً؛ فإن الطريق إلى إثبات المحدث في الغائب هو إثبات المحدث في الشاهد على ما مضى في غير موضع.

وكذلك فنسبتهم القبائح إليه أخرجوا أنفسهم من صحة العلم بنبوة الأنبياء؛ ٢٥ فإن صحة العلم بذلك يترتب على عدل الله وحكمته، وأنه لا يختار القبيح ولا يفعلُه ولا يصدق الكذابين ولا يظهر عليهم الأعلام المعجزة، فصار حالهم لهذه الوجوه شراً من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسمة وغيرهم.

Kulların fiillerinin Allah'tan, onun tarafından ve O'nun nezdinde olduklarının câiz olmadığını söyleme bu ifadeye yakındır. Bu açıktır. Çünkü onların fiilleri kendi taraflarından meydana geldi, kendi istek ve gayretleri ile vukû buldu. Bu sebeple de medih, zem, sevap ve ikâbı hak ettiler. Eğer bunlar Allah tarafından olsalardı, bu câiz olmazdı. Bu nedenle onların Allah'a izâfe edilmesi câiz değildir. Bu, sadece mecâz ve anlam genişletme yoluyla câiz olabilir. Bu da tâatları kayıtlama ile mümkündür. Bunların, bize yardım ettiği, lütufta bulunduğu, muvaffak kıldığı ve aksinden koruduğu anlamında Allah tarafından olduğu söylenebilir.

Fasıl: [Ma'ûnet, Lütuf, Maslahat, Tevfik ve Mâsiyet Terimlerinin Hakikatleri]

Ma'ûnet, iradesi ile beraber başkasını fiile muktedir kılmaktır. İradeye muhakkak itibar gerekir. Zira kim bir inek veya koyun boğazlaması için başkasına bıçak verir ve ondan bu işi yapmasını isterse, bu talebi dolayısıyla sadece inek veya koyunu boğazlamak hususunda ona yardım ettiği söylenir. Bu, önceki sözümüzü kuvvetlendirir. Çünkü biz daha önce bütün fiillerimizin icrâsında bize yardım ettiği anlamında fiillerimizin Allah'tan olduğuna kâil olmanın câiz olmadığını belirttik. Çünkü Allah'ın mâsiyetler konusunda bize yardımda bulunduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü O, bizden onları istememiştir. Bu, sadece tâatlar hakkında düşünülebilir. Söz konusu ifadeyi, bu mâna kastedildiği zaman kullanmakta bir sakınca yoktur.

Lütuf ve maslahata gelince; ikisi de aynı mânada olup “kişinin kendince vâcip olanı tercih etmesi veya kendince kabih olandan sakınması” anlamına gelmektedir. Bu sebeptendir ki, şayet lütuf ve maslahat olmayacak olsaydı, söz konusu fiili tercih etmeyecek ve ondan sakınmayacaktı. Veya vâcibi yerine getirmeye ve kabihden sakınmaya daha yakın olacaktı. Sonra durumu bu şekilde olan; bizim fiilimiz olan ve Allah'ın fiili olan diye ikiye ayrılır. Bizim fiilimiz olması durumunda ister aklî olsun, isterse şer'î olsun onu yapmak bize aittir. Çünkü o zararı giderme yerine geçer. Allah'ın fiili olması durumunda ise, mükellefin önündeki engelleri kaldırmak ve maksadının teklifin ilkeleri ile çatışmaması için Allah'ın onu mutlaka yapması gerekir.

وقريبٌ من هذه الجملة الكلام في أن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح؛ فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك، فإذا لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضربٍ من التوسع والمجاز، وذلك بأن تقيد بالطاعات فيقال: إنها من جهة الله تعالى ومن قبله، على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف بنا، ووفَّقنا، وعصمنا عن خلافه.

فصل: [الكلام في حقيقة الألفاظ المعونة واللفظ والمصلحة والتوفيق والعصمة].

واتصل بهذه الجملة الكلام في حقيقة هذه الألفاظ التي هي المعونة واللفظ والمصلحة والتوفيق والعصمة. اعلم أن المعونة هي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له، ولا بد من اعتبار الإرادة؛ فإن من دفع إلى غيره سكيناً ليذبح بها بقرة أو شاة وأراد منه ذلك يقال: إنه أعانه على ذبح البقرة والشاة لما أراد منه ذلك. وهذا يقوي كلامنا المتقدم؛ فإننا قد ذكرنا أنه لا يجوز إطلاق القول بأن أفعالنا كلها من جهة الله تعالى على معنى أنه أعاننا عليها لأنه لا يصح أن يقال: إنه أعاننا على المعاصي لأنه لم يردّها، وإنما يتصور ذلك في الطاعات فلا جرم أن أجزنا استعمال هذه الألفاظ إذا أريد بها ذلك المعنى.

وأما اللطف والمصلحة فواحد، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجهٍ لولاه لما اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. ثم إن ما هذا حاله ينقسم إلى ما يكون من فعلنا فيلازمنا فعله سواء كان عقلياً أو شرعياً لأنه يجري مجرى دفع الضرر، وإلى ما يكون من فعل القديم جل وعز ولا بد من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيحاً لعلّة المكلف ولكي لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف.

Mefsedet, onun karşıtı konumundadır. Çünkü onun anlamı, kişinin kendince kabih olanı seçmesi, vâcip olandan uzak durması veya buna daha yakın olmasıdır. Durumu bu şekilde olana gelince, ondan uzak durmanın Allah'a vâcip olduğunda şüphe yoktur. Ondandır men etmenin vâcip olup olmadığı konusunda bakılır: Mükellef olmayan tarafından ise, üstadlarımız Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasında ihtilâf olmaksızın "onu men etmek Allah Teâlâ'ya vâciptir." demişlerdir. Eğer mükellef cihetinden ise, onda ihtilâf edilmiştir. Ebû Ali'ye göre, mükellef olmayan cihetinden olması durumundaki gibi onu men etmek gerekir. Ebû Hâşim'e göre ise vâcip değildir. Buradaki durum, diğer kötülüklerde olduğu gibidir. Şöyle ki, ondan men etme Allah'a vâcip değildir. Sahih olan görüş budur.

Tevfike gelince: O, vukûu noktasında lütfedilen kişiye muvâfık olan fiildir. Bundan dolayı tevfik olarak isimlendirilmiştir. Bu isim, zâhiri itibariyle doğru olan kişiye verilir. Gaybdan emin olmak mümkün olmadığı için, bâtına uygulanması gerekmez.

İsmete gelince o, esasta engel olma demektir. Bu anlamda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Bugün, rahmet ettiği hâric, Allah'ın emrine engel yoktur."⁶³⁵ Yani mâni yoktur. Bundan dolayı hayvanın başını bağlamak üzere kullanılan şeye "isam" (bağ) denilir. Örfte şöyle ifade edildi: Lütfedilen konuda lütfâ mazhar olan kişi ile beraber vâki olan lütuf anlamına gelip, bu sayede kişi büyük günah işlemekten korunmuş olur. Bu nedenle sadece peygamber ve bu konumda olanlara ismet sıfatı verilir.

Fasıl: Eceller Hakkında

Eceller: Bu konunun daha öncesi ile ilişkisi şudur: Çok kere ecellerin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olup olmadığı sorulur. Konuya girmeden önce ecelin hakikatini açıklayalım.

Ecel: Ecel, sözlükte "vakit" demektir. Örfte ise özel vakitler için kullanılır. Hayat vakti, ölüm vakti, borç vakti gibi. Herhangi bir engel olmadığı halde, başka yerde neredeyse hiç kullanılmıyor. Nitekim "dâbbe" esasta yeryüzünde sürünen varlıklar için kullanılır. Şimdilerde bazı sürüngenler için kullanılmakta, bazıları için ise kullanılmamaktadır. Aynı şekilde melek önceden her elçi için kullanılmışken şimdilerde, bazı elçilere tahsis edilmiştir. Cin ve kârûra kelimeleri de böyledir.

Ecel kelimesini önceden vakit ile tefsir ettiğimiz gibi, şimdi de vakitle tefsir ediyoruz.

والمفسدة هي نقيضة؛ فإن معناها هو ما يختار المرء عنده قبيحاً أو يجتنب واجباً أو يكون أقرب إلى ذلك، وما هذا حاله فلا شك في أنه يجب على الله تعالى الامتناع منه، وفي هل يجب المنع منه ينظر؛ فإن كان من جهة غير المكلف وجب على الله تعالى المنع منه بلا خلاف بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم، وإن كان من جهة المكلف اختلفا فيه، فعند أبي علي أنه يجب المنع منه كما لو كان من جهة غير المكلف، وعند أبي هاشم لا يجب، وكان الحال فيه كالحال في غيره من القبائح في أنه ليس يجب على الله تعالى المنع منها، وهو الصحيح من المذهب.

وأما التوفيق فهو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع، ومنه سمي توفيقاً. وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد، وليس يجب أن يكون مأمون الغيب حتى يجري عليه ذلك.

وأما العصمة فهي في الأصل المنع، ولهذا قال الله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ أي لا مانع، ومنه قيل للذي يُشَدُّ به رأس الدابة: عصام، وقد صار بالعرف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة، حتى يكون المرء معه كالمندفع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم.

فصل في الآجال

ووجه اتصاله بما تقدم هو أنه ربما يسأل عن الآجال هل هي بقضاء الله وقدره؟ وقبل الدخول في المسألة نبين حقيقة الأجل.

اعلم أن الأجل إنما هو الوقت، وأما في العرف فإنما يستعمل في أوقاتٍ مخصوصة، نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين، ولا يكادون يستعملونه في غير ذلك، وذلك مما لا مانع منه؛ فإن الدابة كانت في الأصل عبارة عن كل ما يدب على وجه الأرض والآن فقد خُصَّت ببعض ما يدب دون بعض، وكذا الملك كان مستعملاً في كل رسول والآن فقد خُصَّ به بعض الرسل، وهكذا الجن والقارورة.

وإذ قد فسرنا الأجل بالوقت فإننا نفسر الوقت أيضاً.

Vakit: Vakit, bir şeyin meydana gelmesi kendisi ile bilinen olay veya olay yerine geçebilecek her şeydir. Vakitte hâdis olmayı gerekli gördük, aksi takdirde onu vakitlere bölmek mümkün olmazdı. Bu nedenle “Yer veya gök bâki oldukları zaman sana geleceğim” denilmesi sahih değildir. Sonra her hâlükârda hâdis olması gerekmez, aksine hâdis yerine geçen durum da kâfidir. Bu nedenle “Güneş doğduğu veya semâ sağlam olduğunda sana geleceğim” sözleri ile “yağmur durduğu zaman sana geleceğim” sözleri arasında fark yoktur. Zikrettiğimiz bu yolla Tabîb b. Zekeriyâ'nın vakit konusundaki “Şey, başkasının önüne sadece vakit ve süre ile geçer.” görüşünü iptâl ettik. Ona deriz ki: Bâki olma ile vakitlendirme olmadığı zaman “Semâ yerinde durduğu zaman sana geleceğim” sözünün işitilmesi gerekir. Bâki ile vakitlendirme câiz olmadığı takdirde, kadîmi vakitlendirme nasıl sahih olur? Bu sırf cehâletten başka bir şey değildir. Yine ona denilir ki: Burada ona karşı söz araz gibi olursa, senin yanında vakit bir şey veya şeyler olmaktan hâli değildir. Şeylerin bazısı diğerlerinin önüne geçmediği zaman, hâdiselerin tümü bir vakitte vuku bulmuş olmaktadır. Bir vakit yerine geçen şeye gelince, onda öncelik, sonralık olmaz. Eğer o, bazısı bazısından önce gelen şeyler olursa bazısının, bazısının önüne geçmemesi ve aynı vakitte olması gerekir ki bu, vakit hakkında muhâldir.

Bil ki vakit gibi, vakitlendirmenin de hâdis veya hâdis yerine geçen türden olması gerekir. Bu nedenle vakti bazen vakit, bazen muakkit kılmak mümkündür. Bunun açıklaması şu şekildedir: İnsan bazen güneş doğarken Zeyd'in eve girdiğini söyler; bazen de: Zeyd eve girdiğinde güneş doğdu, der. Bazen ikinci ile birinciyi bazen de birinci ile ikinciyi vakitlendirmiş olur. Bu durumda da güneşin doğması iki halden birinde vakit, diğerinde vakitlendirici olur. Bu, engeli olmayan bir durumdur.

Ecelin ve vaktin hakikatinin bu şekilde olduğunu bildiğinde, yine bil ki, kim yatağında yatarak ölürse, eceli ile ölmüş olur. Aynı şekilde katledilerek ölen de eceliyle ölmüş olur. Bunda ihtilâf yoktur.⁶³⁶

Bunun delili şudur: Buradaki ecelden maksat sadece ölüm vaktidir. Bu kişilerin her ikisi de ölüm vakitlerinde ölmüşlerdir. İhtilâf maktul hakkındadır. Eğer öldürülmemiş olsaydı, onun hayat ve ölüm hakkındaki durumu nasıl olacaktı? Şeyhimiz Ebü'l-Hüzeyl'e göre o, öldürülmemiş olsaydı, kesin olarak ölecekti. Aksi takdirde kâtil, onun ecelini kesmiş olurdu. Bu mümkün değildir.

اعلم أن الوقت هو كل حادثٍ يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده أو ما يجري مجرى الحادث، وإنما أوجبنا في الوقت أن يكون حادثاً لأنه لو كان باقياً لم يصح التوقيت به. ألا ترى أنه لا يصح أن يقال: أجيئك إذا السماء أو الأرض لما كانا باقيين، ثم لا يجب أن يكون حادثاً على كل حال بل إذا جرى مجراه كفى، ولهذا لا فرق بين قولهم: أجيئك إذا طلعت الشمس أو صحت السماء، وبين قولهم: آتيك إذا أمسك المطر، وبهذه الطريقة التي ذكرناها أبطلنا قول ابن زكريا المتطبب في الوقت: إن الشيء لا يتقدم على غيره إلا بوقتٍ ومدة، وقلنا له: إذا كان لا يجوز التوقيت بالباقي حتى لا يسمع قول القائل: أجيئك إذا السماء، فكيف يصح أن يوقت بالقديم وهل هذا إلا الجهل المحض؟ ويقال له: وإن كان الكلام عليه ههنا كالعارض، لا يخلو الوقت عندك من أن يكون شيئاً واحداً أو أشياء، وإذا كان أشياء لا يتقدم البعض منها على البعض كانت الحوادث كلها واقعةً في وقتٍ واحد، وأما ما يجري مجرى الوقت الواحد فلا يثبت فيها التقدم والتأخر، وإن كان أشياء يتقدم بعضها على البعض كان يجب أن لا يتقدم بعضها بعضاً إلا بوقت، والكلام في ذلك الوقت كالكلام فيه فيتسلسل بما لا نهاية له، وذلك محال.

واعلم أن الموقت كالوقت في أنه ينبغي أن يكون حادثاً أو ما يجري مجرى الحادث، ولهذا يصح أن يجعل الوقت وقتاً مرةً ومؤقتاً أخرى. بيان ذلك أن الإنسان ربما يقول: دخول زيدٍ الدار حين طلوع الشمس، وربما يقول: طلوع الشمس حين دخول زيدٍ الدار، فيوقت الأول بالثاني مرةً ويوقت الثاني بالأول أخرى، فيكون طلوع الشمس في إحدى الحاليتين وقتاً وفي الأخرى مؤقتاً، وذلك مما لا مانع يمنع منه.

وإذ قد عرفت هذه الجملة من حقيقة الأجل والوقت، فاعلم أن من مات حتف أنفه بأجله، وكذا من قتل فقد مات بأجله أيضاً، ولا خلاف في هذا. والدليل عليه أن الأجل ليس المراد به ههنا إلا وقت الموت، وهما قد ماتا جميعاً في وقت موتهما. وإنما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت؟ فعند شيخنا أبي الهذيل أنه كان يموت قطعاً لولاه وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن،

Bağdâdiyyûn'a göre ise o, kesin olarak yaşayacaktı. Onun hayatta olması câiz olduğu gibi, ölmesi de câizdir. İki durumdan birine hükmetmek, ancak câiz türündendir.

Ebü'l-Hüzeyl'in dediklerine gelince, bu sahih değildir. Çünkü ona göre eğer söz konusu kişi eceliyle öldürülmemiş olsaydı, tahakkuk eden (gerçekleşen) değil, takdir edilen ecel onda devam ederdi. Durum zikrettiğimiz şekilde iken, onun ecelinin kesin olması nasıl gerekli oluyor? Onun hâlimden, öldürülmemesi durumunda çocuğunun olacağı ve bu çocuğun ölmemesi durumunda da mal sahibi kılınacağı bilinmesi durumunda, onun bu çocuğu öldüreceğini ve servetini gasp edeceğini söylemek câiz olurdu. Halbuki bilinen bunun hilâfidir.

Ayrıca bizden biri hakkında "başkasının ağılına girdiği ve koyunlarını boğazladığı zaman", onların tümünü öldürmek sûretiyle ona nimet vermiş olması gerekirdi. Çünkü öleceklerinin kabulünden sonra, boğazlamak sûretiyle onları temiz kılmıştır. Halbuki mâlûm olan bunun hilâfidir.

Bağdâdiyyûn'a gelince, onlar dediler ki: Maktul kesin olarak yaşayacaktı. Çünkü yaşamayacak olsaydı, kâtilin ona zulmedici olmaması gerekirdi. Bunun zıddına dair bilgimiz, onun muhakkak yaşayacağına delildir. Bazen de şöyle diyorlar: Biz, âdet türünden biliyoruz ki, bir defada öldürülmelerini câiz görmemize rağmen, büyük bir topluluk bir defada ölmez. Dolayısıyla zikrettiğiniz nasıl sahih oluyor? Bu sorunun cevabı şu şekildedir: İlki sizden bir iddiadır. "Nasıl?" diye sorulduğunda, bunu doğrulamaya yol bulamıyorlar. Onlara denilir ki: İçinde fayda olmayan ve zararın defî bulunmayan, hak etmemiş ve geçmiş iki şıktan birine hükmetmemiş olduğu bir zararı ona ulaştırdığı halde, nasıl ona zulmetmiş olmaz? Bu, zulmün şeklidir. Ayrıca o, Allah tarafından kendisine verilen emanet karşılığında müstehak olduğu ivazları kaybetti, ona niçin zulmetmiş olmasın? Maamafih, bu hayatı karşılığında menfaat temin etsin diye onun, bundan sonra da bir müddet daha yaşamasını câiz görüyoruz. Durum söylediğimiz gibi iken, onu niçin zâlim kılmıyorsunuz?

İkincisi ise daha açıktır. Çünkü büyük topluluklar bir defa öldürüldüklerinde, bir defada ölmektedirler. Âdet bu şekilde cereyan etmiştir. Şam tâunları ve değişik yerlerdeki salgın vebâ hastalıklarını bilenler –ki Allah bizleri onlardan korusun- bunu nasıl inkâr ediyorlar?

وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعاً، والذي عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحدٍ من الأمرين فليس إلا التجويز.

وأما ما قاله أبو الهذيل فليس يصح لأن ذلك الأجل الذي لو لم يقتل فيه لبقى إليه أجلٌ مقدّرٌ غير محقق، فكيف يلزم أن يكون قاطعاً لأجله والحال ما ذكرناه؟ ولو جاز أن يقال: إنه قد أفنى ولده بأن يكون المعلوم من حاله أنه لو لم يقتل لرزق ولداً، وأنه يكون قد اغتصب ماله بأن يكون المعلوم من حاله أنه كان يرزق مالاً لو لم يمت، ومعلومٌ خلافه.

وبعد، فكان يجب في الواحد منا إذا دخل حظيرة غيره وأتى على أغنامه أن يكون منعماً عليه بذبحها أجمع، لأنه قد جعلها مزكاةً بعد أن كانت بفرض الموت، والمعلوم خلافه. ١٠

وأما البغداديون فقد قالوا: إنه يعيش قطعاً لأنه لو لم يعيش لكان لا يكون القاتل ظالماً له، وفي علمنا لخلافه دليلٌ على أنه كان يعيش لا محالة، وربما يقولون: إنا نعلم من حيث العادة أن الجماعة الكبيرة لا تموت دفعةً واحدة، وإن كنا نجوز أن يقتلوا دفعةً واحدة، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ والجواب؛ أما الأول فدعوى منكم فمن أين؟ فلا يجدون إلى تصحيحه سبيلاً، يقال لهم: كيف لا يكون ظالماً له وقد أوصل إليه ضرراً لا نفع فيه ولا دفع ضررٍ ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين؟ وهذه صورة الظلم. وبعد، فإنه فوت عليه الأعواض التي كان يستحقها بالأمانة من جهة الله تعالى فهلاً صار له ظالماً؟ وعلى أننا نجوز أن يعيش بعد ذلك مدةً فينتفع بحياته، فهلاً جعلوه ظالماً والحال ما نقوله؟ ٢٠

وأما الثاني فهو يبين لأن الجماعة كما يقتلون دفعةً واحدةً فقد يموتون دفعةً واحدةً أيضاً، والعادة قد جرت بذلك فكيف ينكرها من يعرف أحوال البلدان وعرف طواعين الشام ووباء المواضيع الوبيئة نعوذ بالله منها.

