

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SADREDDÎNZÂDE MUHAMMED EMÎN eş-ŞİRVÂNÎ'NİN *RİSÂLE
Fİ'L-ÎMÂN* ADLI ESERİ: TAHKİK, TERCÜME VE
DEĞERLENDİRME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Ayşe Sevde ÖZDAL

DENİZLİ, 2024

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**SADREDDİN ZÂDE MUHAMMED EMİN eş-ŞİRVÂNÎ'NİN *RİSÂLE
Fİ'L-ÎMÂN* ADLI ESERİ: TAHKİK, TERCÜME VE
DEĞERLENDİRME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ayşe Sevde ÖZDAL

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Fatih İBİŞ

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi

“Bu tez sınavı 30/07/2024 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri
bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI

BEYAN

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Ayşe Sevde ÖZDAL

ÖNSÖZ

Çalışmamızda XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden biri olan Muhammed Emin eş-Şîrvânî'nin (ö. 1036/1627) *Risâle fi'l-îmân* adlı eserini tahkik ve tercüme edip değerlendirmesini yaparak literatüre kazandırmayı amaçladık. Çalışma Şîrvânî'nin hayatı, *Risâle fi'l-îmân* adlı eserin tahkik ve tercümesi, son olarak da eserdeki görüşlerin değerlendirmesi olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Değerlendirme kısmında Şîrvânî'nin atıf yaptığı itikadi kavramları geleneksel referansların ışığında detaylı bir şekilde ele almaya çalıştık. Şîrvânî'nin bu eseri Enfâl sûresinin ikinci, üçüncü ve dördüncü âyetlerinin kelimâ açıdan yapılmış bir tefsirinden ibarettir. Âyetleri tefsir ederken Şîrvânî'nin özellikle odaklandığı iki konunun farklı bir perspektifle işlendiği görülmektedir. Bunlar imanda artma-eksilme ve imanda istisna konularıdır. Çalışmada ortaya konan bu görüşlerin imanla ilgili meselelerde yeni bir bakış açısı sunacağı ve ilgili meselelerin tahliline katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

Tez sürecinde kıymetli bilgilerinden her zaman istifade ettiğim ve uyarılarıyla akademinin alfabetini bana sabırla öğretmeye çalışan danışman hocam Doç. Dr. Fatih İBİŞ'e ayırdığı tüm vakitler için şükran borçluyum. Lisans yıllarımdan itibaren kendisine ve ilmine çok şey borçlu olduğumu ifade etmeliyim. Tez aşamasında alanlarıyla alakalı sorduğum sorulara cevap vererek beni çözüme ulaştıran Arş. Gör. Ali SATILMIŞ ve Muhammed Selahaddin TUNA hocalarıma da teşekkür etmek isterim. Tabii ki hayatım boyunca ve özellikle yüksek lisans dönemimde maddi manevi destekleriyle bana motivasyon olan biricik aileme sevgi ve saygılarımı iletiyorum. Son olarak bana ilimle meşgul olma istitâatı bahşeden Allah Teâlâ'ya hamd ederim. Tevfik O'ndandır.

Ayşe Sevede ÖZDAL

Denizli 2024

ÖZET

Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Sadreddînzâde Muhammed Emîn eş-Şîrvânî'nin <i>Risâle fi'l-îmân</i> Adlı Eseri: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme	
Tezin Yazarı: Ayşe Sevde ÖZDAL	Danışmanı: Doç. Dr. Fatih İBİŞ
Kabul Tarihi: 30.07.24	Sayfa Sayısı: xiii (ön kısım) + 89
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı: Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi
<p>Tezimizde XVII. yy. Osmanlı âlimlerinden Muhammed Emin eş-Şîrvânî'nin (ö. 1036/1627) <i>Risâle fi'l-îmân</i> adlı eserinin tahkik, tercüme ve değerlendirmesini yapmaya çalıştık. İsminden de anlaşıldığı üzere risale iman bahislerini konu alan bir eserdir. Şîrvânî özel olarak bu risalede iki mesele üzerinde yoğunlaşmaktadır: İmanda artma-eksilme ve imanda istisna. Şîrvânî söz konusu risalenin içeriğini Enfâl sûresinin ikinci, üçüncü ve dördüncü âyetlerinden hareketle ele almaktadır. Şîrvânî bu âyetler çerçevesinde kelamî açıdan kendine özgü bir anlatı sunmaktadır. Çalışmada öncelikle risalenin amacı ve yöntemine yönelik bazı bilgileri paylaştık. Bu kısımda Türkiye kütüphanelerinden elde ettiğimiz beş nüshayı tanıtmayı hedefledik. Birinci bölümümüzde müellif Şîrvânî'nin hayatı, ailesi, hocaları, öğrencileri ve eserlerine dair genel bir çerçeve oluşturularak bilgiler verilmektedir. Bu bölümde diğer yüksek lisans çalışmalarından farklı bilgileri elde ederek çalışmamızın hem bilgi hem kaynakça bakımından diğerlerinden ayrı bir çalışma olması amaçlanmaktadır. İkinci bölümümüzde eserin esas nüshasının dört nüshayla mukabeleli şekilde tahkiki ve tercümesi gerçekleştirilmiştir. Son bölümde ise Şîrvânî'nin dikkat çektiği kavramların ve konuların kelamî değerlendirmesi yapılarak çalışmamız tamamlanmıştır. Şîrvânî'nin kullandığı kavramlar onun benimsemekte olduğu görüşü bize daha anlaşılır kılmaktadır. Nitekim onun bu risalede tasavvufi kavramları kullanmaktan sakınmadığı görülmektedir. Bununla birlikte ele aldığımız risale çerçevesinde onun itikadi mezhebini aşikâr etmediğini bu sebeple yoruma açık olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Eser küçük bir risale olmakla birlikte içerisinde önemli kavramları, Şîrvânî'nin ilmî şahsiyetini ve onun özgün yorumlarını barındırmaktadır.</p>	
Anahtar kelimeler: Kelam, Muhammed Emin eş-Şîrvânî, <i>Risâle fi'l-îmân</i> , İmanda Artma ve Eksilme, İmanda İstisna.	

ABSTRACT

Pamukkale University Institute of Islamic Sciences

Abstract of Master Thesis

Title of the Thesis: Sadr al-Din Zâdeh Muhammad Amin al-Shirwâni's Writing Named <i>Risâle fî al-Imân</i> : Critical Edition, Translation and Evaluation	
Author: Ayşe Sevde ÖZDAL	Supervisor: Doç. Dr. Fatih İBİŞ
Date: 30.07.24	Nu. of pages: viii (pre text) + 89
Department: The Basic Islamic Sciences	Subfield: Kalam and History of Islamic Sects
<p>In our study, 17th. century It is aimed to analyze, translate and evaluate the <i>Risale fî al-iman</i> work of Muhammad Amin al-Shirwani (d. 1036/1627), one of the Ottoman scholars, and introduce it to the literature. As the name of the treatise suggests, it is a work that deals with issues of faith. Shirwani specifically explains two issues in this treatise. This treatise is a short work that covers the subjects of increase-decrease and exception in faith. The second, third and fourth verses of the Anfal Surah constitute the content of the treatise in question. Shirwani presents a unique narrative within the framework of these verses.</p> <p>In this study, first of all, some information is given about the purpose and method of the treatise. In the first part, information is given by creating a general framework about the life, family, teachers, students and works of the author Shirwani. In the second part, the translation of the work from Arabic to Turkish and the analysis we obtained by comparing it with four copies are included, and the study is completed by moving on to the third part, the evaluation part. The concepts used by Shirwani make the view he adopts more understandable to us. As a matter of fact, it is seen that he did not refrain from using Sufi concepts in this treatise. However, we must state that within the framework of the treatise we are considering, he does not reveal his religious sect, therefore it is open to interpretation. Although the work is a small treatise, it contains important concepts, Shirwani's scientific personality and original interpretations.</p>	
Keywords: Theology, Muhammad Amin al-Shirwani, <i>Risâle fî al-Imân</i> , Increase and Decrease in Faith, Exception in Faith.	

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	viii
I. ÇALIŞMANIN KONUSU.....	viii
II. ÇALIŞMANIN AMACI	ix
III. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ.....	ix
IV. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI.....	xii
BİRİNCİ BÖLÜM.....	1
MUHAMMED EMİN B. SADREDDİN ZÂDE eş-ŞİRVÂNÎ'NİN	
HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ	1
1.1. İsmi ve Nisbesi	1
1.2. Doğum Yeri ve Yılı	2
1.3. Ailesi.....	3
1.4. Hicreti	5
1.5. Vefatı	8
1.6. İlmî Şahsiyeti ve Tahsil Ettiği İlimler	8
1.7. Mezhebi.....	11
1.8. Hocaları ve Talebeleri	11
1.9. Aldığı Unvanlar ve Ders Okuttuğu Medreseler	13
1.10. Eserleri.....	15
1.10.1. Mevzuatü'l-Ulûmla İlgili Eseri	15
1.10.2. Tefsirle İlgili Eserleri	15
1.10.3. Hadisle İlgili Eseri.....	15
1.10.4. Kelamla İlgili Eserleri	15
1.10.5. Mantıkla İlgili Eserleri	16
1.10.6. Meânî İle İlgili Eseri	16
1.10.7. Hendese İle İlgili Eseri	16
İKİNCİ BÖLÜM	17
RİSÂLE Fİ'L-İMÂN.....	17

2.1.	<i>RISÂLE Fİ'L İMÂN'IN</i> TAHKİKLİ METİN.....	17
2.2.	<i>RISÂLE Fİ'L İMAN'IN</i> TERCÜMESİ.....	26
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		35
DEĞERLENDİRME		35
3.1.	İMANIN TARİFLERİ.....	36
3.1.1.	Etimolojik Açıdan İman.....	36
3.1.2.	Mahiyeti Açısından İman.....	37
3.1.2.1.	Dilin İkrarı.....	38
3.1.2.2.	Kalbin Marifeti.....	41
3.1.2.3.	Kalbin Tasdîkî.....	42
3.1.2.4.	Kalbin Tasdîki, Dilin İkrarı ve Uzuvarın Ameli.....	45
3.2.	İMANDA ARTMA VE EKSİLME.....	48
3.2.1.	Yakîn Olması Açısından İman.....	50
3.2.2.	Bir Nur Olması Açısından İman	57
3.2.3.	Varlık Sınıfları Açısından İman.....	61
3.3.	İMANDA İSTİSNA	64
3.3.1.	Fıtrat ve Üç Neş'et	69
SONUÇ.....		77
KAYNAKÇA		79
EKLER.....		84
ÖZGEÇMİŞ.....		87

KISALTMALAR

- b. : bin, ibn
Bk. : bakınız
C. : cilt
çev. : çeviren
ed. : editör
h. : hicrî
Hz. : Hazreti
İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi
m. : miladî
M.Ü. : Marmara Üniversitesi
nşr. : neşreden
ö. : ölümü
r.a. : radiyallahü anhü
s.a.v. : sallallahü aleyh ve sellem
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : tahkik
ts. : tarihsiz
yy. : yüzyıl

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU

Çalışmada Osmanlı âlimlerinden biri olan Muhammed Emin eş-Şîrvânî'nin *Risâle fi'l-îmân* adlı eserinin tahkik, tercüme ve değerlendirmesi yapılmıştır. Muhammed Emin eş-Şîrvânî, Safevi Devleti'nin baskılarından dolayı Osmanlı Devleti'ne sığınan bir âlimdir. Safevi baskısı pek çok âlim gibi onu da anayurdundan göç etmeye mecbur bırakmıştır. O dönemin çalkantılı olayları arasında doğmuş ve belli bir döneme kadar da Şîrvan bölgesinde ikamet etmiştir. Öyle ki Safevilerin baskıları onları ölümle yüzleştirene kadar o bölgeden ayrılmamıştır. Şîrvânî çareyi Sünni bir yapıya sahip olan Osmanlı memalikine göç etmekte bulmuştur. Bu göçle birlikte ilmi çalışmalarına devam ederek ilmiyede saygın bir yer edinmiştir. Dönemin padişahı I. Ahmed'e sunduğu eseri *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* onun yükselişini gösteren önemli eserlerinden biridir. Naim cenneti olarak nitelendirdiği İstanbul'da vefat eden Şîrvânî'nin Üsküdar'a defnedildiği kaynaklarda geçmektedir. Bu bilginin bizde onun kabrini ziyaret etme isteği oluşturduğunu ve İstanbul'da bulunduğumuz zaman diliminde mezarlık görevlilerinden kabrinin yerini bulabilmek için yardım talep ettiğimizi belirtmek isteriz. Bu süreç içerisinde diğer kaynakları taramakta iken karşımıza Şîrvânî'nin kabrinin kayıp olduğu bilgisi çıktığı için üzüntü duyduğumuzu ancak böyle bir adım atmış olmaktan dolayı mesrur olduğumuzu da eklemek isteriz.

Çalışmamızın konusu olan *Risâle fi'l-îmân* adlı eserde özellikle Şîrvânî iki mesele üzerinde tahkikte bulunduğunu belirtip risaleyi tamamladığını bildirir. Ancak bunu Enfâl sûresinin ikinci, üçüncü ve dördüncü âyetlerinden hareketle gerçekleştirmektedir. İçerik anlamında Şîrvânî bu âyetin yönlendirmesiyle kendine has bir anlatı ve konu sıralaması oluşturmaktadır. Eserin ele aldığı konuların imanî iki mesele etrafında şekillendiği görülür. Şîrvânî bu konuları bahsi geçen âyetlerden hareketle izah etmektedir. Müellif kısa bir metin oluşturmakla birlikte eserde önemli bilgiler aktarmaktadır.

Çalışmamızın içeriğini tahkik, tercüme ve değerlendirme olarak üç bölümde ele almayı planladık. İlk bölümde genel hatlarıyla Şîrvânî'nin hayatına dair elde ettiğimiz bilgileri paylaşacağız. Bu başlık altında Şîrvânî'nin İslamî ilimlerdeki konumu, hocaları ve öğrencileri hakkında ulaştığımız kaynaklar etrafında bazı verileri aktaracağız.

Müellifin kelam/akaid, tefsir, mantık gibi ilimlerde ismini duyurduğu bilinmektedir. Özellikle şerh-haşiye anlamında oluşturduğu eserlere baktığımızda onun pek çok ilmî çalışmaya imza attığına tanık olmaktadır. Osmanlı medreselerindeki

konumu çalışmanın Şîrvânî'nin ilmî konumu başlığında açıklanmaktadır. Şîrvânî'nin Azerbaycan'da bulunduğu dönemde hocası olarak Hüseyin Halhâlî (ö. 1014/1605) dışında karşılaştığımız bir başka isme denk gelmedik. Tezimizde verilen isimler ve medrese bilgileri Osmanlı Devleti sınırları içerisindeki verilerden oluşmaktadır.

Şîrvânî'nin yukarıda sayılan ilimler dışında tasavvufla olan bağı da ilgimizi çeken bir noktadır. Nitekim onun tasavvufî yönü söz konusu risaleyi daha da anlamlı hale getirmektedir. Öyle ki itikadi konulara bazı tasavvufî kavramlardan hareketle özgün yaklaşımlar geliştirmektedir.

Çalışmada konular mezheplerin görüşleri karşılaştırılarak nihayetinde Şîrvânî'nin özgün tasnifleri ile buluşmaktadır. Bununla birlikte Şîrvânî'nin özellikle taassuptan uzak bir şekilde taraf tutmadan konuları işlediğini gözlemlemekteyiz. Onun bu tutumu ve diğer kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler neticesinde mutaassıp bir yönünün olmadığı aşikâr görünmektedir.

II. ÇALIŞMANIN AMACI

Çalışmamız el yazması bir eser olduğu için bunun ayrı bir önemi olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim el yazmalarının; tarihin, kültürün ve dilin kısacası mirasın derinliklerine ışık tutacak ve geçmişin izlerini günümüzde okumamızı sağlayacak önemli kaynaklardan oldukları yadsınamaz. Geleneksel İslâmî külliyyat ise bu konuda göz ardı edilemeyecek kadar çalışmayı barındırmaktadır. Bu anlamda el yazma çalışmaları bilimsel-akademik araştırmalara konu olması bakımından mirasın korunmasını ve aktarımını sağlamaktadır. Çalışmamıza konu olan kısa risale de bu amacın gerçekleştirilmesi adına bir girişimdir.

Bahsi geçen risaleyi tercih etmemizin sebebi Şîrvânî hakkında çalışmaların son dönemde kısmen arttığını görmekle birlikte elimizdeki risalenin henüz çalışılmamış bir risale olmasıdır. Ayrıca kelimî mevzulara değinerek ilerlemiş olması bizim açımızdan risaleyi bir tercih sebebidir. Şîrvânî'nin bazı eserleri hâlâ tahkik edilmeyi beklemektedir. Her ne kadar hacim bakımından küçük bir eser olsa da risale içeriği ve imaları bakımından hacmini aşan bir derinliğe sahiptir.

III. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Eserin tahkikini yaparken tercih ettiğimiz yöntem İslam Araştırmaları Merkezi'nin hazırlamış olduğu *Tahkikli Neşir Klavuzu* isimli eserin belirlemiş olduğu kurallardır. Risaledeki bazı ayrıntıları okuyabilmek için Adam Gacek'in *Arapça Elyazmaları İçin Rehber* isimli çalışması da başvurulan temel kaynaklar arasındadır.

Risalenin tahkiki için tercih ettiğimiz ana nüsha Süleymaniye kütüphanesinde, Esad Efendi koleksiyonunda yer alan 1366/2 numaralı nüshadır. Risale mecmuanın 15-19 varakları arasındadır. Metin bir varakta yirmi bir satır olacak şekilde yazılmıştır. Risalenin zahriyesinde risalenin adı "الرسالة في الايمان" ve müellifin adı "صدر الدين" olarak belirtilmektedir. Diğer nüshalardan estetik anlamda farklı olarak risalenin başında serlevha tezhibi bulunmaktadır. Risalenin girişinde besmeleye yer verilmektedir. Sayfa düzeni sağlanmaya çalışılmış bu sebeple sayfa çerçevenmiştir. Çerçevenin dışına kelimelerin taşmaması adına bazı kelimeler son kelimenin üstüne yazılarak satıra sığdırılmaktadır. Düzen için aynı zamanda risaleye müşir kaydı da düşülmüştür. Müşir kaydı varakların karışmasını engellemek maksadıyla b sayfasının sol altına eklenen son kelimedir. Böylelikle son kelimeye bakılarak sayfanın takibi yapılmaktadır. Ayrıca müstensihin tekit maksatlı bazı kelimelerin (قال، قلت، فنقول، فاعلم) rengini kırmızı mürekkepten yana tercih ettiğini görmekteyiz. Risalenin istinsah tarihi hicrî 1196'dır. Nüshanın ferağ kaydı ters üçgen şeklinde verilmektedir. Bu tarz üçgen XVI. yüzyıla ait bir kullanımdır. Risalenin sonunda müstensih 'tahrir' tabirini kullanmıştır. Risaleye tahrir-muharrir gibi kayıtların düşülmüş olmasının sebebi risalenin metninin düzeltilerek ele alındığını haber vermek içindir. Risalenin tamamlandığına dair kullanılan tabir ise "تم"dir.

Esad Efendi nüshasının ferağ kaydı:

{تم تحرير الرسالة في اليوم الخامس عشر من شهر محرم الحرام سنة ١١٩٦.}

Bu nüsha dışında eserin Türkiye kütüphanelerinde dört nüshasına ulaştık. Bu dört nüshayla mukabele ederek toplamda beş nüsha ile risalenin tahkikini tamamlamış bulunmaktayız.

Esad Efendi nüshasıyla karşılaştırma yaptığımız diğer nüshalar:

Risâle fi mes'eleti'l-îmân, Bağdatlı Vehbi 2041/80, Süleymaniye.

Risâle fi'l-îmân, Reşid Efendi 1101, Süleymaniye.

Risâletü'l-îmân, Raşit Efendi 907/2.

Risâle fi beyâni hakîkati'l-îmân, Adnan Ötügen 2667/11, Milli Kütüphane.

Risalenin okunurluğu diğerlerine nazaran daha iyi olan nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonundaki 2041/80 numaralı nüshadır. Dört varaklık nüshanın satır sayısı yirmi birdir. Sayfa düzeni için nüshada sayfa cetveli bulunmaktadır. Nüshanın sonunda kırmızı mürekkeple noktalama yapılmıştır.

Diğer bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonunda bulunan 1101/2 numaralı nüshadır. Bu mecmua içerisinde 138-140 varakları arasında bulunmaktadır. Nüshanın metni yirmi bir satırdan oluşmaktadır. Reşid Efendi nüshasında risalenin ve müellifin adı nüshanın girişinde ve sonunda zikredilmektedir. Diğer nüshalara göre yazı daha karışık bir şekilde geçirilmiştir. Nitekim ‘darb’ denilen düzeltme amacıyla kelime ve cümlenin üstünü çizme işlemini bu risalede daha fazla görmekteyiz. Bazı kelimelerin üstü çizilmiş ancak "صح" ifadesi ile doğru olan kelime ve cümle risalenin sayfa kenarına not olarak düşülmüştür. Risalede bulunmayan bir cümle ise sayfa kenarına bir kayıt olarak düşülmüştür.¹ Ayrıca diğerlerinden farklı olarak risalenin içinde geçen *el-Fıkhü'l-ekber* eserinden bir cümleyi sayfa kenarında esere bakılması gerektiğini belirten ifade olarak bilinen (unzur) "ظ" harfi eklenmiştir. Bu harf aynı zamanda kırmızı mürekkeple yazılmıştır. “Unzur” anlamındaki "ظ" harfi genel manada Mağrib’in kullanmış olduğu bir kısaltma olarak bilinir. Ferağ kaydına baktığımızda ise müstensihinin "تم" ifadesini üçleme yaparak "تم تم تم" şeklinde vurguladığını görmekteyiz.

Reşid Efendi nüshasının ferağ kaydı:

تم تم تم الرسالة لصدر الدين زاده.

Tahkikte kullandığımız üçüncü nüsha Kayseri, Raşit Efendi yazma eserler kütüphanesinde *Risâletü'l-îmân* adıyla bulunan 907/2 numaralı nüshadır. Mecmuada 100-103 yaprakları arasında bulunan metnin satır sayısı on dokuzdur. Nüshanın düzenine baktığımızda sayfaların cetvellenecek risalede düzen sağlanmak istendiği görülür. Düzen için aynı zamanda risaleye müşir kaydı da düşülmüştür. Böylelikle son kelimeye bakılarak bir sonraki sayfanın takibi yapılmaktadır. Nüshanın ferağ kaydı ters üçgen içinde ifade edilmiştir. Risalede tamamlama kalıbı olarak "تم" ifadesi kullanılmıştır.