Bu ifade senin için gerçekleştiğinde ve birisi sana “Eceller Allah’ın kazâ ve kaderiyle mi?” diye sorduğunda, ona bir açıklama yapıp şöyle demen, senin üzerine vâcibtir: Eğer kazâ ile yaratmayı kastedersen, buna “evet” denir. Çünkü eccler, daha önce geçtiği üzere feleğin hareketleri sonucu oluşması sebebiyle Allah’ın lütfudur. Onunla vâcip kılmayı (teklif) kastedersen, “hayır”. Eğer onunla bildirmeyi (i’lâm) kastedersen, Allah Teâlâ’nın, hayat ve ölüm hakkındaki hâlimizi bazı meleklere bildirme konusunda salâh olanı gördüğünü tecvîz eden kimdir? Biz bir müddete kadar yaşıyoruz ve daha sonra ölüyoruz. Bu fasılda söz bu tarzda cereyan etmektedir.

10 **Fasıl: [Rızıklar Hakkında Söz]**

Müellif, daha önce geçtiği üzere rızık hakkındaki kelâma atıfta bulundu.⁶³⁷ Bunun konu ile irtibatı, insanların kelâmında dolaşan “Ecel, rızık ve fiyatların ayarlanması Allah’ın kazâ ve kaderiyledir.” sözüdür. Bunun hakkında konuşmak istedi.

15 Konuya girmeden önce rızık hakikatini zikredeceğiz.

Bil ki “rızık”, faydalanılan şeydir. Başkasının ona engel olması söz konusu değildir. Bu nedenle rızıklananın hayvan veya insan olmasının arasında fark yoktur.

20 O, mutlak rızık ve muayyen rızık diye ikiye ayrılır. Mutlak rızık örnek olarak “gıda, su ve bunlar yerine geçen şeyler” gösterilir. Muayyen rızık örnek olarak ise “gıda dışındaki nesnelere ve her türlü servet” gösterilir.

Mülkün sebebi bazen koruma (biriktirme), bazen mîras, bazen alışveriş bazen de hibe olur. Bunlar insanlar içindir.

25 Hayvanlar için olan rızıkta gelince, o da mutlak rızık ve muayyen rızık diye ikiye ayrılır: Mutlak rızık örnek “gıda, su ve benzeri türden şeylerdir.” Muayyen rızık örnek ise ağzının ihtiva ettiği ve bu yolla haiz olduğu şeydir.

Eğer denirse ki: Siz, rızıkı “faydalanılan şey” diye açıkladınız. Faydalanmanın anlamı nedir? Deriz ki: Faydalanma bir şeyden lezzet almaktır.

30 Eğer: “Lezzetlenme ne demektir?” diye sorulursa, deriz ki: Bir şeye arzu ile sahip olmadır.

وإذا تحققت لك هذه الجملة وقال لك قائل: هل الآجال بقضاء الله وقدره؟ فمن الواجب عليك أن تفصل عليه الكلام، فتقول: إن أردت بالقضاء الخلق فنعم لأن الأجل بما تقدم عبارة عن حركات الفلك وهي من فضل الله تعالى، وإن أردت به الإيجاب فلا، وإن أردت به الإعلام فمن المجوز أن يرى الله تعالى الصلاح في أن يعلم بعض الملائكة حالنا في الحياة والموت وأنا نعيش إلى مدة ونموت بعدها. فعلى هذه الجملة يجري الكلام في هذا الفصل.

فصل: [الكلام في الأرزاق]

وقد عطف على ما تقدم الكلام في الأرزاق، ووجه اتصاله به هو أن يجري في كلام الناس أن الآجال والأرزاق والأسعار كلها بقضاء الله تعالى وقدره، فأراد أن يتكلم عليه.

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الرزق.

اعلم أن الرزق هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه، ولذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمةً أو آدمياً.

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق وذلك نحو الكلاً والماء وما يجري مجراهما، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة.

ثم إن سبب الملك ربما يكون الحياة، وربما يكون الإرث، وربما يكون المبايعة، وربما يكون الهبة؛ هذا في الأدميين.

وأما في البهائم فإنه ينقسم أيضاً إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق وذلك نحو الكلاً والماء وغير ذلك، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك ما حواه فمه وحازه بهذه الطريقة.

فإن قيل: إنكم فسرتم الرزق بما ينتفع به، فما معنى الانتفاع؟ قلنا: الالتذاذ.

فإن قيل: ما حقيقة الالتذاذ؟ قلنا: إدراك الشيء مع الشهوة.

Ayrıca arzu ile idrâk olunan “hâdis ve bâki” diye taksim edilir. Hâdis olan uyuzun kaşınması ve bunun yerine geçebilecek yerlerde meydana gelen hâldir. Bu, bazen lezzet, bazen de elem diye isimlendirilir. Arzuyla idrâk edildiğinde lezzet diye isimlendirilir. Nefretle idrâk edildiğinde elem olarak adlandırılır. 5 Bâki olana gelince, o da tat ve kokular gibidir. Çünkü lezzet duyma sadece arzuyla idrâk vâki olduğunda vâki olur. Burada kendisinden lezzet alınan bir mâna yoktur. Bu, Ebû Hâşim’in meylettiği görüştür.

Bunun doğruluğuna delâlet eden şey şudur: Eğer Ebû Ali’nin zikrettiği gibi olsaydı, onda durumun ihtilâflı olması câiz olurdu. Bazı hallerde, bazı lezzetli taamları alması sonra da bu mânanın ondan meydana gelmesi durumunda, ondan lezzet vâki olmaması gerekirdi. Halbuki bunun zıddı bilinmektedir. Kesin hüküm lezzetlenmenin başkasını değil, söz konusu şeylerin kendisini idrâkle vâki olduğu yönündedir. 10

Bu ifadeyi bildiğinde, bütün rızıkların Allah’tan olduğunu da bil. Allah 15 rızık, onu yarattı ve kendisinden faydalanılacak imkânda kıldı. O, gerçek rez-zâktır. Bizden biri bununla vasıflandığında denilir ki: “Komutan ordusunu ve Sultan halkını rızıklandırdı.” denildiğinde bu kullanım, mecâz türünden bir ifade olmuş olur.

Ancak rızık, “doğrudan Allah tarafından hâsıl olan” ve “taleple hâsıl olan” 20 diye kısımlara ayrılır.

Birincisine örnek “miras yoluyla bize ulaşan menfaatlerdir.” Gayretsiz ulaşanlar da bunun gibidir. İkincisine örnek ise “ticaret, ziraat ve benzeri şekillerde ulaşanlardır.”

Ayrıca talep de, terki zarara neden olan ve olmayan diye ayrılır. Birincide 25 kendinden zararı defetmek için uğraşması gerekir. Terki zarar doğurmayan ikincisinde ise, onunla meşgul olması uygun ve hasen olduğu gibi, meşgul olmaması da câiz ve hasendir.

Bil ki, kendilerini tevekkül edenler (el-Mütevekkile) diye adlandırılan yiyci bir topluluk (el-Müteekkile) bu ifadeye karşı çıktılar ve rızık talebinin kabih olduğunu benimsediler. Bunu da iki yönden delillendirdiler. 30 Birincisi şudur: Talep, tevekküle zıd ve aykırıdır ve onu engeller. Dolayısıyla kötülüğüne hükmetmek gerekir. İkincisi ise şudur: Tâlip, topladığı ve uğruna kendini yorduğu şeyde ona zulmetmekten emin olamaz.

ثم إن ما يدرك مع الشهوة ينقسم إلى ما يكون حادثاً وإلى ما يكون باقياً؛ ما يكون حادثاً فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجري هذا المجرى، وهو الذي يسمى لذة مرة وألماً أخرى، يسمى لذة إذا أدرك مع الشهوة وألماً إذا أدرك مع النفار. أما ما يكون باقياً فهو كالطعوم والأرايح، فإن الالتذاذ إنما يقع بإدراكها مع الشهوة ولا يحدث هناك معنى يلتذ به. هذا هو الذي ذهب إليه أبو هاشم. وقد خالفه فيه أبو علي وقال: بل يحدث عند إدراك هذه الباقيات معان يقع بها الالتذاذ، والصحيح ما اختاره أبو هاشم.

والذي يدل على صحته هو أنه لو كان على ما ذكره أبو علي، لكان يجوز اختلاف الحال فيه، فكان يجب أن يتناول في بعض الحالات بعض الأطعمة الشهية ثم لا يقع بها الالتذاذ بأن يحدث ذلك المعنى، وقد عرف خلافه. فليس إلا القضاء بأن الالتذاذ إنما يقع بإدراك هذه الباقيات نفسها لا غير.

وإذ قد عرفت هذه الجملة فاعلم أن الأرزاق كلها كأنها من جهة الله تعالى، فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها، فهو الرزاق حقيقةً وإذا وصف به الواحد منا فيقال: رَزَقَ الأمير جنده والسلطان رعيته، كان على نوع من التوسع والمجاز.

غير أنه ينقسم إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداءً، وإلى ما يحصل بالطلب.

فالأول نحو ما يصل إلينا من المنافع بطريقة الإرث ونحوه مما وصل إليه بغير علاج، والثاني فكما يحصل بالتجارات والزراعات وغير ذلك.

ثم إن الطلب ينقسم إلى ما يلحقه بتركه ضرر وإلى ما لا يلحقه بتركه ضرر؛ فإنه يجب عليه الاشتغال به دفعاً للضرر عن نفسه، وما لا يلحقه بتركه ضرر فإنه وإن اشتغل به جاز وحسن وإن لم يشتغل به جاز أيضاً وحسن.

واعلم أن جماعة من المتأكلة الذين سمو أنفسهم المتوكلة، خالفوا في هذه الجملة وذهبوا إلى أن الطلب قبيح. واحتجوا لذلك بوجهين؛ أحدهما هو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه، والثاني هو أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغصبه الظلمة

Bu durumda da ona zulümde yardımcı olmuş hükmünde olur. Bu kabihtir. Çünkü zikrettikleri bu şey, akıllarda olanın hilâfıdır.

“Talep, tevekküle aykırı ve zıddır” sözlerine gelince, bu muhâldir. Aksine tevekkül, Allah’tan azık istemektir. Buna göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Eğer Allah’a lâyıkiyla tevekkül etseydiniz, karnı boş gidip dolu gelen kuşu rızıklandırdığı gibi, sizi de rızıklandırır.” Burada tevekkül maîşet talebi için gitmek ve gelmek şeklinde kullanılmıştır.

Bu, hüküm bakımından “zalimlere zulümde yardım eden gibi olur” sözlerine gelince; Akıllar reddettiği için, bunun kötü olması gerekir. Kazanç elde etmek için ticaretin, çiftçiliğin iyi olduğu her akıllı kişinin aklında kabul edilmiştir. Bunu şöyle açıklayıp teyit etti: Tacir, sultan gasp etsin diye değil, bir dirhem karşılığında bir dirhem, daha az veya daha çok kazanmak için ticaret yapar. Ziraatçı de böyledir. O da zâlim ve zorbalara el koysun diye değil, Allah bir tohum karşılığında kat kat fazlası ile rızıklandırır diye ziraatçilik yapar. Durum söylediğimiz şekilde iken, “ticaret, ziraat ve diğer talep türleri zâlimlere zulümlerinde yardım etmektir” denilmesi nasıl doğru olur? Maamafih başka bir konuda zikrettiğimiz üzere yardım ancak iradeyle sâbit olur. Bunun örneği, daha önce beyan ettiğimiz gibi bu kimse onunla bir koyun kessin diye başkasına bir bıçak vermiş olsa fakat o, bununla hayvan yerine bir müslümanı kesse onun, müslümanı öldürmesi ve kesmesi için ona yardım ettiği söylenebilir. Kendisine bıçak bu hayvanı boğazlamak için verilmiş fakat o bunu başka bir maksatla kullanmıştır. Böylece bu söz her yönden fâsid olmuş oldu.

Rızık ve onunla ilgili kısımlar hakkında konumuz kapsamında bu kadarla yetiniyoruz.

Bu konuda bazıları bize muhalefet ederek şöyle dediler: Rızık, gıda olarak alınan ve yenilen şeydir. Bu, yorumu olmayan şeylerdendir. Zira çocuklar ve mal mülk gibi şeyler Allah cihetinden verilen rızıklardır. Halbuki onda gıdalanma yoktur. Ayrıca haram gıda olarak alınan şeylerdendir. Rızık olması nasıl câiz olmuyor?

Eğer “Haramın rızık olması nasıl câiz olmuyor?” diye sorulursa, deriz ki: Çünkü Allah bizi, onu infak etmekten ve kazanmaktan men etmiştir. Eğer o rızık olsaydı, bu durum câiz olmazdı.

فيكون في الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح، وهذا الذي ذكروه بخلاف ما في العقول.

أما قولهم: إن الطلب ينافي التوكل ويضاده فمحال، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه، وعلى هذا قال رسول الله ﷺ: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً» جعل التوكل هو أن تغدوا وتروح في طلب المعيشة من حله.

وأما قولهم: إن ذلك في الحكم كأنه أعان الظلمة على ظلمهم فيجب قبحه فمما تدفعه العقول، وقد تقرر في عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحة طلباً للأرباح، يؤكد ذلك ويوضحه أن التاجر إنما يتجر ليربح على درهمٍ درهماً أو أقل من ذلك أو أكثر، لا ليغضبه السلطان، وكذلك الزراع فإنه إنما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حبة أضاعها لا ليحوزها الجورة والظلمة، فكيف يصح والحال ما قلناه أن يقال: إن التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إعانة الظلمة على ظلمهم؟ على أننا قد ذكرنا في غير موضع أن الإعانة لا تثبت إلا مع الإرادة، وبيننا في مثاله أن من رفع سكيناً إلى غيره ليذبح بها شاةً فذبح به مسلماً لم يقل: إنه أعانه على قتل المسلم وذبحه، وإن كان هو الذي رفع إليه السكين لهذا الغرض وإنما دفعه إليه لوجهٍ آخر، ففسد هذا الكلام من كل وجه.

فهذا هو الرزق وما يتعلق به من الأقسام حسب ما يحتمله هذا المكان.

وقد خالفنا في ذلك بعضهم وقالوا: إن الرزق هو ما يتغذى به ويؤكل، وذلك مما لا وجه له، فإن الأولاد والأملاك أرزاق من جهة الله تعالى، ثم لا يقع به الاغتذاء. وبعد، فإن الحرام مما يقع به الاغتذاء، ثم لا يجوز أن يكون رزقاً.

فإن قيل: من أين أن الحرام لا يجوز أن يكون رزقاً؟ قلنا: لأن الله تعالى منعنا من إنفاقه واكتسابه، فلو كان رزقاً لم يجز ذلك.

Ayrıca Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “De ki, Allah’ın size rızık olarak indirdiğini gördünüz mü? Siz onu haram ve helâl kıldınız.”⁶³⁸ Ve yine Allah Teâlâ, rızık olarak verdiklerini infâk etmeyi bize övdü ve şöyle buyurdu: “Onlara rızık olarak verdiklerimizden infâk ediyorlar.”⁶³⁹ Bilinmektedir ki, haramdan infâk edildiğinde övgü câiz değildir. Böylece zikrettiğimiz şeyin sahih olduğu ortaya çıkmış oldu. Bu konuda söylenecek sözün özü budur.

Fasıl: Fiyatlar Hakkında

Bunun öncesi ile ilgili olan yönünü daha önce zikrettik.

Burada zikredeceğimiz şey şudur: Si‘r (fiyat) ayrı bir şey, semen (bedel) ise daha farklı bir şeydir. Fiyat, insanların “üzerinde anlaştıkları şeydir.” “Semen ise, mal karşılığında kazanılan şey” dir. Sonra fiyat bazen pahalı, bazen de ucuz diye nitelendirilir. Ucuz, bir şeyi bir beldede belli bir vakitte mûtat olandan daha aşağı satmaktır. Pahalı ise bunun aksidir. Burada beldeye ve vakte itibar etmek gerekir. Bu ikisinin de etkileri gizli olmayan hususlardandır.

Sonra pahalı ve ucuz bazen Allah’tan, bazen de sultan tarafından olur. Allah tarafından olan; bir şeyi azaltması (arz darlığı) veya ona muhtaç olanların ihtiyacını çoğaltması (talep bolluğu)dır. Ya da bir şeyi çoğaltması (arz bolluğu) ve ona muhtaç olanların ihtiyacını azaltması (talep azlığı)dır. Sultan tarafından olana gelince o, halkını sadece belirlenen miktarla satmakla (narh) mükellef tutmasıdır.

Bunu bildiğinde sana fiyatlar ve bunların Allah’ın kazâ ve kaderiyle olup olmadığı sorulduğunda “Evet” dersin. Benzerlerinde geçtiği şekilde bunda da taklide muhtaç olmadın.

Eğer denirse ki: Eceller, rızıklar ve fiyatların hepsi Allah’ın kazâsı ve kaderi ile olduğunu söylediğinizde kendinizi Kaderiyye diye adlandırıp Hz. Peygamber’in “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir” sözü altına girmiyor musunuz?” Deriz ki: “Hayır, çünkü bu isim zem ismidir. Ona sadece mezmûm görüş karşılığında müstehak olunur. Daha önce ifade ettiğimiz konuda geçtiği üzere biz, bundan uzağız.

Fasıl: Tövbe Hakkında

Bu, kitabın sonuncu faslıdır.

Müellif işinin âkibeti ve amellerinin sonunun tövbe olmasını dileyerek; ayrıca bu konuda bizi teşvik etmek üzere bu faslı en sona bıraktı ve kitabını tövbe ile sonlandırdı.

وبعد، فإن الله تعالى قال: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزقٍ فجعلتم منه حراماً وحلالاً﴾. وأيضاً، فإنه تعالى مدحنا بإنفاق ما رزقناه حيث قال: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الانفاق من الحرام، فصح لنا ما ذكرناه، فهذه طريقة القول فيه.

فصل في الأسعار

وقد ذكرنا وجه اتصاله بما تقدم

والذي نذكره ههنا هو أن السعر شيء والتمن شيء آخر غيرهن؛ فالسعر هو ما تقع عليه المبيعة بين الناس، والتمن هو الشيء الذي يستحق في مقابله المبيع. ثم إن السعر يوصف بالغلاء مرةً وبالرخص أخرى، فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد، والغلاء بالعكس من ذلك. ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى.

ثم إن الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله تعالى، وربما يكون من قبل السلطان. ما يكون من قبل الله تعالى هو أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين إليه، أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين إليه. وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم.

وإذ قد عرفت ذلك وسئلت عن الأسعار أهي بقضاء الله وقدره أم لا؟ قلت: نعم ولم تحتج فيه إلى التقييد الذي مر في نظائره.

فإن قال: إذا قلت: إن الآجال والأرزاق والأسعار كلها بقضاء الله وقدره فهلاً سميت أنفسكم قدرية ودخلتم تحت قول النبي ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»؟ قلنا: لا لأن ذلك الاسم اسم ذم فلا يستحق إلا على مذهب مذموم، ونحن براء من ذلك على ما سبق القول فيه.

فصل في التوبة

وهو آخر فصول الكتاب

وإنما أخرج هذا الفصل وختم به الكتاب رغبةً في أن تكون عاقبة أمره وخاتمة أعماله التوبة، وترغيباً لنا أيضاً في ذلك.

Bu konuda sözün özeti şudur: Mükellef hesap anında bu dünyadaki amel-leri dikkate alındığında şu ihtimallerden biriyle karşı karşıyadır: Onun ya tâatları mâsiyetlerinden daha çoktur ya mâsiyetleri tâatlarından daha fazladır, ya da ikisi birbirine eşittir.

5 Daha önce geçtiği üzere eğer illetlerinde ihtilâf varsa, birbirlerine eşit olmaları câiz değildir.

Tâatlarının isyânlarından daha çok olması halinde, mâsiyetleri küçük ise Ebû Ali'nin söylediğinin aksine, onlardan tövbe aklen değil, sadece naklen gerekir. Çünkü onun görüşüne göre büyük günahlar gibi küçük günahlardan da tövbe, hem aklen hem de naklen gerekir. Ebû Hâşim ise şöyle demiştir: Küçük günahlardan tövbe etmek sadece naklen gerekir. Sahih olan görüş budur. Onun doğruluğuna delâlet eden şey şudur: Tövbe, sadece nefsten zararı gidermek için yapılır. Küçük günaha zarar yoktur. Dolayısıyla onlardan tövbe gerekmez. Bunu şöyle açıklıyor: Küçük günahların sadece sevabın azaltılmasında etkisi vardır. Bunda ise zarar yoktur.

Mâsiyetlerinin, tâatlarından daha çok olması durumunda ise, o büyük günah sahibidir. Müstehak olduğu cezânın düşmesi için mutlaka tövbe etmesi gerekir.

20 Tövbe, işlediği kötülük dolayısıyla kabihden pişman olma ve benzeri kötülüklere bir daha dönmemekte kararlı olma şeklinde yapılır.

Tövbenin cezâyı düşürüp düşürmediği konusu ihtilâfıdır. Ashâbımızdan Bağdâdiyyûn'a göre, tövbenin cezâyı düşürmede etkisi yoktur. Allah tövbe anında onu iskât sûretiyle lütufta bulunur.

Bize göre ise tövbe, sadece cezâyı düşürür. Buna delâlet eden şey şudur: 25 Duyulur âlemde tövbenin benzeri özür dilemedir (itizâr). Bilinmektedir ki bir kabahat işleyen kişi muhâtabından samimiyetle özür dilerse artık muhâtabının kendisini kınamaya hakkı kalmaz. Bu, kendisinden özür dileme dışında bir şıktan dolayı değildir. Bu da gösterir ki, özür dileme, işlenen kabahat dolayısıyla müstehak olunan kınamayı düşürücüdür. Bu durum, özür dileme 30 konusunda sâbit olduğu gibi, tövbe hakkında da geçerlidir.