Tahkikte kullanılan son nüsha ise Milli Kütüphane'deki *Risâle fî beyâni hakîkati'l-îmân* adıyla Adnan Ötügen Koleksiyonunda bulunan 2667/11 numaralı nüshadır. Satır sayısı on altı olan bu nüsha mecmuanın 89b-95a varakları arasında bulunmaktadır. Nüshada cümle başlarını ifade için kırmızı işaretler konulmuştur. Nüsha “bismihî, subhanehû ve teâlâ” şeklinde başlamaktadır. Nüshanın sonunda *لمحرره الفقير محمد امين الشرواني* şeklinde müellifin adı açık biçimde zikredilmiştir.

¹ "مطلب قول الامام رضي الله عنه ولا خلقهم مومنا" ¹

Nüshalar için belirlemiş olduğumuz semboller ise şu şekildedir: Esad Efendi nüshası “ا” harfi, Bağdatlı Vehbi nüshası “ب” harfi, Reşid Efendi nüshası “ش” harfi, Raşit Efendi nüshası “ر” harfi ve Adnan Ötüken nüshası da “ع” harfiyle gösterilmiştir.

Tahkik yaparken dipnot sisteminde (+) sembolü ilgili kelime yahut cümlelerin fazlalığını, (-) sembolü ise yazmadaki eksik bir ifadeyi sembolize etmektedir. Kullandığımız diğer sembol olan (:) nüshada kullanılan kelimeye alternatif olanı göstermek maksadıyla dipnotta bulunmaktadır.

Risalede bazı ifadeler tarafımızca harekelenmiştir. Âyetlerin tümüne harekeleme yapılmıştır. Ayrıca âyetler “{ }” sembolleri içinde, hadisler de “« »” iktibas işareti içinde belirtilmiştir. Gerekli görülen yerlerde ise cümleler tırnak işareti içine alınarak vurgulanmıştır.

IV. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Çalışmanın temel kaynakları doğal olarak ele aldığımız risalenin Türkiye kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarıdır. Diğer yandan gerek Şîrvânî'nin hayatıyla ilgili bölümde gerekse değerlendirme bölümünde büyük oranda temel kaynakları kullanmaya çalıştık. Muhammed Emin eş-Şîrvânî'nin kendi eserlerinden bazılarını konumuz çerçevesinde taramaya gayret ettik. Bununla birlikte *Müsned*, *Sahih-i Buhari* ve *Sahih-i Müslim* gibi risalede belirtilen hadis kaynaklarına müracaat ettik. Ayrıca risalede alıntı yapılan *el-Hüccet* adlı eseri bulup karşılaştırma yaptık. Müellif, hadislere başvurduğu kadar ayetlere de eserinde yer vermektedir.

Muhammed Emin eş-Şîrvânî'ye dair yapılan akademik çalışmalar tezimizin bir anlamda birincil, bir anlamda ikincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Zira bu kaynakların bazısı doğrudan Şîrvânî'nin eserlerini konu alması bakımından ilk elden kaynak niteliği taşımaktadır. Yapılan akademik çalışmalar içinde öne çıkan ilk çalışma Ömer Çelik'in yüksek lisans tezi ve Şîrvânî üzerine yazdığı makalesidir.² Diğer Türkçe kaynaklardan Abdülkadir Karahan ve Ethem Ruhi Fırlalı'nın makalelerinden faydalandığımızı belirtmemiz gerekir.³

² Bk, Ömer Çelik, *Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı ve Fetih Süresi Tefsirinin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Ömer Çelik, “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997).

³ Bk. Abdülkadir Karahan, “İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1963); Ethem Ruhi Fırlalı, “İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981).

Çalışmamızda kullanarak bizim çalışmamızı diğer çalışmalardan ayıran üç kaynağa ayrıca dikkat çekmek istiyoruz: Bunlar, Ali Emîrî'nin *Mir'âtü'l-Fevâ'id fi Terâcimi Meşâhiri Âmid - Diyarbakır Ulemâ ve Eşrâfi* adlı eseri, Ignatiy Yulianovich Krachkovsky'nin *Arabskiye Rukopisi (Arapça El Yazmaları), Izbrannyye Sochineniya (Seçilmiş Eserler)* kitapları ve Kamandar Şerifov, "Muhammed Emin Şirvânî Üsküdârî" isimli makalesidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED EMİN B. SADREDDİNZÂDE eş-ŞİRVÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1.1. İsmi ve Nisbesi

Kaynaklarda Şîrvânî'nin tam adı Muhammed Emîn b. Sadreddin eş-Şîrvânî olarak karşımıza çıkmaktadır. Müellifin ismi çoğu eserde “Muhammed Emin” olarak geçmekle birlikte Sicill-i Osmânî adlı eserde “Emin Muhammed Efendi” olarak geçmektedir.⁴ Kimi araştırmacılar onu “Mehmed Emin”⁵ olarak tanıtmıştır. Biz çalışmamızda “Muhammed Emin”⁶ ismini kullanmayı uygun gördük.

Eş-Şîrvânî nisbesi müellifin doğduğu ve bir süre yaşamını sürdürdüğü konumla ilgilidir. Zirikî (1893-1976) ve Kehhâle (1905-1987), Şîrvân'ı Buhara nahiyesinden sayarak müellifin Şîrvânî nisbesine sahip olduğunu belirtmişlerdir.⁷

Şîrvânî, babası Molla Sadreddin'den dolayı Sadreddinzâde ve Mollazâde⁸ isimleriyle de bilinmektedir. Ayrıca diğer kaynaklarda farklı isimlendirmeler mevcuttur. Bunlar: el-Mille⁹, el-Fâdıl¹⁰, Âhiru'l-muhakkikîn¹¹ ve Nezîlu'l-Konstantiniyye'dir.¹²

⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbai 'Âmire, 1308), 1/403.

⁵ Müellifin isminin Mehmed Emin olarak geçtiği eserler: Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkânîyye Şîrvânî'nin Bilimler Tasnifi*, ed. Ahmet Kamil Cihan, çev. Ahmet Kamil Cihan - Davut İltaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019); Ahmet Kamil Cihan - Arsan Taher, “Mehmed Emin eş-Şîrvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fi tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016); Mustakim Arıcı, “Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, kitap editörü Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

⁶ Müellifin isminin Muhammed Emin olarak tercih edildiği eserler: Çelik, *Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı ve Fetih Süresi Tefsirinin Tahkiki*; Fığlalı, “İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”; Kamran Abdullayev, “Muhammed Emin eş-Şîrvânî ve Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn Risâlesinin Tahkik ve Çevirisi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020); Hülya Alper, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012); Halide Memmedova, “Osmanlı Düşünce ve Bilim Hayatında Şîrvanilerin Rolü”, *Din Araştırmaları* 2/5 (2020).

⁷ Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâ-i tûrâsi'l-Arabî, ts.), 9/73; Hayruddin b. Mahmud Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, ts.), 6/41.

⁸ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature* (Leiden: E. J. Brill, 1949), 2/403.

⁹ Ignatij Yulianovich Krachkovsky, *Arabskiye Rukopisi (Arapça El Yazmaları)* (Moskova: SSCB Bilimler Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü, 1986), 1/466.

¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşf-el-Zunûn* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 1/192.

¹¹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser fi a'yani'l-karni'l-hadi aşer* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 476.

¹² İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyyeti ve'l-Ca'ferî Tebrizî, ts.), 2/275.

Kamandar Şerifov makalesinde “Muhammed Emin Şirvânî Üsküdârî”¹³ isimlendirmesini tercih etmiştir. Dolayısıyla Şerifov, Şirvânî'nin memleketi Şirvân'a ilave olarak vasiyeti gereği Üsküdar'a defnedilmesi sebebiyle Üsküdârî nisbesini de zikretmeyi uygun görmüştür.

1.2. Doğum Yeri ve Yılı

Şirvânî'nin doğum yeri hakkında elimizdeki kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun Şirvânî nisbesinden dolayı öncelikle Şirvân beldesine odaklanmamız gerekmektedir. Şirvânî'nin nisbesinden hareketle bazı kaynaklar bahsi geçen Şirvân'ı Buhara'nın bir beldesi olarak kabul etmektedirler.¹⁴ Esas alınan görüş ise Azerbaycan'ın Şirvân beldesidir. Azerbaycan'ın kadim merkezlerinden olan Şirvân'ı tercih etmemizin sebepleri vardır. Nitekim babasının dahil olduğu silsile ve hocası Halhâlî'nin Şamahı Medresesinde bulunuyor olması gibi sebepler bizi Azerbaycan'da bulunan Şirvan bölgesine yönlendirmektedir.

Şirvân, Azerbaycan'ın en eski ve önemli bölgelerinden biri sayılmaktadır. Ancak Şirvân'ın kuruluş tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Tahminen Sâsânîler zamanında kurulduğu söylenir. Bu bölgeye kaynaklarda Cambisena, Şervân yahut Şâberân isimleri verilmektedir. Bölge hakkındaki ilk bilgiler VII. yüzyıl sonrasına dayanmaktadır. Nitekim Şirvân bölgesi Müslüman Araplar tarafından fethedilmiş VII. yüzyılın ortalarında bir hanedan kurulmuş ve valiler bölgeyi yönetmiştir. Bölge Şirvânşahlar idaresinde hakimiyetini sürdürmüş ve Şirvân'ın merkezi de Şamahı olarak belirlenmiştir. Ancak Safevi Şahı Tahmasb 1538 senesinde oluşturulan hakimiyete son verir. Şirvânî'nin de sıkıntısını çekeceği olaylar Şirvan bölgesinde baş göstermeye başlar. Bu olaylar Safevi Devleti'nin şîit tutumu sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Şirvan halkı ise çareyi Osmanlı Devleti'nden yardım talebinde bulunarak çözmek istemektedir. Öyle de olmuş Osmanlı Devleti 1578'de Safevi Devleti'ne karşı Koyungeçidi Savaşını kazanarak idareye sahip olmuştur. Ancak yine de çalkantılı dönem sona erecek gibi değildir. Nitekim uzun seneler bu karşılıklı çatışma devam etmektedir.¹⁵

¹³ Kamandar Şerifov, “Muhammed Emin Şirvânî Üsküdârî”, ed. Coşkun Yılmaz (Uluslararası Üsküdar Sempozyumu IX, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2017), 218.

¹⁴ Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, 9/73; Zirikî, *el-A'lâm*, 6/41.

¹⁵ Mustafa Aydın, “Şirvan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/204.

Kendi tarihimiz itibarıyla 1578-1590 yılları arasında Osmanlı-Safevi ilişkilerine de bakıldığında sünni-şîî çatışmalarının devam ettiği görülmektedir.¹⁶ Bu süre zarfında Osmanlı Devleti sünni bir yapıya sahip olduğu için o bölgede baskı görenlerin sığınağı olmaktadır. Safevi Devleti'nin resmi mezhebi gereği şîileşme çalışmaları yaptığını ve bunun sonucunda da özellikle sünni âlimlerin düşüncelerini yansıtabileceği bir ortamın gitgide kaybolduğunu görebilmekteyiz. Safevilerin, sünni olan kesime uygulamış oldukları mihne sonucu birçok âlim gibi memleketinden ayrılmak zorunda kalan Muhammed Emin Şîrvânî, soluğu İstanbul'da almıştır.

Halvetiliğin başladığı merkez olarak bilinen Şîrvân bölgesi, tasavvufi anlamda gelişmiş bir yer olup bu ilerleme süreci sadece tasavvufu sınırlı kalmamış ve bölge ilmi bir merkeze dönüşmüştür.¹⁷ Nitekim ileride de belirteceğimiz üzere Muhammed Emin Şîrvânî'nin babası Molla Sadreddin de halveti silsilesinde ismi geçen bir âlimdir.

Şîrvânî'nin doğum yılı kayıtlarda bulunmayıp 1550'li yıllarda doğmuş olabileceği tahmin edilmekle birlikte vefat yılı 1036/1627 olarak bilinmektedir.¹⁸

1.3. Ailesi

Şîrvânî'nin ailesi hakkında çok fazla bilgi sahibi olmamakla beraber hakkındaki ipuçlarını takip ederek az da olsa malumat elde edebilmekteyiz. Şîrvânî'nin “Mollazâde” olarak anılmasından dolayı babası Sadruddin Efendi'nin “Molla”, “Şeyh” gibi unvanlara sahip ilim camiasından bir kişi olduğunu anlıyoruz. Tasavvufî yönüyle Şîrvânî'nin babası önemli bir şahsiyettir hatta yapılmış olan başka bir çalışmada babasının Halveti silsilesinde isminin geçtiği belirtilmektedir.¹⁹ Ayrıca kaynaklarda Şîrvânî'nin İslami ilimleri ilk olarak babasından tahsil ettiği ifade edilmekle birlikte babasının her fende imam ve dersiâm olduğu aktarılmaktadır.²⁰ Buna istinaden Şîrvânî'nin babasının dönemin önemli âlimlerden biri olduğu görülmektedir. Nitekim Bursalı Mehmed Tahir Efendi (ö.

¹⁶ Aydın, “Şîrvan”, 39/204.

¹⁷ Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997); Abdullayev, “Muhammed Emîn eş-Şîrvânî ve Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn Risâlesinin Tahkîk ve Çevirisi”, 385.

¹⁸ Çelik, “Muhammed Emin b. Sadruddîn eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, 212; Kamran Abdullayev, “Kuzey Azerbaycan'da Hicret ve Muhâcîr Âlimler” (5. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı -2- Din-Tarih-Sosyoloji, İstanbul: Harf Yayınları, 2020), 5.

¹⁹ Zamir Sh. Zakariyev, “Genealogy And Silsila Of Sufi Sheikhs Of The Khalwatiyya Order In The Lezgın Village Of Khlyut”, *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus* 19/2 (2023), 359.

²⁰ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, I/403; Ramazan Altıntaş, “Sadreddinzâde Şîrvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/208.

1925) de Şîrvânî'yi “âlim oğlu âlim” olarak tanıtmış ve babasının *el-Hikmetü'l-Müteâ'liye* isimli eserinin olduğunu kaydetmiştir.²¹

Ali Emîrî Efendi (ö. 1924), Şîrvânî'nin hicretini gerçekleştirirken yanında amcasının olduğu bilgisini ekler ve amcasının ismini “Abdülaziz Efendi” olarak belirtmektedir. Ayrıca Şîrvânî'nin amcasının Diyarbakır'da vefat ettiğini kendisinin ise İstanbul'a geçtiğini dile getirir.²²

Muhammed Emin Şîrvânî'nin üç oğlunun olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz. Bunlar: Nimetullah Efendi, Ruhullah Efendi ve Feyzullah Efendi'dir.

Sadreddinzâde Nimetullah Efendi hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte onun mevâliden sayıldığını ve birçok beldede bulunduğu nakledilir. Kendisi 70 yaşında iken 1094/1653 yılında vefat etmiştir.²³

Sadreddinzâde Ruhullah Mehmed Efendi ise Şîrvânî'nin ikinci sıradaki oğlu olarak kaydedilir.²⁴ Müderris, molla olan Ruhullah Efendi 1069/1659 yılında İstanbul Kadısı olur. Ancak bir sene sonra görevinden azledilir. Münecimliğe olan merakı onu Beylikçi Vecdi Efendi ve Konya Abazası Mehmed Ağa ile yazışmalar yapmaya itmiştir. Ruhullah Efendi 60 yaşına geldiğinde vefat ederek Üsküdar'a defnedilmiştir. Ruhî mahlası ile tanınır kendisine ait bir Divan'ı bulunmaktadır. Onun Mehmed ve Mahmud Efendi isminde iki oğlu vardır.²⁵

Sadreddinzâde Feyzullah Efendi ise müderris olup onun şairlik yönü de bulunmaktadır. 1068/1657 senesinde vefat eden Feyzullah Efendi Üsküdar'a babası Muhammed Emin Şîrvânî'nin yanına defnedilmiştir. Feyzullah Efendi'nin oğlu ise Şeyhülislam Sâdık Efendi'dir.²⁶

Muhammed Emin Şîrvânî'nin torunu ve Feyzullah Efendi'nin oğlu Sadık Mehmed Efendi 16 Cemaziyevvel 1040 (21 Aralık 1630) tarihinde doğmuştur. Sadık Efendi müderris, molla olmuş ve Muharrem 1103 tarihinde İstanbul pâyesi; Şaban 1104 tarihinde Anadolu kazaskeri; Şevval 1105 tarihinde Rumeli kazaskeri; Zilkade ayında da

²¹ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/395.

²² Ali Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâ'id fi Terâcimi Meşâhiri Âmid - Diyarbakır Ulemâ ve Eşrâfi*, ed. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/76.

²³ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1256.

²⁴ İbrahim Hasib Efendi Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâ'ik*, ed. Derya Örs, çev. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 508.

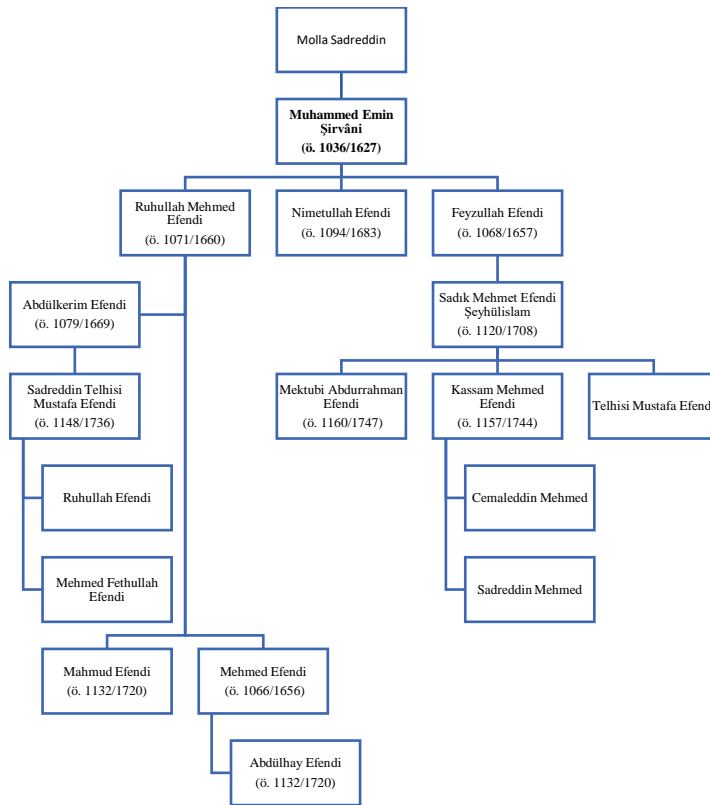
²⁵ Mehmed Süreyya - Seyit Ali Kahraman, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5/1400; Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâ'ik*, 510.

²⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/532-533.

şeyhülislam olmuş ardından Şaban 1106 tarihinde görevinden ayrılmıştır. Ancak Şevval 1108 tarihinde tekrar şeyhülislam olarak atanmıştır. Yaşının ilerlemesi sebebiyle 1110 yılında görevinden ayrılmış ve 1120 yılında vefat etmiştir. Fındıklı Camii önünde medfundur. Oğulları Mektubî Abdurrahman Efendi, Kassâm Mehmed Efendi ve Mustafa Efendi'dir.²⁷ Abdurrahman Efendi'den 'Mektûbizâde', Mehmed Efendi'den 'Kassâmzâdeler' adında iki kol ayrılmakta ve günümüzde de bulunmaktadır.²⁸

Sonuç itibarıyla aile içerisindeki bu unvanlar bize, Şîrvânî'nin babası, bizzat kendisi, çocukları ve torunlarıyla ilmî bir silsileye sahip olduğunu gösterir.

Aşağıda oluşturulan tablo Sadreddinzâde ailesine ait bir soyağacıdır.²⁹



1.4. Hicreti

Muhammed Emin eş-Şîrvânî'nin doğduğu ve bir müddet yaşamını sürdürdüğü yer olarak kabul edilen Şîrvân'dan göç etmeye karar vermesi *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserinde anlattığı üzere beldesinde bir tür mihnenin baş göstermesi sebebiyledir. Bu hicretin kendisinde büyük yaralar açtığını, birçok ayrılık yaşadığını ve diyar diyar sürüklendiğini anlatan Şîrvânî, ilimlerdeki çabasının semeresi olan bir eser telif ederek

²⁷ Süreyya - Kahraman, *Sicill-i Osmanî*, 5/1422.

²⁸ Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2021), 41.

²⁹ Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü*, 42.

Allah'a şükür edasında bulunacağı sıralarda bu hicretin gerçekleşmek zorunda olduğunu aktarmıştır.³⁰ Hicret sebebini mihne olarak adlandırmış olması da bir âlim adına entelektüel açıdan düşünüldüğünde Şirvânî'nin fikirlerini rahat ifade edebileceği bir yer arayışına girdiğini gösterir.

Muhammed Emin eş-Şirvânî'nin yaşadığı döneme denk gelmiş olan Safevilerin baskıcı tutumu çalışmamızın yönünü siyasi yapının araştırılmasına itmektedir. Nitekim Şirvânî'nin doğumundan çok önceleri başlayan bir çatışma söz konusudur. Bu anlamda XVI. ve XVII. yüzyıllarına odaklanmamız gerekmektedir. Bu yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin Safevi Devleti ile siyasi ilişkilerinin sert olduğu bilinir. Tarihi süreçte Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman gibi padişahların devirleri Osmanlı Devleti'nin parlak dönemleridir. Şah İsmail ile Safevi Devleti'nin kuruluş tarihi XVI. yüzyıla denk gelmektedir. Safevilerin yöneldikleri bölgelerde Osmanlı'nın etkin olması sebebiyle iki devlet çarpışmak zorunda kalmıştır. Bu bölgeler arasında Azerbaycan, Şirvân da bulunmaktadır.³¹ Şirvân bölgesi Şirvânî'nin doğduğu ve hayatının belli bir kısmını yaşadığı bir bölgedir. Safevilerin bu bölgeye uyguladıkları politika özellikle mezhep dayatması Şirvânî'yi göç etmeye mecbur kılmıştır.

Tarihi süreçte Osmanlı ve Safevi Devletlerinin aralarındaki ilişkinin sert olduğunu belirtmiştik. Bu etkileşim savaşı tetikler ve Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı-Safevi Çaldıran Savaşı (1514) çıkar. Kanuni döneminde ise İran'a üç büyük sefer düzenlenmiştir. 1555 senesinde bilindiği üzere Safevilerle ilk siyasi antlaşma; Amasya Antlaşması imzalanmıştır. Tahminimiz üzere bu tarihlerde Azerbaycan topraklarında Şirvânî'nin de doğmuş olması gerekir. Dolayısıyla Şirvânî'nin sünni-şif mücadelesinin içine doğduğu ancak baskıların artması neticesinde diğer âlimler gibi onun da doğduğu topraklardan ayrıldığını kendisinin aktarımıyla bilmekteyiz. Osmanlı-Safevi ilişkilerinin Şirvânî'nin Osmanlı Devleti'ne sığındığı, İstanbul'da bulunduğu dönemlerde de devam ettiği görülür. Safevilerin Azerbaycan ve Doğu Anadolu üzerinde kurmak istediği hakimiyet savaşlar ve antlaşmalara bakılırsa uzun dönemlere yayılmaktadır. Safevilerin kuruluşundan itibaren, yaklaşık yüz kırk sene süren bu durum Osmanlı Padişahı IV. Murad ile Safevi Şahı I. Safi tarafından imzalanan Kasr-ı Şirin Antlaşması (1639) ile

³⁰ Ahmet Kamil Cihan, "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu'l-Hakaniyye", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (2013), 45-47.