Zikrettiğimizi şu açıklayıp izah ediyor: Kişi, tövbe ettiği zaman cezânın bir ölçüde düşmesi gerekir. Eğer tövbe etmeyecek olsaydı, söz konusu cezâ sâkit olmazdı. Böyle olması ancak onun için bir düşürücünün olmasıyla mümkündür. Bu da tövbedir.

وجملة القول في ذلك أن المكلف لا تخلو حاله من أمورٍ ثلاثة؛ إما أن تكون طاعاته أكثر من معاصيه، أو معاصيه أكثر من طاعاته، أو يكونا متساويين. لا يجوز أن يكونا متساويين وإن اختلف في علته على ما تقدم.

وإذا كانت طاعاته أكثر من معاصيه كانت معصيته صغيرة فلا تجب التوبة عنها عقلاً وإنما تجب سمعاً خلافاً لما يقوله أبو علي فإن من مذهبه أن التوبة عن الصغائر تجب عقلاً وسمعاً، وقال أبو هاشم: بأن لا تجب إلا سمعاً، وهو الصحيح من المذهب. والذي يدل على صحته أن التوبة إنما تجب لدفع الضرر عن النفس، ولا ضرر في الصغيرة فلا تجب التوبة عنها. يبين ذلك أنه لا تأثير لها إلا في تقليل الثواب، ولا ضرر في ذلك.

وإذا كانت معاصيه أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة، وتلزمه التوبة لكي يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة.

وصورتها أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح.

وفي هل التوبة تسقط العقوبة كلام؛ فالذي عليه البغداديون من أصحابنا أنها لا تأثير لها في إسقاط العقاب وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة.

وأما عندنا فإنها هي التي تسقط العقوبة لا غير، والذي يدل على ذلك هو أن نظير التوبة في الشاهد الاعتذار، ومعلوم أن الجاني إذا اعتذر إلى المجني عليه اعتذاراً صحيحاً فإنه ليس له أن يذمه بعد ذلك، لا لوجه سوى أنه اعتذر إليه، وهذا يدل على أن الاعتذار هو المسقط للذم الذي استحقه على الجنائية، وإذا ثبت ذلك في الاعتذار فكذلك في التوبة.

يبين ما ذكرناه ويوضحه أنه إذا تاب لا بد من أن يسقط عنه العقوبة على حدٍ لولاها لما أسقطت، ولن يكون كذلك إلا والمسقط لها إنما هي التوبة،

Zira bu yolla müessirlerin etkisi ortaya çıkar. O da sebâtî ile kalıncaya ve zevâlî ile de yok oluncaya kadar onun hakkındaki hükümde durmaktır.

Buna delâlet eden şeylerden biri de şudur: Eğer tövbe, cezâyî düşürücü olmasaydı, Allah Teâlâ'nın lütufta bulunmaması, hatta tövbe eden kişiyi cezâ-
5 landırmasının hasen olması gerekirdi. Çünkü bu yolla lütuf, lütuf olmayan-
dan ayrılır. Bu ise, fâiline bir işi yapma ve yapmama hakkını verir. Bilinen ise
bunun hilâfidir.

Eğer denirse ki: Allah Teâlâ lütufta bulunur fakat cezâlandırmaz. Çünkü
aslah olan cezâlandırmamaktır. Deriz ki: aslah bize göre vâcip değildir. Bu du-
10 rumda cezâlandırmanın güzel olması gerekir. Bu, hilâf-ı hakikat şeylerdendir.

Bu cümleyi kabul ettiğin takdirde, zikrettiğimiz bu hükümle mâsiyetler
arasında fark olmadığını da bilmelisin. Çünkü tövbe, bazı mâsiyetlerin cezâ-
sını düşürdüğü zaman, ondan vâki olanı telâfi noktasında bütün gayreti sarf
etmesi sebebiyle onu düşürmüş olur. Bu ise mâsiyetlerin bazısına hâs değildir.
15 Bu konuda bazılarından hikâye olunan “tövbe, sadece katlin cezâsını düşür-
mez.” görüşü dışında ihtilâf yoktur. Bu görüş İbn Abbâs'a nisbet edilmiştir.
Denildiğine göre İbn Abbâs şöyle demiştir: Haksız yere birini öldüren için
tövbe yoktur. Bu, ondan uzaklığı dolayısıyla sahih değildir. Çünkü zikrettiği-
miz gibi tövbe, kendisinden alelacele çıkan şeyi telâfi konusunda gayret sarf
20 etmedir. Dolayısıyla diğer mâsiyetlerin cezâsını düşürmesi gerekmez. Dediği-
miz şey dışında bir şıktan dolayı değil, bundan dolayı, mahiyet bakımından
katilden daha büyük olmasına rağmen küfrün cezâsı düşer.

Bil ki, tövbe şayet kabihden tövbe ise, onun şekli; kabihden, kabih olduğu
için pişman olmak, kubuh konusunda benzerlerine dönmemeye kararlı ol-
25 maktır. Eğer o vâcibi ihlâlden dolayı tövbe ise, onun şekli, vâcibi ihlâl olması
sebebiyle, ihlâlden pişman olma ve bu konuda benzerlerine dönmeme-
de kararlı davranmadır.

Tövbenin sahih olması için “pişmanlık ve kararlılığa” birden itibar etmek
gerekir. Zira pişman olup kararlı olmayacak veya kararlı olup pişmanlık duy-
30 mayacak olsa ‘Nasûh Tevbesi’ ile tövbe etmiş olmaz.

Onlara birden itibar etmek gerekli olduğu gibi, “kabihden pişmanlığın
kabihlik dolayısıyla olması” gerekir. Aynı şekilde kararlılığın da kabih konu-
sunda “benzerlerine dönmemeye azim” şeklinde olması gerekir. Çün-
kü kubhundan dolayı değil, başka yönden kabihden pişman olacak olsa

فإن بهذه الطريقة ينكشف تأثير المؤثرات، وهو أن يقف الحكم عليه حتى يثبت بثباته ويزول بزواله.

وأحد ما يدل على ذلك هو أنها لو لم تكن مسقطة للعقاب لكان يجب أن يحسن من الله تعالى أن لا يفضل بل يعاقب عند التوبة؛ لأن التفضل إنما يبين
 ٥ عما ليس بتفضل بهذه الطريقة؛ وهو أن لفاعله أن يفعل وأن لا يفعل، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنه تعالى يتفضل ولا يعاقب لأن الأصلح أن لا يعاقب. قلنا: إن الأصلح مما لا يجب عندنا فكان يجب حسن المعاقبة بعد التوبة، وذلك مما قد عرف خلافه.

١٠ وإذ قد تقرر هذه الجملة فاعلم أنه لا فرق في هذه القضية التي ذكرناها بين معصية ومعصية؛ إذ التوبة إذا أسقطت عقاب بعض المعاصي فإنما تسقطها لأنها بذل المجهود في تلافي ما وقع منه، وهذا لا يختص ببعض المعاصي دون بعض، ولا خلاف في ذلك إلا شيء يحكى عن بعضهم أن التوبة لا تسقط عقاب القتل، ونسب هذا المذهب إلى ابن عباس فقيلاً إنه قال: لا توبة لمن
 ١٥ قتل نفساً بغير حق، وذلك على بعده منه لا يصح، لأن التوبة بما ذكرناه من أنها بذل الجهد في تلافي ما فرط منه لا بد من أن تسقط عقوبة سائر المعاصي، ولهذا تسقط عقوبة الكفر مع أنه أعظم حالاً من القتل، لا لوجه سوى ما قلناه.

واعلم أن التوبة إن كانت توبةً عن القبيح فإن صورته أن يندم على القبح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح، وإن كانت توبةً عن الإخلال
 ٢٠ بالواجب فإن صورته أن يندم على الإخلال به لكونه إخلالاً بالواجب ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في ذلك.

ولا بد من اعتبار الندم والعزم جميعاً حتى تكون التوبة توبةً صحيحة؛ فإنه إن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن تائباً توبةً نصوحاً.

وكما لا بد من اعتبارهما جميعاً فلا بد من أن يكون الندم
 ٢٥ ندماً على القبيح لقبحه، وكذلك العزم عزمًا على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح، إذ لو ندم على القبيح لا لقبحه بل لوجه آخر،

veya benzerlerine dönmemeye kubhu dışında bir şeyden dolayı azmedecek olsa, tövbe edici olmaz. Böylece senin için ortaya çıktı ki, kişi ancak kubhu dolayısıyla kabihden pişmanlık duyduğu ve kubuh konusunda benzerlerine dönmemeye azmettiği zaman Nasuh Tövbesi ile tövbe etmiş olur.

- 5 Bununla, birinin bugün bir kabih pişman olup yarın benzerlerini terke azmetmesini kastetmiyoruz. Aksine bu iki durumun birbirine bitişik olması gerektiğini söylüyoruz. Eğer bunlar, birbirlerinden koparlarsa, söz konusu kişinin tövbesi sahih olmaz. Bu sözümüzün tamamı şöyledir: Tövbe edenin kendini, yaptığı kötülüğü hiç yapmamış gibi bir konuma getirmesi lâzımdır.
- 10 Bu da ancak daha önce zikrettiğimiz yolla gerçekleşir. Şayet: “Tövbede bu iki durumdan asıl olan hangisidir? Pişmanlık mı, kararlılık mı yoksa bunların her biri başlı başına bir asıl mıdır?” diye sorulursa, ona şöyle denir: Asıl olan pişmanlıktır, kararlılık ise şarttır.

Eğer, “Tövbe bu iki şeyin (pişmanlık ve azim) toplamı ile tamamlandığı halde, bu nasıl mümkün oluyor?” denirse, şöyle deriz: “Tövbe, ancak zikredilen şekilde vâcip olur. Onlarda aslın (pişmanlığın) mâziye taalluk eden bir sigâ olması gerekir. Bu iki durumdan mâziye taalluk eden sadece pişmanlıktır. Azim ise, kesinlikle mâziye delâlet etmez. Çünkü onunla özel bir iradeye dayanılmaktadır. Dolayısıyla onun durumu zikrettiğimiz şekildedir.

20 Eğer: “İnsanlar, hakkında ve cinsinde ihtilâf etmelerine rağmen, o nasıl nefsten meydana geliyor?” sorusunu, bazıları şöyle cevapladı: “O, inançlar kâbilinde olup bunu Şeyhiniz Ebû Hâşim söylemiştir.” Bir kısmı da cevâben şöyle dediler: “Aksine o, başlı başına bir cins olup bu, Şeyhiniz Ebû Ali'nin tercihidir.

25 Ona denir ki: Pişmanlık konusunda, zikrettiğin şekilde insanların ihtilâfi söz konusudur. Ne var ki, bu zorunlu olarak bilinmesine ve nefsten olmasına engel değildir. Bilinmektedir ki, akıllılar onun cinsi hakkında ihtilâf etmelerine rağmen, ilim bazı hallerde nefsten olur. Nitekim Ebû'l-Hüzeyl onun itikad dışında kendi hâlinde bir cins olduğunu iddia etmiştir. Gözle idrâk edilmesine rağmen renkte de ihtilâf edilmiştir. Bazıları demişlerdir ki: O, ince bir cisimdir. Diğerleri ise onun cismin niteliği (arazı) olduğunu iddia etmişlerdir. İşte bu şekilde zan zaruri olarak bilinir. Sonra insanlar onda ihtilâf ettiler. Bazıları onun itikad türünden olduğunu iddia etti, bazıları ise başlı başına bir cins olduğunu söyledi. Bu hallerin tümünde insanların pişmanlık konusundaki ihtilâfi, onun sonuçta ızdırârî olarak bilinirliğini reddeder türden değildir.

35

أو عزم على أن لا يعود إلى أمثاله لا لقبحه، لم يكن تائباً فحصل لك أن المرء لا يكون تائباً توبةً نصوحاً إلا إذا ندم على القبيح لقبحه وعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح.

ولسنا نعني به أن يندم على القبيح اليوم ويعزم على ترك أمثاله غداً، بل لا بد من اقتران الأمرين أحدهما بالآخر، فلو انفصلا لم تصح توبته؛ وهذا كله لأن من حق التائب أن يجعل نفسه في الحكم كأنه لم يفعل من القبيح ما فعله، ولن يتأتى ذلك إلا على الطريقة التي ذكرناها من قبل. فإن قيل: وما الأصل في التوبة من هذين الأمرين؛ الندم أو العزم، أو كل واحدٍ منهما أصلٌ برأسه؟ قيل له: بل الأصل بينهما إنما هو الندم والعزم شرط.

فإن قيل: فمن أين ذلك ولا تتم التوبة إلا بمجموع الأمرين؟ قلنا: لأن التوبة إنما تجب على ما مضى فلا بد من أن يكون الأصل فيهما أمراً يتعلق بالماضي، والذي يتعلق بالماضي من هذين الأمرين ليس إلا الندم فإن العزم لا يتعلق بالماضي البتة، إذ المرجع به إلى إرادة مخصوصة وحالها ما ذكرناه. فإن قيل: وما الندم ومن أي جنسٍ هو؟ قلنا: إنه أمرٌ معقول يجده كل أحدٍ من نفسه.

فإن قيل: كيف يوجد من النفس مع أن الناس مختلفون فيه وفي جنسه، وقال بعضهم: هو من قبيل الاعتقادات وهو الذي قال شيخكم أبو هاشم، وقال الآخرون: بل هو جنسٌ برأسه وهو الذي اختاره شيخكم أبو علي.

قيل له: إن الأمر في اختلاف الناس في الندم على ما ذكرته، غير أن ذلك لا يمنع من أن يكون معلوماً بالاضطرار موجوداً من النفس، فمعلومٌ أن العلم قد يوجد من النفس في بعض الحالات مع أن العقلاء اختلفوا في جنسه حتى يظن أبو الهذيل أنه جنسٌ برأسه غير الاعتقاد، وكذلك فاللون مع أنه مدركٌ لحاسة العين قد اختلف فيه، فقال بعضهم: إنه جسمٌ رقيق، وظن آخرون أنه صفة الجسم، وهكذا فالظن يعلم ضرورةً ثم إن الناس اختلفوا فيه؛ فمنهم من ظنه من قبيل الاعتقاد، ومنهم من أثبته جنساً برأسه. وعلى الأحوال كلها فإن اختلاف الناس في الندم مما لا يقدر في كونه معلوماً بالاضطرار على الجملة.

Eğer “Pişmanlık konusundaki görüşünüz nedir? O, Ebû Ali'nin söylediği gibi başlı başına bir cins midir, yoksa Ebû Hâşim'in doğru bir şekilde söylediği gibi o, inançlar kâbilinden bir şey midir?” diye sorulacak olursa, deriz ki: Sahih olan Ebû Hâşim'in söylediğidir. Bunun doğruluğuna delâlet eden şey şudur: Eğer o itikad dışında bir şey olsaydı, bunların birinin diğerinden ayrılması imkânsız olmazdı. Bizden birinin, onun daha önce bilfiil zarar verdiğiğine inanması ve maalesef bundan pişman olmaması yahut da pişman olması fakat bu itikada sahip olmaması sahih olurdu. Zira bu yol, her iki durumda da vâcip olup aralarında mâkul bir alâka yoktur. Ve bunun farklılığı bilinmektedir.

Eğer denirse ki: “Tövbenin sahih olmasında şart, yapılan kötülüğün benzerlerine dönmemekte kararlı olmadır” sözünüz, azim bu tür kubha dönmeye taalluk etmediği halde nasıl sahih oluyor? Çünkü o menfidir, azim ise iradedir. İrade ise, nefye taalluk etmez. Ona denir ki: Bundan maksat, bunun benzeri çirkinlikleri terk etme konusunda kararlı olmaktır. Terk ise, bir fiil olup azmin ona taalluku sahihtir.

Şayet “Tövbenin sıhhati için, kubhu dolayısıyla kabihden pişman olma ve kubuhta değil, şeklen benzerlerine dönmemeye kararlı olma niçin yeterli olmuyor?” denirse, cevap olarak denir ki: Eğer böyle olacak olsaydı, mahcûbun (gizli olarak zinâ eden kişinin) zinâdan tövbesi sahih olmazdı. Çünkü orada zinânın şekli tasavvur olunamaz. Dolayısıyla ondan tövbenin imkânsız olması gerekir. Zinâdan ve diğer çirkin fiillerden tövbenin sahihliğine dair bilgimiz, bunun sahih olmayan türden olduğuna delildir. Ayrıca vâcipler içinde kabih sûretinde olanlar vardır. Bu durumda, zikrettiğiniz şey nasıl sahih oluyor?

Bil ki, tövbe etmek isteyen için; ya küçük günahları büyüklerinden ayrılmıştır ya da ayrılmamıştır. Eğer onun için küçük günahları büyüklerinden ayrılırsa, daha önce ifade edildiği üzere onun sadece sem'a göre tövbe etmesi gerekir, bunun dışında bir yolla onlardan tövbe etmesi gerekmez. Kendilerine küçük günahlar büyüklerinden ayrılmış olan bu kişiler, başkaları değil, peygamberlerdir. Eğer kendisi için küçük günah büyüğünden ayrılmamışsa, büyük olmasını câiz görmesi dolayısıyla işlediği bütün günahlardan tövbe etmesi gerekir.

فإن قيل: فما قولكم في الندم؛ أهو جنس برأسه على ما قاله أبو علي، أم الصحيح ما قاله أبو هاشم من أنه من قبيل الاعتقادات؟ قلنا: بل الصحيح ما قاله أبو هاشم، والذي يدل على صحته هو أنه لو كان أمراً آخر سوى الاعتقاد لكان لا يمتنع انفصال أحدهما عن الآخر، فكان يصح أن يعتقد الواحد منا استضراره بالفعل المتقدم مع التأسف على ذلك ثم لا يكون نادماً، أو يكون نادماً ولا يكون معتقداً هذا الاعتقاد، فإن هذه الطريقة هي الواجبة في كل أمرين لا علاقة بينهما في وجهٍ معقول، ومعلومٌ خلافه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن الشرط في صحة التوبة أن يعزم على أن لا يعود إلى أمثال ما أتى به من القبيح، مع أن العزم لا يتعلق بأن لا يعود إلى أمثاله في القبح، فإنه نفي والعزم إرادة، والإرادة لا تتعلق بالنفي؟ قيل له: إن المراد بذلك أن يعزم على ترك أمثاله في القبح، والترك فعلٌ يصح تعلق العزم به.

فإن قيل: هلاً كفى في صحة التوبة أن يندم على القبيح لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في الصورة لا في القبح؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لكان لا يصح توبة المحجوب عن الزنا؛ فإن صورة الزنا مما لا تتصور منه، فكان يجب أن تستحيل التوبة عنه، وفي علمنا بصحة توبته عن الزنا وغيره دليلٌ على أن ذلك مما لا يصح، وعلى أن في الواجبات ما هو بصورة القبيح، فكيف يصح هذا الذي ذكرتموه؟

واعلم أن من أراد التوبة فإما أن تتميز له الصغائر من الكبائر أو لا تتميز، فإن تميز له الصغيرة من الكبيرة لم يلزمه التوبة عنها إلا سمعاً على ما سبق القول فيه، وهؤلاء الذين تتميز لهم الصغائر من الكبائر إنما هم الأنبياء دون سواهم، وإن لم تتميز له الصغيرة من الكبيرة تلزمه التوبة من كل معصية أتى بها لتجويز أن يكون كبيراً.

Bil ki, kim bazı büyük günahların hasene olduğuna inanır da bunların dışındakilerden tövbe ederse, onlarda tövbesi sahih olur. Ancak bu itikadın yanında o, amelleri boşa çıkarıcı (muhtıta) olarak vâki olur. Bu, katlin güzelliğine (hasen olduğuna) itikad ettiği halde, zinâdan ve içki içmekten tövbe eden Hâricî gibidir.

Bu ifadeye şu söz de yakındır: Bazılarında ısrâra rağmen bazı büyük günahlardan tövbe sahih midir, değil midir? Şeyhimiz Ebû Ali'nin görüşüne göre o, bu cinsten bir şeyde ısrâr etmediği takdirde sahihtir. Eğer o, içki içmekten tövbe edecek olsa ve zinâda ısrâr etse, birinciden tövbesi sahih 'Nasûh Tevbesi' olur. Bu cinsten bir şeyde ısrâr ettiğinde ise tövbesi sahih olmaz. Başka kadehi içmeye ısrâr ettiği halde bu kadehin içkisini içmekten tövbe etmesi durumunda tövbesinin sahih olmayacağında şüphe yoktur.

Şeyhimiz Ebû Hâşim'e gelince O, bazı kötülüklerde ısrâr edildiği halde bazılarında tövbe etmenin sahih olmadığını kabul etti. Doğru olan görüş budur. Bunun doğruluğuna delil şudur: Kötüden tövbe, kötülüğü dolayısıyla ondan pişman olmayı ve daha önce geçtiği üzere kötülük ve benzerine dönmemeye kararlı olmayı gerektirir. Bu, böyle olunca, bazılarında ısrâra rağmen bazı günahlardan tövbe etmesi sahih değildir. Çünkü bizden birinin bazı fiilleri bir vecihten dolayı terk etmesi sahih değildir. Sonra bu vecihte olan başka şeyleri terk etmez. Nitekim içinde yırtıcı hayvan bulunan bir yola girmekten sakınırken, yine içinde yırtıcı hayvan olan başka bir yola girmekten sakınmak sahih değildir. Aynı şekilde içinde zehir bulunan bir yemeği yemezken, içinde zehir olan başka bir yemeği yemek doğru değildir.

Eğer denirse ki: Bizden biri, bir vecihle herhangi bir fiili işliyor ve sonra bu vechin dışındaki hiçbir şeyi yapmayı gerekli görmüyor. Bunun benzeri terk konusunda niçin câiz olmasın?

Deriz ki: Onların her biri için akılda kabul edilmiş hüküm ve kendisine tahsis edilmiş konum vardır. Dolayısıyla onlardan her birinin onun hükmünü tek olarak kabul etmesi ve yerini ikrar etmesi gerekir. Bu nedenle biri diğerine kıyas edilemez. Bunu şöyle açıklayıp izah ediyor: Her akıllı kişinin aklında kabul edilmiştir ki: İçinde yırtıcı hayvan olduğu için bir yola girmekten sakınan kişinin, bu durumdaki her yola girmeyi terk etmesi gerekir. Aksi takdirde onun bu sebeple söz konusu yolu terk etmediği bilindi. Aynı şekilde zehirli olduğu için bazı yemekleri yemezse, içinde zehir olan bütün yemekleri terk etmesi gerekir. Aksi takdirde ilk yemeği yemeyi bu nedenle terk etmediği ortaya çıkmış olur.

واعلم أن من اعتقد في بعض الكبائر أنها حسنة وتاب عن غيرها فإن توبته عنها تصح، غير أنها تقع محبطة في جنب هذا الاعتقاد، وذلك كتوبة الخارجي عن الزنا وشرب الخمر مع اعتقاده حسن القتل.

وقريبٌ من هذه الجملة الكلام في هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض أو لا تصح، والذي عليه شيخنا أبو علي أنه تصح ما لم يصبر على شيءٍ من ذلك الجنس، فلو أنه تاب من شرب الخمر وأصر على الزنا كانت توبته عن الأول توبةً نصوحاً صحيحة، فأما إذا أصر على شيءٍ من ذلك الجنس لم تصح توبته، وذلك لأنه لو تاب عن شرب هذا القدر من الخمر مع إصراره على شرب قدرٍ آخر فلا إشكال في أن لا تصح توبته هذه.

وأما شيخنا أبو هاشم، فقد ذهب إلى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض وهو الصحيح من المذهب. والذي يدل على صحته أن التوبة عن القبيح يجب أن تكون ندماً عليه لقبحه وعزماً، على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح على ما تقدم، وإذا كان هذا هكذا فليس تصح توبته عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض؛ إذ لا يصح أن يترك أحدنا بعض الأفعال لوجه ثم لا يترك ما سواه في ذلك الوجه. ألا ترى أنه لا يصح أن يتجنب سلوك طريق لأن فيها سبباً، ثم لا يتجنب سلوك طريق أخرى فيها سبع، وكذلك لا يصح أن لا يتناول طعاماً لأن فيه سمّاً، ثم يتناول طعاماً آخر مع أن فيه سمّاً.

فإن قيل: أليس أن أحدنا يفعل فعلاً لوجه ثم لا يجب أن يفعل كل ما سواه في ذلك الوجه، فهلاً جاز مثله في الترك؟

قلنا: إن لكل واحدٍ منهما حكماً مقررّاً في العقل وموضعاً يخصه فيجب أن يفرد كل واحدٍ منهما بحكمه ويقرر في موضعه، فلا يقاس أحدهما على الآخر. يبين ذلك ويوضحه أنه قد تقرر في عقل كل عاقل أن من تجنب سلوك طريق لأنها مسببة لا بد من أن يترك سلوك كل طريق هذه سببها، وإلا علم أنه لم يترك هذه الطريق لهذه العلة، وكذلك من لم يتناول بعض الأطعمة لأنه مسموم لا بد من أن يترك كل طعامٍ فيه سم، وإلا أذن بأنه لم يترك تناول الطعام الأول لهذا الوجه.

Bu hususu şu şekilde açıklayıp izah ediyor: Her akıllı kişinin aklı, güvensiz olan yola girmekten sakınan birinin bu durumda olan her yola girmekten uzak durması gerektiğini tespit eder. Aksi takdirde bu kişinin söz konusu yolu bu sebepten dolayı terk etmediği anlaşılır. Aynı şekilde bazı yemekleri zehirli oldukları için yemeyen kişinin, içinde zehir bulunan bütün yemekleri yemeyi de terk etmesi gerekir. Aksi takdirde bu kişinin ilk yemeği zehirli olduğu için yemekten vazgeçtiği söylenemez.

Bu, akıllarda kabul edildiği gibi, bütün akıllı kişilerin aklında da kararlaştırılmıştır ki: Kim başkasına iyi olduğu için bir dirhem bağışlarsa, bu noktadaki kararlılığı dolayısıyla bütün dirhemlerini ona lutfetmesi gerekmez. Bunda şüphe yoktur. Söz sadece sebebi hakkındadır.

Bunun illeti konusunda Ebû Hâşim'in zikrettiği şey şudur: Fiilde zorluk vardır, dolayısıyla kişi, bir nedenle bir fiili işlediği zaman, bunun gerçekleşmesi için gereken her türlü meşakkate ortak olması gerekir. Terk ise böyle değildir, çünkü onda meşakkat yoktur. Bu nedenle fiil ile terk konuları itibariyle farklıdır. Bu sahih olmayan şeylerdendir. Zira meşakkat Allah Teâlâ hakkında söz konusu değildir. Sonra ihsân türünden olduğu için, lütuf türlerinden herhangi birisi ile lütufta bulunduğu zaman, diğer lütuf türleri ile de bağışta bulunması gerekmez.

Eğer denirse ki, Ebû Hâşim'in sözünü çürüttüğünüz görüldü. O zaman buradaki sahih sebep nedir? Deriz ki: Hüküm bilinmektedir, ona sahih bir illet arama imkânı varsa işte o, budur. Aksi takdirde hükmün sıhhati konusunda olumsuzluk olmazdı ve illetlenmesi mümkün olmayan hükümlerden olurdu. Çünkü o, hangi şeyden illetlense, fâsid olurdu.

Ebû Ali'ye gelince o, görüşünü aşağıda zikrettiğimiz yollardan delillendirdi: Söylediğimiz gibi, bizden birinin kabihden tövbe ettiğinde sahih olması için, vâcipten ve hasenden de tövbe etmesi gerekir. Bu ise bir çelişkidir (hulf). Dedi ki: Bunun açıklaması şu şekildedir: Bir kişi büyük günah işler ve ondan tövbe etmeyi irade eder de, söz gelimi Peygamberimiz'in nübüvvetinin kabih olduğuna inanırsa, öncelikle inanması vâcip olan bu itikattan tövbe etmesi, sonra da söz konusu kebîreden tövbe etmesi gerekir. Bu çok yanlış bir sözdür. Cevap şudur: Bu susturma ya dâî cihetinden olur ya da teklif tarzında olur.

يبين ذلك و يضححه أنه قد تقرر في عقل كل عاقل أن من تجنب سلوك طريق لأنها مسبعة لا بد من أن يترك سلوك كل طريق هذه سبيلها و إلا علم انه لم يترك هذه الطريق لهذه العلة. وكذلك من لم يتناول بعض الأطعمة لأنه مسموم لا بد من أن يترك كل طعام فيه سم. وإلا آذن بأنه لم يترك تناول الطعام الأول لهذا الوجه. ٥

وكما أن هذا مقرر في العقول فكذلك فقد تقرر في عقل كل عاقل أن من تفضل على غيره بدرهم لأنه حسن لم يجب أن يتفضل تفضل نوعاً من التفضل لجنسه ولكونه إحساناً يتفضل بسائر أنواع التفضل.

فالذي يذكره أبو هاشم في علة ذلك أن الفعل مشقة. فليس يجب إذا فعل فعلاً لوجه أن يفعل كل ما شاركه في ذلك الوجه للمشقة. و ليس كذلك الترك فلا مشقة فيه. لذلك إفترق الحال في الفعل و الترك. و ذلك مما لا يصح. فإن المشقة غير حاصلة في حق القديم تعالى. ثم إنه ليس يجب إذا تفضل نوعاً من التفاضل لجنسه و لكونه احساناً يتفضل بسائر أنواع التفاضل. ١٠

فإن قيل: فما العلة الصحيحة في ذلك إذاً وقد أفسدتم كلام أبي هاشم؟ قلنا: الحكم معلوم، فإن أمكن أن يطلب له علة صحيحة فذاك، وإلا لم يقدر في صحة الحكم ويكون من الأحكام التي لا يمكن أن تعلل لأنه بأي شيء علل فسد. ١٥

وأما أبو علي فقد احتج لمذهبه بوجوه، من جملتها أن الذي نقوله يقتضي أن لا تصح توبة أحدنا عن القبيح إلا إذا تاب عن الواجب أو الحسن أيضاً، وذلك خلف. قال: وبيان ذلك أن من ارتكب كبيرة وأراد أن يتوب عنها، وعنده أن اعتقاد نبوة نبينا مثلاً قبيح؛ فإنه لا تصح توبته عن تلك الكبيرة إلا إذا تاب عن هذا الاعتقاد الذي هو واجب، وذلك فاحش من الكلام. والجواب أن هذا الإلزام إما أن يكون من جهة الداعي، أو من حيث التكليف. ٢٠

Eğer dâî tarafından ise, ilzam edicidir. Buna delil, daha önce verdiğimiz örneklerdir. Eğer teklif cihetinden ise, ilzam edici değildir. Çünkü zikrettiğin bu kişinin tövbesi, söz konusu itikaddan tövbe etmiş olmayı gerektirmediği için 5 sahih olur. Bu, kabahatlerden bütün olarak tövbe etmesi sûretiyledir. Halbuki bu itikad, onun altına girmez veya büyük günahtan tövbe eder ve bu itikadı asla geçmez. Veya kötü olduğunu bildiği şeyden tövbe eder ve ona kesin hükmeder ve kötülüğüne kesin olarak hükmetme imkânı olmayan şeyi aşmaz, bu şekilde kebîre dolayısıyla tövbe etmesi mümkün olduğu zaman, Ebû Ali'nin bize karşı iddia ettiği nasıl sahih oluyor?

10 Bu konuda Ebû Ali'nin söylediklerinden biri şudur: Onların benimsedikleri şey, icmânın delinmesine götürmektedir. Bu, ondan soyut bir iddiadır. Emirü'l-müminîn aleyhisselâm, Kâsım b. İbrâhim,⁶⁴⁰ Ali Mûsâ er-Rıza,⁶⁴¹ Vâsıl b. Atâ, Ca'fer b. Mübeşşir,⁶⁴² Bişr b. el-Mu'temir⁶⁴³ bu hususta muhalefet ettikleri halde, onun dediği şekilde icmâ iddiası nasıl mümkün olur? Bunların 15 tümü sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiündendir. Onlarsız icmâ nasıl geçerli oluyor? Ayrıca akılda onun hilâfı kararlaştırıldığı halde ümmetin onlar üzerinde icmâ nasıl câiz oluyor? Akılda kararlaştırılmıştır ki, bizden birinin bazı kötülükleri, kötü oldukları için terk etmesi, sonra da kötülükte onların eşit olmalarına rağmen bazılarını terk etmemesi sahih değildir.

20 Şu da Ebû Ali'nin ilgili olduğu şeyler cümlesindedir: Bazı kötülüklerden tövbe etme hususunda zikrettiğiniz şey, bazılarında ısrâra rağmen sahih olmaz. Bu durumda bir dirhem altıda bir gasbında ısrâr eden Yahudi'nin tövbesi sahih olmazken, onun Yahudi olarak devam etmesi ve kendisine Yahudi ahkâmının uygulanması gerekirdi. Halbuki realite bunun hilâfıdır.

25 Ona cevabımız: “Bu sözle ne kastediyorsun?” şeklindedir. Eğer bundan kastın, “Onun cezâsının muhakkak Yahudilerin cezâsı gibi olacağı ve cezâsından hiçbir şeyin düşmeyeceği” ise, bu daha önce cevaplandırılmıştır. Çünkü o, cezâyı bütünüyle kaldıracak bir şey yapmamıştır. Dolayısıyla cezâsı olduğu gibi kalacaktır. Eğer bununla “Daha önce uygulanmış olması dolayısıyla, ona 30 Yahudilerin ahkâmının uygulanmasının gerekli olduğunu” kastedersen, bu vâcip olan türden değildir.

فإن كان من حيث الداعي فملتزم والدليل عليه الأمثلة المتقدمة، وإن كان من حيث التكليف، فليس يلزم لأنه تصح توبة هذا الذي ذكرته على وجه لا يكون تائباً عن هذا الاعتقاد، وذلك بأن يتوب عن القبائح جملةً فلا يدخل هذا الاعتقاد تحته، أو يتوب عن الكبيرة ولا يتعرض لهذا الاعتقاد أصلاً، أو يتوب عما يعلم قبحه وقطع عليه ولا يتعرض لما لا يمكنه القطع على قبحه، وإذا أمكنه أن يتوب عن الكبيرة على هذه الوجوه، كيف يصح ما ادعاه أبو علي علينا؟

ومما يقوله أبو علي في هذا الباب: إن الذي يذهبون إليه خرق الإجماع، وذلك فمنه دعوى مجردة، وكيف يمكن ادعاه الإجماع على ما يقوله مع أن أمير المؤمنين رضي الله عنه يخالف فيه، والقاسم بن إبراهيم وعلي موسى الرضا وواصل بن عطاء وجعفر بن مبشر وبشر بن المعتمر، وهؤلاء كلهم من أجل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، فكيف ينعقد الإجماع بدونهم؟ وعلى أن الأمة لا تجوز إجماعهم على ما تقرر خلافه في العقل، فقد تقرر في العقل أنه ليس يصح أن يترك أحدنا بعض القبائح لقبحه ثم لا يترك البعض مع مساواتها في القبح.

ومن جملة ما يتعلق به أبو علي هو أن ما ذكرتموه من التوبة عن بعض القبائح لا يصح مع الإصرار على البعض، فوجب أن لا تصح توبة اليهودي مع إصراره على غصب دانق، فكان يجب أن يبقى يهودياً وأن تجري عليه أحكام اليهود، ومعلومٌ خلاف ذلك.

وجوابنا؛ ما تعني بهذا الكلام؟ فإن أردت به أن عقابه لا بد أن يكون عقاب اليهود ولم يسقط من عقوبته شيء فإن ذلك مجابٌ إليه؛ لأنه لم يأت بما يسقط العقوبة عامة فبقيت عقوبته كما كانت، وإن أردت به أنه كان يجب أن تجري عليه أحكام اليهود ولما كانت تجري عليه من قبل، فإن ذلك مما لا يجب.

Eğer: “Onun, Yahudilerin hak ettikleri cezâyâ müstehak olduğu bilindiği halde, ona nasıl Yahudilerin hükümleri uygulanmaz?” denirse, deriz ki: Her ne kadar o, bu ölçüde cezâyı hak etmiş ise de, yine de ona Yahudilere uygulanan cezâ gerekmez. Çünkü biri diğerinden farklıdır. Nitekim münafık, Yahudilerin müstehak olduğu cezâyı hak eder, fakat ona Yahudilerin hükümlerinin uygulanması gerekmez. Resûl-i Ekrem’in şu hadisi bunu teyit eder: “Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söyledikleri zaman, onun hakkı hâriç benden kanlarını ve mallarını korumuş olurlar. Hesapları ise Allah’a aittir.” Söylediğimiz gibi bu hadis de delâlet eder ki, onun cezâyı hak etmesinin, kendisine hadlerin uygulanması veya uygulanmaması ile alakası yoktur. Ebû Ali’nin ilgili olduğu şeylerin özeti bunlardan ibârettir.

Bil ki tövbe, şartları ile yapıldığında kabihden dolayı pişman olma ve benzer kabihlere dönmemeye azmetme gibidir. Bısr b. el-Mu'temir ve taraftarlarının söylediklerinin hilâfına onda muvâfâta⁶⁴⁴ (son duruma) itibar olunmaz. Çünkü tövbe, bu gayretle ondaki aşırılığı telafi hükmündedir. Dolayısıyla kişi tövbe etmek sûretiyle daha önce yaptığı şeyi yapmamış hükmünde olur. Bu durumda olan bir fiilde, ondan âhirette cezânın düşürülüp düşürülmemesine itibar olunmaz. Bunu şöyle açıklayıp izah ediyor: Dünya hayatında tövbenin benzeri, özür dilemedir. Bilinmektedir ki kötülük yapan kişi, kötülük yaptığı kişiden sahih bir özür ile özür dilediği zaman, sonuca itibar edilmeksizin müstehak olduğu zem ondan sâkit olur. Tövbe de böyledir.

Kendisine tövbe gereken kişi mutlaka şu iki şeyden biri sebebiyle tövbe etmek zorundadır:

Tövbe kişinin ya Allah’a karşı işlediği bir günah nedeniyle yahut da insanlara taalluk eden bir şey dolayısıyla gerekir. Eğer bu şey, kendisi ile Allah arasında ise, ya itikad türünden olur yahut da ameller türünden olur. Hangisi olursa olsun, ona vâcip olan kubhu işlemek veya vâcibi ihlâli dolayısıyla ondan pişman olmak ve kubuhta veya vâcibin ihlâli konusunda emsâline dönmemeye azmetmektir. Sonuç olarak ona gerekli olan, ondan vâki olanı telafi noktasında elinden gelen gayretini ortaya koyması halinde, nefsinin yaptıklarından hiçbir şeyi yapmamış hükmünde olur.

فإن قيل: كيف لا تجري عليه أحكام اليهود ومعلوم أنه يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهود. قلنا: إنه وإن استحق العقوبة على هذا الحد إلا أنه ليس يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود فإن أحدهما بمعزلٍ عن الآخر وعلى هذا فإن المنافق يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودي ثم لا يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود، ويؤكد ذلك قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى» وهذا يدل على ما قلناه من أن استحقاقه للعقوبة مما لا تعلق له بإقامة الحدود عليها أو أن لا تقام، فهذه جملة ما يتعلق به أبو علي.

واعلم أن التوبة إذا حصلت بشرائها كأن تكون ندماً على القبيح وعزماً على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح، لا يعتبر فيه الموافاة، خلاف ما يقوله بشر بن المعتمر وأصحابه؛ لأن التوبة بذل الجهد في تلافِي ما فرط منه حتى يصير به المرء في الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل، وما هذا سبيله لا يعتبر في إسقاط العقوبة أن يوافق بها الآخرة. يبين ذلك ويوضحه أن نظير التوبة في الشاهد الاعتذار، ومعلوم أن المسيء إذا اعتذر إلى المُساء إليه اعتذاراً صحيحاً سقط الدم الذي كان يستحقه من دون اعتبار الموافاة، فكذلك التوبة.

واعلم أن من لزمته التوبة لا يخلو حاله من أحد أمرين؛

إما أن يكون ذلك لأمرٍ بينه وبين الله تعالى، أو لأمرٍ يتعلق بالآدميين، فإن كل ذلك الشيء بينه وبين الله تعالى، فإما أن يكون من باب الاعتقادات أو من باب الأفعال. وأي ذلك كان فإن الذي يجب عليه أن يندم عليه لقبحه أو لكونه إخلالاً بالواجب، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح أو في كونه إخلالاً بالواجب. وعلى الجملة فإن المأخوذ عليه أن يبذل مجهوده في تلافِي ما وقع منه حتى يصير نفسه في الحكم كأن لم يأت بشيء مما أتى به، ولا أقدم على ما أقدم عليه.

Eğer bir kişinin kendisi ile insanlar arasındaki bir iş dolayısıyla tövbe etmesi gerekiyorsa, ona vâcip olan ahdinde vâki olanı telâfiye azmetmesi ve pişmanlık duymasındır. Ayrıca ondan vâki olanı telâfi çeşitlidir. Eğer ondan vâki olan katl ise, onun telâfisi, şayet ondan nefsinin istiyorsa ve onu affetmiyorsa, kendisini veliyyü'l-emre teslim etmesidir. Eğer ondan vâki olan gasp ise onun telâfisi, gasp edilen duruyorsa aynıyle sahibine geri vermektir. Eğer gasp edilen ortada yoksa emsâl türünden olanın mislini, kıyemî türden olanın ise kıymetini öder. Bu, sahibi hayatta ise ona, şayet o hayatta değilse vârislerine verilir. Bunlardan hiçbiri yoksa imama teslim edilir. Bu da yoksa fakirlere verilir ve bunun yolu öşür ve zekât yolu gibi olur.

Eğer ondan vâki olan başkasını ürküten kelâm ise, ya bu kelâmı kastettiği ona ulaşmış olur veya ulaşmamış olur. Şayet ona ulaşmışsa, pişmanlık ve azimden sonra sahih özür beyanı gerekir. Eğer ona ulaşmamışsa, pişmanlık ve azim yeter ve bunun kendisine ulaştırılması ve onu bilmesi gerekmez. Çünkü bu, vahşetin başıdır ve onun bunu izlemesi gerekir. Bu konunun daha geniş ve daha uygun tafsili için, başka bir mekân gereklidir.