³¹ Remzi Kılıç, "Osmanlı Devleti'nin İran politikası (16. ve 17. Yüzyıllar)", *Türk Dış Politikası Osmanlı Dönemi*, ed. Mustafa Bıyıklı (Gökkubbe Yayınları, 2008), 1/75.

aralarındaki hakimiyet mücadelesi son bulmaktadır.³² Öyle ki bu antlaşmanın yılı ve Şîrvânî (1627)'nin vefat yılı göz önüne alındığında hayatı boyunca sıkıntısını taşıdığı Safevi sorununun çözüme kavuştuğunu Şîrvânî görememiştir.

Daha önce de geçtiği üzere bu hicret Safevilerin diktatöryel tutumu sebebiyledir. Dayanılmaz bir hal alan durum karşısında Şîrvânî, Şîrvân beldesinden ayrılarak önce Halep³³ şehrine belli bir zaman sonra da Diyarbakır'a³⁴ geçmiştir. Kamran Abdullayev, *Tefsîru Sûreti'l-Feth* risalesindeki bilgilere göre Şîrvânî'nin önce Hicaz, Şam ve daha sonra belirtilen Halep ve Diyarbakır'a geçtiğini ifade etmektedir.³⁵

Kimi kaynaklarda bu hicretin 1580'li³⁶ yıllara tekabül ettiğini görmekle birlikte Ali Emîrî Efendi 1604-1605 yıllarında Şîrvânî'nin Diyarbakır'da ikâmet ettiğini aktarmaktadır.³⁷ Nasuh Paşa (ö. 1023/1614), 1606 yılında Diyarbakır valisi olunca Şîrvânî'yi kendisine muallim olarak tayin etmiştir.³⁸ Ancak bilinmektedir ki Nasuh Paşa Diyarbakır'dan önce 1603 yılında Halep valiliğine atanmıştır.³⁹ Şîrvânî'nin de Halep'te bulunmuş olması ikisi arasındaki bağın Halep'te başlamış olabileceğini göstermektedir.⁴⁰ Öyle ki Nasuh Paşa, Şîrvânî'yi Halep'te tanımış olmakla birlikte Diyarbakır'da da kendisine muallim olarak atamıştır. Dolayısıyla Şîrvânî'nin Diyarbakır'da ikamet yılını 1606 olarak kabul ettiğimizde Ali Emîrî Efendi'nin belirttiği 1604-1605 tarihleriyle tam olarak uyuşmadığını görmekteyiz.

Şîrvânî'nin Diyarbakır'da ikameti Nasuh Paşa'nın 1611 yılında sadrazam olması ile son bulmuş ve Nasuh Paşa, hocası Şîrvânî'yi İstanbul'a beraberinde götürmüştür.⁴¹ Nezîlu'l-Konstantiniyye⁴² olarak isimlendirilen Şîrvânî, kendisinin belirttiğine göre İstanbul'dan ayrılma düşüncesi olmaksızın yaşamını sürdürmüştür.⁴³ Ayrıca müellif *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* isimli eserinde İstanbul için şu ifadeleri kullanmıştır: “...Nihayet yüksek saltanat diyarına, yani İstanbul/Konstantiniyye beldesine geldim, -Allah orayı

³² Rhoads Murphey, “Kasrîşîrin Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/575.

³³ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403.

³⁴ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403; Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, IX/73; Zirikî, *el-A'lâm*, 6/41.

³⁵ Abdullayev, “Muhammed Emîn eş-Şîrvânî ve Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn Risâlesinin Tahkîk ve Çevirisi”, 388.

³⁶ Abdullayev, “Kuzey Azerbaycan'da Hicret ve Muhâcir Âlimler”, 8.

³⁷ Ali Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâ'id fi Terâcimi Meşâhiri Âmid - Diyarbakır Ulemâ ve Eşrâfi*, 1/76.

³⁸ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403.

³⁹ Ömer İşbilir, “Nasuh Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 32/426.

⁴⁰ Karahan, “İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem”, 8.

⁴¹ Arıcı, “Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî”, 335.

⁴² Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, 2/275.

⁴³ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye Şîrvânî'nin Bilimler Tasnifi*, 46.

bela ve afetlerden korusun!- gözümü açıp baktım ki sanki Naîm Cenneti; karşımda duran hoş bir belde, değerli bir yer. Hiç şüphesiz, tüm güzellikler orada bir araya gelmiş; en iyisi de iman, güvenlik ve bereket. Orada bulunan büyük âlimlerle, değerli fâzıllarla, özellikle de hepsinin reisi olan şeyhülislâmla müşerref oldum. Nurlarının kandilinden istifade edip, aylarının ışığıyla aydınlandım... ”⁴⁴

1.5. Vefatı

Muhammed Emin eş-Şîrvânî h. 1036 senesinin⁴⁵ Zilhicce ayının üçünde vefat etmiştir.⁴⁶ Miladi 15 Ağustos 1626-27 olarak kayıtlara geçmiştir. Şîrvânî vasiyeti üzerine Üsküdar’a defnedilmiştir.⁴⁷ Oğlu Feyzullah Efendi de babası Şîrvânî’nin yanına defnedilmiştir.⁴⁸ Giriş kısmında da belirttiğimiz üzere kabirleri günümüze ulaşmamıştır.

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) eserinde Şîrvânî’nin vefat senesini 1020 olarak kaydetmiştir.⁴⁹ Hamevî (ö. 1123/1712) ise Şîrvânî’nin h. 1021 senesinde İstanbul’da vefat ettiğini kaydetmiştir.⁵⁰ Bu iki kayda nazaran diğer kaynaklarda geçen 1036/1626-1627 Şîrvânî’nin vefat yılı olarak kabul edilmektedir.

Şîrvânî’nin vefatı üzerine Şîhâb Efendi şöyle bir cümle not etmiştir:

“Onun konak yeri Allah’ın cennetinin baş köşesidir.”⁵¹

1.6. İlmî Şahsiyeti ve Tahsil Ettiği İlimler

Osmanlı âlimi olarak kabul edilen Şîrvânî, temel öğrenimini dersiâm olan babası Sadreddin’in gözetiminde gerçekleştirir.⁵²

Şîrvânî’nin ilmi birikimi ve aldığı övgüleri hakkında bize bilgi verenlerden biri Muhibbî’dir (ö. 1111/1699). Nitekim Muhibbî, elde ettiği bilgileri Şîrvânî’nin torunu olan Mısır Kâdî’l-Kudâtı Sadık Efendi’den aktardığını belirtmiştir. Bahsi geçen isim aynı

⁴⁴ Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkânîyye Şîrvânî’nin Bilimler Tasnifi*, 46.

⁴⁵ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403; Bağdatlı, *Hediyetü’l-Ârifin*, 2/275; Kehhâle, *Mucemu’l-Müellifin*, 9/73; Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/41; Muhibbî, *Hulâsatü’l-Eser fi a’yani’l-karni’l-hadi aşer*, 476; Ignatij Yulianovich Krachkovsky, *Izbrannyye Sochineniya (Seçilmiş Eserler)* (Moskova: SSCB Bilimler Akademisi Yayınevi, 1957), 4/846; Resul Rıza - Cemil Guliyev (ed.), *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası* (Bakü: Azərbaycan SSC Bilimler Akademisi, 1987), 10/542.

⁴⁶ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403.

⁴⁷ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403; Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/395; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü’l-Müfessirin)* (Semerkand Yayınları, 2014), 2/307; Kamandar Şerifov, *Abdulgani Efendi Nuhavi Halisekarızade Kitabhanasının Katalogu* (Bakı, 2002), 69; Rıza - Guliyev, *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası*, 10/542.

⁴⁸ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 2/533.

⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 1/198.

⁵⁰ Mustafa b. Fethullah Hamevî, *Fevâidu’l-İrühâl*, ed. Abdullah Muhammed Kenderi (Beyrut-Lübnan: Dar’un-Nevadir, 2011), 1/105.

⁵¹ Nev’izâde Atâî, *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik fi Tekmile-ti’ş-Şakâ’ik*, ed. Derya Örs, çev. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1750.

⁵² Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403.

zamanda Şîrvânî'nin talebeleri arasında sayılmaktadır.⁵³ Sadık Efendi'nin hem torunu hem talebesi olarak zikredilmesi tarihsel bağlamda hatalı bir bilgi olabileceğini gösterir. Zira Şîrvânî'nin torunu olan Sadık Efendi'nin doğum yılı 1630 olarak kaydedilmiştir. Dolayısıyla torunu Sadık Efendi'nin, 1626 yılında vefat ettiğini belirttiğimiz Şîrvânî'nin talebesi olarak zikredilmesi isabetli olmayacaktır.

Şîrvânî'nin mütebahhir ve ders halkasının epey geniş bir zât olduğunu, derslerine katılan talebe sayısının 300'ü aştığını belirten Muhibbî, dışarıda bulunan kazaskerlerin dahi pencereden dersi takip ettiklerini aktarmıştır.⁵⁴ Söz konusu ilgi Şîrvânî'nin seçkin ve itibarlı bir âlim olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Muhibbî'nin anekdotuyla Şîrvânî bir gün meşhur Kadızâde'nin (Mehmed Kadızâde ö. 1634)⁵⁵ meclisinde bulunmuş ve Kadızâde kendisine farklı ilimlerden otuz soru soracağını söylemiş ve Şîrvânî'den cevaplarını istemiştir. Şîrvânî ise rahat bir şekilde yanını yastıktan hareket ettirmeksizin sorulara cevap vereceğini belirtmiştir. Dediği gibi de yapan Şîrvânî şüpheye düşmeden bütün sorulara cevap vermiştir. Kadızâde ise not tutarak verilen cevapları kabul etmiştir.⁵⁶ Kadızâde etkilenmiş olacak ki Şîrvânî için kıyısı olmayan bir deniz iltifatında bulunmuştur. Böylelikle Şîrvânî'nin şöhreti diğer bölgelere de yayılmıştır.⁵⁷

Otuz ayrı ilimden soruları cevapladığı için Şîrvânî'nin aklî ve şer'î pek çok alanda derin bilgi sahibi olduğu anlaşılıyor. Özellikle ilimlerin tasnifi ve bilgilendirmesi konusunda *el-Fevâidü'l-hâkâniyye* adlı eseri, ayrıca kaleme aldığı şerh ve haşiyeleri onun ilmi seviyesi hakkında bize net bilgiler verir. Müellifin kelâm-akâid, tefsir, fıkıh, hadis

⁵³ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 476; Çelik, “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, 218; Halide Memmedova, “Osmanlı Düşünce ve Bilim Hayatında Şîrvânîlerin Rolü”, *Din Araştırmaları* 2/5 (2020), 120.

⁵⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 475-476.

⁵⁵ Muhibbî eserinde Kadızâde'yi “Kadızâde Rumî” olarak aktarmıştır. Bu da bazı çalışmalarda vefat tarihi açısından farklı Kadızâdeler ile karşılaşmamıza sebep olmaktadır. Örneğin, Hülya Alper makalesinde Kadızâde'nin vefat tarihini farklı yazmıştır. Alper'in, ö. 1580 olarak kabul ettiği Kadızâde'nin Şîrvânî ile İstanbul'da karşılaşmış olması tarihi açıdan mümkün değildir. Alper, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği”, 62. Bir diğer farklı tarihi ele alan ise Ömer Çelik olmuştur. Onun aktardığı tarih m. 1612 olarak karşımıza çıkmaktadır. m. 1612 ise Şîrvânî'nin İstanbul'da bulunduğu tarih ile uyusmaktadır. Ancak bu vefat yılına sahip bir Kadızâde'yi bulamadık. O yüzden tezimizde 17. yy. Kadızâdesi Mehmed Efendi (ö. 1634)'yi tercih ettik. Çelik, “Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, 218.

⁵⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 476; Muhammed Zahid el-Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî* (Kahire: Envâr Matbaa, ts.), 512; Muhammed Emin eş-Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidü'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*, thk. Zekeriya Cebeli (el-Asleyn, ts.), 21.

⁵⁷ Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidü'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*, 21.

ve mantık başta olmak üzere felsefe, astronomi alanı dışında bir tane de edebî eseri bulunmaktadır.⁵⁸

Şîrvânî, Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Şerhu'l-Akâidü'l-Adudiyye* isimli eserine haşiye yazmış ve hocası Halhâlî'ye sunmuştur. Kimileri ilme olan bu talebi ve gayreti sebebiyle Şîrvânî'yi hocası Halhâlî'den üstün görmüşlerdir.⁵⁹ Ayrıca Hamevî, Şîrvânî'nin yüce bir tabiata, büyük bir ahlaka sahip olduğunu ve ilimlerdeki kuvvetli bakış açısı sayesinde tüm bölgelere yayılan bir muhakkik olduğunu belirtmiştir.⁶⁰

Şîrvânî'nin 1024/1615 yılının Cemaziyevvel ayında Hisam Efendi (ö. 1024/1615) yerine Halep kadılığına getirildiği ve kadılık payesi aldığı⁶¹ döneme baktığımızda karşımıza o dönemin sadrazamı Damad Mehmed Paşa (ö. 1030/1621) çıkmaktadır. Nitekim o da 1616 senesinde Halep'in de içinde bulunduğu birkaç şehre hareket etmiştir.⁶² Araştırmalara göre onların aynı dönemde aynı yerde bulunmaları yüksek ihtimalle onların karşılaştığını göstermektedir. Hatta Şîrvânî'nin *Tercümânü'l-Ümem* isimli risalesini kaleme almasını isteyen sadrazam Damad Mehmed Paşa⁶³ olduğu tahmin edilmektedir.⁶⁴ Mehmed Paşa'nın Şîrvânî'den bu isteği gerçekleştirmesini talep etmesi de Şîrvânî'nin ilmî değerini bizlere kanıtlar niteliktedir.

Safevî etkisi Şîrvânî'yi iyi bir mezhep tasnifçisi kılmıştır. Nitekim onun *Tercümânü'l-Ümem* risalesi bunun en bariz örneğidir. Orada çeşitli fırkaları ele almış ve nihayetinde Ehl-i sünneti fırka-i nâciye olarak öne çıkartmıştır. Bu çalışmadan çıkartılabilecek diğer önemli nokta Şîrvânî'nin dış güçlere karşı asker nasıl kılıç kullanıyorsa iç güçlere karşı da âlimlerin siper alması gerektiğini hatırlatmasıdır. Onun bu konuda bahsettiği ilim kelam ilmidir. Yetkililerin bu konuyu dikkate almalarını, her belde için bir ilmî savunucunun bulunması gerektiğini dile getirir. Bu anlamda söz konusu

⁵⁸ Altıntaş, "Sadreddinzâde Şîrvânî", 39/208-209.

⁵⁹ Muhibbî, *Hulâsâtü'l-Eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 475.

⁶⁰ Hamevî, *Fevâidu'l-İrthâl*, 1/104.

⁶¹ Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmile-ti's-Şakâ'ik*, 2/1750.

⁶² Mahmut Ak, "Damad Mehmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/505.

⁶³ Bilinen üç farklı (Çerkes, Damad, Gürcü) Mehmed Paşa olması karışıklığa sebep olmuştur. Karahan, risaleyi Çerkes Mehmed Paşa'nın yazdığını çünkü Damad Mehmed Paşa'nın Mevlevî olmasının buna izin vermeyeceğini söylemektedir. Nitekim Şîrvânî eserinde Mevlevîliği ilhadlardan saymaktadır. Diğer ve kabul edilen görüş ise Fığlalı'nın da belirttiği üzere Damad Mehmed Paşa'nın yazdırmış olmasındır. Ona göre Şîrvânî'nin sadrazama gerçeği dolaylı bir şekilde hatırlatacak yapıda olabileceğini söylemektedir. Fığlalı, "İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", 252; Karahan, "İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem", 16.

⁶⁴ Fığlalı, "İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", 252; Nir Shafir, "How to Read Heresy in the Ottoman World", *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire c.1450-c.1750*, ed. Tijana Krstić - Derin Terzioğlu (Leiden-Boston: Brill, 2021), 209.

kutuplaşmalara çözüm olarak ilmi yolları önermesi Şîrvânî'nin rakipleriyle kaba kuvvet yerine daha entelektüel bir yol takip ettiğini gösterir.⁶⁵ Dolayısıyla Şîrvânî'nin meselelerin çözümü için ilim yolunu önermiş olması mezhepler tarihi açısından da önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Şîrvânî'nin son muhakkik olduğuna işaret eden Muhibbî, Şîrvânî ile bu kapının mühürlendiğini belirtmiştir.⁶⁶

1.7. Mezhebi

Muhammed Emin Şîrvânî amelde Şâfiî mezhebine mensup iken Diyarbakır'a gelip medreselerde ders vermeye başladıktan sonra Hanefî mezhebine geçiş yaptığı ifade edilmektedir.⁶⁷ Bu mezhep değişimi muhtemelen Osmanlı Devleti'nde ilk dönemden itibaren hakim olan mezhebin Hanefilik olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Şîrvânî'nin Diyarbakır'da müderris olarak atanması da onu mezhep değişikliğini tercih etmeye sevk etmiş olabilir. Nitekim müderris olmak için bu tür değişikliklerin olduğu bilinmektedir.⁶⁸

İtikadi mezhebine gelince hem Gazzâlî'nin “Kavâ'idü'l-'akâid”ine yazdığı şerh hem de şerhte Eş'arîlerden bahsederken “ashabımız” şeklindeki ifadesinden hareketle Eş'arî geleneğe mensup olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arî olabileceği yönünde fikir verirken kullandığı kavramlara bakıldığında özellikle nur, müşâhede, feyyâz gibi terimler onun ayrıca Ekberî ve İsrâkî eğilimlere sahip biri olduğunu akla getirmektedir. Şîrvânî'nin ele aldığımız risalesinde ve bakabildiğimiz diğer birkaç eserinde Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile ilgili herhangi bir atfın yapılmadığını belirtmeliyiz.

Safevilerin zulüm dalgası, Şîrvânî'nin Osmanlı topraklarında Şîî düşünceye ve içteki birlikteliğe zarar verecek herhangi bir oluşuma karşı mezhepsel bir kutuplaşmayı tercih etmesine neden olmuştur.⁶⁹

1.8. Hocaları ve Talebeleri

Daha önce de belirtildiği üzere Şîrvânî ilk tahsilini babası Sadreddin'den almıştır. Kaynaklarda tahsili bağlamında ikinci isim olarak Allâme Hüseyin Halhâlî

⁶⁵ Karahan, “İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem”, 19; Fıçlalı, “İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”, 272-273; Şafir, “How to Read Heresy in the Ottoman World”, 210.

⁶⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 476.

⁶⁷ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403.

⁶⁸ Nebi Bozkurt, “Müderris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/467.

⁶⁹ Şafir, “How to Read Heresy in the Ottoman World”, 210.

zikredilmektedir. Şîrvânî, hocası Halhâlî'den Şamahî Medresesi'nde ders görmüş daha sonra ise o mezun olmuştur.⁷⁰ Ali Emîrî, Halhâlî için İran ve Şîrvan taraflarında meydana gelen fetret sebebiyle 1599-1600 yıllarında Şamahî'dan Diyarbakır'a hicret ettiğini ve Zinciriyye Medresesi'nde çeşitli dersler okuttuğunu belirtmiştir.⁷¹ el-Rouayheb, Halhâlî'nin ilmi silsilesini şu sırayla aktarmıştır: Mîrzâcân Habîbullâh eş-Şîrâzî (ö. 994/1586), Hâce Cemâleddin Mahmûd eş-Şîrâzî (ö. 962/1554), Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413).⁷² Halhâlî'nin eserlerinden müfessir ve mantıkçı olduğu anlaşılma ile birlikte ilm-i felek ve nahiv de onun uzmanlık alanlarındandır. *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib, Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti 'Îsâm 'alâ'l-Beyzâvî, Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* vd. eserleri bulunmaktadır.⁷³

Şîrvânî'nin talebeleri arasında Halhâlî'den de ders okuyanlar bulunmaktadır. Ulaşabildiğimiz kaynaklardan Şîrvânî'nin yalnızca beş talebesinin ismini tespit edebildik. İlk olarak zikredebileceğimiz isim onun İstanbul'a getirilmesinde öncülük eden Nasuh Paşa'dır (ö. 1023/1614). Halep valiliğinin ardından Diyarbakır valiliğine tayin edilen Nasuh Paşa, Şîrvânî'den o dönemde ders okumuştur.⁷⁴

Şîrvânî'nin diğer bir talebesi "Allâmek" lakabıyla tanınan Bosnevî (ö. 1046/1036)'dir. Bosnevî, Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nden mezun olduktan sonra on yedi yaşında İstanbul'a gitme kararı alır. O, Sahn Medresesi müderrisi olan Şîrvânî'den iki yıl boyunca ders okuyarak onun talebeleri arasında yer almıştır.⁷⁵

Derviş Mustafa b. Kâsım Trablusî (ö. 1080/1670) ise Mısır, Şam, İstanbul ve Medine gibi şehirlerde bulunmuştur. İstanbul'a geldiğinde Sadreddinzâde Şîrvânî'den ders aldığı bilgisine sahibiz.⁷⁶ Bu da Trablusî'nin 1611 yılından sonra İstanbul'a geldiğini gösterir.

Osmanlı şeyhülislamı olarak tanınan Abdürrahim b. Muhammed Efendi (ö. 1066/1656) ise hem Halhâlî hem de Şîrvânî'den ders okumuştur.⁷⁷ Adana'da doğan Abdürrahim Efendi matematik, fizik ve metafizik öğrenimi için doğuya yöneldi.

⁷⁰ Hamevî, *Fevâidu'l-İrtihâl*, 1/104.

⁷¹ Ali Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâ'id fî Terâcimi Meşâhiri Âmid - Diyarbakır Ulemâ ve Eşrâfi*, 1/66.

⁷² Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 43.

⁷³ Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidü'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*, 23.

⁷⁴ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403.

⁷⁵ Bekir Sadak, "Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/306.

⁷⁶ Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidü'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*, 24.

⁷⁷ Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidü'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*, 23.