Fasıl: [Bazısı Tövbe ile Bazısı da Va'îd ve Diğerleri ile İlgili Meseleler]

Bu konuya tövbe, va'îd ve diğerleri ile alâkalı olan birtakım meselelerin anlatılması ile devam edeceğiz. Bunlardan biri: Bazısının bazısına eklenmesi sûretiyle sözgelimi küçük günahların büyük günahlara dönüşüp dönüşmeyeceği meselesidir. Bu konuda esas olan, onların büyük günah olmalarının imkânsız olmadığıdır. Çünkü imam, kendisini yakaladığı ve bir şeyi çaldığını anladığı takdirde cezâ ve ibret olsun diye onun elini keseceğinden dolayı, mahfûz (korunan) bir yerden on dirhemi bir defada çalmak ile ona ulaşınca kadar birden fazla çalma arasında fark yoktur.

Bunlardan biri de büyük günahların bazısının bazısına ilâve edilmesi durumunda küfre dönüşmelerinin câiz olup olmadığı hakkında sözdür. Hakikate en yakın olan bu tür amellerde, onların bazısının bazısına eklenmesi ile küfür olmayacağı umulur. Bilinmektedir ki büyük günah işleyen, büyük günah irtikâbında en ileri noktaya varsa bile, ona kâfirlerin hükümlerini uygulama câiz değildir. Eğer büyük günahların bir kısmını bir kısmına ilâve etmek küfür olacak olsaydı, zikrettiğimiz şey muhakkak gerekirdi.

وإن كانت التوبة تلزمه لأمرٍ بينه وبين الأدميين فإن الواجب عليه الندم والعزم أن يتلافى ما وقع بجهد، ثم إن تلافى ما وقع منه يختلف، فإن كان الواقع منه القتل فتلافيه هو أن يسلم نفسه إلى ولي الدم إن طالبه بها ولم يعرف عنه، وإن كان الواقع منه الغصب فتلافيه هو أن يرد المغصوب بعينه إلى صاحبه ٥ إن كان العين باقياً، وإن لم يكن فمثله إن كان من ذوات الأمثال، وإلا فقيمتها إن كان من ذوات القيم، هذا إن كان صاحبه حياً، فإن لم يكن فالى ورثته، فإن لم يكونوا فالى الإمام، فإن لم يكن فالى الفقراء، وصار سبيله سبيل العشور والزكوات.

وإن كان الذي وقع منه كلامٌ يوحش الغير، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد بلغ الذي قصده بذلك الكلام أو لم يبلغ، فإن بلغه لزمه الاعتذار الصحيح بعد الندم والعزم، وإن لم يبلغه كفاه الندم عليه والعزم ولا يجب أن يبلغه ذلك ويعلمه ١٠ فإن ذلك ابتداء وحشة وهو في إزالتها؛ وتفصيل الكلام في ذلك مكان آخر أبسط منه وأطول.

فصل: [في المسائل تتعلق بعضها بالتوبة وبعضها بالوعيد وغيره]

وقد وصل بهذه الجملة مسائل تتعلق بعضها بالتوبة وبعضها بالوعيد وغيره. ١٥ من جملتها الصغائر هل تصير كبيرة بانضمام بعضها إلى بعض؟ والأصل فيه أنه لا يمتنع أن تصير كبيرة لأنه لا فرق بين أن يسرق عشرة دراهم من حرز دفعة واحدة، وبين أن يسرق في دفعات إلى أن يتمه عشرة، في أنه إذا ظفر به الإمام وعلم ذلك من حالة قطع يده على سبيل الجزاء والنكال.

٢٠ ومن ذلك الكلام في أن الكبائر هل يجوز أن تصير كفوفاً بانضمام البعض إلى البعض؟ ولعل الأقرب أنها لا تصير كفوفاً وإن انضم بعضها إلى بعض في مثل هذه الأعمار؛ فمعلومٌ أن صاحب الكبيرة وإن بلغ في ارتكابه الكبائر كل مبلغ لم يجز إجراء أحكام الكفار عليه، فلولا أن الكبائر لا تصير كفوفاً بانضمام البعض منها إلى البعض وإلا كانت يجب ما ذكرناه.

Yine bunlardan bir başkası, birinin tâatlarına verilen sevabın, onun ya-
nındaki büyük günahların cezâsına kefâret olacak sınıra ulaşır ulaşamayacağı
konusunda söylenecekler de bunlardandır. Bu hususta esas olan, onun ula-
şamayacağı yönündedir. Çünkü bizden biri, tâat konusunda en ileri noktaya
5 ulaşsa ve bundan sonra muteber şartlara göre korunan (mahfûz) bir yerden
on dirhem çalacak olsa, imam cezâ ve ibret olsun diye onun elini keser. Eğer
onun hak ettiği sevap, sirkat cezâsını silecek sınıra ulaşmış olsaydı, bu cezânın
ona tatbiki câiz olmazdı.

Yine bu meselelerden biri de, bizden birinin sevabının, peygamberlerin
10 sevabına ulaşmasının câiz (mümkün) olup olmadığı hakkında sözdür. Bu hu-
susta esas olan onun câiz olmadığıdır. Bunun hakkında delil icmâdır.

Diğer bir husus da bizden birinin küçük günahı (sağîreyi), büyük günah-
tan (kebîreden) ayırıp ayıramayacağıdır. Bunun câiz olmadığını daha önce
açıkladık. Aksi takdirde mükellef küçük günahta bir zarar olmadığı düşünce-
siyle günaha teşvik edilmiş olurdu. Sanki, küçük günahı aynıyle bilen biri ona:
15 “Bu günahı işleyebilirsin, zira bunda zarar yoktur.” diyebilirmiş gibi olurdu ki
bu câiz değildir. Dolayısıyla, büyük günah olduğuna bir delil olmadıkça bir
günahın büyük de olması mümkündür küçük de.

Bizden birinin, sevap ve ikâba müstehak olmada başkasının hâlini bilme-
sinin sahih olup olmaması hakkında söz de bunlardandır. “Başkasının ikâba
20 müstehak olmasını bilmesinin mümkün olduğunda” ihtilâf yoktur. Zira o,
birini zinâ eder, şarap içer ve hırsızlık yapar olarak gördüğünde, cezâyâ müste-
hak olduğuna kesin kanaat getirir. Asıl kelâm, onun sevaba müstehak olmayı
bilmesinin sahih olup olmaması hakkındadır. Bu hususta esas olan şudur ki:
25 Akıl yönünden buna yol yoktur. Ancak vahiy yoluyla (sem'an) bilinebilir. Bazı
kişiler hakkında cennet ehlinden olduğuna dair sem'î delâletin olması, sevaba
müstehak olduklarını bildirmektedir. Aksi takdirde böyle olmazdı. Buna bağlı
olarak meleklerin ve peygamberlerin sevaba müstehak olduklarını biliyoruz.
Bu yolla Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in (hepsinin üzerine Allah'ın selâmı
30 olsun) cennet ehlinden olduklarını biliyoruz.

Kendimizin cennet veya cehennem ehlinden olduğunu bilmemi-
zin sahih olup olmadığı hakkında söz de zikrettiğimiz husustaki gibidir.
Çünkü cezâyâ müstehak olmamıza kesin hükmetmek mümkündür, fa-
kat sevaba müstehak olduğumuza kesin hükmetme imkânımız yoktur.
35 Cennet ehlinden olmamız, sadece nakli delille (sem'î olarak) bilinebilir.

ومن ذلك الكلام في هل يبلغ ثواب طاعات أحدنا حداً يصير عقاب الكبيرة مكفراً في جنبها والأعمار هذه؟ والأصل فيه أنه لا يبلغ لأن أحدنا وإن بلغ في الطاعة كل مبلغ وسرق بعده عشرة دراهم من حرز على الشرائط المعتبرة فإن الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والنكال، فلولا أن ما كان قد استحقه من الثواب لم يبلغ حداً يصير عقاب السرقة مكفراً في جنبه، وإلا كان لا يجوز ذلك.

ومن ذلك الكلام في هل يجوز أن يبلغ ثواب أحدنا ثواب بعض الأنبياء؟ والأصل فيه أنه لا يجوز، والدليل عليه الإجماع.

ومن ذلك الكلام في هل يصح أن يعلم أحدنا الصغيرة من الكبيرة، وقد تكلمنا على ذلك وبيّنا أنه لا يجوز، وإلا كان يكون المكلف مغرماً بفعلها لأنه لا ضرر فيها، فكأن من عرفها بعينها قال له: افعلها ولا ضرر عليك فيها، وذلك مما لا يجوز. فعلى هذا ما من معصية إلا ويجوز أن يكون كبيراً أو يجوز أن يكون صغيراً إذا لم يكن هناك دلالة على أنها من الكبائر.

ومن ذلك الكلام في هل يصح أن يعلم أحدنا حال الغير في استحقاق الثواب والعقاب؟ ولا خلاف في أنه يصح أن يعلم كون الغير مستحقاً للعقاب؛ فإنه إذا رآه يزني ويشرب الخمر ويسرق، لا بد من أن يقطع على أنه مستحق للعقاب، وإنما الكلام في أنه هل يصح أنه يعلم استحقاقه للثواب، والأصل في أنه لا طريق إلى ذلك من جهة العقل وإنما يعلم سمعاً، فإن وجد في حق بعض الأشخاص دلالة سمعية على أنه من أهل الجنة علم استحقاقه للثواب وإلا فلا، وعلى هذا نعلم استحقاق الملائكة والأنبياء الثواب، وبهذه الطريقة علمنا أن علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من أهل الجنة.

والكلام في هل يصح أن نعلم كون أنفسنا من أهل الثواب والعقاب كالحال فيما ذكرناه؛ فإن من الممكن أن نقطع على استحقاقنا للعقوبة ولا يمكننا القطع على استحقاقنا للثواب وكوننا من أهل الجنة إلا سمعاً.

Bunda ihtilâf yoktur. İhtilâf, onun illeti hakkındadır. Bunun illeti konusunda Şeyh Ebû Ali şunu söylemiştir: Buna yol, sadece üzerine vâcip olanı edâ ettiğini bilmesi fakat üzerine vâcip olanı şu an mı, ikinci bir durumda mı, üçüncü bir durumda mı edâ ettiğini bilememesidir. Bu durumda kendine vâcip olanı
5 hangi mertebede edâ ettiğini bilemez. Bu nedenle sevaba müstehak olduğunu ve cennet ehlinden olduğunu bilmesine engel oldu. Ebû Hâşim diyor ki: Eğer söz konusu illet sahih bir illet ise, bu da aynıdır. Aksi takdirde hüküm bilinmektedir ve onu illetlendirmiyorum. Buna mâni olan bir engel yoktur. İnşallah bu hususu başka bir yerde ele alacağız.

10 İmânın artıp artmayacağı da bunlardandır. Bunun özeti şudur: İmânın kaynağı tâatları edâ etme -ki farzlar da, nâfileler de bunlardandır- ve kötülüklerden sakınma olunca, şüphesiz ziyade ve noksan buna dâhildir. İmânın artıp eksileceğine delâlet eden âyet şudur: “Muhakkak müminler, o kimselerdir ki, Allah zikredildiği zaman, kalpleri titrer.”⁶⁴⁵ Ve yine şu âyet: “Bir sûre indirildiği
15 zaman, bunlardan, o hanginizin imânını artırdı diyenler vardır. İmân edenlere gelince...”⁶⁴⁶ Yine şu âyet: “Muhakkak müminler felâh buldu”⁶⁴⁷ ayrıca “Onlar orada kalıcıdır”⁶⁴⁸ ifadesinde zikrettiğimiz gibi bunun delâleti açıktır.

Hz. Peygamber'in şu sözü de buna delâlet eder: “İman yetmiş küsur şubedir; en yükseği Lâ ilâhe illallah sözü, en aşağısı ise ezâ veren şeyi yoldan kaldırmaktır.” Yine Resûl-i Ekrem'in şu hadisi: “İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir. Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna inanmak, namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucu tutmak, Beytullahı haccetmek.” Buna delâlet eden şeylerden biri de Hz. Peygamber'in şu sözüdür: “Müslüman, Müslümanların dilinden emin olduğu kimsedir” ve O'nun
20 şu sözü: “Mümin, gürültüsünden komşusu emin olan kimsedir.” Yine buna delâlet eden şu hadis vardır: “Emâneti olmayanın imânı yoktur.” Görüldüğü üzere bunların tümü imânın iddia ettiğimiz şey olduğuna işaret etmektedir. Buna delâlet ettiği gibi onun artıp eksileceğine de delâlet etmektedir.

Üzerinde durulan meselelerden biri de bizden birinin “İnşallah müminim” demesinin câiz olup olmadığı hakkında kelâmdır. Burada esas olan, bunun câiz olduğudur. Bilakis aksi câiz değildir. Bu konuda bize Kerrâmîye'den bir topluluk muhalefet etti. Biz, bu ifade hakkında “irade konusu”nda söz etmiş ve sözün kesin geçerli olmaması mânasına geldiğini beyan etmiştik. Bazen onunla şart murad edilir. Bu, bizden birinin şu sözüne benzer:

ولا خلاف في هذا وإنما الخلاف في علته؛ فالذي قاله الشيخ أبو علي في علة ذلك: إن الطريق إلى ذلك ليس إلا علمه بأنه أدى ما وجب عليه، ولا يعلم أنه أدى ما وجب عليه الآن إلا في الحالة الثانية، وفي الحالة الثالثة لا يعلم أنه هل أدى ما وجب عليه في تلك الحالة إلا بعدها فلا ينتهي إلى حالة يعلم ذلك من نفسه، فلهذا تعذر عليه العلم باستحقاقه للثواب وكونه من أهل الجنة. وأبو هاشم يقول: إن كانت هذه العلة علةً صحيحةً فذلك، وإلا فالحكم معلومٌ ولا أعلمه، ولا مانع يمنع من ذلك وسنرى هذا الكلام في غير هذا الموضع إن شاء الله.

ومن ذلك الكلام في أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ وجملة ذلك أن المرجع بالإيمان إذا كان إلى أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل وإلى اجتناب المقبحات؛ فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقصان بلا إشكال، والذي يدل على أن الإيمان يزيد وينقص قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّت قُلُوبُهُمْ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً مِنْهُمْ مِنْ يَقُولُ أَيْكُم زَادَتْ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية، وأيضاً قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ووجه دلالة على ما ذكرناه واضح.

ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ: «الإيمان بضعٌ وسبعون خصلة أعلاها كلمة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»، وقوله ﷺ: «بُني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان وحج بيت الله»، ومما يدل على ذلك قوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه»، وقوله: «المؤمن من أمن جاره بوائقه»، وقوله: «لا إيمان لمن لا أمانة له». هذه كلها كما ترى تدل على أن الإيمان ما ادعيناه، وكما تدل على ذلك فإنها تدل على أنه يزيد وينقص.

ومن ذلك الكلام في أن أحدنا هل يجوز أن يقول: أنا مؤمنٌ إن شاء الله تعالى؟ والأصل فيه أنه يجوز، بل لا يجوز خلافه؛ وقد خالفنا في ذلك جماعة من الكرامية، ونحن فقد ذكرنا ما في هذا اللفظ في باب الإرادة، وبيننا أن معناه قطع الكلام عن النفاذ، وقد يرد ويراد به الشرط وذلك في نحو قول أحدنا:

“Ben, inşaallah Beytullah’ı haccedeceğim ve inşaallah Resûl’ün kabrini ziyaret edeceğim.” O bu durumda şartı kastediyor. Burada ifadeden maksat şudur: “Allah bunu bana kolaylaştırır ve o konuda lütufta bulunursa”. Bu konuda ifade edilmesi gereken özet bundan ibârettir. Biz bu konuya gelip onu bitirdi-

5 ğimiz zaman, sözü kesiyoruz ve kitabı bununla sonlandırıyoruz.

Allah Teâlâ’dan işlerimizi en güzel şekilde sonlandırmasını, bizi iki cihânın hayırlarına muvaffak kılmasını, dünya ve âhîret nimetleri ile rızıklandırmasını diliyoruz. Allah’ın rahmeti, Muhammed’in ve onun hak ile hükmeden ve onunla âdil olan temiz, hayırlı ve iyi amel sahibi âlinin üzerine olsun. Güç

10 ve kudret ancak yüce ve büyük olan Allah’ladır. O bize yeter ve O, ne güzel vekîldir.

Allah’a hamd ve O’nun yardımıyla bu eserin istinsâh, kırâat ve tashîhi tamamlandı. Hamd, onu tamamlamaya yardım edendir. Çünkü O’nun lütfu ve nimetlendirmesi ile 756 yılının Cemâziye’l-Evvel ayının Salı gününde mâ-

15 likinin katkısı ile tamamlanmıştır. O, Allah’ın kullarının en zayıfı ve günahları örtmesi için rızâsına en çok muhtaç olanı olup, gaybleri bilen rahmetini uman Kâsım b. Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Yahya b. el-Hüseyin’dir.

Bu eserin tamamlanması el-Meşhedü’l-Mukaddesü’l-Mansûri’de olmuştur. Sâkinlerine selâm olsun. Allah Muhammed’e ve âline salât ve selâm etsin.

أنا أحج بيت الله إن شاء الله تعالى، وأزور قبر الرسول إن شاء الله، فإنه والحال هذه يعني به الشرط ويكون المراد به إن سهل الله تعالى لي ذلك ولطف لي فيه. فهذه جملة ما يجب أن يحصل في هذا الباب. وإذ قد أتينا على ذلك وفرغنا منه فإننا نقطع عنده الكلام ونختم به الكتاب.

٥ وأسأل الله تعالى أن يختم أمورنا بالحسنى، ويوفقنا لخير الدارين، ويرزقنا نعم الدنيا والآخرة وصلى الله على محمد وآله الطيبين الأخيار الأبرار، الذين قضوا بالحق وبه يعدلون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل.

١٠ كمل نساخةً وقراءةً وتصحيحاً بحمد الله تعالى ومثته، فالحمد لمن أعان على تمامه إذ كلُّ من فضله وإنعامه يوم الثلاثاء من شهر جمادى الأولى من شهور سنة ست وخمسين وسبعمائة، بخط مالكة أضعف عبيد الله وأحوجهم إلى رضاه ليستر الذنوب، الراجي رحمة علام الغيوب قاسم بن محمد بن أحمد بن علي بن يحيى بن الحسين.

كان تمامه بالمشهد المقدس المنصوري على ساكنه السلام. وصلى على محمد وآله وسلم. ١٥

NOTLAR

246 Genel olarak Mu'tezile'de Beş Esas (el-Uşûlü'l-Hamse) Adl, Tevhid, el-Va'd ve'l-va'id, el-Menzile beyne'l-men-zileteyn, Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker şeklinde sıralanarak adalet ilk sıraya konulmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr bu sıralamayı değiştirerek tevhidi ilk sıraya getirmiştir. Burada bu işlemin gerekçesini anlatmaktadır.

247 Allah Teâlâ'nın kudretinin kötülüklere taalluku konusunda Mu'tezililer arasında görüş ayrılığı vardır. Ebü'l-Hüzeyl'in öncülüğünü yaptığı akıma göre Allah kötülüğe kadir fakat hikmeti gereği kötülük yapmaz. İbrahim en-Nazzâm, el-Esvârî ve Câhız gibi Mu'tezililere göre Allah kötülükleri yapmaya kadir değildir. Bunlara göre kötülük, aslahın terkiyle yapılabilir. Halbuki Allah aslah olanı terk edemez. Ayrıca kötülük yapmak için kusurlu veya bilgisiz olmak gerekir. Bu ise Allah için câiz değildir. Kâdî Abdülcebbâr ise, Allah'ın kötülüğe kadir olduğunu, ancak onu yapmadığını, kötülüğü insanın yaptığını söyler.

248 Fussilet 41/46.

249 en-Nisâ 4/40.

250 el-Kehf 18/49.

251 **Atvâ** (ö. 250/865). Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdurrahman el-Atvâ. Abbasiler döneminde yaşamış bulunan şairlerden olup Kinâne kabilesine mensuptur. Başlangıçta Mutezili iken daha sonra Neccâriyye'ye katılmıştır. Mütevekkil döneminde büyük şöhrete kavuşmuştur. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 189.

252 **Neccâriyye**. Hüseyin b. Muham-

med en-Neccâr'ın (ö. 230/845) kurduğu kelim mezhebinin adıdır. Bu ekolün eklektik bir yapısı bulunmaktadır. Bu nedenle bazı yazarlar bu ekolü Mu'tezile'den, bazıları da Cebriyye veya Mürcie'den göstermektedir. bkz. Mustafa Öz, "Neccâriyye", *DİA*, XXXII, 482-483.

253 el-Hicr 15/85.

254 **Nakdü'l-Lüma'**. Kâdî Abdülcebbâr'ın, Eş'arî'nin *Kitâbü'l-Lüma'*ına eleştiri olarak yazdığı kitaptır. Bkz. Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 104; İlyas Çelebi, "*el-Lüma'*", *DİA*, XXVII, 258.

255 **Tab'**. Tabiat, doğa, fitrat veya huy anlamlarına gelmekte olup, nesnelere Allah tarafından yaratılmak sûretiyle değil, kendi doğal yapı ve özellikleri sonucu meydana geldikleri ve hareket ettikleri görüşünü savunan teoridir.

256 el-Mülk 67/3.

257 el-Mülk 67/3.

258 el-Bakara 2/228.

259 el-Bakara 2/228.

260 es-Secde 32/7.

261 en-Neml 27/88.