Ardından İstanbul'a yerleşerek düzenli bir şekilde ders vermeye başlamıştır. Abdürrahim Efendi 1647-1648 yıllarında şeyhülislam görevini yerine getirmiştir. Ayrıca öğrencilerinden de şeyhülislam olanlar vardır: Bahâî Mehmed (1603-1654), Mustafa Bolevî (1675), Yahya Minkarızâde (1677).⁷⁸

Abdürrahim Efendi'nin hocası hem Halhâlî hem de Şirvânî olduğu için iki koldan ilim silsilesine bakmak gerekirse aşağıda sıralanan isimlerle karşılaşmak mümkündür.⁷⁹

Abdürrahim Efendi	
↓	
Hüseyin Halhâlî	Sadreddîn Şirvânî
↓	↓
Mîrzâcân Habîbullâh eş-Şîrâzî	Mir Ebu'l-Feth (ö. 1568)
↓	↓
Hâce Cemâleddin Mahmûd eş-Şîrâzî	İsâmüddîn İsferyânî (ö. 1537)
↓	↓
Celâleddin ed-Devvânî	Sa'deddin Taftazânî (ö. 1390)
↓	
Seyyid Şerif Cürcânî	

Bir diğer isim Molla Çelebi olarak tanınmış olan Muhammed b. Ali el-Âmidî'dir (ö. 1656).⁸⁰ IV. Murad (ö. 1049/1640), Bağdat seferinden dönerken Diyarbakır'a uğramış ve Molla Çelebi ile tanışmıştır. Molla Çelebi'nin İstanbul'a yolculuğu da bu tanışma ile başlamıştır.⁸¹

Muhibbî'nin aktardığı bilgilerden hareketle ve pek çok medresede görev alması sebebiyle onun talebe sayısının elimizdeki isimlerden ibaret olmadığı açıktır.

1.9. Aldığı Unvanlar ve Ders Okuttuğu Medreseler

Bahsedildiği üzere Şirvânî, Kafkasya'da Safevilerin Sünnilerin üzerine uyguladığı acımasız zulmün ardından o bölgeden uzaklaşmak için Halep, İstanbul, Mekke

⁷⁸ Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, 42.

⁷⁹ Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, 43.

⁸⁰ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 512.

⁸¹ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 512; el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, 46.

dahil olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarında kendisini güvence altına almış ve pek çok yerde müderrislik yapmıştır.⁸²

Şirvânî, Diyarbakır'da kaldığı sırada Hüsrev Paşa Medresesi'nde müderris olarak göreve başlamıştır.⁸³ Daha sonra kendisine sahn payesi ile fetva verme makamı verilmiştir.⁸⁴

Şirvânî, 1611 yılında Nasuh Paşa sadaretinde darsâdete yani İstanbul'a gelir.⁸⁵ Ardından I. Ahmed'in (ö. 1026/1617) takdirini ve diğer âlimlerin övgüsünü kazanan Şirvânî, Sahn Medreseleri müderrisliğine atanır.⁸⁶

Atâî'nin eserine baktığımızda Şirvânî'nin kariyerine dair bilgilerin sıralandığını görebilmekteyiz. Atâî'nin naklettiğine göre Şirvânî:

1021/1612 yılının Şaban ayında Pirî Çelebi (ö. 1029/1619) yerine defaten Sahn Medresesi'nde müderris olarak atanmış ertesi yılın Muharrem ayında ise Bâlî Efendi'nin (ö. 1026/1617) yerine Edirne Selimiye Medresesi'ne terfi etmiştir.

1024/1615 yılının Cemaziyelevvel ayında Hisam Efendi (ö. 1024/1615) yerine Halep kadılığına getirilmiş ve kadılık payesi almıştır.

1025/1616 yılının Rebiulevvel ayında Mekke-i Mükerreme payesi ile mütekaid/emekli olmuş ve yerine Nişancızâde Efendi (ö. 1031/1621) geçmiştir.

1027/1618 yılının Ramazan ayında ise Ahmed Han (ö. 1590/1617) için yaptırılan Daru'l-Hadis'e hoca olarak atanmış. İstanbul kadılığı emekliliği ve Gemlik arpalığı ile ödüllendirilmiştir.

Ardından 1030/1620 yılının Şaban ayında memurların tümüne verilen maaşların kesilmesi ile Şirvânî de maaşını alamamış ancak bir süre sonra maaşlar tekrar bağlanmıştır.

1036/1627 yılında Şirvânî'nin vefatı üzerine müderrislik görevine Şi'ravî Efendi (ö. 1048/1638) atanmıştır.⁸⁷

⁸² Shafir, "How to Read Heresy in the Ottoman World", 209. Yazar, Şirvânî'nin *Risale fî beyân mezâhib muhtelifa* isimli risalesine işaret ederek onun Halep, İstanbul, Mekke ve Bursa gibi yerlerde müderrislik yaptığını belirtmiştir. Ancak biz bahsi geçen risaleye ulaşamadığımız ve elimizdeki kaynaklar içerisinde Bursa ile karşılaşmadığımız için Bursa'yı ekleme gereksinimine girmedik.

⁸³ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403; Altıntaş, "Sadreddinzâde Şirvânî", 39/208.

⁸⁴ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403.

⁸⁵ Ali Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâ'id fî Terâcimi Meşâhiri Âmid - Diyarbakır Ulemâ ve Eşrâfî*, 1/76.

⁸⁶ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/403.

⁸⁷ Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmile-ti 'ş-Şakâ'ik*, 2/1749-1750.

1.10. Eserleri

Şîrvânî'nin eserleri bir liste hâlinde şöyle sıralanabilir:⁸⁸

1.10.1. Mevzuatü'l-Ulûmla İlgili Eseri

1. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*: Şîrvânî bu eserini 1023/1614 yılında derlemiş ve dönemin padişahı I. Ahmed'in ismini ebced hesabına tabi tutarak 53 sayısına göre ilimleri tasniflemiştir.⁸⁹

1.10.2. Tefsirle İlgili Eserleri

1. *Hâşiye alâ tefsîri'l-Beyzâvî*: Birçok nüshası olmakla birlikte en eskisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmakta olup Çorlulu Ali Paşa koleksiyonu 51 numarada kayıtlı bulunmaktadır.
2. *Tefsîru sûreti yâsîn*: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 314/3.
3. *Tefsîru sûreti'l-feth*: Şîrvânî'nin bu eserini Ömer Çelik hazırladığı yüksek lisans tezinde tahkik etmiş ve risalenin değerlendirmesini yapmıştır.⁹⁰
4. *Tefsîru sûreti'l-ihlâs*: Şîrvânî'nin bu eseri de akademiye kazandırılmıştır. Ahmet Faruk Güney bu eserde bulunduğu bir doktora tezi yazmıştır.⁹¹
5. *Tefsîru âyeti'l-kürsî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 314/2.
6. *Hâşiye alâ cüz'i'n-nebe'i min tefsîri'l-Beyzâvî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa 66/1.
7. *Î'râbu âyeti'l-kürsî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3712/2.
8. *Resâil*: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 2041/81.

1.10.3. Hadisle İlgili Eseri

1. *Şerhu hadîsi "iza kâtele ahadukum fe'lyectenibi'l-vech"*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1143/24.

1.10.4. Kelamla İlgili Eserleri

1. *Şerhu Kavâidi'l-akâid li'l-Gazzâlî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1235. Bu eser de basılmıştır.⁹²

⁸⁸ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye Şîrvânî'nin Bilimler Tasnifi*, 18-19-20.

⁸⁹ Ahmet Kamil Cihan, "Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü'l-Hakaniyye", Krachkovsky, *Izbrannyye Sochineniya (Seçilmiş Eserler)*, 4/608.

⁹⁰ Bk. Çelik, *Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı ve Fetih Sûresi Tefsirinin Tahkiki*.

⁹¹ Bk. Ahmet Faruk Güney, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

⁹² Bk, eş-Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidi'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*.

2. *Risâle fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-meâd*: Şîrvânî'nin bu eseri cismanî dirilişe ilişkin bir deneme olmakla birlikte tahkik ve tercümesi yapılmıştır.⁹³
3. *Risâle fî meseleti'l-iman*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1366/2. Şîrvânî'nin bu risalesi bizim çalıştığımız eserdir. Ancak biz ismini *Risale fî'l-iman* olarak kullanmayı tercih ettik.
4. *Hâşiye alâ dîbâceti şerhi'd-devvânî li'l-akâid*: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü 752/2.
5. *Tercümânü'l-ümem*: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 123/2. Asıl adı *Risale fî beyân mezâhib muhtelif*e olan risale 1024/1615 dolaylarında Şîrvânî tarafından kaleme alınmıştır.⁹⁴
6. *Risâle fî işkâli kevnî "vahdehu" fî lâ ilâhe illallahu vahdehu lâ şerîke leh*: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 3312/2.

1.10.5. Mantıkla İlgili Eserleri

1. *Şerh alâ ciheti'l-vahdeti li'l-Fenârî*: Matbaa-i Amire'de 1262 ve 1271 yıllarında basılmıştır.
2. *Hâşiye alâ hâşiyeti'l-halhalî ale't-tehzîb*: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez 2264/6.
3. *Hâşiye alâ hâşiyeti'l-hüsâm kâtî alâ Îsâgûcî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1770/1.
4. *Hâşiye alâ hâşiyeti's-suğrâ li's-seyyid*: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde 706/7.
5. *Ta'lîka alâ hâşiyeti's-seyyid ale'ş-Şemsiyye*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1940.

1.10.6. Meânî İle İlgili Eseri

1. *Hâşiye ale'l-mutavvel*: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili 263.

1.10.7. Hendese İle İlgili Eseri

1. *Şerhu risâleti li'l-halli mes'eleli'd-dâireti'l-hindiyye*: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa 1041/8.

⁹³ Bk. Cihan - Taher, "Mehmed Emin eş-Şîrvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik".

⁹⁴ Şafir, "How to Read Heresy in the Ottoman World", 209.

İKİNCİ BÖLÜM

RİSÂLE Fİ'L-İMÂN

2.1. TAHKİKİLİ METİN

[رسالة في الإيمان]

قال الله سبحانه⁹⁵ وتعالى⁹⁶ في سورة الانفال⁹⁷ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الانفال ٢/٨]، ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الانفال ٣/٨]، ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الانفال ٤/٨]

تمسك بهذه الآية جمهور المحدثين، والمعتزلة، والخوارج على ما ذهبوا إليه من أن الإيمان مجموع أمور ثلاثة⁹⁸: التصديق، والاقرار به⁹⁹، والعمل بموجب¹⁰⁰، خلافا للحنفية والاشاعرة، فإن العمل غير داخل فيه عندهم، إلا أنه لا بد من انضمام الإقرار¹⁰¹ إليه للتمكن¹⁰² منه عند الأولين، لكنه ركن يحتمل السقوط بعذر¹⁰³ كالإكراه، وعند الآخر¹⁰⁴ خارج، يعتبر لإجراء الأحكام، وتمسك بهذه الآية أيضا¹⁰⁵ الشافعية على جواز الاستثناء في الإيمان بأن يقول: "أنا مؤمن إن شاء الله" خلافا للحنفية، فإنه شك في الإيمان¹⁰⁶، وهو كفر.

وجه التمسك الأول: أن الآية ناطقة بزيادة الإيمان والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان فاذن¹⁰⁷ العمل داخل فيزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية.

ووجه التمسك الثاني: أن الله تعالى ذكر أولا من أعمال¹⁰⁸ الحسنة أعمال القلوب من الخشية، والإخلاص¹⁰⁹، والتوكل، ثم عقب بأعمال الجوارح¹¹⁰ من الصلوة، والصدقة، ثم رتب عليها أنهم ﴿هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الانفال ٤/٨]، وأن لهم درجات من الجنة، وتعقيب المشار إليه بالأوصاف يدل

⁹⁵ ب - سبحانه؛ ر + عز وجل.

⁹⁶ ع: عز وجل.

⁹⁷ ب - في سورة الانفال.

⁹⁸ ر: الثلاثة.

⁹⁹ ب - به.

¹⁰⁰ ب: الموجبة؛ ش: لموجب؛ ع: بموجه.

¹⁰¹ ع - الإقرار.

¹⁰² ب: للتمكن.

¹⁰³ ب: لعذر.

¹⁰⁴ ب ر ش ع: الآخرين.

¹⁰⁵ ب - أيضا.

¹⁰⁶ ع - في الإيمان.

¹⁰⁷ ب ر: فاذا.

¹⁰⁸ ب ر ش ع: أعمالهم.

¹⁰⁹ ب - الإخلاص.

¹¹⁰ ب ر ش ع: الجوارح.

على أنّها علّة لما يردُّ بعده من الحكم، فلو¹¹¹ صحَّ القطعُ بالإيمان يصح¹¹² القطع بالجنان، والثاني باطلٌ للإجماع¹¹³ على أنّه لا يجوزُ القطع بكون احد من اهل الجنة سوى العشرة المبشرة¹¹⁴.
فمن قال: "إني مؤمنٌ حقًا" لا بدّ له أن يقول "إني من أهل الجنة، وأن لي درجات عند الله" هذا وقد نرى تقلُّب وجهك فينا، فلنورد ذلك¹¹⁵ في المسألتين تحقيقًا¹¹⁶ ترضاها¹¹⁷ فوّل وجهك شطرنا، وألّقي سمعك¹¹⁸، وانت شهيد، لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد،

[زيادة الإيمان ونقصانه بحسب العمل]

فنقول الحقّ في مسألة الإيمان: أنّ الإيمان هو التصديق اليقيني، والمراد بالزيادة في الآية¹¹⁹ ما هو بحسب الكيف¹²⁰ لا الكم،

[يقين]

فإنّ اليقين له مراتب¹²¹ متفاوتة شدةً وضعفاً، ادناها علم اليقين، واعلاها حقّ اليقين، وأوسطها عين اليقين، ومثّلوا في بيان الفرق بينها بأنّ مشاهدة كل ما يُرى بواسطة النور¹²² النّار بمثابة علم اليقين، ومعاينة جرم النار الذي يُفيضُ ذلك النور على ما يقبلُ الإضاءة بمثابة عين اليقين، وتأثيرُ النار فيما يصلُّ¹²³ إليه بمحو هويّته وتصويره نارا كالحديد¹²⁴ الحامية بمثابة حقّ اليقين.
فيقينُ أهل الاستدلال والبرهان من قبيل علم اليقين، وأمّا يقينُ أهل الكشف والعيان كالأنبياء والأولياء فمن قبيل العين أو الحق¹²⁵ على حسب طبقاتهم وتفاوت درجاتهم، على أنّ العلم¹²⁶ اليقين أيضاً مراتب متفاوتة قوة وضعفاً، والحقيقة¹²⁷

[الإيمان من حيث مراتب الوجود]

أنّ الإيمان له وجودٌ عينيٌّ أصلي ووجودٌ ذهنيٌّ/ظليٌّ، ووجود في العبارة، ولا شك أنّ الوجود الاصلي لكل شيء هو منشأ ترتب الآثار. فالوجود الأصلي للإيمان¹²⁸ هو حصول المعارف الإلهية

111 ب: ولو.

112 ب ر ش ع: لصح.

113 ب ر: بالاجماع.

114 ر – سوى العشرة المبشرة.

115 ع: لك.

116 ع: تحقيقاً.

117 ب: تحقيقات ترضيها؛ ر: تحقيقات.

118 ب ر ش ع: السمع.

119 ع: الإيمان.

120 ب: الكف.

121 ب – له مراتب.

122 ب ر ش ع: نور.

123 ب ر ع: تصل.

124 ب ر ش ع: كالحديدة.

125 ع: اليقين.

126 ب ر ش: لعلم.

127 ب ر ش: تحقيقه.

128 ب – للإيمان.

بنفسها في القلب، وأما تصوورها فإن وجود ظليّ، ومنشأ الاتصاف هو الأول لا الثاني، فإن من تصور الإيمان لا يصير مؤمناً، كما أنّ¹²⁹ من تصور الكفر لا يكون كافراً، ثم إنّ الصور¹³⁰ العلمية أنواراً فائضة من المبدأ الفياض، ﴿أَقْمَنَ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر ٢٢/٣٩] فإن¹³¹ حقيقة الإيمان نورٌ حاصلٌ للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق.

وهذا النور قابل للاشتداد¹³² والنقصان، فكلما ارتفع الحجاب بهداية الله¹³³ وتوفيقه ازداد النور وتكامل إلى أن ينبسط في زوايا¹³⁴ القلب، فينشرح الصدر ويطلع على حقايق الأشياء، وينكشف له الغيوب، ويعرف كل شيء على ما هو عليه، فيظهر له صدق النبي عليه الصلوة والسلام¹³⁵ في جميع ما أخبر عنه،

فينبعث من قلبه داعية العمل بكل مأمور، والاجتناب¹³⁶ عن كل محذور فينضاف إلى نور معرفة أنوار الأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة، ﴿تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الحديد ١٢/٥٧] يوم القيمة ﴿يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [الحديد ١٢/٥٧]، ﴿يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ [الحديد ١٣/٥٧]

فالإيمان كشجرة طيبة أصلها ثابت في أرض القلب، وفرعها في السماء تنمو¹³⁷ وتنتبت وتزيد في أقطارها بتخليتها عن الرذائل، وسقيها بماء ينابيع الأخلاق الحسنة والأعمال الصالحة، وإليه أشير بقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر ١٠/٣]

وأما الوجود الذهني للإيمان فملاحظة المؤمن للتصديق القلبي، وما يتبعه من الأنوار والمعارف ومطالعه له ولمواقعه

وأما الوجود اللفظي فشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله،

ولا يخفى أن مجرد الوجود الذهني، وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة عن غير أن يحصل عين الإيمان والنور المذكور لا يفيد¹³⁸ للعطشان¹³⁹ تصور الماء البارد ولا تلفظ به، بل بمجردهما لا يصير الإنسان مؤمناً، فإن المؤمن هو من اتصف بالإيمان بأن يحصل فيه الإيمان بذاته لا من تصوره، وحصل فيه صورته

129 ع - من تصور الإيمان لا يصير مؤمناً كما ان.

130 ر: صور.

131 ر ع: فاذا.

132 ب: للاتنناد.

133 ب ش ع + تعالى.

134 ب ر ش: زوايا.

135 ب - النبي عليه الصلوة والسلام، ع: النبي عليه السلام.

136 ش: الاحتناب.

137 ش: تنموا؛ ب - تنمو.

138 ب ر ش ع: كما لا يفيد.

139 ب ع: للعشطان.

كما أنّ الصحيح من حصل فيه صفة الصحة لا من تصورها¹⁴⁰ وإلا لا نقلب المريض بتصور الصحة صحيحًا، ولصار الفقير بتصور الغنى¹⁴¹ غنيا¹⁴².

ثم إنّ التعبير عمّا في الضمير لما لم يتيسر إلا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي كان لتلفظ بكلمة الشهادة، وعدم التلفظ بها مدخلٌ عظيمٌ في الحكم بإيمان المرء وكفره¹⁴³، فصَحَّ جعلُ ذلك وما ينخرطُ في سلكه من العلامات، هذا هو التحقيق في هذه المسألة،

[الاستثناء في الإيمان]

فحان أن نشرع في تحقيق مسألة¹⁴⁴ الاستثناء في الإيمان،

فنقول وبالله التوفيق: ذهب الإمام أبو حنيفة [ت. ٧٦٧/١٥٠] رضي الله تعالى¹⁴⁵ عنه¹⁴⁶ إلى أن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق، وهو أمرٌ معلومٌ الحدِّ والهيئة لم يتصور الشك فيه لأنّه إن حصل هذا التصديق بذاته فيه فهو مؤمنٌ قطعاً وجزماً، وإلا فهو¹⁴⁷ كافرٌ¹⁴⁸ قطعاً¹⁴⁹، ونظيرُ هذا الجسم الأبيض فإنّه بعد حصول البياض فيه لا يمكن الشك في كونه أبيض فهو أبيض قطعاً، فكذا ما نحن فيه، لا يقال يجوزُ أن يحصل له التصديق، ولا يكون له علم بذلك فيشك فيه لأنّنا نقول قد تقرّر أنّ من علم شيئاً فهو بحيث إذا راجع إلى وجدانه علم أنه يعلم ذلك الشيء،

فمن راجع إلى نفسه، ولم يعلم أنّه مصدّق للنبي عليه الصلوة¹⁵⁰ والسلام فيما جاء به، وشك فهو ليس بمصدق فيكون كافراً، ثم إنّ الإيمان له لوازم كالسعادة واستحقاق الجنة والدرجات عند الله تعالى¹⁵¹، فحصول الإيمان فيه يستلزم حصول لوازمه لامتناع انفكاك اللزوم عن الملزوم، فمن حصل فيه الإيمان يصحُّ أن يقول: "أنا مؤمن حقاً"، و"سعيد ومن أهل الجنة" و"مستحق للدرجات عند ربي"، كما أنّ الجسم إذا صار أبيض صار مفرقاً للبصر لكونه لازماً للبياض، نعم يمكن أن يزول الإيمان عن الشخص فيزول لوازمه أيضاً، فيصيرُ كافراً وشقياً ومن أهل النار ومستحقاً للدركات، كالأبيض إذا صار أسوداً فإنّه كما يزول عنه البياض يزول لازمه أعني تفريق البصر، فيكون أسوداً وقابضاً للبصر¹⁵²، فعلى هذا يتبدل السعادة والشقاوة، فالسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، ويصحُّ أيضاً الحكم

140 ع: تصوّره.

141 ر ع: الغناء.

142 ب: الفقير غنيا بتصور الغناء.

ر: نقره.

144 ب - مسألة.

145 ر ش ع - تعالى.

146 ب: رحم الله.

147 ب ش - فهو.

148 ب ش: فكافر.

149 ب: مطلقاً.

150 ب ع - الصلوة.

151 ب ر ش ع - تعالى.

152 ع - فيكون أسود قابضاً للبصر.

كونه مؤمنا في علم الله تعالى¹⁵³ لكون الأشياء الواقعة معلومة له¹⁵⁴ تعالى، كما يدلُّ عليه عبارة الإمام الأعظم في الفقه الأكبر حيث قال: "ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا، ولكنه خلقهم أشخاصا، والكفر والإيمان فعلُ العباد، ويعلمُ الله تعالى¹⁵⁵ مَنْ يكفرُ في حال كفره كافرا، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال إيمانه من غير أن يتغير علمه وصفته هذا"

وأما الشافعيةُ والمحدثونَ والأشاعرةُ فقد ذهبوا إلى جواز الاستثناء في الإيمان، وأنَّ¹⁵⁶ السعادة والشقاوة لا تتبدلان لأنَّ المدار على الخاتمة، فالمؤمنُ من خُتِمَ على الإيمان، فالسعيدُ سعيدٌ في بطن أمه، والشقيُّ شقيٌّ في بطنها¹⁵⁷، والخاتمة على وفق الفاتحة، فلما لم يكن¹⁵⁸ الخاتمة معلومة، والخاتمة على وفق الفاتحة، فلما لم يكن¹⁵⁹ الخاتمة معلومة، ولم¹⁶⁰ يحصل لأحد الجزمُ بإيمانه عند الموت صحَّ الاستثناء.

ورُدَّ هذا التوجيه بأنَّ الخوف من سوء العاقبة¹⁶¹ مذهبُ جميع أهل السنة، والمخالف فيه ليس إلا المعتزلة،

فيكون النزاع بين الفرقتين¹⁶² لفظيا، وليس كذلك!

فإنَّ النزاع في الإيمان الحالي هل هو¹⁶³ مقطوع به¹⁶⁴ أم مشكوك فيه¹⁶⁵ ونُؤلَّ في كتاب الحجة عن ابن مسعود رضى الله¹⁶⁶ عنه¹⁶⁷ قيل¹⁶⁸ له هذا يزعمُ أنه مؤمنٌ، قال: سلوه أ في الجنة هو أم في النار، فسألوه، فقال: الله تعالى¹⁶⁹ أعلمُ فقال له¹⁷⁰ ابن مسعود فهلا وكلت الأولى، كما وكلت الأخرى.¹⁷¹

153 ب - تعالى.

154 ب: لله.

155 ب - تعالى.

156 ع: ان.

157 ع: بطنه.

158 ع: تكن.

159 ع: تكن.

160 ع: فلم.

161 ب: الخاتمة.

162 ب ر: الفرقين؛ ش: الفرقين.

163 ب ر - هو.

164 ع - به.

165 ب ر ش ع - فيه.

166 ب + تعالى.

167 ش ع - رضى الله عنه.

168 ب ر ش ع + انه قيل.

169 ب ر - تعالى.

170 ب - له.

171 الحجة في بيان المحجة للتيمي الاصبهاني، ٤١٠/١.

وبعضهم وجه كلامهم بأن مرادهم الاستثناء على سبيل التبرك، كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلام¹⁷²: «أنا إن شاء الله بكم لأجقون»¹⁷³ في سلام المقابر، مع كون¹⁷⁴ اللقوق مقطوعا به¹⁷⁵، وردّ هذا أيضا بأن المراد باللقوق ليس مجردا اللقوق و¹⁷⁶ في صفة الموت؛ بل المراد اللقوق في المكان والدرجة على أن¹⁷⁷ اللقوق مستقبل، وهو من حيث أنه مستقبل¹⁷⁸ محتمل الطرفين فلاستثناء فيه وجه بخلاف "أنا مؤمن" فإنه حال، والاستثناء فيه غير معقول المعنى¹⁷⁹، ولو كان على سبيل التبرك فإن من قال "أنا حي إن شاء الله" ولو تبركا يكون أضحوكة للناظرين وسخره¹⁸⁰ للساحرين.

فإن قلت: قد طال الكلام فما تحقيق المقام؟

قلت: لا تُصعّر خدك، ولا تُضجر قلبك، فإنّ المطلب عالٍ، وصعب المنال، فشيئا¹⁸¹ فشيئا، فإنّ القناة التي شاهدت رفعتها تمنو وتنبت انبوبا¹⁸² فانبوبا¹⁸³.

[الفطرة وثلاث نشأت]

فاعلم أنّ هذا الاختلاف متفرّع على اختلاف آخر، وهو أنّ جميعا من الحكماء كأرسطو¹⁸⁴ وأتباعه ذهبوا¹⁸⁵ أنّ النفوس البشرية متشابهة، وأنّ الاختلاف إنّما هو بالصفات والملكات بحسب العوارض والأدوات، وبه يشعر قوله تعالى¹⁸⁶ ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة ٢/٢١٣] ، ﴿لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/٣٣] وحديث «ما من مولود إلا يولد إلا يولد¹⁸⁷ على الفطرة»¹⁸⁸ أيضا ناظر¹⁸⁹ إلى هذا.

¹⁷² ب ر ش ع - صلى الله تعالى عليه وسلام.

¹⁷³ مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الطهارة ٢٨.

¹⁷⁴ ع: كون.

¹⁷⁵ ب ر ش ع - به.

¹⁷⁶ ب ر ع - و.

¹⁷⁷ ب - ان.

¹⁷⁸ ب: مستعمل.

¹⁷⁹ ب: المعتبر.

¹⁸⁰ ب: للناظرين.

¹⁸¹ ب: شيئا.

¹⁸² ب: انبونا.

¹⁸³ كتاب عجائب المقدور في أخبار تيمور.

¹⁸⁴ ر: فارسطو.

¹⁸⁵ ب ر ش ع + الي.

¹⁸⁶ ب - تعالى، ب ر: كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الآية وقوله تعالى ولو لا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون.

¹⁸⁷ ب: قد يولد.

¹⁸⁸ احمد بن حنبل، مسند الإمام احمد بن حنبل، شعيب الأرووط. nshr. (مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ٥٠/٥١٠.

¹⁸⁹ ب ر ش ع: ناظر.

واختار الأئمة الحنفيّة هذا المذهب كما يدل عليه العبارة المنقولة¹⁹⁰ عن الإمام في الفقه الأكبر حيث¹⁹¹ قال: "ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا، بل خلقهم أشخاصا"،
 وذهب بعض الحكماء إلى أنّها مختلفة الماهية¹⁹² بمعنى أنّها جنسٌ تحتها أنواعٌ مختلفةٌ.
 قيل: يشبه أن يكون قوله عليه الصلوة والسلام¹⁹³ «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها أئتلف¹⁹⁴،
 وما تناكره¹⁹⁵ منها¹⁹⁶ أختلف¹⁹⁷»
 إشارة إلى هذا، واليه يشير قوله تعالى¹⁹⁸ أيضا ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [حود ١١/١١]

واختار الشافعيّة والمحدثون هذا المذهب، فعلى هذا كما أنّ الشيء قد يقتضي بطبعه أمرا وبواسطة قوة غيرية عرضية أمرا آخر يخالف بحيث إذا زال ما بالعرض عاد بطبعه إلى مقتضاه كالحجر المرمي إلى الفوق المقتضي بطبعه التسفل¹⁹⁹ فإنّه يتصاعد²⁰⁰ من الخارج، ثم يعود بطبعه إلى السفلى، كذلك النفوس على تقدير اختلافها يكون مقتضي بعضها الإيمان، وإن عرّض له الكفر بواسطة أمور خارجية كمصاحبة الأشرار، وتقليد الآباء واتباع الرسوم²⁰¹ والعادات، ويكون مقتضى البعض²⁰² الكفر، وإن عرض له الإيمان فيعود الكل بالأخرة إلى مقتضى فطرة؛ لأنّ ما بالذات لا يزول، ولا يختلف²⁰³ «فكل ميسرٌ لما خُلِقَ له»²⁰⁴

فالإيمان منه ما هو فطريّ، ومنه ما هو غير فطريّ، فالشخص وإن كان جازما بأنّه مؤمنٌ، لكنه غير جازم بأنّ إيمانه فطريّ، أم عارضيّ، فالاستثناء يعود إلى هذا، فهم اعتبروا الإيمان الفطري المنبعث عن الذات وجوّزوا الاستثناء، وأمّا على تقدير التشابه كما اختاره²⁰⁵ الأئمة الحنفيّة فلا يُتصوّر هناك فطريّ وعارضيّ؛ بل العبرة إلى اختيار العبد وكسبه، فإن اختار الإيمان فهو مؤمنٌ

190 ب - المنقولة.
 191 ع + تدل.
 192 ب ع: بالمهية؛ ر، ش: بالماهية.
 193 ب ع: عليه السلام؛ ر: عليه الصلوة؛ ب ر ش ع + الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله.
 194 ر: اعتلف؛ ش ع: ائتلف.
 195 ب ر ش ع: تناكر.
 196 ب ر ش ع - منها.
 197 احمد بن حنبل، مسند الإمام احمد بن حنبل، ٣١٩/٥٠؛ ابو عبد الله بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مصطفى ديب البغا، nṣr (دار ابن كثير، ١٩٩٣)، ٧/، «كتب السنة»
 198 ع - تعالى.
 199 ب ش: السفلى؛ ر: السيفلي.
 200 ب ر ش + الى ان يزول عن الميل المصعد المستفاد؛ ع + الى ان يزول عنه الميل المتصعد المستفاد.
 201 ب: الرسول.
 202 ب: بعضها؛ ع - البعض.
 203 ع: لا يختلف، ولا يزول.
 204 احمد بن حنبل، مسند الإمام احمد بن حنبل، ١٦١/٥٠.
 205 ب: اختارة.

جزما، وإن اختار الكفر فهو كافرٌ جزما كما يدل عليه عبارةُ الفقه الأكبر حيث قال: "الكفر والإيمان فعل العباد".

ونعم هل يستمرُّ على هذا الإيمان، ويختم عليه، وهو معنى حسن الخاتمة، فليس مجزوم²⁰⁶ به لأحدٍ بالاتفاق، فليس²⁰⁷ النزاع فيه.

فإن قلت: ﴿قَدْ جُدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدْلَنَا﴾ [هود ٣٢١١] أِنَّ الأمر قد²⁰⁸ ﴿تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة ٧٠١٢] فبين لنا ﴿إِيَّ الْقَرِيبَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ﴾ [مريم ٧٣١٩] تويلا؟

قلت: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ ١١٧٨]، ﴿عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ [النبأ ٢١٧٨]، والخطب²⁰⁹ الجسيم فاستمعوا لما يُتلى وخذوا بمجامع مشاعركم ما يلقي، وهو أَنَّ النفوسَ لها نشأة²¹⁰ متعددةٌ جاءت في بعضها مختلفة، وفي بعضها متشابهةٌ فإنَّ الله عزَّ وجلَّ خلقها أوَّل مرَّة متشابهة، ثم انشأها²¹¹ ثانيةً²¹² مختلفةً، كما ورد في الخبر²¹³ «أَنَّ الله خلقَ الخلقَ²¹⁴ في ظلمات²¹⁵، ثم رشَّ عليهم من نور²¹⁶ فمن أضاء به²¹⁷ من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأ²¹⁸ ضلَّ»²¹⁹ فإنَّ الخلق²²⁰ في ظلمةٍ²²¹ إشارة إلى النشأة الأولى، وهي فيها²²² متشابهة²²³ ضال ومهتد، ثم انشأها²²⁴ ثالثة في موطن الميثاق، وهي فيها أيضا متشابهة كالنشأة الأولى، ولهذا قالوا بأسرهم، كما ورد في الآية والحديث، ثم إنَّهم يولدون على وفق هذا الميثاق، كما ورد في الحديث «كل مولود يولد²²⁵ على فطرة²²⁶ الإسلام فأبواه يهودانه وينصرانه»²²⁷ وورد في حديث آخر²²⁸ «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، فانهم²²⁹ أتتهم الشياطين

206 ب: مجزوما.

207 ب ر ش ع: وليس.

208 ب ر ش ع - قد.

209 ب ر: الحطب؛ ع: الحسب.

210 ب ر ش: نشأت.

211 ع: انشأ.

212 ب: ثانيا.

213 ب - في الخبر.

214 ع: خلق الحلق.

215 ب ر ش ع: ظلمة.

216 ب ر ش ع: نوره.

217 ب ش ع: أصابه.

218 ع: اخطاه.

219 أبو عيسى محمد الترمذي، سنن الترمذي، thk، شعيب الأرناؤوط (دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩)، "إيمان"، ١٨ (رقم: ٢٨٣٣).

220 ع: الحلق.

221 ر - فمن أضاء به من ذلك النور اهتدى ومن أخطأ ضلَّ فإن الخلق في ظلمة.

222 ب: منها.

223 ب ر: مختلفة؛ ع + في ظلمة، وقوله ثم "رشَّ عليهم من نوره إلى آخره" إشارة إلى النشأة الثانية، وهي فيها مختلفة.

224 ع - ثالثة.

225 ب - يولد.

226 ب: فطر.

227 احمد بن حنبل، مسند الإمام احمد بن حنبل، ١٦١/٥٠؛ البخاري، صحيح البخاري، "كتب السنة"، ٩١.

228 ب ر ش ع + أيضا.

229 ب ر: وانهم.

فاجتالتهم عن دينهم»²³⁰ ثم إنهم يمتازون باختيارهم واكتسابهم على طَبَقِ النشأة²³¹ الوسطى، قبل الميثاق، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾²³² [الأعراف ٢٩/٧]، ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف ٣٠/٧]، ولما ثبت أن هناك نشآت، ولكل نشأة حكمٌ على حدة ارتفع ما يتوهم من التناقض والاختلاف بين الآيات بعضها ببعض، وكذا بين الأحاديث، وكذا بينها وبين²³³ الآيات؛ كلاً²³⁴ منها حكاية نشأة من تلك النشآت حسبما تقتضيها²³⁵ المقام، والاختلاف بين الفريقين²³⁶ أيضاً من هذا القبيل لما أن علماء الفريقين²³⁷ أصحاب فتوح، وارباب مكاشفات، والعوامل مختلفة، والمقامات متفاوتة²³⁸، فتح الله تعالى²³⁹ على قلب كلٍ منهم باباً إلى عالم يناسبُ استعداده، ويلئم مشربته، فيتكلم على وفقه، ﴿وَقَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ﴾ [البقرة ٦٠/٢]، فاختلفهم عينُ الرحمة، وهم²⁴¹ متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة دامت بركة أنفاسهم الى يوم الدين، وحشرنا الله تعالى²⁴² في زمرة أتباعهم آمين. هذا ما عندي في تحقيق المسألتين فإن ردها القاصرون، فسيقبلها²⁴³ الماهرون و﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾ [الصافات ٦١/٣٧].

²³⁰ ابو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، الجامع الصحيح. محمد ذهني افندي - اسماعيل عبد الحميد الحافظ. thk (دار الطباعة العامرة)، ٨ "كتب السنة".

²³¹ ع: النشأ.

²³² ب ر ش ع: تعودون.

²³³ ب: ومن.

²³⁴ ب ر ش ع: لان كلا.

²³⁵ ب: يقتضيه؛ ر ع: تقتضيها.

²³⁶ ب: فريقتين.

²³⁷ ب: الفريقتين.

²³⁸ ب: متفاوتة.

²³⁹ ر - تعالى.

²⁴⁰ ب: و؛ ع: قد.

²⁴¹ ب: ومنهم.

²⁴² ب - الله؛ ع - تعالى.

²⁴³ ب: فيقبلها.

2.2. TERCÜME

Allah Teâlâ Enfâl sûresinde şöyle buyurmaktadır: “Müminler o kimselerdir ki Allah’ın adı geçtiğinde yürekleri titrer, kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını artırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirlir.”²⁴⁴ “Namazlarını özenle kılar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar.”²⁴⁵ “Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır.”²⁴⁶

Muhaddislerin çoğu, Mu‘tezile ve Hâricîler bu âyete dayanarak imanın üç şeyin toplamı olduğunu benimsemişlerdir: Tasdîk, ikrar ve Hanefî ve Eş‘arîlerin aksine [imanın] gereğince amel.

Onlara göre [Hanefîler ve Eş‘arîler] amel, imanın yerleşmesi için ikrara eklenilen bir şeydir. Ancak öncekilerin nezdinde [ikrar] zorlama gibi bir özürle düşmesi ihtimal dahilinde olan bir rükündür. Sonrakilere göre ise [ikrar] imanın dışında olup hükümleri icra edebilmek için gereklidir.

Nitekim Şâfiîler, Hanefîlerin aksine “İnşallah mü’minim” demek suretiyle imanda istisnanın imkânı konusunda bu âyete dayanmışlardır. Halbuki bu [istisna yapmak] imanda kuşku ifade eder, kuşku ise küfürdür.

Âyete dayanarak ortaya çıkan ilk yaklaşıma göre iman [özünde] artmayı ve eksilmeyi kabul etmediği halde âyetin iman ve tasdiğin artmasını konu etmesidir. Buna göre amel, imana dahildir; taatle artar ve mâsiyetle eksilir.

Âyete dayanarak ortaya çıkan ikinci yaklaşıma göre ise âyette şüphesiz ki Allah Teâlâ’nın ilk olarak müminlerin haşyet, ihlas, tevekkül gibi kalp amellerini; sonrasında ise [bunları] namaz ve sadaka gibi uzuvların amellerini zikretmesidir. Akabinde de Allah’ın onları “Gerçek müminler işte onlardır”²⁴⁷ ve “Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır.”²⁴⁸ şeklinde amelleri üzerinden mertebelendirmesidir.

“Mü’minleri” bu vasıfların takip etmesi, vasıfların hüküm cinsinden kendisinden sonra dile getirilen şeyin nedeni olduğuna delalet eder. İmanla kesin hüküm vermek geçerli olsaydı, sahih olsaydı cennetle kesin hüküm vermek de geçerli olurdu. Halbuki

²⁴⁴ Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Enfâl 8/2.

²⁴⁵ el-Enfâl 8/3.

²⁴⁶ el-Enfâl 8/4.

²⁴⁷ el-Enfâl 8/2.

²⁴⁸ el-Enfâl 8/4.

ikincisi [ikinci hüküm], Aşere-i Mübeşşere dışında herhangi bir kimsenin Cennet ehlinden olduğunu kesinlemek doğru olmayacağı konusundaki icmâdan dolayı geçersizdir. [Halbuki] Bir kimse “Ben gerçekten mü’minim” diyorsa onun “Ben Cennet ehlindenim ve Allah katında benim için dereceler vardır” demesi de gerekir.

Biz ki yüzünü bize döndüğünü görüyoruz; imdi senin hoşnut olacağın bir şekilde tahkik ederek iki mesele hakkında konuşalım. Sen ki bir tanık olarak yüzünü bize doğru çevir ve dikkatle dinle. Muhakkak sen bundan önce bilmiyordun biz senin gözünün önünden perdeyi kaldırdık ve bugün senin gözün çok keskindir.

[AMELE BAĞLI OLARAK İMANDA ARTMA VE EKSİLME]

İman meselesinde hak olarak şunu benimsiyoruz ki iman, yakîni bir tasdîktir. Âyette artmakla murad edilen şey de nicelik açısından değil, nitelik açısındandır.

[Yakîn]

Muhakkak ki yakînin kuvvet ve zayıflık bakımından farklı mertebeleri bulunmaktadır: Bu mertebelerin en aşağısı ilme’l-yakîn, en yükseği hakka’l-yakîn ve ortası da ayne’l-yakîndir.

Bunlar arasındaki farkların açıklanması adına şöyle örnekler vermişlerdir:

Şüphesiz ki ateşin ışığı [*nur*] aracılığıyla görülen her şeyin müşahedesi ilme’l-yakîn seviyesidir.

Aydınlığı kabul eden şeyin üzerine bu ışığı yayan ateşin maddesini görmek ayne’l-yakîn seviyesidir.

Ateşin, ulaştığı şeyin hüviyetini silmesi ve kızgın bir demir gibi onu ateşe dönüştürmesi suretiyle olan etki etmesi ise hakka’l-yakîn seviyesidir.

İstidlâl ve burhan ehlinin yakîni; ilme’l-yakîn kabilindedir. Tabakalarına ve derecelerinin farklılığına göre nebiler ve veliler gibi keşf ve ‘ıyân ehlinin yakîni ise ayne’l-yakîn veya hakka’l-yakîn kabilindedir. Nitekim ilme’l-yakînin de kuvvet ve zayıflık açısından farklı mertebeleri bulunmaktadır.

[Varlık Mertebeleri Açısından İman]

Hakikat şu ki imanın aynî/aslî varlığı; zihnî/zillî [gölgesel] varlığı ve dildeki varlığı bulunmaktadır.

Kuşkusuz ki her şeyin aslî varlığı o şeyden ortaya çıkan sonuçların düzenlenmesinde temel teşkil eder. İmanın aslî varlığı, ilahî bilgilerin bizâtihi kalpte ortaya çıkmasıdır.

İlahi bilgilerin tasavvuru ise zillî varlıktır. Nitelemenin kaynağı da ikinci değil, birincidir. [Nitelemenin kaynağı ikinci varlık türü değil birinci varlık türüdür.]

İmanı tasavvur eden kişi imanı tasavvur etmekle mümin olmaz nitekim küfrü tasavvur eden de küfrü tasavvur etmekle kafir olmaz.

Öyle ki ilmî suretler mebd-i feyyâzdan taşan nurlardır.

“Allah kimin gönlünü İslam’a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı?”²⁴⁹

O halde imanın hakikati kalple hak arasındaki perdenin kalkması sebebiyle kalpte ortaya çıkan bir nurdur. Bu nur artmaya ve eksilmeye açıktır. Her ne zaman ki Allah’ın hidayeti ve tevfiğiyle perde kalkar işte o zaman nur artar ve kalbin köşelerinde yayılınca kadar gelişir. Sine açılır ve eşyanın hakikatlerine muttali olur ve gaybî olan şeyler onun için münkeşif olur ve her şeyi olduğu hal üzere bilir. Böylece onun için kendisinden haber verdiği şeylerin tamamında peygamberin doğruluğu zâhir olur. Kalbinden her emri yapmaya ve her mahzurlu şeyden de kaçınmaya yönelik bir çağrı doğar. Sonuçta marifetin nuruna salih amellerin ve güzel ahlakın nurları da eklenir.

“O gün mümin erkeklerin ve mümin kadınların nurlarının önlerinden sağ yanlarından yetişip yollarını aydınlattığını görürsün.”²⁵⁰

“O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler: ‘Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım.’”²⁵¹

İman; kökleri kalbin yeryüzünde sâbit, dalları ise gökte olan temiz bir ağaç gibidir öyle ki bu ağaç kötü huylardan arınmak, güzel ahlak ve salih amelin kaynaklarından akan suyla sulanmak suretiyle her yönüyle kök salar, büyür ve güçlenir.

Allah Teâlâ’nın şu sözüyle buna işaret edilmiştir: *“Güzel sözler O’na yükselir; iyi iş ve davranışları da O yüceltir.”²⁵²*

İmanın zihnî varlığı, müminin kalbî, tasdîki, nur, bilgiler cihetinden ona bağlı olan hususları düşünmesi, iman ve imana müteallik meseleleri mütalaa etmesidir.

Dilsel varlığa gelince o da “La ilahe illallah Muhammedün Rasulullah” diyerek şahadet getirmektir. Salt zihnî varlığın ve yine kelime-i şahadetle salt sözlü ifadenin zikri geçen iman ve nurun bizatihi kendisinin hâsıl olmasının dışında bir şey olduğu açıktır.

Susayan bir kimse için soğuk suyu salt düşünmek ve telaffuz etmek hiçbir şey ifade etmez. İnsan salt düşünmek ve telaffuzla mümin olmaz; mümin imanı düşünmekle

²⁴⁹ ez-Zümer 39/22.

²⁵⁰ el-Hadîd 57/12.

²⁵¹ el-Hadîd 57/13.

²⁵² Fâtır 35/10.

ve kendisinde imanın suretinin oluşmasıyla değil, bizatihi imanın kendisinde hasıl olması suretiyle imanla muttasıf olan kimsedir.

Nitekim sağlıklı bir kimse sağlığı düşünen değil, sağlık sıfatının kendisinde hâsıl olan kişidir. Aksi halde hasta bir kimse sağlığı düşünerek sağlıklı olabilirdi ve fakir de zenginliği düşünerek zengin olabilirdi.

Kalpte olanın söylenmesi her gizli olanı açığa çıkararak konuşma yoluyla mümkündür. Kişinin imanı ve küfrüyle ilgili hüküm verme konusunda kelime-i şهادeti telaffuz etmesi veya etmemesinin büyük bir rolü vardır. Bu sebeple imanı kelime-i şهادetle dile getirmek ve bu konuda onun yerine geçebilecek şeyleri yapmak sahih görülmüştür. Bu meselede yapılan tahkik budur.

[İMANDA İSTİSNA]

İmdi de imanda istisna meselesini tahkik etmeye başlayalım.