262 el-İsrâ 17/94.

263 el-Bakara 2/28.

264 es-Secde 32/17.

265 er-Rahmân 55/60.

266 en-Nisâ 4/9.

267 el-Hadîd 57/8.

268 el-Müddessir 74/49.

269 el-Kehf 18/29.

270 et-Teğâbün 64/2.

271 Sâd 38/27.

272 ez-Zâriyât 51/56.

273 Mu'tezile, Allah'ın iradesi ile kulun iradesini birbirinden ayırarak, bir maddûrun aynı anda iki kudretin maddûru olamayacağını söylemekte ve keskin böyle bir çelişkiyi içerdiğini iddia etmektedir.

274 **Kesb.** İnsan fiillerini tümüyle Allah'a nisbet eden Cebriyye ile tümüyle onları insana nisbet eden Mu'tezile'ye karşı geliştirilmiş bir ara formül olup fiillerin "insanın istemesi ve onları Allah'ın yaratması" şeklinde ifade edilir. Bu görüş, başta İmam Eş'arî olmak üzere Ehl-i Sünnet'in bütün temsilcileri tarafından benimsenmiştir.

275 Fâtır 35/3.

276 er-Ra'd 13/16.

277 Züheyr: Divan sahibi Arap şairlerindendir. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, III, 52.

278 el-Mâide 5/110.

279 el-Mü'minûn 23/14.

280 Fâtır 35/3.

281 Fâtır35/3.

282 er-Ra'd 13/16.

283 el-Haşr59/20.

284 el-Haşr59/ 20.

285 es-Saffât 37/95-96.

286 Sebe' 34/13.

287 el-A'râf 7/117.

288 ez-Zümer 39/62.

289 en-Neml, 27/23.

290 el-A'râf 7/54.

291 el-Enbiyâ,21/16

292 Hûd 11/107.

293 el-Hadîd 57/22.

294 er-Rûm 30/22.

295 el-Mülk, 67/13-14.

296 el-Bakara 2/128.

297 el-Hadîd 57/27.

298 en-Nur 24/2.

299 en-Necm 53/43.

300 İbrahim en-Nazzâm'a göre varlıklar bir defaya mahsus yaratılmışlar ve bu yaratılıştta onda meydana gelecek değişiklik, hareket ve sükûn bu tabiata depolanmıştır (kümün) ve zamanla bu depodan ortaya çıkarlar (zuhûr/bürûz). Muammer b. Abbâd'a göre ise varlıkların tabiatına, onların her türlü işlevini icra edecek bir güç konulmuştur. Bu güç "mâna" denilmektedir. Her iki görüşte varlıkların hareket ve sükûnunda dış etkiyi, dolayısıyla Allah'ın müdahalesini yok saydığı veya ihmal ettiği için karşıtları tarafından inkâr ve ilhad olarak görülmüştür.

301 **Sümâme b. el-Eşres** (ö. 213/828). Bağdat Mu'tezilesinin ileri gelenlerinden biridir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Aruçî, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, XXXVIII, 130-131.

302 **Ashâbü't-tabâi'**. Tabâi', huy, karakter, yaratılış anlamına gelen tabiat kelimesinin çoğulu olup, cisimlerdeki hareket ve kemali sağlayan güç veya mekanizmanın bununla gerçekleştiği görüşünü savunanlara verilen addır. Tabiiyyûn, Tabâiyye ve Ehlü't-tabâi' diye de adlandırılır. Geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 297.

303 İstîtâat, fiili yapmak için gerekli olan kudret demektir. Mu'tezile'ye göre insanda fiil öncesinde (kable'l-fiil) böyle

bir kudret vardır. Dolayısıyla insan, fiili işlemekte tam özgürlüğe sahiptir. Ehl-i Sünnet ise insanın fiili yapma gücüne kesb anında (maal-fil) ulaştığını, dolayısıyla fiili yapmak için Allah'a bağımlı olduğunu söylemektedir.

304 **Teklîf-i mâ lâ yutâk.** Güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutma demektir. Eş'arîlere göre Allah mülkünde kadir olduğu için her türlü işi yapmaya yetkilidir, dolayısıyla isterse güç yetirilemeyen şeyden de kulunu sorumlu tutabilir. Mu'tezile'ye göre ise Allah adaletle hareket etmek durumundadır. Teklîf-i mâ lâ yutâk ise zulüm olduğundan Allah hakkında câiz değildir.

305 el-Bakara 2/31.

306 el-Bakara 2/31.

307 el-Bakara 2/286.

308 Rûm kelimesinin sonuna nisbet yâsının ilâve edilmesiyle elde edilmiş bir tabir olan "Rûmî" sözcüğü, "Rûm'a (Roma'ya) mensup olan" anlamına gelir. Metinde siyah ırkın karşıtı olarak beyaz ırka mensup bulunan anlamında kullanılmıştır.

309 **Arasât.** Kıyamet gününde insanların dünyada yaptıkları bütün fiillerden sorguya çekilmek üzere sevk edilecekleri yer, mahşer demektir.

310 eş-Şûrâ 42/7.

311 İradenin insanla ve Allah'la ilişkisi, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışmalı bir konudur. Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'nın her türlü kötülük ve zulümden tenzih edilmesi esastır. Bu nedenle O'nun, kulun işlediği kötülük ve mâsiyetleri irade etmesi söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın kudretine vurgu

yaparak, O'nun mülkünde mâlik olduğunu söylemekte; ayrıca irade ile rızâ arasında fark olduğunu, Allah'ın kötülükleri irade etmesinin, onlara rızâ gösterdiği anlamına gelmediğini kaydetmektedir. Bu hususta İmam Eş'arî, Ebû İshâk el-İsferâînî ile Kādî Abdülcebbar arasında geçen bir tartışmada Kādî Mu'tezile'nin görüşünü ifade etmek üzere; سبحان الذي تنزهه عن الفحشاء "Her türlü kötülükten münezzeh olan Allah'ın şânı ne yücedir!" demesi üzerine; İsferâînî şöyle mukabele etmiştir: سبحان الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء "Mülkünde sadece dilediği gerçekleştiren Allah'ın şânı ne yücedir!"

312 **Lûzincî (levzînc).** Hindistan yöresinde yetişen bir bitki türü.

313 **İhlîleç.** Hindistan ve Çin bölgesinde yetişen bir bitki olup, meyvesinden Lûzincî hastalığına ilaç yapılmaktadır.

314 el-Bakara 2/185.

315 et-Tevbe 9/46.

316 el-İsrâ 17/38.

317 Gâfir 40/18.

318 Fussilet 41/40.

319 el-İsrâ 17/64.

320 Gâfir 40/18.

321 et-Tür 52/19.

322 et-Tür 52/19.

323 Gâfir 40/31.

324 ez-Zâriyât 51/56.

325 el-Bakara 2/205.

326 Lokman 31/13.

327 el-A'râf, 7/23.

328 Al-i İmran 3/117.

329 el-İsrâ ,17/38.

330 el-A'râf 7/179.

- 331 el-Kasas 28/8.
 332 el-Kasas 28/ 9.
 333 Yûnus 10/88.
 334 Âl-i İmrân 3/178.
 335 ez-Zâriyât 51/56.
 336 Metinde "Hartu'l-katâd" tabiri geçmektedir. Söz konusu tabir, "önünde birtakım engeller bulunan işler" için kullanılır. Araplar, dikenli ağacın dikenlerinin dibine dökülmesinin, ağaca yaklaşılmaya engel olduğundan hareketle, bir işin yapılmasına engel oluşturan şeyler için de bu ifadeyi kullanmaktadırlar.
 337 el-Bakara 2/253.
 338 el-En'âm 6/111.
 339 el-İnsan 76/30.
 340 el-Bakara 2/253.
 341 eş-Şuarâ 26/4.
 342 Yûnus 10/99.
 343 el-En'âm 6/148.
 344 el-En'âm 6/148.
 345 el-En'âm 6/148.
 346 el-En'âm 6/148.
 347 ez-Zâriyât 51/10.
 348 el-İsra 17/15.
 349 el-Müddessir 74/38.
 350 el-En'âm 6/164.
 351 el-Kehf 18/ 49.
 352 **İbn Yevmeyn**. Bir dine veya inanca mensubiyeti ifade etmeyen isim olup, bu isme sahip olan bir çocuk hakkında, isimden hareketle hüküm vermek mümkün değildir.
 353 **Ashâbu't-tenâsüh**. Ölüm neticesinde bir bedenden ayrılan rûhun, insan, hayvan ve bitki türünden başka bir bedene

- geçtiğini kabul edenlere verilen addır.
 354 **Bekriyye**. Bekir b. Uhtü Abdülvâhid b. Zeyd'in mensuplarından teşekkür eden bir fırkadır. Bekir b. Uhtü Abdülvâhid, Nazzâm döneminde yaşamış olup kendisinin Nazzâm'ın bazı görüşlerinden etkilendiği sanılmaktadır. O, büyük günah işleyenin münafık olacağını ve asla affedilmeyeceğini iddia etmektedir.
 355 **Cebriyye**. İnsanlara ait fiillerin oluşmasında kulun seçim hürriyetinin ve kudretinin bulunmadığını, tek fâilin Allah olduğunu ifade edenler için kullanılan bir grup isimdir.
 356 Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'nın kullara ivaz veya itibar amacı gütmeyen bir elem vermesi câiz değildir.
 357 **es-Sâhibü'l- Kâfi**. Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) olup emirin işlerini, başkasına ihtiyaç duymayacağı şekilde görmesi ve ona arkadaşlık etmesi sebebiyle bu şekilde anılmıştır. Mu'tezile'nin onbirinci tabakasındadır. Kâdî onun döneminde kâdîlkudatlık yapmıştır. Bkz., İbnü'l-Murtaza, *el-Mün-ye ve'l-emel*, s. 68; *DİA*, XXXV, 512.
 358 en-Nebe' 78/40.
 359 Arsa kelimesinin çoğulu olup, "üzerrinde bina bulunmayan boş arazi parçası" demektir. Bazı metinlerde "Kıyamet gününde insanların dünyada yaptıkları bütün fiillerden sorguya çekilmek üzere sevk edileceklerin yerin adı" olarak kullanılmıştır. Mahşer kelimesi ile hemen hemen aynı anlama gelmektedir.
 360 el-Bakara 2/43, 83,110.
 361 "İnsanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran ilâhî fiil" olarak tanımlanan

lütuf, tecelli edişi, Allah'a vâcip olup olmadığı yönlerinden tartışılmıştır. Mu'tezile lütüf "vücüb alellah" prensibine bağlı kılarak Allah için zorunlu kabul ederken, Ehl-i Sünnet O'nun iradesine kalmış bir husus olduğunu savunmaktadır. Vâcip niteliğindeki bir fiili gerçekleştiren lütfa **tevfik**, yasaklanmış fiili terk etmeyi sağlayan lütfa da **ismet** denilir.

362 el-Alak 96/6-7.

363 eş-Şûra 42/27.

364 Allah'ın kelâmı ile Kur'an arasındaki ilişki, İslâm mezhepleri tarihinde çokça tartışılan konulardan biridir. Sefiyye ve Ashâbü'l-hadis Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı olduğu, bu nedenle onun lafız ve mâna olarak gayr-i mahlûk olduğunu söylediler. Buna karşı Mu'tezililer Kur'an'ın hâdis niteliklere sahip olduğu, bu nedenle de mahlûk olarak nitelenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu çerçevede Abbâsiler döneminde "mihne" olayı yaşanmıştır.

365 **Haşviyye**. Dinî konularda akıl yürütmeyen, nasların zahirine bağlı kalmak sûretiyle teşbih ve tecsime varacak kadar aşırı telakkileri benimseyen kişilerin oluşturduğu gruba verilen addır.

366 İmrulkays, asıl adı Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. El-Hâris (ö. 540) olup Câhiliye döneminin tanınmış şâirlerindedir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Savran, "İmrulkays", *DİA*, XXII, 237-238.

367 وقى ve وعى fiillerinden emir türetirken i'lâl kuralları gereği muzâride vav harfi, emirde ise yâ harfi düşer ve geriye tek harf olarak ق ve ع kalır.

368 el-Enbiyâ 21/2.

369 el-Hicr 15/9.

370 el-Hicr 15/9.

371 Hûd 11/1.

372 Hûd 11/1.

373 el-Zümer 39/23.

374 **İbn Fûrek el-İsfehânî** (ö. 406/1015). Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfehânî, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren Eş'arî kelamcısıdır. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek el-İsfehânî", *DİA*, XIX, 495-488.

375 en-Nisâ 4 / 82.

376 **Lebîd b. Rebîa** (ö.40/660). Câhiliye devrinde de yaşamış bulunan muallaka sahibi Müslüman şâir. Hicretin dokuzuncu yılında Müslüman olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, "Lebîd b. Rebîa", *DİA*, XXVII, 121-122,

377 el-A'râf 7/54.

378 el-Ahzâb 33/7.

379 er-Rahmân 55/68.

380 el-Ahzâb33/37.

381 er-Rahmân 55/1-4.

382 el-Mülk 67/3.

383 eş-Şuarâ, 26/137.

384 Sâd 38/7.

385 **Haccâc** (ö.95/714). Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi, Emevî valisi olup döneminde zuhur eden kıyamları acımasız bir şekilde bastırması dolayısıyla kendisine "zâlim" lakabı takılmıştır. Geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi", *DİA*, XIV, 427-428.

386 eş-Şuarâ 26/137.

387 Sâd 38/7.

388 el-Mü'minûn 23/14.

389 **Abbâd b. Süleyman es-Saymerî** (ö. 250/864). Basra Mu'tezilesinin önde gelen kelamcılarındandır. Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin öğrencisidir. İbn Küllâb el-Basrî ile ilâhî sıfatlar konusunda tartışmaları olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA*, I, 12-13.

390 el-A'râf 7/144.

391 et-Tevbe 9/6.

392 Burgus lakaplı Muhammed b. İsa. Neccâriyye kelâmcılarından olup fikirlerini benimseyip taraftarı olanların oluşturduğu gruba Burgusiyeye denilmektedir.

393 Gâfir 40/78.

394 Kaf 50/38.

395 Kaf 50/38.

396 Nûh 71/1.

397 Nûh 71/1.

398 en-Necm 53/50.

399 el-A'râf 7/44.

400 Nûh 71/1.

401 Yasin 36/82.

402 Fussilet 41/11.

403 el-Hac 22/52.

404 el-Hac 22/52.

405 Âl-i İmrân 3/159.

406 Burada, Sâd sûresi 38/21-25. âyetlerde zikredilen bu kıssanın Ahd-i Atik'de yer alan bilgiler (II. Samuel, 12/1-18) ışığında yorumlanması sonucu ortaya atılan bir iddiaya işaret edilmektedir. Söz konusu kıssaya göre Dâvûd aleysisselâma, birinin doksandokuz, diğerrinin de tek koyunu olan iki kardeş başvurarak aralarında adaletle hükmet-

mesini isterler. Tek koyunu olan, kardeşinin kendisinden bunu da istediğini, dolayısıyla haksızlığa uğradığını belirtip şikâyetçi olduğunu söyler. Hz. Dâvûd onları dinledikten sonra aralarında "O, tek koyununu kendi sürüsüne katmak istemekle sana zulmetmiştir. Zaten mallarını birbirine karıştıran ortakların çoğu birbirine zulmeder. Yalnız inanıp iyi işler yapanlar bunun dışındadır" şeklinde hükmeder. Bu kıssa Ahd-i Atik'te dokuz karısı bulunan Dâvûd'un, Ammonoğulları ile yapılan savaşa katılan asker Hitî Üriya'nın eşi Bat Şeba'ya âşık olması ve kocasını savaşta ön safa geçirtip öldürterek onunla evlenmesi şeklinde takdim edilir ve Dâvûd'un bu davranışının Rab tarafından bir temsil ile eleştirildiği şeklinde anlatılır. Maalesef bazı müfessirler, Kur'an'daki kıssayı Ahd-i Atik ışığında tefsir ve yorumlamada bir sakınca görmemişlerdir. Halbuki burada "ismet-i enbiyâ" prensibi açıkça ihlâl edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Davud", *DİA*, IX, 22-23.

407 Burada sözü edilen husus Yusuf surresinin 22-29. âyetlerinde kısaca edilmektedir. Kuyudan çıkarılıp Mısır'da köle olarak satılan Yusuf'u devrin maliye bakanının karısı satın alıp saraya götürüyor. Bu kadın, görkemli bir delikanlı olan Yusuf'a âşık oluyor ve onu yoldan çıkarmak istiyor. Fakat Hz. Yusuf "hayır!" diyerek onu reddediyor. Söz konusu sûrenin 24. âyetinde "Kadının ona meylettiği, şayet Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi, Yusuf'un da ona meyledeceği" bildirilmektedir. Bazı müfessirler Hz. Yusuf'a nisbet edilen meylin söz konusu kadına ilgi duyması şeklinde yorumlamışlardır.

408 el-Bakara 2/199.

409 el-İsrâ 17/88.

410 Hûd, 11/13.

411 Yûnus 10/38.

412 el-Bakara 2/43.

413 el-Mâide 5/6.

414 **Müseylimetü'l-Kezzâb** (ö. 12/633). Resûl-i Ekrem döneminde ortaya çıkan yalancı peygamberlerden biri. Bkz. Ahmet Önkâl, "müseylimetü'l-kezzâb", *DİA*, XXXII, 90-91.

415 **Alkame b. Abede et-Temîmî** (ö. 3/625). Câhiliye döneminin ünlü şâirlerinden olup divan sahibidir. Bkz. Taceddin Uzun, "Alkame", *DİA*, II, 466-467.

416 **Rüstem-i Zâl**. Türkçe'de Zaloğlu Rüstem diye tanınmakta olup İran milli destanının güçlü kahramanıdır. Bkz. Nimet Yıldırım, "Rüstem-i Zâl", *DİA*, XXXV, 294-295.

417 **İsfendîl**. Doğru telaffuzu İsfendiyâr şeklinde olup İran edebiyatında hak, kudret ve lütuf sembolü olarak yer alan efsanevî kahramandır. Bkz. Nurettin Albayrak, "İsfendiyâr", *DİA*, XXII, 511-512.

418 el-İhlâs 112/1.

419 eş-Şûrâ 42/11.

420 en-Nisâ 4/82.

421 el-İhlâs 112/1.

422 eş-Şûrâ 42/11.

423 *el-Muharrerü'l-vecîz*, VII, 45.

424 **Râfîzî**. Bir fikir veya gruptan ayrılan demektir. Bu kişilerin oluşturduğu topluluğa Râfîza veya Revafız denilmektedir. Tarihte Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) Emevîlere karşı başlattığı isyan esnasında

Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i meşrû halife kabul ettiği gerekçesiyle kendisini terk eden kişilere verilen addır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 256-257.

425 el-Mâide 5/6.

426 **Ubey b. Ka'b**: Medine'nin Hazrec kabilesine mensup olup Akabe biatlarına katılmış ve vahiy kâtipleri arasında yer almıştır.

427 Âl-i İmrân 3/7.

428 Âl-i İmrân 3/7.

429 **Ashâbu Vakf**. Lafızlarının değişik anlamlar taşıması sebebiyle Kur'an'la murâd olunanı bilmenin mümkün olmadığını savunanlara verilen addır. Bunlara göre kendisi ile umûm kastedilen her lafızla husus da kastedilebilir. Durum bu şekilde olunca, Kur'an'ın ayetlerini anlama konusunda duraklamak gerekir.

430 el-En'âm 6/38.

431 Kaf 50/29.

432 eş-Şûrâ 42/11.

433 İhlâs 112/1.

434 el-A'râf 7/179.

435 ez-Zâriyât 51/56

436 en-Nisâ 4/82.

437 el-Bakara 2/45.

438 **A'râf**. Cennetle cehennem arasında bir mevki, onları birbirinden ayıran surların burçları ve sırat üzerinde yüksek bir yer anlamlarına gelmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 28-29.

439 el-A'râf 7/48.

440 ez-Zilzâl 99/7-8.

441 el-Hucurât 49/2

442 el-Furkân 25/23.

443 el-Hucurât 49/2.

444 el-Furkân 25/23.

445 el-Kehf 18/49.

446 el-Kamer 54/53.

447 el-Hucûrât 39/7.

448 en-Necm 53/32.

449 en-Nisâ 4/48.

450 **Cafer b. Harb. Ebü'l-Fazl Cafer b. Harb el-Hemedânî** (ö. 236/850). Bağdat Mu'tezilesine bağlı kelâm ve fıkıh âlimi. Bkz. Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", *DİA*, VI, 549-550.

451 el-Mâide 5/38.

452 en-Nûr 24/2.

453 en-Nûr 24/23.

454 en-Nûr 24/2.

455 **Tevbe-i nasûh.** "İyi niyet ve samimiyetle yapılan tövbe" anlamına gelip mâsiyeti bir daha yapmama noktasında kesin kararlılığı ifade eder. Tahrîm sûresinde müminler nasûh tevbesi ile tevbe etmeye çağırılmaktadır (et-Tahrîm 66/8).

456 **Mukâtil b. Süleymân** (ö. 150/767). Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona tefsir eden müfessirlerden olup Cehmiyye'nin ilâhî sıfatları inkâr eden tutumuna karşı onları, özellikle de haberî sıfatları isbat eden bir çizgisi bulunmaktadır. Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *DİA*, XXXI, 134-136.