Allah'ın tevfiğiyle deriz ki: İmam Ebû Hanîfe (r.a.)'ye göre sınırları ve unsurları bilinen bir durum olarak tasdikten ibaret olduğunda imanda hiçbir kuşku düşünülemez. Zira bu tasdik kişide bizatihi ortaya çıkar ve buna bağlı olarak kişi kesin bir şekilde mümindir. Şayet böyle bir tasdik yok ise o kesinlikle kafirdir.

Buna örnek olarak beyaz cisim örneği verilebilir. Beyaz cisim beyazlık kendisinde hâsıl olduktan sonra beyaz cisim olur ve onun beyaz olmasından hiçbir kuşku duyulamaz. O kesinlikle beyazdır.

Biz de iman konusunda tam olarak bu durumdayız. Bir kişi hakkında, tasdiki bilmeden ve tasdikinde kuşku duyarak tasdikinde onda hasıl olması mümkündür diye bir şey söylenemez. Nitekim biz diyoruz ki, muhakkak ki bir şeyi bilen kimse vicdanına döndüğünde bu şeyi kendisinin biliyor olduğunu da bilmektedir. Öyle ki nefisine dönüp de peygamberin getirdiğini tasdik edici olarak bilmeyen ve bir tasdik edici olmadığı halde bundan kuşku duyan kimse kafir olur.

Bunun yanında bir de imanın o kimse için mutluluk, cenneti hak etmek, Allah katında dereceler gibi gerekleri [levâzım] vardır. Lâzımın melzûmdan ayrılması nasıl imkansızsa kişide imanın hâsıl olması demek onun gereklerinin de hâsıl olması demektir. Kendisinde imanın hâsıl olduğu kimsenin “Ben gerçekten müminim, mutluyum, cennet ehlindenim ve Rabbimin katındaki dereceleri hak etmekteyim” demesi uygundur.

Nitekim cisim beyaz olduğunda beyazlığın gereği olarak göz için [beyaz olarak] ayırt edilebilir hale gelir. Evet aynı şekilde kişiden imanın zâil olması ve sonuçta onun gereklerinin de zâil olması mümkündür. O halde kişi kâfir, mutsuz, cehennem ehlinden ve cehennem derekelerine müstehak olur.

Bu durum beyaz olan şeyin siyah olduğunda ondan beyazlığın, lâzım olan şeyin zâil olması gibidir. Bir şey siyah olduğunda gözün kavradığının da siyah olması gibi. Bu zaviyeden bakılırsa mutluluk mutsuzluğa döner. Mutlu kimse bazen mutsuz olur; mutsuz kimse bazen mutlu olur. [Bu belirsizliğe rağmen] Aynı zamanda bir kimse hakkında Allah'ın ilminde mümin olarak [kesin] hüküm verilmesi de sahihtir. Zira vuku bulan şeyler Allah Teâlâ için malumdur.

Nitekim İmam-ı Azam'ın *el-Fıkhü'l-ekber*'inde geçen şu ifadeler de buna delalet etmektedir. İmam şöyle söylemektedir: “Allah Teâlâ onları ne mümin ne de kafir olarak yaratmıştır. Bilakis Allah, onları şahıslar olarak yaratmıştır. Küfür ve iman kulun fiilidir ve Allah Teâlâ kafir olan kimseyi küfür durumu içinde bilmektedir. O kimse daha sonra iman ettiğinde Allah Teâlâ onu bilgisi ve sıfatı değişmeksizin iman durumu içinde mümin olarak bilmektedir.”²⁵³

Şâfiîler, muhaddisler ve Eş'arîler şunu benimsemişlerdir: İmanda istisna caizdir. Cennetlik ve cehennemlik olmak değişen şeyler değildir. Bu konunun temeli ömrün sonu [*el-hâtıme*] meselesidir. Mümin ömrünü imanla sona erdiren kimsedir. Cennetlik bir kimse annesinin karnında iken cennetliktir; cehennemlik de annesinin karnında iken cehennemliktir. Dolayısıyla bir işin sonu başıyla uyumlu olmalıdır. Bir kimse için son bilinmediğinde, ölüm anında imanı ile gideceği konusunda kesinlik oluşmadığında imanda istisna yapmak sahihtir.

Bu yaklaşım reddedilmiştir; çünkü Ehl-i sünnetin tamamı kötü akıbet endişesine sahiptir.

Bu konuda muhalif olan sadece Mu'teziledir. İki fırka [Hanefiler ile Eş'arîler] arasındaki tartışma lafzî bir tartışmadır. Ancak tartışma kişide halihazırda bulunan iman kesin midir yoksa kuşkulu mudur şeklinde bir tartışmaya dönerse lafzî olmaktan çıkar.

Kitabü'l-hüccet'de İbn Mesud (r.a.)'dan aktarılmıştır ki: Ona bir kimsenin kendisini mümin olarak iddia ettiği söylendi. O da dedi ki “Ona sorun bakalım kendisi cennetlik miymiş yoksa cehennemlik mi?” Onlar da ona bunu sordular. O da “En iyisini Allah bilir” dedi. İbn Mesud (r.a.) ona dedi ki: “İlkinde verdiği hükmü ikincide veremiyor musun?”²⁵⁴

²⁵³ Ebû Hanife, “el-Fıkhü'l-ekber”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 55.

²⁵⁴ İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî el-İsfahânî, *el-Hicce fî Beyâni'l-Mehacce ve Şerhi Akideti Ehli's-Sünne*, thk. Muhammed b. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Riyad: Dâru'r-Ra'ye, 1990), 410.

Bazıları onların sözünü şu şekilde yorumlamışlardır: Onların imanda istisna yapmaktan muratları teberrük kabilindedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kabir ehlini selamlarken onlara kavuşacağını kesin bilmesine rağmen “Ben inşallah size kavuşacağım”²⁵⁵ sözü de böyledir. Ancak bu tevcih de reddedilmiştir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kavuşmakla muradı ölümün sıfatı anlamında salt bir kavuşma değil aksine onun muradı mekân ve derece bakımından kavuşmadır. Söz konusu kavuşma gelecekle ilgilidir ve bu gelecek de iki yöne ihtimali bulunan bir gelecektir.

Diğer yandan bir durum ifadesi olarak “Ben müminim” şeklinde kullanılan görüşün aksine imanda istisna konusunda bir vecih daha vardır. Zira imanda istisna yapmak teberrük manasında bile olsa makul bir mana olamaz. Teberrüken “Ben inşallah diriyim” diyen bir kimse düşününlerin gözünde gülünç; alaycıların nezdinde de komik duruma düşer.

Lafı uzattın, işin hakikati nedir dersen, derim ki: Kibirlenme ve kalbini daraltma. Zira konu yücedir ve amacın elde edilmesi de zordur. Adım adım “*yükseldiğini gördüğün kamış ordusu, tek tek gelişiyor ve büyüyor.*”²⁵⁶

[Fıtrat ve Üç Neş’et]

Bil ki bu ihtilaf bir başka ihtilafı dallanıp budaklanır. Aristo ve onun takipçilerinden olan filozofların tamamı beşerî nefislerin benzer olduğu görüşündedir. Nefislerle ilgili ihtilaf ise onların arazlarına ve araçlarına göre sahip oldukları sıfatlar ve melekeler hakkındadır. Nitekim Allah Teala'nın sözü buna işaret eder: “*İnsanlar tek bir ümmet idi. Sonra Allah müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi*”²⁵⁷, “*Rahmânı inkâr edenlerin evlerine (her biri) gümüşten tavan, yukarı çıkmak için kullanacakları merdivenler yapar.*”²⁵⁸ Aynı şekilde “Her doğan fıtrat üzere doğar”²⁵⁹ hadisi de buna işaret etmektedir.

Hanefî imamlar bunu düşünerek söz konusu görüşü tercih ettiler. Nitekim İmam-ı 1 Âzam'dan *el-Fıkhü'l-ekber*'de nakledilen sözler de buna delalet etmektedir. Şöyle demiştir: “Allah onları ne mümin ne de kafir olarak yaratmıştır. Bilakis onları şahıslar olarak yaratmıştır.”²⁶⁰

²⁵⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, "Kitabü't-taharet", 28.

²⁵⁶ İbn Arabşah, *Acâibü'l-Makdûr*, 1866, 6.

²⁵⁷ el-Bakara 2/213.

²⁵⁸ ez-Zuhuf 43/33.

²⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Daru'l-İbn Kesir, 1993), "Kitabü't-tefsir", 267 (No. 4497).

²⁶⁰ Ebû Hanife, “el-Fıkhü'l-ekber”, 55.

[Buna mukabil] Bazı filozoflar nefislerin bir cins olduğunu, cinslerin altında da türler olduğunu kastederek nefislerin mahiyetinin farklı olduğunu benimsemişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu sözünün buna işaret ettiği söylenmiştir: “Ruhlar, askerî birlikler gibidir. Birbiriyle tanışanlar uyum sağlarlar; birbiriyle tanışmayanlar ihtilafa düşerler.” Yine Allah Teala'nın şu sözü de buna işaret etmektedir: “*Rabbin dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat, rabbinin esirgedikleri müstesna, hep ihtilaf içinde olacaktırlar.*”²⁶¹ Şâfiîler, muhaddisler bu görüşü benimsemişlerdir. Buna göre bir şey bazen tabiatının gereği olan duruma göre hareket eder; bazen de dışarıdan yabancı bir kuvvet arayıcılığıyla tabiatına aykırı başka bir duruma göre hareket eder. Öyle ki kendisine ârız olan şey zâil olduğunda o tabiatının gereği olan şey neyse ona döner. Aynen yukarıya atılıp da tabiatı gereği yeniden aşağıya düşen taş gibi. Zira taş dışarıdan bir kuvvetle yükselir, sonra tabiatı icabı aşağıya düşer. Nefisler de ihtilaf durumuna göre bu şekilde hareket ederler. Bazı nefisler her ne kadar kötü insanlarla arkadaşlık etmek, atalarını taklit etmek, kurumsal ve geleneksel şeylere uymak gibi harici nedenlerle kendilerine küfür ârız olsa da iman gereği üzere hareket ederler. Bazı nefisler de kendilerine iman ârız olsa da hepsi de ahirette fitratlarının gereği neyse yine ona dönerler. Kâfirdirler; zira onlar zıtları itibarıyla yok olmazlar ve değişmezler.

“*Herkes ne için yaratıldıysa o iş kendisine kolaylaştırılmıştır.*”²⁶²

Bazısındaki iman fitrîdir bazısındaki iman gayri fitrîdir. Eğer kişi mümin olduğundan kesin emin olup da imanının fitrî mi yoksa ârızî mi olduğundan emin değil ise işte o zaman imanda istisna söz konusu olur. Bu kimseler [Şâfiîler ve muhaddisler] zatı gereği ortaya çıkan fitrî imana itibar ettiler ve bu sebeple istisnayı mümkün gördüler.

Ancak söz konusu bu şüphe nedeniyle Hanefî imamlar burada fitrî ve ârızî şeklinde bir ayrımın tasavvur edilemeyeceğini benimsediler. Bilakis burada asıl itibar edilmesi gereken şey kulun tercihi ve kesbidir. Eğer kul imanı seçmiş ise o kesinlikle [onlara göre] mümindir. Eğer kul küfrü seçmiş ise o kesinlikle kâfirdir. Nitekim *el-Fikhü'l-ekber*'deki şu ifade buna delalet etmektedir. Ebû Hanîfe şöyle söylemektedir: “Küfür ve iman kulların fiilidir.”²⁶³

Evet, iman böyle devam eder mi ve güzel son manasında bu şekilde noktalanır mı meselesine gelince bunu hiç kimse ittifakla kesinleyemez. Bu konuda tartışma yoktur.

²⁶¹ Hûd 11/118.

²⁶² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaut - Âdil Mürşid (Müessesetü'r-Risale, 2001), 50/161.

²⁶³ Ebû Hanife, “*el-Fikhü'l-ekber*”, 54.

Dersen ki bizimle cedel yaptın ve cedeli uzattın ve durum bizim için müşkül hale geldi. İki firkadan hangisinin en hayırlı makamı ve en güzel tevili olduğunu bize açıkla. Ben de derim ki “büyük bir haberden” sorup duruyorlar ve büyük seslenişten size okunan şeyi dinleyin size verilen şeylerin tamamını alın!

Muhakkak ki nefislerin çok sayıda neş’etleri (yaratılışları) vardır. Onların da kimisi birbirinden farklıdır kimisi birbiriyle benzerdir. Şüphesiz ki Allah Teala nefisleri ilk başta benzer şekilde yaratmıştır. Sonra onları farklı ikinci bir durumla inşa etmiştir. Nitekim rivayette varit olmuştur ki: “*Allah Teala kâinatı karanlıklarda yaratmıştır. Sonra onların üzerlerine nur serpmiştir. O nurla aydınlananlar bu nur sebebiyle hidayete erişmiştir; kim de hata yapmışsa yoldan sapmıştır.*”²⁶⁴

Mahlukatın karanlıkta olması ilk yaratılışa işarettir ki orada gerek sapanlar gerekse hidayete erenler olarak nefisler birbiriyle benzerdir. Sonra onları üçüncü kez mîsâk mahallinde, bölgesinde [bezm-i elest] inşa etmiştir ki onlar orada aynı şekilde birincideki benzerlik gibi birbirlerine benzer haldedirler. Âyet ve hadiste varit olduğu üzere onlar bu sebeple [belâ] dediler. Sonra onlar bu mîsâka uygun bir şekilde doğarlar. Nitekim hadiste “*Her doğanın İslam fitratı üzere doğduğu, anne babasının onu Yahudileştirdiği Hıristiyanlaştırdığı*”²⁶⁵ varit olmuştur. Yine başka bir hadiste şöyle geçer: “*Ben kullarımın hepsini hanifler olarak yarattım, şeytanlar onlara gelip onları dinlerinden ettiler.*”²⁶⁶ Sonra onlar misaktan önce olan orta yaratılışa [ikinci neş’et] uygun olarak tercihlerine ve kesplerine göre birbirlerinden ayrıldılar. “*Yine O’na döneceksiniz.*”²⁶⁷ , “*O bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapkınlığa müstahak oldu.*”²⁶⁸

Burada neş’etler ve her bir neş’etin sınırları içinde hükmü sabit olduğunda, birbiriyle çeliştiği ve ihtilaf ettiği düşünülen âyetler arasındaki durumlar ortadan kalktığı gibi hadisler arasındaki ve âyetlerle hadisler arasındaki tenakuzlar ve ihtilaflar da ortadan kalkar.

Bunlardan her biri için makamın gerektirdiği şekilde bu neş’etlerden bir neş’et hikayesi mevcuttur. İki fırka [Hanefiler ile Şâfiîler ve muhaddisler ve Eş’arîler]

²⁶⁴ Ebû İsâ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Şuayb Arnaut (Darür Risaletül Alemiyye, 2009), “İman”, 18 (No. 2833).

²⁶⁵ Eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetu’r Risale, 2001), 1/104.

²⁶⁶ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahih Müslim*, thk. Mehmed Zihni Efendi - İsmail Abdülhamid el-Hafız (Türkiye: Daru’t-Tabaa el-Amire, ts.), 8/158, “Kitabü’s-sünne”.

²⁶⁷ el-A‘râf 7/29.

²⁶⁸ el-A‘râf 7/30.

arasındaki ihtilafı bu kabildendir. İki fırkanın âlimlerinin, fetih ashabının, mûkaşefe erbabının âlemleri muhtelif, makamları farklı olunca Allah Teala onlardan her birinin kalbinde istidatlarına ve meşreplerine uygun bir âlemin kapısını açmıştır. Sonuçta onlar da buna uygun şekilde konuşmuşlardır. “*Her grup kendi içeceği yeri bildi.*”²⁶⁹

Onların ihtilafı bizâtihi rahmettir. Onlar bir zincirin halkaları gibi saygınlıkta birbirlerine denktirler ve onların nefeslerinin bereketi kıyamet gününe kadar daim olsun. Allah bizleri onları takip eden zümre içinde haşretsın, âmin.

İki meselenin [imanda artma ve eksilme, imanda istisna] tahkiki hususunda bende bulunan şeyler bunlardır. Aklı kıt olanlar bunları reddederse de aklen mahir olanlar bunları kabul edecektir; “*Amel sahipleri böylesi bir başarı için çalışmalıdırlar.*”²⁷⁰

²⁶⁹ el-Bakara 2/60.

²⁷⁰ es-Sâffât 37/61.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEĞERLENDİRME

Müslümanlar arasında iman bahislerinin bir problem olarak ortaya çıkması o dönemin sosyal ve siyasi yapısıyla ilişkilendirilmektedir. Nitekim tarihi verilere baktığımızda bu ilişki Peygamberimizin vefatından sonraki süreçte gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Müslümanların kendi aralarında gerçekleştirdikleri mücadelelerin ve savaşların mezhepsel çatışmalara sebebiyet vermesi kaçınılmaz bir son ve hem dünya hem de ahiret açısından önemli bir itikâdî âfet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gibi mevzuların derinleşmesi üzerine Müslümanların oluşturmuş olduğu teolojik bir külliyat ortaya çıkmaktadır. Bu meseleye Şirvânî'nin nazarıyla baktığımızda fikir ayrılıklarının onun tarafından rahmet olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Öyle ki Medine'de Hz. Osman'ın şehit edilmesi²⁷¹, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki savaş, Hâricîlerin meydana çıkması ve Hz. Ali ile yapılan savaşlar, Mürcie ve diğer fırkaların ortaya çıkışı gibi etkili olaylar Müslümanlar arasında imana dair bazı problemleri açığa çıkarmaktadır.²⁷² Özellikle Hâricîlerin imanın öznesinin peşine düşmüş olması tarihi açıdan önemli görülen bir merakı ortaya koymaktadır.²⁷³ O da “Mümin kimdir?” daha doğrusu Hâricîlerin yaklaşımı olan “Kâfir kimdir?” sorusuyla tekfir probleminin dışında bizim de konumuz olan iman bahislerini; imanın mahiyeti, hakikati, mahalli gibi başlıklar hakkında fırka ve mezheplerin kendi tariflerini oluşturmasıyla süregelmiştir.

Muhammed Emin eş-Şirvânî tahkikini oluşturduğumuz *Risâle fi'l-îmân* eserinde yukarıda bahsettiğimiz imani anlamda kimlik meselesini tartışmaktadır. Bu konuda onun izlediği yol âyetin işaret ettiği başlıklardır. Şirvânî âyette geçen “Gerçekten müminler” ifadesinden hareketle imanın ne olduğu-tanımı bahsine mezheplerin kabulüyle başlamıştır. Nitekim mezhepler aşağıda verilecek olan âyeti baz alarak iman tanımlarını benimsemişlerdir. Onun risalede iman bahislerine başlayabilmesi için bu tanımları vermesi gerekmektedir. Biz ise çalışmamızda iman tariflerini ayrı bir başlık altında ele aldık.

²⁷¹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe, 2021), 31.

²⁷² Muhammed Müctehid Şebusteri, *İman ve Özgürlük*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 14.

²⁷³ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 137.

Muhammed Emin eş-Şîrvânî *Risâle fi'l-îmân* eserine Enfâl sûresinden âyet paylaşarak başlamış ve âyetin içerdiği konular bağlamında iman konularını işlemiştir. Bu anlamda Şîrvânî'nin risalesi imanî bahislerin tamamını ele alan kapsamlı bir akaid metni değildir. Şîrvânî âyetin içerdiği belli başlı iman konuları etrafında risalesini şekillendirmiştir.

“Müminler o kimselerdir ki Allah'ın adı geçtiğinde yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirlir.”²⁷⁴, “Namazlarını özenle kılar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar.”²⁷⁵, “Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır.”²⁷⁶ Şîrvânî bu âyeti risalesinin başına yazmış ve ardından muhaddisler, Mu'tezile, Hâricîler, Hanefî ve Eş'arîlerin iman tariflerini risalesine eklemiştir. Biz de Şîrvânî'nin izini sürerek tezimizde ilerleyeceğiz. O sebeple öncelikle çalışmamızda imanın ne olduğunu ve mezhepler açısından tariflerinin neler olduğunu aktarmaya çalışacağız. Bununla birlikte Şîrvânî'nin eserinde ele aldığı imanda artma-eksilme ve istisna konularını da ekleyerek belirlenen içerik etrafında tezimiz yayılım gösterecektir.

3.1. İMANIN TARİFLERİ

3.1.1. Etimolojik Açıdan İman

İman, lügatte salt tasdîk manasına gelmektedir.²⁷⁷ Güvenmek, emniyette olmak, güvende hissetmek anlamına gelen *emn* (emân) kökünden türeyen iman, güven içinde doğrulamak, tasdîk etmek anlamına gelmektedir.²⁷⁸

Şîrvânî ele aldığımız iman risalesinde ‘iman nedir?’ sorusuna cevaben imanı şu şekilde tanımlamıştır: “İman, kökleri kalbin yeryüzünde sabit, dalları ise gökte olan temiz

²⁷⁴ *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Enfâl 8/2.

²⁷⁵ el-Enfâl 8/3.

²⁷⁶ el-Enfâl 8/4.

²⁷⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarîfât* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “İman”, 31; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/614; Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 214; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 720.

²⁷⁸ İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Dar'ul-İlm li'l-Melayin, 1979), 5/2071; Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Nuaym İrkasusi (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1176; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), “İman”, 155.

bir ağaç gibidir. Öyle ki bu ağaç kötü huylardan arınmak güzel ahlak ve salih amelin kaynaklarından akan suyla sulanmak suretiyle her yönüyle kök salar, büyür ve güçlenir.”

Şîrvânî'nin yapmış olduğu bu tanımlama bize Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) iman tanımını hatırlatmıştır. Nitekim o da buna benzer bir iman tarifi vermektedir. Gazzâlî'ye göre “İman, kökü derinlere inen, çocukken devamlı surette duyulan telkinler yoluyla insanların kalplerinde oluşan ve ergenlik çağından sonra sözlerle anlatılması imkânı olmayan hal karineleriyle meydana gelen imandır. İmanın tam kuvvet kazanması kişiyi ibadete ve zikre mecbur eder.”²⁷⁹ Şîrvânî'nin Gazzâlî'den etkilenmiş olması muhtemeldir çünkü onun *Kavâidü'l-akâid* eserini şerh edenlerden birisi de Şîrvânî'dir.

Şîrvânî'nin risalenin başında mezheplerin vermiş olduğu iman tanımlarından farklı bir tanım oluşturduğunu görmekteyiz. O verdiği tanımda imanı ağacın köklerine benzeterak kalpte sabit olması gerektiğine işaret eder. Bu geleneksel iman tanımındaki tasdîğe mukabildir diyebiliriz. Dallarını ise göklere uzanmış temiz bir görüntüye sahip olması şekilde açıklar. Bu da bizce ikrara denk gelmektedir. Nitekim onun da risalesine eklediği üzere Allah'a güzel sözler yükselmektedir. İman eden bir kimsenin ikrarı ise Allah'a yükselecek en güzel niteliğe sahip söz olmalıdır. Âyetin de belirttiği üzere bu güzel sözler salih amel ile Allah'a ulaşır. Tasdîk ve ikrar ikilisini benimsemekte olan Ehl-i sünnetin kabulüne ilave olarak Şîrvânî güzel ahlak ve salih ameli de eklemektedir. Bu ikili amel kapsamına giren ve onun imanı kuvvetlendirdiğine inandığı unsurlardır. Tanımdan da hareketle kökü/imanı, dalları/ikrarı besleyen ve güçlendiren şey bu iki unsur olmalıdır. Nitekim ileride de geleceği üzere imanda artma ve eksilmeyi nicelik olmasa da nitelik bağlamında değerlendirip kabul etmektedir.

3.1.2. Mahiyeti Açısından İman

Kelam ilminde tartışma unsuru olarak karşımıza çıkan ve tarihî bağlamda büyük yankı uyandırdığı görülen konulardan biri imanın mahiyetidir. Müslümanların kendi aralarındaki mücadele, kişilerin iman sıfatlarının (mü'min/kâfir) sorgulanmasına sebep olmuş nihayetinde mezheplerin kendi tariflerinin oluşmasını sağlamıştır.

“İman nedir?” sorusu Cibril hadisinde sıralanan altı iman esasını aklımıza getirmektedir. İmanın nesnelere olarak kabul edilen bu altı esas, imanın neliğinden ziyade neye iman edilmesi gerektiğini (mü'menün bih) açıklamaktadır.²⁸⁰ Aynı şekilde Âmentü

²⁷⁹ Süleyman Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, çev. Ahmet Turan Arslan (İstanbul: Risale Basın, 1992), 184.

²⁸⁰ Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 138.

de -çeşitli itibârların taalluk etmesi söz konusu sebebiyle²⁸¹- “nedir” sorusuna cevap niteliği taşımamaktadır.²⁸² Zira Araplar da imanın neliği hakkında herhangi bir soru sormaksızın neye iman etmeleri gerekiyorsa o emre uymuşlardır.²⁸³ Âmentü diyen bir kimse imanın gerekleri olan tüm bunları kabul etmiş olmaktadır.

İmanın mahiyetini, özne ve nesne üzerinden yapılan tariflerin izinde mezheplerin temel metodolojisini kurmak adına geliştirdikleri tarifler verilmektedir. Bu tarifler ise mezhepler tarafından benimsedikleri görüşleri üzere “İman nedir?” sorusunun yanıtları şu şekilde kategorilere ayrılmıştır:

-“İman, kalbin tasdiğidir.”²⁸⁴

-“İman, kalbin marifetidir.”²⁸⁵

-“İman, kalbin tasdîki dilin ikrarı ve amelden ibarettir.”²⁸⁶

Tariflerdeki dağılımın “tasdîk”, “ikrar” ve “amel” olduğu görülmektedir. Bu dağılımı benimseyen mezheplerin görüşlerini yani imanın ne olduğu hakkındaki teorilerini açıklayarak ilerleyeceğiz.

3.1.2.1. Dilin İkrarı

Kelam ilminde ikrarın manası kalpteki imanın dışarıya dil ile beyan edilmesidir.²⁸⁷

İmanın dil ile ikrar olduğunu benimseyenlerin er-Rakkaş, Abdullah b. Said el-Kattan (ö. 280/854) gibi isimlerin yanında özellikle Kerrâmiyye mezhebi olduğu bilinmektedir.²⁸⁸ Bu mezhebin takipçilerine göre imanın dil ile ifade edilerek açığa çıkarılması yeterli görülmektedir. Onların bu konudaki delili ise Peygamberin, kelime-i şehâdet getirenlerin iman ettiğine ikna olması ve onların bilgisini, kalben tasdîkini ya da amelini araştırmaksızın imanlı olduklarına hükmetmesidir.

²⁸¹ Bir itibarla olmayıp çeşitli itibarların söz konusu olması bakımından dikkate değerdir. Nitekim Allah’a iman ettim demek diğer tüm vecihler açısından da iman etmektir. Allah’ın bir olduğuna, sıfatlarının varlığına ve aynı zamanda eksiklikten de münezzeh olduğuna iman etmek kastedilmektedir. Sa’deddîn Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut-Lübnan: Darü’l Kütübi’l İlmîyye, 2001), 3/419; Sa’deddîn Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 708.

²⁸² Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 23.

²⁸³ Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 710.

²⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 3/614.

²⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 3/614.

²⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 3/616.

²⁸⁷ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), “İkrar”, 248.

²⁸⁸ er-Rakkaş ve el-Kattan iman için ikrardan önce kalp ve tasdîk üzere bir kabulleri olduğunu belirtirler. Ancak Kerramiyye için aslolan sadece ikrardır. Ebu’l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille fi Usülü’d-Dîn*, ed. Claude Salamé (Dimeşk, 1990), 2/798.

İkrarın iman için yeterli olduğu görüşü mahlukların bezmi elestteki belâ (evet) sözünden gelmektedir. Kerrâmiyye bu sözden hareketle bir kimsenin dilsiz olmasını ya da kıyamete kadar susmasını da göz önünde bulundurarak bu ikrarın herkeste bulunduğunu ve ancak kişinin dinden çıkmasıyla bu ahdin sonlanacağını belirtir. Ancak irtidat edenin ikinci ikrarının ilginç ki iman olmadığını söylemişlerdir.²⁸⁹

Sosyal hayatın içinde kişiye mümin gibi bir sıfatın yüklenmesi ve dünyadaki hükmün geçerliliğini askıya almamak adına dilin ikrarı elbette önem arz etmektedir. Ancak insanlar arasındaki hükmün ötesinde Allah nezdinde hangi sığata sahip olduğu konusunda ikrarın yeterliliğı âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur.

İmanın sadece dilin ikrarı olmadığını savunanlar şunu ifade ederler: Dili konuşan akıl sahibi kimselerin kalple yapmış oldukları tasdîki zorunlu olarak bilmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla bu kimselerin, imanın sadece dille tasdîkini bildiklerini söylemek mümkün değildir. Nitekim Kur'an'da bu bahsi açıklayan âyetler kişinin diliyle yaptığı tasdîkin imanı elde etmekte yeterli olmadığını bildirir.²⁹⁰ Özellikle bu konuda Bedevilerin iman ettiklerini dillendirdikleri halde Allah âyetinde onların iman etmediğini bilakis teslim olduklarını, imanın ise henüz kalplerine girmediğini buyurmaktadır.²⁹¹ Şayet dil ile ikrar iman için yeterli olsaydı âyet böyle bir ihtarda bulunmazdı. Böyle bir durumda münafık bir kimsenin mümin kabul edilmesi imanın doğasına aykırı bir sonuç doğuracaktır. Mâtürîdî "*Münafıklar hiç şüphe yok ateşin en alt tabakasındadırlar.*"²⁹² âyetinden yola çıkarak imanın sadece ikrardan ibaret olmadığını münafıkların vaat edilen mükafattan mahrum kalıp cehennemden en alt katında görülmelerine bağlamaktadır.²⁹³

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) *el-Fikhü'l-ekber şerhi*'nde kalp ile tasdîğin batınî bir durum olduğunu ve dil için de kalbin tercümanı olduğunu aktarır.²⁹⁴ Bu anlamda dil zahiri olarak kişiye mümin veya kafir hükmünü veren bir tercümandır. Nitekim bir kimse korku sebebiyle kalbiyle tasdîkte bulunduğı imanını diliyle ikrar etmeyebilir. Bu onu mutlak manada kafir yapmaz çünkü kalbinde tasdîki devam etmektedir. Bu onu ancak Allah nezdinde mümin kılmaktadır. Bunun tam tersi bir durum söz konusu olduğunda yani bir kimsenin kalbinde iman bulunmayıp diliyle bunun olduğunu ikrar ediyorsa o kimse

²⁸⁹ Abdulkâhir Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 286.

²⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3/618.

²⁹¹ "*Bedeviler 'inandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz ama 'İslâm olduk.' deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi.*" el-Hucurât 49/14.

²⁹² en-Nisâ 4/145.

²⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 719.

²⁹⁴ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, thk. Ali Muhammed Dendel (Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.), 142-143.

münafık sayılmaktadır. Kalbin inkârı söz konusu olduğu için dilin tasdîki ikrarı onu mümin yapmamaktadır. Şayet yapsaydı münafıkların tümü mümin sayılırlardı. Bu anlamda ikrarın önemi sosyal hayatta ahkamı icra edebilmek için ortaya çıkmaktadır.²⁹⁵

Ayrıca “*Kalbi iman ile sükûnet bulduğu halde (dinden dönmeye) zorlananlar dışında*”²⁹⁶ âyette de buyurulduğu üzere cebr altında olan bir kimse için tasdîk etmiş olduğu imanını diliyle inkâr etmiş olması ondaki imanın yok olduğu anlamına gelmez.²⁹⁷ Cebr ve baskılardan ârî olan iman ise tasdîki anlamda ancak kalpte bulunabilir.²⁹⁸ İkrar için imanın asli bir esası olmadığını ikincil bir unsuru olduğunu söylemek Ehl-i sünnetin benimsemiş olduğu görüştür. Ancak kalbindeki imanı diliyle ikrar edemeyen bir kimse mesela dilsiz birinin bu durumda mümin kabul edildiğine dair icma bulunmaktadır. Dolayısıyla sadece kelime-i şehadeti ifade etmek iman için yeterli bir gösterge değildir.²⁹⁹

Muhammed Emin Şirvânî imanın ikrarı bahsini iman tanımında geçirmekte ve bir kimsenin imanı ve küfrüyle alakalı hüküm verme konusunda ikrarın gerekli olduğunu dile getirmektedir. Ancak bizce Şirvânî'nin önemle konuyu açtığı yer risalede varlık sınıflarından bahsettiği kısımdadır. Dolayısıyla onun risalesinde ikrar Kerrâmiyye üzerinden açıklanmamıştır. Onun ikrar bahsini bizce varlık sınıflarında görebilmekteyiz. Lafzî/dilsel varlık olarak imanı elen alan Şirvânî, bu bahiste kelime-i şehadeti örnek verir. Öyle ki bir kimse lafzî varlık bağlamında kelime-i şehadeti ikrar etse salt ikrar olacağı için bunun imanın aslî varlığına delalet edeceğini düşünmemektedir. Salt ikrar ona göre iman ve imanının nurunun bizâtihi kendisinin hasıl olmasının dışında bir durumdur. Bu konuyu Şirvânî örneklerle açıklar. Onun verdiği örneğe göre susayan bir kimse soğuk suyu diliyle telaffuz etse o kimsedeki susuzluk gidecek değildir. Aynı şekilde imanda ikrar bahsi de buna uyarlanabilir. Dolayısıyla Şirvânî'nin direkt olmasa da dolaylı yoldan salt ikrarı kabul etmediğini belirtmemiz mümkündür. Risalesinde ikrarı Kerrâmiyye üzerinden anlatmasa dahi onun bu yorumundan ikrarın iman için yeterli bir unsur olmadığı sonucu çıkartılabilir.

²⁹⁵ el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber*, ts., 142-143.

²⁹⁶ en-Nahl 16/106.

²⁹⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*, 2/800; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 717.

²⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 720.

²⁹⁹ Sa'deddîn Teftazânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 270; el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber*, ts., 144.

3.1.2.2. Kalbin Marifeti

Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745) kurucusu olduğu Cehmiyye fırkası için iman, sadece Allah'ı bilmektir (معرفة); küfür ise Allah'ı bilmemektir (جهل).³⁰⁰ Diğer ifadeyle bu fırka için iman, Allah'ın ve Peygamberin getirdiği hükümleri icmalen bilmek anlamına gelmektedir.³⁰¹ Dolayısıyla “İman nedir?” sorusunun cevabı bilgi olmuş “Bilgi nedir? sorusunun cevabı ise Allah olarak karşılanmıştır. Bu anlamda Allah, bilgi nesnesi kabulüyle iman tarifindedir.³⁰² İmana bilgi ile ulaşan kimse için bu bilgiyi elde etme yolu da akıldan geçmektedir. Aslında Cehmiyye'ye göre kalbin tasdîki bu zihinsel sürece tabi olan kalbin tasdîklemesidir. O dönem için kalbî bir fiil olması bakımından tasdîk kavramı yerine marifet kavramının kullanılmış olması mümkündür. İman tariflerinin diğer tasniflerinde zikredilen dil ile ikrar ve organlarla amel ise onlara göre imanın tarifinde yer almamaktadır.³⁰³

İbn Hazm (ö. 456/1064) imanın sadece marifet olduğunu kabul edenlerin görüşünü şöyle aktarmaktadır: Her ne kadar Yahudilerden, Hristiyanlardan yahut diğer kesimden küfür sadır olsa dahi bu kimseler Allah'ı kalben marifet etmişse cennet ehli bir Müslüman olarak kabul edilmiştir.³⁰⁴ Ancak kafirlerin ise bildiği halde tasdîk etmediği göz önüne alındığında imanın marifet olarak kabul edilmesi imkânsızdır.³⁰⁵ Halbuki tek başına marifet imanın elde edilmiş olduğunu göstermez. Şayet iman olsaydı ehl-i kitabı iman dairesinde kabul etmemiz gerekirdi.³⁰⁶

Mâtürîdî tasdîk ve marifetin tanımlarına ve zıtlarına bakarak iman için marifetin uygun düşmediğini açıklamıştır. Nitekim marifetin zıttı tanımamak olup bir kimsenin tanımadığı, bilmediği bir şeyi tekzip etmesi de düşünülememektedir. Bununla birlikte kimi zaman bazı konular hakkında bilgiye sahip oluruz ancak bu imanla nitelendirilmemektedir. Bir şeyi bilmeyenler onu tekzip etmek ya da bilenler de tasdîk etmekle nitelendirilemez sözünü ekleyen Mâtürîdî, sebep-müsebbeb açısından marifet tasdîk, bilgisizlik de tekzip olarak nitelense de bunun hakikat manasında bir niteleme

³⁰⁰ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 404.

³⁰¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3/614.

³⁰² İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 142.

³⁰³ Şerafeddin Gölcük, “Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/235.

³⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/736.

³⁰⁵ Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 712.

³⁰⁶ Ahmed Efendi Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 119; el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber*, ts., 142.

olmadığını belirtir. Sonuç itibarıyla onun nazarında marifet ancak tasûike götüren bir yol olabilir.³⁰⁷

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserine iman marifettir tarifini benimseyenlere reddiye maksatlı şu âyeti eklemiştir: “Yüz çevirdi, kibirlendi ve kafirlerden oldu.”³⁰⁸ Nitekim iblis Allah’ı bildiği (عارف الله) halde kibirlenmiş ve kafirlerden olmuştur.³⁰⁹

Şîrvânî’nin risalesinde mezheplerin iman tanımlarını verip zikrettiği kavramlar tasdîk, ikrar ve ameldir. O, marifet tanımını risalesine eklememiştir. Onun risalesinde marifet tek bir yerde geçmektedir. Geçtiği yerde ise marifetin nuru³¹⁰ olarak dile getirilmektedir. Marifet Şîrvânî’ye göre iman eden kimsede tedrici olarak gerçekleşen bir durumdur. Nitekim o imanı bir nur olarak görmektedir. İman eden kimsede Allah’ın tevfiğiyle oluşacak olan o nur kalbin köşelerine yayılmaktadır. Bununla birlikte o kişi pek çok şeye münkeşif hale gelir. Emirleri yapması ve yasaklardan kaçınması gerektiğini kişi kalbindeki çağrıdan alır. Elde etmiş olduğu neticede onun ifadesiyle marifetin nurudur. Onun nezdinde tasdîk ve bilmek arasında bir mutabakat vardır. Çünkü o bir şeyi bilen o şeyi fark etmesini vicdanına dönmesine bağlar. Kişi tasdiğini bilmeksizin ya da tasdiğinden kuşku duyarak ben de tasdîk hasıl oldu diyemez.³¹¹ Bu sebeple Şîrvânî’nin duruma mebde-i feyyazdan taşan nurla yaklaştığı dolayısıyla da marifeti Cehmiyye’nin iman tanımına yüklediği anlam gibi ele almadığı açıktır. Onun risalede tasavvufi bir yorumla marifet kavramını geçirdiği görülmektedir.

3.1.2.3. Kalbin Tasdîkî

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğu tarafından benimsenmekte olan imanın tanımı dil ile ikrar ve kalp ile tasdîktir.³¹² Kalbî tasdîk iman fiilinin iç yapısını şekillendiren temel bir rükün olarak kabul edilmiştir.

İmâm-ı Azam Ebû Hanife (ö. 150/767) insanları üç kategoriye ayırmıştır: Mümin kimse imanında samimi olan, kafir küfründe inat eden, münafik ise iki yüzlülüğü üzere

³⁰⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 724-725-726.

³⁰⁸ el-Bakara 2/286.

³⁰⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3/800.

³¹⁰ Sadreddinzâde Muhammed Emin Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366/2), 17b.

³¹¹ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17a.

³¹² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 108; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, ts.), 1/176; Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, ed. Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.), 148.

sabit olandır. Allah “*Rabbimize karşı gelmekten sakının*”³¹³ buyurarak mümine ameli, kafire imanı, münafık kimseye de samimiyeti farz kılmıştır.³¹⁴ Amelsiz mümini günahkâr kabul eden³¹⁵ Ebû Hanîfe’nin iman tanımı dil ile ikrar, kalp ile tasdîktir.³¹⁶ Hanefî-Matürîdî ekolde imanın tasdîk ve ikrardan oluştuğu görüşü tercih edilmiş tasdîk aslî rükün sayılmıştır. İkrar ise dünyada İslâmî hükümlerin gereklerini yerine getirebilmek amacıyla önem arz etmektedir.³¹⁷ Dolayısıyla dili ile ikrar edip kalbiyle tasdîkte bulunmayan bir kimse Allah nezdinde mümin sayılmaz. Diğer bir deyişle kalbiyle tasdîkte bulunup diliyle ikrar etmeyen bir kimse Allah nezdinde mümin olmaktadır.³¹⁸

Ebû Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/935) iman nedir sorusuna tasdîktir cevabını vermiştir. Dilciler genel görüşün bu olduğunu belirtmiş ve iman kelimesinin tasdîk (doğrulama) manasına geldiğini söylemiştir.³¹⁹

İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Eş‘arî ve Hüseyin b. Fadl el-Becelî (ö. 282/896) gibi isimler imanı kalp ile tasdîk olarak tarif etmişlerdir.³²⁰

Mâtürîdî kalbin imanın yatağı olduğunu belirtmektedir.³²¹ Eski Arapların anlayışına göre de kalp anlama yeri olarak görülmektedir.³²²

Kalbin tasdîki ile dilin ikrarı arasında mutabakat olmalı ki tarifin ilk kısmı ve ikinci kısmı birbirini eksikliğe götürmesin. Nitekim Nasîruddîn et-Tusi (ö. 672/1274) imanın tarifini kalp ve dil ile tasdîk olarak kabul etmiş, kalp ve dili ayrı ayrı tek başına yeterli görmeyerek âyetle delilini ileri sürmüştür. Ona göre iman için Neml suresinin 14. âyetinde "واستيقنتها انفسهم" buyrulduğu üzere kalp ile tasdîk yeterli değildir. Aynı şekilde iman söz konusu olduğunda dilin tasdîki de Hucurât sûresinin 14. âyetinde "لم تؤمنوا"

³¹³ el-Hac 22/1.

³¹⁴ Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe’nin Vasiyyeti”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 67; A. J. Wensinck, *İslam Akidesi Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*, çev. Mustafa İkiyaka (İstanbul: Ulak Yayıncılık, 2020), 138.

³¹⁵ Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe’nin Osman el-Bettî’ye Yazdığı Risale”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 62.

³¹⁶ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l-ekber”, 56.

³¹⁷ Nüreddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 170.

³¹⁸ Ebû Hanîfe, “el-Alim ve’l-Müteallim”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 9.

³¹⁹ Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 135.

³²⁰ en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille fi Usûlü’l-Dîn*, 2/799.

³²¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 717.

³²² W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 170.

buyrulduğu için yeterli değildir.³²³ Kalbin tasdikinin yeterli görülmemesi âyette işaret edilen kimselerin kibirlerinin büyüklüğü sebebiyledir. Çünkü onların kibirleri inkâr edecek bir şey bulmalarına neden olmaktadır. Diğer âyette ise bedeviler iman ettiklerini ikrar etmişlerdi ancak Allah onların iman etmediklerini bildiği için iman etmediklerini belirtti. Bu sebeple ikrar hakiki manada kalbin tasdikini bildiren bir araç sayılmamaktadır. Sonuç olarak ona göre bu iki unsur birlikte olduğu takdirde birbirini destekler ve imanın tanımını elde edilmiş olur.

Teftâzânî (ö. 792/1390), *Makâsîd ve Şerhu'l-Makâsîd* isimli eserlerinde imanın sözlük anlamının tasdik olduğunu belirterek bu bahse giriş yapmaktadır.³²⁴ Kimi âlimler iman için kullanılan tasdik anlamının mantık ilmindeki tasavvurun mukabili olan tasdikten ayrıştığını belirtirler. İmandaki tasdikte ihtiyari bir fiil söz konusudur ancak mantık ilmindeki tasdikte herhangi bir özgür seçim söz konusu yoktur. Bu ayrımı kabul edenler Farsça *girevîden* kelimesi üzerinden açıklığa kavuştururlar. Girevîden kelimesi tasdik demek olup içerisinde teslim ve boyun eğme anlamını içermektedir.³²⁵

Teftâzânî şer'an imanını diğer grupların da tasniflerini dahil ederek şöyle değerlendirir; iman sadece kalbin, sadece dilin, kalp ve dilin ikili birlikteliği ya da kalp ve dilin birlikteliği ile diğer uzuvların filleri yani amel için kullanıldığını belirtmektedir. Kalbin fiili olması bakımından iman, çoğunluğun da kabul ettiği üzere tasdiktir.³²⁶ Diğer âlimler gibi Teftâzânî de imanın kalbin fiili olmasını "*İşte onların kalplerine Allah imanını yazmıştır.*",³²⁷ "*Kalbi imanla mütmain bir hâldeyken...*",³²⁸ "*Kalpleri iman etmedi.*",³²⁹ "*Henüz iman kalplerinize girmedi.*"³³⁰ âyetlerinden hareketle delillendirmektedir.³³¹

Muhammed Emin eş-Şirvânî risalesinde tasdik konusunu bilginin kesinliği üzerinden izah etmiştir. Onun verdiği örnekle açıklamak gerekirse; beyaz bir cismin, beyazlık kendisinde hasıl olduktan sonra beyaz bir cisim olduğu bilinir. Dolayısıyla kişi bundan tereddüt etmeyerek o şey hakkında kesinlikle beyazdır demektedir. Aynı şekilde iman için kullandığımız tasdik de böyledir. Yani bir kişi tasdik hakkında bilgi sahibi

³²³ Nasîruddîn Tûsî, *Tecridü'l-Akaid*, thk. Abbas Süleyman (İskenderiye: Darü'l-Marife el-Camiye, 1996), 159.

³²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/417; Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 708.

³²⁵ Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 712; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 190.

³²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/417; Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 708.