457 Bu bölgede ircâ görüşünü savunan kişileri kastediyor.

458 **Kerrâmiyye:** Muhammed b. Kerâm öncülüğünde teşekkül etmiş bulunan itikadî fırka olup tecsim ve teşbihe

yakın duran bir harekettir. Bkz. Sönmez Kutlu, "Kerramiyye", *DİA*, XXV, 294-296.

459 en-Nisâ 4/14.

460 en-Nisâ 4/14.

461 et-Talâk 65/1.

462 el-Bakara 2/229.

463 Mevâris kıssasından maksat Nisâ suresi 7-12 ayetleri olup söz konusu âyetlerde mirasın nasıl taksim edileceği hakkında bilgi verilmektedir. Bakara suresi 229'da ise talak ve onun sonucunda ödenmesi gereken mehirden söz edilmektedir. Kâdî âyette söz konusu edilen "haddi aşma" ifadesinin genel anlamda mâsiyetler için değil, miras dağıtımında belirlenen sınırı aşmanın kastedildiğini kaydetmektedir.

464 en-Nisâ 4/14.

465 el-Cin 72/23.

466 Meryem 19/75.

467 el-Cin 72/23.

468 el-Bakara 2/228.

469 el-Bakara 2/228.

470 en-Nisâ 4/93.

471 en-Nisâ 4/93.

472 en-Nisâ 4/93.

473 ez-Zuhruf 43/74.

474 ez-Zuhruf 43/75.

475 ez-Zuhruf 43/80.

476 ez-Zuhruf 43/74.

477 el-Bakara 2/228.

478 el-Bakara 2/228.

479 el-Bakara 2/241.

480 el-Bakara 2/237.

481 en-Nahl 16/124.

- 482 en-Nisâ 4/123.
 483 el-İnfitâr 82/14.
 484 Âl-i İmrân 3/103.
 485 Hûd 11/106-107.
 486 Hûd 11/107.
 487 Hûd 11/108.
 488 Hûd 11/107.
 489 Hûd 11/108.
 490 el-A'râf 7/40.
 491 Ebû Züeyb'e aittir.
 492 **Ebû Mâlik Gıyâs b es-Salt el-Ahtal** (ö. 92/710). Emevîler döneminde yaşamış Hıristiyan şairlerdendir. Bkz. Hulûsi Kılıç, "Ahtal", *DİA*, II, 183-184.
 493 en-Nisâ 4/48.
 494 en-Nisâ 4/116.
 495 en-Nisâ 4/48.
 496 en-Nisâ 4/48.
 497 en-Nisâ 4/48.
 498 en-Nisa 4/31.
 499 en-Nisâ 4/31.
 500 el-Cin 72/23.
 501 en-Nisâ 4/123.
 502 el-Bakara 2/81.
 503 el-İnfitâr 82/13.
 504 en-Nisâ 4/48.
 505 el-İsrâ 17/23.
 506 el-Ahzâb 33/24.
 507 es-Saffât 37/147.
 508 Tâ-hâ 20/82.
 509 en-Zümer 39/53.
 510 en-Nisâ 4/48.
 511 en-Nisâ 4/31.
 512 ez-Zümer 39/54.
 513 ez-Zümer 39/54
 514 ez-Zümer 39/54.
 515 ez-Zümer 39/54.
 516 ez-Zümer 39/54.
 517 ez-Zümer 39/60.
 518 er-Ra'd 13/6.
 519 el-A'râf 7/23.
 520 el-Kasas 28/16.
 521 Tâ-hâ 20/121.
 522 el-Leyl 92/14-16.
 523 el-Leyl 92/14.
 524 Yûsuf 12/87.
 525 el-Mâide 5/44.
 526 el-Bakara 2/48,123.
 527 el-Mü'min 40/18.
 528 ez-Zümer 39/19.
 529 el-Enbiyâ 21/28.
 530 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 313; İbn Mâce, "Züh'd", 37; Tirmizî, "Kıyamet", 11.
 531 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 272; İbn Mâce, "Eşribe", 3; Nesâî, "Zekât", 69.
 532 en-Nisâ 4/173; en-Nûr 24/38; Fâtır 35/30; Şûrâ 42/26.
 533 Muhammed 47/11.
 534 el-Mâide 5/55.
 535 Âl-i İmrân 3/133.
 536 el-Mü'minûn 23/1.
 537 el-Enfâl 8/2.
 538 en-Nûr 24/62.
 539 **Sultan Mahmûd Sebuktekin**. Gazneli devletinin ünlü hükümdarlarından, İslam dininin Hint bölgesinde yayılmasını sağlamıştır. 33 yıllık hüküm-

darlık döneminin sonunda 1030 tarihinde Gazne'de vefat etmiştir.

540 el-Beyyine 98/5.

541 Âl-i İmrân 3/19,

542 Âl-i İmrân 3/85.

543 ez-Zâriyât 51/36.

544 el-Ahzâb 33/35.

545 et-Tahrîm 66/5.

546 el-Hucûrat 49/14.

547 en-Nisâ 4/136.

548 el-Hadid 57/29.

549 en-Nûr 24/6-9.

550 et-Tevbe 9/67.

551 **Sâhib b. Abbâd** (ö. 385/995). Ebü'l-Kâsım İsmail b Abbâd b. el-Abbas et-Telekânî. Kâdî Abdülcebbâr'ın hocası, Büveyhî veziri, edip, şâir ve Mu'tezilî kelamcısı. Bkz. İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, XXXV, 512-515.

552 en-Nisâ 4/48.

553 el-Mâide 5/47.

554 Âl-i İmrân 3/97.

555 Âl-i İmrân3/106.

556 Âl-i İmrân 3/106.

557 el-Leyl 92/14-16.

558 el-Leyl 92/15.

559 el-Vâkıâ 56/8-9.

560 el-Beled 90/19.

561 Sebe 34/17.

562 el-İnşikâk 84/7

563 el-Hâkka 69/19.

564 el-Hâkka 69/33.

565 en-Nûr 24/45.

566 el-Ankebût 29/54.

567 el-A'râf 7/8.

568 el-Mü'minûn 23/102.

569 el-Mü'minûn 23/105.

570 el-Mü'minûn 23/105.

571 Yûsuf 12/87.

572 et-Teğâbün 64/2.

573 et-Teğâbün 64/2.

574 Tâ-hâ 20/21.

575 el-Bakara 2/277.

576 el-Bakara 2/98.

577 el-Bakara 2/238.

578 el-Ahzâb 33/7.

579 Kabir azabı konusunda yaygın kanaat Mu'tezile'nin onu inkâr ettiği yönünde ise de, Kâdî Abdülcebbâr bu yaygın kanaati yalanlarcasına "bu konuda ümmetin arasında ihtilâf olmadığını" kaydetmektedir. Bu hususta çatlak tek ses, Dirâr b. Amr'a aittir. , Kâdî bu kişinin başlangıçta Mu'tezilî iken daha sonra kendilerinden ayrılarak Cebriyye'ye geçtiğini, dolayısıyla savunduğu görüşün kendileri ile ilgisinin olmadığını kaydetmektedir.

580 Nuh 71/25.

581 el-Gâfir 40/46.

582 el-Gâfir 40/11.

583 el-Mü'minûn 23/12.

584 el-Mü'minûn 23/14.

585 el-Mü'minûn 23/100.

586 el-Enbiyâ 21/47.

587 el-Mü'minûn 23/102.

588 el-Hadîd 57/25.

589 el-İnşikâk 84/7-9.

590 ربيك سريع الحساب (Rabbın hesabı hızlı olandır) müellif bu metni almış. Ancak Kur'an'da الله سريع الحساب (Allah

hesabı hızlı olandır): el-Bakara 2/203; Âl-i İmrân 3/19, 199; el-Mâide 5/4; İbrâhim 14/51; en-Nûr 24/39; el-Ğâfir 40/17; ان ربك سريع العقاب (Rabbin cezâsı hızlıdır): el-En'âm 6/165; el-Âraf 7/167 şeklinde kullanım söz konusudur. Ancak metindeki şekliyle geçmemektedir.

591 el-Hicr 15/92.

592 el-Ahzâb 33/8.

593 et-Tekvîr 81/10.

594 en-Nûr 24/74.

595 Fussilet 41/22.

596 el-Fâtiha 1/5.

597 Abbâd b. Süleyman es-Saymerî.

598 Âl-i İmrân 3/180.

599 Lokman 31/17.

600 Âli-İmrân 3/119.

601 İmamet konusu İslâm mezhepleri tarihinde ortaya çıkan ilk ihtilâflardan biri, hatta ilki olup, bu konuda şu görüşler oluşmuştur: Hâricîler imamın tamamen biata bağlı olduğunu, Şîa nasla tayin edildiğini, Zeydiyye nassın vasfı belirlediğini söylerken, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları imâmeti siyasî bir konu ve ümmetin seçimine bağlı bir husus olarak değerlendirmişlerdir. Bu kitabın İmamet kısmı Mu'tezile'den daha çok Zeydiyye'nin görüşlerini yansıtmaktadır. Bu durum, eserin şârihi konumunda olan Kıvâmuddîn Mankdîm'den kaynaklanmaktadır. Çünkü söz konusu şârih Zeydîdir ve bu konuda kitaba müdahale etmiştir. Esasında müteahhir dönemin Mu'tezilîleri kısmen Şîileştikleri için İmamet konusunda ilk dönem Mu'tezilîleri gibi kanaat serdetmemişlerdir.

602 Kâdilkudât Ebü'l-Hasan Ali b.

Abdülazîz el-Cürcânî (ö. 392/1002). Edip, şâir ve Şâfî fakih ve kâdilkudâtıdır. Bkz. Fuat Günel, "Cürcânî Ebü'l-Hasan", *DİA*, VIII, 132-133.

603 İşaret edilen âyetler için bkz. en-Nisâ 4/115; el-Enfâl 8/13; Muhammed 47/32; el-Haşr 59/4.

604 **Sâkîfetü Benî Saïde.** Medine'de Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği yer.

605 **Hz. Fâtıma** (ö. 11/632). Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren kızı, Hz. Ali'nin muhterem eşi, Hz. Hasan ve Hüseyin'in anneleri. Geniş bilgi için bkz. Yaşar Kandemir, "Fâtıma", *DİA*, XII, 219-223.

606 **Ammâr b. Yâsir** (ö. 37/657). İlk Müslümanlardan olup anne ve babası ilk şehid olan sahâbîlerdir. Geniş bilgi için bkz., Mustafa Fayda "Ammâr b. Yâsir", *DİA*, III, 75-76.

607 **Selmân-ı Fârisî** (ö. 36/656). İslâmiyet'i kabul eden İran asıllı ilk sahâbî. Geniş bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Selmân-i Fârisî", *DİA*, XXXVI, 441-443.

608 **Hz. Hüseyin (ö. 61/680).** Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Ali ve Fâtıma'nın küçük oğlu olup 10 Muharrem 661'de Kerbelâda şehid edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hüseyin", *DİA*, XVIII, 518-521.

609 **Hz. Hasan** (ö. 49/669). Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Ali ve Fâtıma'nın büyük oğlu olup Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sonra halife seçilmiş, fakat altı ay sonra Muâviye ile anlaşarak görevi ona devretmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hasan", *DİA*, XVI, 282-284.

610 **Zeyd b. Ali** (ö. 122/740). Hz.

Ali'nin torunu ve Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'in küçük oğludur. Ağabeyi Muhammed Bakır'ın aksine Emevîlerle mücadeleyi göze almış ve onlara karşı kıyam etmiştir. Zeydiyye mezhebinin kurucusudur.

611 Buradaki sıralama Zeydiyye'ye göredir. Eserdeki bu tür kayıtlar, müellifin Zeydî öğrencilerinin Mu'tezile ile Zeydiyye'nin görüşlerinin karşı karşıya geldiği yerlerde tercihlerini Zeydiyye'den yana kullanmalarından kaynaklanmaktadır.

612 **Ömer b. Abdülaziz** (ö. 101/720). Emevîler döneminde 717-720 yılları arasında halifelik yapmıştır, adaleti ile meşhurdur, bu nedenle de Hz. Ömer'den sonra ikinci Ömer diye adlandırılmıştır. Geniş bilgi için bkz. İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülaziz", *DİA*, XXXIV, 53-55.

613 **Cârûdiyye**. Zeydiyye'nin bir alt kolu olup Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in (ö. 150/767) görüşlerini benimseyenlere verilen addır.

614 **Sâlihiyye**. Mürcie mezhebinden Sâlih b. Ömer'in görüşlerini benimseyen kişilere verilen addır.

615 **Bekriyye**. Hz. Ebû Bekir'e mensup olanlar anlamına gelmekte olup onun ahabın en faziletlisi ve meşru halife olduğunu kabul edenler için kullanılan bir tabirdir.

616 el-Fetih 48/16.

617 **Ridde ehli**. Ridde, bir Müslümanın İslam dininden çıkması anlamına gelmekte olup Resul-i Ekrem'in Veda haccından Medine'ye dönüşünde rahatsızlanması ve arkasından da vefat etmesi üzerine Müseylime ve Esved-i Ansi gibi bazı kimselerin peygamberlik iddiası ile

ortaya çıktıkları görülmektedir. Zekât vermeme şeklinde kendini gösteren bu olayı, Hz. Ebû Bekir'in bastırmasıyla sona ermiştir. Bu olaylara Ridde olayları, katılanlara da ehl-i ridde denilmektedir.

618 **Abbâs b. Abdulmuttâlib** (ö. 32/653). Hz. Peygamber'in amcası.

619 **Hamza** (ö. 3/625). Hz. Peygamber'in amcası olup Uhud savaşında şehid olmuştur. Kendisine Resûl-i Ekrem tarafından Seyyidü'ş-şüheda unvanı verilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Algül, "Hamza", *DİA*, XV, 500-502.

620 **Ca'fer** (ö. 8/629). Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve Hz. Ali'nin kardeşi olup Mute savaşı kumandanlarından. Bu savaşta gösterdiği kahramanlık ve iki kolunun da kesilerek şehid edilmesi üzerine kendisine Resûl-i Ekrem tarafından Cafer-i Tayyar adı verilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Önkal, "Cafer b. Ebû Tâlib", *DİA*, VI, 548-549.

621 **Talha**. Ebû Muhammed Talha b. Ubeydullah b. Osman et-Teymî el-Kureşî (ö. 36/656). İlk Müslümanlardan ve vahiy kâtiplerindendir, Hz. Ömer'in hilafet için tespit ettiği altı kişinde yer almıştır. Geniş bilgi için bkz. Bünyamin Erul, "Talha b. Ubeydullah", *DİA*, XXXIX, 504-505.

622 el-Mâide 5/55.

623 el-Mâide 5/55; el-Enfâl 8/3.

624 **Gadir-i Hum**. Mekke ile Medine arasında bir yerin adı olup Hz. Peygamber Veda haccı dönüşü burada konaklamış ve sekaleyn hadisi olarak bilinen "Size biri Allah'ın kitabı ve diğeri de Ehl-i Beytim olmak üzere paha biçilmez iki şey bırakıyorum. Benden sonra bunlara

sarırsanız, hak yoldan ayrılmazsınız.” sözünü irad etmiştir. Sonra da Hz Ali’yi göstererek “ Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım! Onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!” buyurmuştur. Şîa bu olayı delil getirerek Hz. Peygamber’in sağlığında, Hz. Ali’yi vasi tayin ettiğini iddia etmektedir.

625 et-Tahrîm 66/4.

626 **Kader ve kaza meselesi.** Ehl-i Sünnet’te altı iman esasından biri olup, Allah’ın her şeyi ezelde bilip, takdir edip vakti zamanı gelince de yaratması demektir. Mu’tezile’ye göre ise kevnî planda Allah’ın takdir ve planı olmakla beraber insan fiilleri konusunda önceden takdir ve tespit edilen bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla efâl-i ibâd tümüyle insanlara aittir.

627 Fussilet 41/12.

628 el-Kasas 28/29.

629 el-İsrâ 17/23.

630 el-İsrâ 17/4.

631 en-Neml 27/57.

632 Kaderiyye adının kimin için uygun olduğu konusunda Mu’tezile ile hasımları arasında ihtilâf vardır. Kaderilerin Mecûsilere benzetilmesinden hareketle, hasımları onları “şerri Allah’ın yaratmadığı, dolayısıyla ikinci bir yaratıcıyı savundukları mütalaasıyla Mecûsilikle itham ederlerken, Mu’tezililer “el-Kaderiyye” nisbesinin onu inkâr edenlere değil, kabul edenlere uygun düşeceği, dolayısıyla hadiste kendilerinin değil, Mücbire’nin kastedildiğini savunmaktadırlar.

633 **Mülhide.** Allah’ın varlığını ve birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek,

dinden çıkma sonucu doğacak inanç ve görüşleri savunmaya ilhâd, Bu tür kimselelere de mülhid denilir. Çoğulu melâhide-dir. Geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 148-149.

634 **Mücessime.** Kaînâtı yaratan ve yöneten yüce varlığı cisim şeklinde düşünüp O’na cismânî özellikler nisbet eden kişilerin oluşturduğu fırkaya verilen addır. Bunlar söz konusu görüşlerini özellikle naslarda geçen haberî sıfatlar üzerinden temellendirmektedirler. Geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 231-232.

635 Hûd 11/43.

636 **Ecel.** Ehl-i Sünnet’e göre tek olup kader çerçevesinde Allah tarafından kararlaştırılan bir süredir. O süre ne uzatılır ne de kısaltılır. Mu’tezile’ye göre ise ecel, kaderle belirlenen (müsemma) ve öne çekilen (kazâ) olmak üzere ikiye ayrılır. Yatağında normal ölümle ölen kişi birinci, suikastla ölen kişi ise ikinci tür ecel kapsamında ölmüş olur. Şayet ikinci kişi suikasta uğramamış olsaydı yaşayacaktı.

637 Haram malın rızık olup olmadığı konusunda Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mu’tezile’ye göre haram mal rızık değildir. Dolayısıyla haram yiyen kişi kendi rızkını değil. Başkasının rızkını yemiştir. Ehl-i Sünnete göre ise rızık boğazdan geçen şeydir. Dolayısıyla haram da onu yiyen kişinin rızkıdır fakat onu haram yoldan kazandığı için günahkârdır.

638 Yûnus 10/59.

639 el-Bakara 2/3.

640 **Kâsım b. İbrâhim er-Ressî** (ö. 246/860). Zeydî âlimlerdendir, Zeydî imam el-Hâdî İbnü'l-Hakk'ın dedesidir.

641 Ali Mûsâ er-Rıza: On iki imamdan sekizincisidir. Musa Kâzım'ın oğlu ve Muhammed Cevad Tâkî'nin babasıdır.

642 **Cafer b. Mübeşşir** (ö. 234/848). Bağdat Mu'tezilesinin ileri gelenlerinden olup Ebû Musa el-Murdar ve Sümâme b. Eşres'in öğrencisi olmuştur.

643 **Bişr b. el-Mu'temir** (ö. 210/825). Bağdat Mu'tezilesinin kurucularındandır. Sümâme b. Eşres'in hocasıdır.

644 **Muvâfât**. Allah'ın ilmi ile kulun ölüm anında iman-küfür açısından durumu arasındaki ilişkiyi anlatan bir terimdir. İlk olarak İbn Küllab el-Basrî tarafından kullanılmıştır. bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 230-231.

645 el-Enfâl 8/2.

646 et-Tevbe 9/124.

647 el-Mü'minûn 23/1.

648 el-Bakara 2/25, 39, 81, 82 vb.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed
Koleksiyonu, No. 1872'de kayıtlı bulunan *Şerhu'l-
Usûli'l-Hamse*'nin yazmasının başı ve sonundan
görüntüler.

2

لغظه الشك والسكس يعني عبدكم **وجوابه** ان لفظه الشك حذو
حازم خال الجرو اذ كثر من ملوك العلماء ان هبوا الا انه معني **وقد وجد**
العلم الصريح كما نفع العلم الذي لا يمشى العالم نفسه عن المس بوجه من الوجوه وهذا صحيح
وانصل نهار الكالم في اسام العلوم الصورية والاصل في ذلك ان العلم الصوري هو
الما حصل لنا صيد او هو كالعالم اجوال العيشنا من كوسا من يدنو كارهين ومشتبهين وانزل
وظاهر ومعقد من ومانشاكل ذلك كما حصلنا عن طريق اخرى الطريق مما حصلنا
عن طريق هو كالعالم باليد كان فان الادراك طريق اليه وما حصلنا عن طريق اخرى
هو كالعالم بالمال مع العلم بالانسان فان العلم بالانسان اصل للعلم بالمال كحري طريق الى العلم
والعرفت مما حصلنا عن طريق ومن ما حصلنا عن طريق اخرى كحري الطريق انما حصلنا عن طريق
خوبان سمع مع عدم الطريق اليه وليس كذلك العلم كما حصلنا عن طريق اخرى كحري الطريق وهذا الصبح
من الله تعالى ان خلق صا العلم بالمدركات من دون الادراك ولا يصح ان يحصل الخلق
العلم بالانسان دون العلم بالانسان كما كان صلايه وجازيا كحري الطريق اليه ثم كما حصلنا
صين لا مشتمل لما بعد في كمال العقل والما لا يعبر في كمال العقل انما لا بعد في كمال العقل هو
كالعلم ان ربلا هو الذي يشاهره من صلايه علم مسلا من جهة الله تعالى لم لا يعبر في كمال العقل
ولذلك كلف فيه اجوال العقلا فيهم من ان اشاهل من ابنته وفيهم من ان اشاهل من ابنته
واما المعجود في كمال العقل فانه ينقسم الى ما سبلا في صوف من الحيرة والخبرة والامالا
سبلا في ذلك فالذي لا سبلا في الحيرة كالعالم ان لرات اما يكون موجودا او معدوما
والموجود اما قد يدوم او ما محدد في المسبلا في الحيرة وهو كالعالم يتعلق العلم بعالمه وما نصل ذلك
من احكام العلم من حرم وعرفه **واما المشاهل** فهي الازدراك من
المحاشه في الاضواء والاعمال انما تستعمل في الازدراك بحاسة البصر هذا اذا كان مطلقا
فاما اذا اصف له العلم بفعل المشاهل فانك ادبه العلم المشتمل في الازدراك بعد
المحاشه في الاعمال انما تستعمل في العلم المشتمل في الازدراك بحاسة البصر فقط **مرانته**
سألتك فقال قلت ان لطرفين معرفه الله تعالى واجلان العلم صوره ولا المشاهل
وحقك ان يستوان لك لتروما بلتر والاصل في ذلك ان الكالم في ان الله تعالى لا يحزن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ

بلا فاضل القضاء ابا الحسن عبد الجبار بن محمد رحمه الله في الشرح مشوار الاصول المحسنة
 وقال في كتابه **سائر ما ارادوا** وحده عليك فعل النظر المودعي المعروفه الله تعالى
 كماه على لا عرض وزه ولا المشاغل بل في ان يعرفه بانفسه والنظر ثم **تذكر الوجوب**
 وحده وحده لا ما اذا ان يهيى الكلام الى ان النظر في طريقه يعرفه الله تعالى اول **لو اجبت**
 فلا الحسن سطر في وصفه شي وحده ما لم تعلم ذلك الشيء فعل الواحد هو اذا **الفعلة**
 القان عليه اسمي الذم على بعض الوجوه وهو على بعض الوجوه احد اركان الواجبات المتخذة التي
 لها دلل وهو مقامها وسببها كالكفارات الثلاث فانها جميع واجبه على التي يترتب اذا
 بواجبه منها ويرك البالي لا يستحق الذم مع انه اخل بالواجب لكن سمي الذم عليه على بعض
 الوجوه وهو ان لا ياتي بواجبه منها بل هذا الاحتراز اسفص الحد ولا يصح مع اعساره
فان قيل هذا اعتبرتم في حد الواجب استحقات المخرج بفعله **فان** انما هذا في الحد
 به من المجرور عن غيره والواحد انما بين عمال السن وواجبنا ذكرنا في الاصول عليه **فان**
هل ان لم ينع وان في حد الواجب استحقات المخرج بفعله اسفص في الحد الملبى الى الهم ولو مكش
 ولم يهدر لا سمي الذم بترك الهرب مع ان الهرب عن واجبه اذ الوجود والتكليف لا صورته
 الا كما ولو اعتبره اسمي المخرج بفعله لم ينقص بترك لانه وان استحق الذم بترك الهرب
 المخرج بفعله **فان** كان من ترك ولم يهرب لا يكون على الهرب لانه لو كان على الهرب لوقع منه الهرب
 للم الملبى هو من يقع عليه حد لا يقابله اذ اخر وضع منه ما الى الية لا مجاليه فان الهرب على
 لم يسمع وجود الهرب عليه وبغلا للفرز عن نفسه ولذلك سمي الذم بترك الهرب
 للم الملبى وصورته في غيره **فان قيل** لم يلمه هو ان فراه هو حد الواجب
 لم يصر معناه وهذا هو الغرض بالتمديد وان
 تاق الذم او للاجل ان به ما سمي
 في واخضر ولهذا لا يرد عليه
 ثم من حفته الصبح وقال

كجزء انضمام البعض الى البعض ولعل الاقرب ذهابا لتصريحه في او انضمام بعضها الى البعض
 في مثل هذه الاعجاز معلوم ان صاحب الكثرة وان بلغ في ازيد كايه الكبار وكل ما بلغ له
 حرا جزاء احكامه الكفار عليه فلو ان الكثرة لا تصير كجزء انضمام البعض معها البعض والجماع يجب
 ما ذكرناه ومن ذلك الكلام في هل يبلغ نواظرا عن اجزا واحدة تصير عا الكثرة مائة في
 جنبها والاعجاز والاضطراره انه لا يبلغ الا اجزا وان يبلغ في الطاعة كل مبلغ وشترق
 بعدة عشره من جزر على الشرايط المهيبة فالامام تقطع يد على سبيل الجزر او النكال
 ولو ان ط كان هراستحقة من النواظير لم يبلغ جزا تصير عا السيرة مائة في جنبه ولا كان له
 يجوز ذلك ومن ذلك الكلام في هل يجوز ان يبلغ نواظير او اجزا نواظير البعض الا نواظير البعض
 فيه انه لا يجوز ذلك على الاجماع ومن ذلك الكلام في هل يصح ان يعمل اجزا
 الضغرة من الكثرة ويركب على ذلك وسن ان لا يجوز الاجزاء يكون ذلك معزا
 بفعلها لانه يضرب بعضها في عثرها بعينها قاله افعالها وانضرت على كذا في ذلك
 ما لا يجوز ويعلى هذا ما من معصية الا ويجوز ان يكون كسرا ويجوز ان يكون صغرا اذا كان في الالة
 على انهما من الكثرة ومن ذلك الكلام في هل يصح ان يعمل اجزا بالغير واستحسانا لانه في العقاب
 ولا خلاف في انه يتحقق ان يعمل كقول الغير سمي للعقاب فانه اذا انزه نواظير الجزر او يسرق
 لا بد من ان يعطى عمل انه مستحق للعقاب فلما الكلام في انه قد يعجز عن العمل ببعضها في الثواب
 والاصل انه لا يظن بقوله ان من جهة العقاب والمبايع شيئا فان جرد في حواله لا يخاف
 بدلا له شعيرة ان من اجل الجنة على استحقات للسوان والافلا وعلى هذا العمل استحسان
 المصلحة والاسباب النوان بهن الطير بقولنا ان عملنا وفاقه والالحسن عليه السلام
 من اجل الجنة والكلام في هل يصح ان يعمل كقولنا ان يستحسن من اجل الثواب والحقا على الحلال ما
 ذكرناه فان من الممكن ان يعطى عمل استحسانا للثواب وانما استحقاقه على استحسانا
 للثواب ولو ما من اجل الجنة المشعرا ولا خلاف في هذا وانما الاله في عينه فالذي قاله
 الشيخ ابو علي في عمل ذلك ان لا يظن بقوله ان يستحسانا لانه انما هو عليه ولا يعمل
 انه لا يركب ما وحق به ان الاله انما هو في الجبال انما الله لا يعمل انما هو في الجبال
 وحق له في ذلك الاله الا انما هو في الجبال انما هو في الجبال انما هو في الجبال انما هو في الجبال

DİZİN

A

Abbâd 512, 674, 694, 778, 782, 783
Abbâd b. Süleyman 778, 783
Abbâd b. Süleymân es-Saymerî 512
Abbas b. Abdulmuttâlib 710
Abbâsiler 694, 777
Abdülvâhid 776
adem 536
âhâd haber 718
âhiret 770
Ahmed b. Hanbel 781
Ahtal 586, 781
akıl yürütme 777
akid 696, 698, 700, 706, 710
aklî 504, 508, 620, 648, 678, 702, 718, 732
aklî delâlet 504, 508
aklî deliller 648
Ali b. Ebû Tâlib 700, 704, 710, 714
Ali Mûsâ er-Rûza 760, 786
Alkame 779
Âmiriyye 548
Ammar 698
Amr b. Ubeyd 638
Antereli Fâriz 586
Araplar 498, 776
Arasât 775
araz 522, 736
Atvâ 773

B

Bağdat 780, 786
Bağdâdiyyûn 542, 544, 738, 748
bağırtlak kuşu 648
bâin 562

Bâkîllânî 726
Basra 592, 778
Bekriyye 638, 694, 706, 776, 784
Berzah 666
Beş Esas 492, 773
Beytullah 626, 770
biat eden 696
biat etme 694, 712
bilgi 558, 582, 612, 664, 666, 716, 774, 777, 778, 780, 783, 784, 785
Bişr b. Ebi Hâzım 586
Bişr b. el-Mu'temir 760, 762, 786
boşanma 562
Burgus 778
büyük günah 520, 522, 524, 526, 534, 544, 546, 548, 550, 580, 588, 590, 598, 606, 608, 610, 612, 614, 620, 632, 634, 636, 640, 642, 644, 648, 650, 652, 654, 656, 658, 664, 734, 748, 756, 758, 764, 766, 776
büyük günahlar 520, 544, 588, 590, 612, 632, 640, 648, 664, 748, 756, 764, 766

C-Ç

Cafer b. Harb 526, 730, 780
Câhız 694, 773
Cârûdiyye 704, 784
Cebrâil 662, 712
Cebriyye 662, 726, 773, 774, 776, 782
cehâlet 728
cehennem azabı 566, 654
cehennem çukuru 584
cehennem ehli 584, 586, 592, 652, 672, 766
Cehm b. Safvân 630
Cehmiyye 780
cennet ehli 530, 586, 672, 766, 768

cezâ-ivaz 514

Çin 775

cinler 554

cisim 522, 672, 785

D

dârib 622, 644

Dâvûd 778

delâlet 504, 506, 508, 512, 518, 524, 526, 532, 542, 546, 550, 552, 556, 562, 570, 582, 586, 592, 594, 602, 604, 606, 620, 622, 624, 626, 628, 638, 642, 652, 654, 656, 662, 664, 666, 668, 670, 672, 674, 676, 678, 690, 694, 696, 702, 708, 710, 714, 718, 722, 724, 726, 742, 748, 750, 752, 754, 762, 768

delil 508, 526, 560, 574, 576, 586, 590, 592, 604, 606, 608, 628, 640, 642, 648, 652, 654, 666, 668, 676, 690, 694, 696, 698, 706, 708, 710, 712, 716, 756, 760, 766, 785

Dıvâr b. Amr 662, 782

doğru (hasen) 570

duyulur 540

duyulur âlem 540

E

Ebû Cebil 704

Ebû Hanîfe 692

Ebû Hâşim 506, 510, 514, 516, 518, 524, 526, 528, 532, 556, 560, 606, 628, 672, 676, 680, 700, 714, 734, 742, 748, 752, 754, 756, 758, 768

Ebû Züeyb 718

Ehl-i Beyt 690, 714, 784

el-Esmâ ve'l-abkâm 614

elfâz-ı müştereke 556

el-Lüma 773

el-menzile beyne'l-menziletayn 614, 773

el-Meşbedü'l-Mukaddesü'l-Mansûrî 770

el-Usûlü'l-hamse 773

Emevîler 784

emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker 678, 680

en-Nemîme 664

esmâ ve abkâm 614

eşlerden birinin fıskı 638

evlilik akdi 638

F

farz-ı kifâye 686

fâsık 520, 548, 560, 566, 572, 578, 598, 602, 604, 606, 610, 614, 616, 620, 632, 634, 638, 640, 642, 644, 646, 654, 704

Fâtımî 692

fıkıh 780

Firavun 662

Firavun ailesi 662

Furkan 780

G

Gadir-i Hüm 712

gayr-i mükellef 644

Gazneli 781

H

haber-i vâhid 718

hac 632

hâdis 564, 736, 742, 777

hâdis nitelikler 777

hadleri uygulama 690, 694

Hâlidî 580

hareket ve sükûn 774

harf-i tarif 554

Hâriciler 524, 636, 694

Hasan el-Basrî 590, 638, 640, 706

hasen 494, 496, 502, 504, 506, 508,

510, 514, 518, 528, 534, 540, 554,
570, 574, 576, 578, 580, 598, 610,
612, 646, 664, 722, 724, 730, 742,
750, 756

Haşviyye 672, 777

hebâen mensûra 522

hesâba çekme 668

hilafet 784

Hristiyanlar 580, 730

hikmet 600, 624

Horasan 548

Hûd 774, 777, 779, 781, 785

hudûd 560

hulf 610, 758

hulûd 568, 574

hüccet 536, 570, 582, 592, 604, 658,
710, 724

Hz. Ali 530, 636, 646, 684, 698, 708,
710, 712, 714, 783, 784, 785

Hz. Ebû Bekir 692, 696, 706, 779,
783, 784

Hz. Fâtıma 692, 698, 783

Hz. Hasan 692, 783

Hz. Hüseyin 783, 784

Hz. Muhammed 626, 692

Hz. Ömer 784

Hz. Ömer 696

Hz. Peygamber 530, 548, 558, 572,
574, 582, 584, 592, 594, 604, 606,
608, 612, 626, 630, 664, 676, 694,
700, 708, 712, 716, 722, 728, 746,
768, 783, 784

I-İ

İslâhu'l-mantık 350

İbn Fûrek 777

İbn Fûrek el-İsfehânî 777

İbn Küllâb 778

İbn Yevmeyn 776

İbrahim en-Nazzâm 773, 774

İmam Eş'arî 775

iman-küfür 786

İmruulkays 777

insan fiilleri 774, 785

irade 775

İran 779, 783

İsfendil 779

itikadî 780

ivaz 776

iskât yetkisi 544

İblîs 724

İbn Abbâs 750

İbn Fûrek 624

icap 504, 506, 720, 722

icmâ 510, 524, 642, 688, 690, 694,
696, 760

içki içmek 756

idrâk 664, 742, 752

ihsân 502, 758

ilim 672, 714, 720, 752

illet 522, 678, 758, 768

imam 688, 692, 694, 698, 700, 702,
704, 764, 766

imâmet 688, 696, 698, 706, 708, 712,
714

İmamın tayini 688, 700

İmâmiyye 676, 690, 694, 700, 702,
706, 708

İmam Şâfiî 548

imkân 512, 546, 588, 680, 702

imsâk 624

irade 494, 524, 560, 598, 600, 658,
670, 692, 702, 758, 768

istidlâl 548, 550, 560, 562, 566, 568,
604, 620, 656, 664, 690, 716

istisnâ 526, 552, 554, 584, 586, 590,
598, 626

ivaz 514, 516, 618

K

Kâbe 708, 716

kabih 494, 496, 518, 536, 574, 606,
610, 680, 720, 724, 728, 730, 732,
734, 742, 750, 754, 758

kabih fiil 496, 610, 728

kabih fiiller 610, 728

Kabir azâbı 662, 664, 666

Kaderiyye 722, 724, 726, 728, 746, 785

Kâdî Abdülcebbâr 773, 775

Kâdî Abdülcebbâr 574, 606, 630, 642,
644, 648, 684

kadîm 498

kâdir 532, 534, 544

kâfirler 560, 562, 566, 602, 656

Kalânîsî 726

karı koca arasında 638

karîne 632, 634

Kârûn mevki 682

Kâsım b. İbrâhim 760, 786

kâtib 622

kelâm 552, 554, 566, 604, 630, 664,
702, 764, 766, 780

Kerrâmiyye 548, 630, 706, 768, 780

kesb 775

kıyamet ahvâli 668

kıyamet günü 568, 604, 608

kıyas 706

kötülük 494, 518, 520, 540, 542, 568,
578, 592, 730, 748, 756, 762, 773, 775

kubuh 750, 752

kudret 536, 702, 770, 774, 779

kulların fiilleri 522, 720, 722

küçük günah 524, 526, 528, 530, 534,

570, 588, 590, 596, 610, 648, 650,
658, 664, 748, 754, 764, 766

Küleyb b. Vâil 586

L

lanetleme yemini 638

Lebîd 712, 777

Lokman 676, 775, 783

lûgat ehli 556, 628, 640

M

mâdûm 518

mahal 554

Mâiz 548

Mâiz ve Âmiriyye 548

mâkûl 670, 754

mâsiyetler 510, 524, 526, 732, 750

mecâz 564, 568, 596, 618, 628, 720,
732, 742

Mecûsîleşme 616

Medine 779, 783, 784

Mekke 784

melek-i mukarreb 614

Melekler 554

menfaat 566, 618, 738

meşîet 586, 588

Mevâris kıssası 560, 780

mevcut 604

Mısır 778

Mikâil 662

Muammer b. Abbâd 774

Muâviye 783

Mücbire 785

Mücessime 785

müfessirler 778

muhâl 536, 664

Muhammed b. İsa 778

mukâbele 522

Mukâtil b. Süleymân 548, 780
mükellef 775
mülhid 785
Mülhîde 785
mümkün 776, 779
Mürçie 773, 784
Mütevekkil 773
Mu'tezile 662, 694, 696, 698, 700, 706, 714, 722, 784
Mutezile 777, 785
Mücbire 694, 716, 722, 724, 726, 730
Mücessime 730
mücrimler 566
müezzin 624
mükellef 496, 502, 510, 512, 520, 528, 530, 544, 550, 574, 606, 640, 642, 644, 672, 680, 704, 718, 724, 734, 746, 766
mükelleftutulma 674
mülhid 580, 584, 642
Mülhîde 730
mülhidler 730
mümkün 498, 500, 502, 504, 514, 516, 518, 526, 528, 530, 532, 534, 544, 548, 554, 556, 558, 560, 562, 564, 566, 568, 570, 572, 580, 582, 584, 594, 600, 604, 610, 612, 624, 636, 640, 646, 664, 666, 670, 672, 674, 684, 692, 694, 698, 700, 702, 710, 724, 728, 730, 732, 734, 736, 748, 752, 758, 760, 766
münafıklar 642
münker 530, 684
Mürçie 512, 550, 572, 582, 584, 588, 604, 608, 620, 630, 658
mürtekib-i kebîre 636, 638, 644
müslüman 636
müslüman mezarlığı 636

müşâhede 646
Müşebbihe 716, 722
mütevâtir 582, 584, 712, 716
mütevâtir haber 716

N

nâfileler 528, 628, 768
nakli delil 712
namaz 560, 564, 604, 608, 622, 624, 626, 632, 658, 660, 706, 712, 716, 768
namaz ehli 604, 608
Nâsır 638
nas koyma 700, 702
Nasuh Tövbesi 752
Nazzâm 776
Neccâriyye 773, 778
nedâmet 540
nehiy ani'l-münker 676, 678, 680, 773
nikâh 636, 698
Nûh 778
nutfe 662
nübüvvet 694

O-Ö

Ömer b. Abdülazîz 784
oruç 626
Ömer b. Abdülazîz 700

R

Ramazân 626
Resûl-i Ekrem 528, 564, 582, 592, 664, 690, 762, 768, 779, 784
Rey 592
Rey ehli 592
ridde ehli 706
rivâyet 548, 582, 608, 626, 664, 676, 688, 710, 714, 726
Rûmî 775
Rüstem 779

S-Ş

saçılmış zerreler 522
Şâfiî 783
sâğîre 524, 526, 528
sâğîre ve kebîre 524
sahâbe 636, 714, 760
Sâhib b. Abbâd 642, 776, 782
sahîh 510, 514, 516, 520, 522, 526, 530, 534, 540, 542, 544, 550, 554, 556, 558, 572, 574, 578, 594, 596, 600, 606, 608, 610, 626, 632, 636, 640, 642, 650, 654, 656, 658, 680, 698, 702, 712, 722, 736, 738, 746, 750, 752, 754, 756, 758, 760, 762, 764, 766
Sakîfe 696
Sâlibiyye 704, 784
sâlih mümin 614
Saydalânî 726
Selmân 698, 783
sem'î delâlet 506, 766
Şîa 783, 785
şfat 680
Sırât 672, 674
Sultan 624, 742, 746, 781
Sultan Mahmûd Sebuktekin 624, 781
Sümâme b. el-Eşres 774
sûra üfleme 666
sünnet 696
Şam 738
şefâat 604, 606, 608, 610, 612
şefâatçi 606

T

tabiat 724, 774
Tabib b. Zekeriyâ 736
Tabiyyûn 774

tefsîr 526, 650, 674, 698, 734, 778, 780
tekfîr 512, 516, 518, 538, 572, 636, 706
teklîf 496, 502, 508, 528, 572, 674, 740, 758
tenâsüh 776
tenzîh 726, 775
teselsül 702
tevâtür 584
Tevrat 730
tövbe 512, 530, 544, 548, 576, 588, 592, 594, 596, 598, 600, 604, 608, 610, 612, 618, 622, 634, 646, 684, 686, 746, 748, 750, 752, 754, 756, 758, 760, 762, 764, 780
tövbe etme 530, 544, 548, 684, 686, 748, 754, 756, 758, 760, 762, 764, 780
tövbe-i nasûh 548

U-Ü

Ubey b. Ka'b 779
Ûriya 778
usûl-i fikh 562
ülkenin rabbi 620
ümmet 510, 516, 550, 574, 602, 662, 676, 682, 690, 694, 700

V

vâcibi ihlâl 508, 532, 534, 536, 538, 680, 750, 762
va'd ve va'id 492, 506
Vâsıl b. Atâ 714, 760
verâ sahibi 692, 694

Y

yaratıcı 728
yaratılmış 720, 724
Yûsuf 777, 778, 781

yüz değnek 546

Z

zannî 718

zarûret 640

zaruri bilgi 680, 716

zekât 594, 624, 626, 632, 712, 716,
764, 768

zem-medih 492

zemme müstehâk 494, 496, 532, 540,
580, 630, 634, 640, 658, 668

Zeyd b. Ali 700, 779, 784

Zeydî 784, 786

Zeydiyye 704, 783, 784

zimmî 594

zinâ 546, 566, 646, 754, 766

Züheyr 774