³²⁷ el-Mücâdele 58/22.

³²⁸ en-Nahl 16/106.

³²⁹ el-Mâide 5/41.

³³⁰ el-Hucurât 49/14.

³³¹ Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 710.

değilse ya da bundan tereddüt ediyorsa o kişide tasdik hasıl olmuştur denemez. Bilinmektedir ki bir şeyin bilgisine sahip olan kimse vicdanına döndüğünde “Ben bunu biliyorum” kesinliğine sahiptir. Dolayısıyla Şîrvânî’ye göre mümin tarifi şu şekilde yapılır: Mümin olduğunun kesinliğine sebat eden kimse kendinde bunu sorguladığında şüpheye düşmeyip peygamberin getirmiş olduklarını tasdikleyen ve bunu bilen kimsedir. Bunun aksi olan durum o kimsenin kafir olduğunu gösterir. Onun da dediği gibi kafir: Nefsine dönüp de peygamberin getirdiği tasdik edici olarak bilmeyen ve tasdik edici olmadığı halde bundan kuşku duyan kimsedir.³³²

3.1.2.4. Kalbin Tasdiki, Dilin İkrarı ve Uzuvarın Ameli

Mu‘tezile, Zeydiyye ve Hâricîlerin çoğu ayrıca İmam Mâlik (ö. 179/795), Evzâî (ö. 157/774), Şâfîî (ö. 456/1064),³³³ Ahmed b. Hanbel (ö. 728/1328) gibi selef âlimleri ve Ehl-i hadis âlimleri imanın tasdik, ikrar ve amelin birleşiminden oluştuğunu savunmaktadırlar.³³⁴ Bu üç rükün iman için olmazsa olmazdır. Herhangi birinin eksikliği neticesinde iman yokluğu söz konusudur.

“Müminler o kimselerdir ki Allah’ın adı geçtiğinde yürekleri titrer, kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirlir.”,³³⁵ *“Namazlarını özenle kılar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar.”*,³³⁶ *“Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır.”*³³⁷

Şîrvânî bu âyete dayanarak imanın üç şeyin toplamı (tasdik, ikrar ve amel) olduğunu söyleyenlerin muhaddislerin çoğu, Mu‘tezile ve Hâricîler olduğunu aktarır. Onların ikrarın zorlama ile düşebilme ihtimalini göz önünde bulundurduklarını da ekler.

İmanı bu üç şeyin toplamı görenler kalben tasdik edilmiş olan iç iman, dil vasıtasıyla ikrar edilmesi ve amel ile aynı iç imanın zahiri olarak bedensel işlevinin yapılması gerektiğini savunurlar.³³⁸ Mümin ismini alan kimse tüm bunları mutlak anlamda eksiltmeksizin batınıyla zahiriyle kendisinde bulunduran kimsedir.³³⁹ İmam

³³² Muhammed Emin eş-Şîrvânî, *Risale fi’l-İman* (İstanbul: Süleymaniye, Esad Efendi, 1366/2).

³³³ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü’l-Edille fi Usulid-Din*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, ts.), 2/1075; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l Kelam*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019), 64.

³³⁴ Nesefî, *Tabsıratü’l-Edille fi Usûlü’l-Dîn*, 2/798.

³³⁵ el-Enfâl 8/2.

³³⁶ el-Enfâl 8/3.

³³⁷ el-Enfâl 8/4.

³³⁸ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 139.

³³⁹ Muhammed Halil Herras, *el-Akîdetü’l-Vâsıtıyye ve Şerhi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2000), 167.

Şâfiî iman tarifini “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden...”³⁴⁰ âyetine dayandırarak oluşturmuştur.³⁴¹

Diğerlerinden ayrı olarak amelin bu tarife eklenmesi tarihi arka plana baktığımızda açıklık kazanacaktır. Özellikle Hâricîlerin bu arka planda önemli rolü bulunmaktadır. Nitekim onlar büyük günah (mürtekibu’l-kebir) meselesini, kimin mümin kimin kafir olduğu tespitini ameli merkeze alarak yapmaktaydılar. Bilinen bu olgu tarihin ilerleyen dönemlerinde Mu‘tezilî âlimlerce de devam ettirilerek teoriye dönüşecektir. Dolayısıyla her iki grup için de amel iman bahsini temellendirmek için özellikle vurgulanmaktadır.³⁴² Mu‘tezile ve Hâricîler için amel imanın cüzü kabul edilirken selef âlimleri için amel imanın kemal seviyesini belirleyen bir cüz olarak kabul edilmiştir.³⁴³

Mu‘tezilî âlimlerin bir kısmı imanî; Allah’a iman (iman billâh) ve Allah için iman (iman lillâh) olmak üzere iki çeşit olarak değerlendirmişlerdir. İman billâh, Allah’ı inkârı içine alan iman olarak kabul edilirken iman lillâh ise terkedilmesi durumunda küfür yahut fîsk olan iman olarak kabul edilmektedir.³⁴⁴ Mu‘tezilî âlimlerin amel üzerindeki bu savunusu onların beş esastan sayılan va‘d ve vaîd esasına dayanmaktadır.³⁴⁵

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğuna göre imana amelin dahil edilmemesinin sebebi Kur’an’dan hareketle delillendirilmektedir. Onlara göre amel imanın bir cüzü değildir çünkü “İman edenler ve sâlih ameller işleyenler”³⁴⁶ âyeti de gösterdiği üzere iman, salih amelle birlikte kullanılmıştır. Bu ise ikisinin ayrı olduğuna delil olmaktadır çünkü şey kendisine atfedilmediği gibi parça da bütüne atfedilemez.³⁴⁷ Allah diğer bir âyetinde “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın”³⁴⁸ buyurmaktadır. Allah’ın, namaz kılmadan önce onlara mümin adıyla seslenmiş olması bu âyetin amelin imanın bir cüzü olmadığına kanıt olarak ileri sürülmesini sağlamıştır.³⁴⁹

³⁴⁰ el-Bakara 2/177.

³⁴¹ Nesefî, *Bahrü’l Kelam*, 64.

³⁴² İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 216.

³⁴³ Topaloğlu - Çelebi, “İman”, 155.

³⁴⁴ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 390.

³⁴⁵ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 156.

³⁴⁶ el-Bakara 2/25.

³⁴⁷ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2015, 3/616.

³⁴⁸ el-Mâide 5/6.

³⁴⁹ Nesefî, *Bahrü’l Kelam*, 65.

İmanın uzuvların/organların fiili olmadığına delil olan âyetlerden biri de şudur: “*İman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar*”³⁵⁰ âyetinden anlaşılan iman ile zulmün bir arada bulunabileceğidir. Ancak bir şey zıddıyla yahut parçasının zıddıyla bir araya gelemez. Haliyle bu da imanın organların fiili olmadığını ve organların fiilinin imanın bir parçası olmadığını göstermektedir. Buradan hareketle iman tarifinin kalbin fiili olarak ele alınması gerekir ki o da ya tasdik ya da marifettir. Marifetin olamayacağı da zikredildiğine göre imanın tasdik olduğu anlaşılmaktadır.³⁵¹ Amel için zikredilen bu görüşlerle birlikte Ehl-i sünnet açısından amelin değersiz olmadığı bilinmelidir. Elbette pratik hayatta mümin bir kimse emredilen amelleri yerine getirmekle sorumludur. İkrar da olduğu gibi amel de imanın zaruri bir unsuru olmayıp bir gereği kabul edilir. İmanın semeresi olarak amelin ortaya çıkması mümkündür.³⁵² Dolayısıyla bu semere, iman ettikleri içindir yoksa farz ibadetleri yerine getirdikleri için iman oluşmuş değildir.³⁵³

İman, içinde elbette bir teslimiyet barındırmaktadır ve bu teslimiyetin belli başlı yaptırımları söz konusu olacaktır. Amel ise bu yaptırımın başında gelir. Tasdikle birlikte bu iman-amel arasındaki bağ bizde sebep sonuç ilişkisi gibi açığa çıkar. Mezheplere göre farklılık arz eden bu bahis, ele aldığımız tanım başlığı dışında daha geniş irdelenebilir. Bu kısımda ‘imanın ne olduğu’ başlığını ele almamız önemli noktanın aslında yüce bir Varlığa teslimiyet olduğunu göstermektir yani hangi mezhep olursa olsun aynı Varlığa iman ettiği için bir birlik söz konusudur. Tüm bu ayrılıklar imanın özüne ulaşmaya çabadır diyebilirken imanla özdeş diyemeyiz. Burada imanın mahiyetine yönelik “lafzi” tanımlar anlatılmış olsa da hakikatte bunlar birlik oluşturmaktadır. Her ne kadar bu tanımlar tarihin belli dönemlerinde kan dökmüş olsa da. Tüm müminler nihayetinde imanın esası olan tevhide iman etmektedirler. Buradaki ayrım görmek ve amâ olmak gibidir.³⁵⁴ Bu ayrımla birlikte imanın yakînî konumu değişim göstermektedir. Genel manada bu bahis imanda artma-eksilme bahsiyle birleştirilir. Şîrvânî’nin de risalesinde yakînî mertebelerini bu konunun ardından ele aldığı görülmektedir.

³⁵⁰ el-En’âm 6/82.

³⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3/618.

³⁵² İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 237.

³⁵³ Ebû Hanife, “el-Alim ve'l-Müteallim”, 11.

³⁵⁴ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhî'l-ekber*, thk. Vehbi Süleyman Ğavcî (Beyrut-Lübnan: Daru'l Beşâir el-İslamiyye, ts.), 260.

3.2. İMANDA ARTMA VE EKİİLME

İslâm geleneğinde imanda artma ve eksilme konusundaki soruların temeli Mürcie'nin bıraktığı bir mirastır. Bu konu iman-amel arasındaki ilişkinin diğer göstergelerinden, sonuçlarından biridir.³⁵⁵

Şirvânî *Risâle fi'l-îmân* eserine başladığı Enfâl sûresinin ikinci âyetindeki “İmanlarını arttırır” kısmından hareketle imanda artma eksilme konusunu açıklamaya çalışır.

“Müminler o kimselerdir ki Allah'ın adı geçtiğinde yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirler.”³⁵⁶

Şirvânî âyette geçen ifadelere iki vecih ile yaklaşmaktadır. O ilk vecihte sûrenin ikinci âyetine bakarak imanda artma ve eksilmenin kabul edilmediği halde âyetin iman ve tasdik anlamında bir artma ve eksilmeyi konu ettiğini dile getirir. Âyetin devamına baktığımızda ise durumun iman ve amel bağlantısının olduğu görülür. O da buna istinaden imanın taatle artıp masiyetle eksildiğini aktarır.³⁵⁷

Şirvânî'nin yukarıdaki düşüncesinin tevile ihtiyacı olduğunu döneminde Teftâzânî belirtmektedir: el-Enfâl 8/2 gibi imanın ziyadeleşmesiyle ilgili olan âyetlerin Ebû Hanîfe (r.a.)'nin söylemiş olduğu gibi teville açıklanabileceğini aktarır.³⁵⁸

Mezhepler arasında ayrılığa sebep olan bu konu görüldüğü üzere Kur'an âyetlerinde imanın artması şeklinde geçmektedir. Baştan beri iman hakkında tasdik üzerinde önemle duruldu. Ancak çoğu âlimin nazarında bu değişim tasdik açısından değerlendirilmemiş amelle bağlantısı gözetilmiştir. Ameli imanın temel unsurlarından sayanlar için özellikle bu söylem geçerlidir. İmanın artma ve eksilmesini kabul etmeyenler bu meselenin ameller ve taatler açısından geçerli olduğunu belirtmişlerdir.³⁵⁹ İman açıklamasının bir eklentisi olduğu için imanda artma ve eksilmeyi lafzi tartışma olarak görenler olmuştur.³⁶⁰ Artış ancak sayıda ve nicelikte mümkündür. İmanda ise bunlar olmadığına göre artış da söz konusu değildir.³⁶¹

³⁵⁵ Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 239.

³⁵⁶ el-Enfâl 8/2.

³⁵⁷ Şirvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 16b.

³⁵⁸ Sa'deddin Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 226.

³⁵⁹ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 225.

³⁶⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3/628.

³⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/752; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 241.

Şayet imanı tasdîk olarak tanımlarsak iman artma ve eksilmeyi kabul etmeyecektir. Yakîn olarak değerlendirilen iman bu anlamda herhangi bir değişime uğramamaktadır. Şayet bahsettiğimiz gibi iman amellerle birlikte değerlendirilecekse imanın artma ve eksilmeyi kabul etmesi mümkündür.³⁶²

Cürcânî bu konuyu iki yönden ele alarak açıklamıştır. Ona göre tasdîk de artma ve eksilme gösterir. Çünkü zayıflık ve güçlülük anlamında tasdîk bir niteliktir. Aksi takdirde Peygamberin imanı ile ümmetin imanının eşitlenmiş olması gerekir bu ise doğru görülmez. Ayrıca Hz. İbrahim (a.s.)'in “*Fakat kalbimin mutmain olması için*”³⁶³ sözü de bunun diğer bir örneği sayılmaktadır. Bunlar yakînî tasdîkte artmanın mümkün olduğunu göstermektedir. Ayrıca ona göre bu iman avamın çoğunluğunun imanına karşılık gelmektedir. Onun ikinci görüşü ise Peygamber'in getirdiği şeylerin tek tek tasdîk edilmesi tafsili olur ki bu imanın arttığına delildir.³⁶⁴

Gazzâlî ise “İman artar mı eksilir mi yoksa aynı seviyede mi kalır?” sorularının lafzî bir tartışma oluşturduğunu aktarır. Ona göre bu soruların temelinde imanın müşterek bir isim olması yatmaktadır. O, isim ve isimlendirilenin açıklanmasıyla bunun da açıklanabileceğini söyler. Ona göre imanın üç ortak manası bulunmaktadır: Kimi zaman iman lafzî delile dayandırılan kesin tasdîk, kesin olduğunda taklide dayandırılan itikadî tasdîk, kimi zaman da tasdîğin gereği olarak fiille ortaya çıkan tasdîk şeklinde ifade edilmektedir. Şayet iman lafzına delile dayandırılan tasdîk manası verilirse imanda artma ve eksilme söz konusu olmaz. Kesin bilgi (yakîn) belli bir yetkinliğe ulaştığında artma ve eksilme olmaz. Eğer yetkinliğe ulaşmadıysa zaten o kesin bilgi (yakîn) sayılamaz. Gazzâlî'ye göre artma şunun için geçerlidir: Bilgideki açıklık yani nefsin bundan tatmin olması durumunda artma olabilir. Nitekim ona göre nefis belli bir aşamaya kadar kesin teorik bilgilerle tatmin olmaktadır. Bununla birlikte deliller çoğaldıkça içteki tatmin duygusu da artış gösterir. Bir kimse nasıl ki zorunlu bilgilerle diğer bilgi türlerini ayırt edebiliyorsa aynı şekilde delillerdeki artış ve azalışla birlikte meselelerin tafsilini elde eder. Gazzâlî nihayetinde bu tatmini nefsin kendisine, vicdanına dönmesiyle farkına varabileceği bir husus olarak görür.³⁶⁵

Şîrvânî her ne kadar Enfâl sûresinden imanda artış olduğu anlaşılrsa da tevil edilerek bunun nicelik anlamında bir artışı akla getirmemesi gerektiğini ancak nitelik

³⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3/628,630.

³⁶³ el-Bakara 2/286.

³⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 3/630.

³⁶⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 184-185.

bağlamında böyle bir artıştan bahsedilebileceğini aktarır. Çünkü onun risalede ele aldığı üzere iman yakînî bir tasdîktir ve yakînînin de kendi içerisinde mertebeleri bulunmaktadır. Üstelik bu mertebelerin arasındaki fark güçlülük ve zayıflık açısından değerlendirilmiş dolayısıyla nitelik olarak bir artışın kabul edilebileceği müellif tarafından onaylanmıştır. Aynı zamanda nitelikten kastın Şirvânî'nin kullanmış olduğu terimlerden de hareketle nur olduğunu görmekteyiz. Ona göre risalede değindiği kadarıyla nitelik ikiye ayrılmaktadır. İki bahsettiğimiz yakînînin mertebeleridir bir diğeri ise nurdur. Şirvânî'ye göre şayet bu artma ve eksilme nur olarak kabul edilmekteyse imanda artma ve eksilme vardır. Müellifin kullanmış olduğu terimleri açıklamak adına ayrı bir başlıkta hem yakînînin mertebelerinin açıklanması hem de nur ile ilgili bazı açıklamalar yapmak daha doğru olacaktır.

3.2.1. Yakîn Olması Açısından İman

Şirvânî'nin yakîn tahliline geçmeden önce yakîn kavramının İslâm geleneğinde nasıl anlaşıldığını genel olarak özetlemeye çalışalım.

Kur'anî bir kavram olan yakîn sözlükte ilmin bir sıfatı kabul edilip şüphenin ortadan kaldırılmasıdır.³⁶⁶

Kelam ilminin gayesi olarak verilen tanımda geçtiği üzere “Kelam, kendisiyle birlikte hüccetler serdetmek ve şüpheleri gidermek suretiyle dini inançları ispat etmeye güç yetirilen bir ilimdir.”³⁶⁷ Yine Kelam ilminin faydalarından biri kişiyi taklitten kurtarıp yakîn zirvesine taşımaktır.³⁶⁸ Mütakellimlerin nazar ve istidlal ehli olarak tanınmasında yakîne verdikleri önem yatmaktadır. Nitekim nazarı zayıflayan bir kimse şekk/şüphe içinde kalır. Şüphe ise bahsedilen yakînînin zıddıdır. Bu durum şöyle örneklenebilir: Bir kimse karşısındaki varlığın hakikati arasında ayırım yapamazsa yani karşısında bulunan Zeyd ve Amr hakkında ayırım yapamayıp kesin hüküm veremezse o kişinin şüphe içinde kaldığını gösterir.³⁶⁹ Dolayısıyla iman hakkında herhangi bir şüpheden bahsedilmesi

³⁶⁶ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 1587; İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Dar'ul-İlm li'l-Melayin, 1979), 4/2219; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendavî (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l İlmîyye, 2003), 4/413; İbn Fâris, *Makâyüsu'l Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Ceyl, ts.), 6/157.

³⁶⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/130; Ahmed Efendi Taşkoprizâde, *Miftâhu's-Saâde* (Beyrut-Lübnan: Darü'l Kütübi'l İlmîyye, 1985), 2/132.

³⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 1/146.

³⁶⁹ Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvimü'l-Edille fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin Meys (Beyrut-Lübnan: Darü'l Kütübi'l İlmîyye, 2001), 465.

mümkün değildir. İman edenin tasdîki bu anlamda şüphe üzere olmamakta aksine güvene ve kesin delile dayanmaktadır.

İmam Ebû Hanife'ye göre imanın tanımında zikredilen diğer bir kavram Şîrvânî'nin de *İman Risalesinde* kullanmış olduğu *yakîn* kavramıdır. Ebû Hanife'ye göre iman, tasdîk olmakla birlikte aynı zamanda marifet, yakîn, ikrar ve İslâmdır.³⁷⁰ Bu kavramlar (lafız olarak) farklı olmakla birlikte anlamları birdir o da imandır.³⁷¹

Hanefi-Mâtürîdî gelenek açısından karışıklık arz eden tüm konular hakkında duyulara olan yönelim gibi istidlale de çoğu konuda başvurmak önem arz etmektedir. Renkler karıştıysa görme duyusuna, sesler karıştıysa duyma duyusuna gidildiği gibi.³⁷² Bilgi edinme yolları, kelam ilminde başat konudur. Yakîn olarak ifade edilecek bir durumun sağlıklı duyular, sadık haber ve en nihayetinde akıl süzgecinden geçirilmesi gerekir. İmanın da bu temeller üzere sağlam bir şekilde inşa edildiği görülür.

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) için iman; marifet, yakîn, tasdîk, ihlas, şehadet ve taâtın toplamıdır.³⁷³ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) için yakîn'in tanımı, değişip farklılaşmayan ilmin kalpte karar kılmasıdır.³⁷⁴ Ebu Abdullah Antâkî ise yakîn için şu tanımı verir: Yakîn kalbe ulaştığı zaman kalbi nurla doldurur ayrıca ondan her türlü şüpheyi de arındırır.³⁷⁵

Yakînî iman söz konusu olunca İslâm düşüncesinde Kelam ilmi dışında bir diğer ilim olan tasavvuf özellikle hakka'l-yakîn mertebesi bakımından karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Şîrvânî de bu mertebeye ayırımına risalesinde değinmektedir.

Bazı sûfîler, bir kimsenin nihai hakikate ulaşabilmesinin ve Allah ile arasındaki perdenin kalkmasının bireysel ve yakînî ilim ile mümkün olacağını belirtmişlerdir. Keşf ile gerçekleşen bu durum aklın alanına değil kalbe aittir.³⁷⁶

Yakîn üç mertebeye olarak olarak mertebelendirilmiştir: İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn. Mesela Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) bunları ölüm

³⁷⁰ Ebû Hanife, "el-Alim ve'l-Müteallim", 12; el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-ekber*, ts., 141.

³⁷¹ Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 120.

³⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

³⁷³ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kuşeyri Tasavvuf'un İlkeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman, 1978), 2/298.

³⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's Sâlikîn*, çev. Ali Ataç - Adil Bebek (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 2/342.

³⁷⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Tasavvuf'un İlkeleri*, 2/297.

³⁷⁶ Müfit Selim Saruhan, "Value of Knowledge in Sayed Ali bin Usman al-Hujwiri (Data Ganj Bakhsh)", *Akademiar Dergisi* 4 (2018), 71.

üzerinden örneklendirir: İlme'l-yakîn bir kimsenin ölümü bilmesi, ayne'l-yakîn melekleri muayenesi, hakka'l-yakîn ise ölümü tatmasıdır.³⁷⁷

Sühreverdî (ö. 632/1234) de imanın üç mertebesini ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olarak ifade etmiş ve ayrıca bunlara tevhid, marifet ve müşahede makamları da denildiğini ifade etmiştir.³⁷⁸

Bir kimse imandan, iman edilmesi gerekenlerden haberdar olsa ve bu bilgilerin varlığını bir başkasında müşahede etse ardından ise kendisindeki eksikliğin farkına varsa bu durum onun yakîn mertebelerinde tedrici olarak ilerlediğini gösterir.

Bu mertebelerin birbirine göre hususi bir yeri olduğunu belirten sûfiler, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn mertebeleri üzerinden bir üstünlük kurmuşlardır. Sûfiler, müşahedenin ayne'l-yakîn için hususi bir yerinin olduğunu belirttikten sonra müşahedenin de üstünün olduğunu onun da hakka'l-yakîn mertebesine ulaşanların elde edebileceğini söylerler.³⁷⁹

Yakînın mertebeleri hakkında şu misal verilir: Bir kimse bize yanında bal olduğunu söyler. Biz ise bu haberden şüphe etmiyoruz. Nitekim o kimse getirip balı bize gösteriyor nihayetinde yakinen görmüş oluyoruz. Ardından baldan tadım yapıyoruz. Bu üç durum; haberin bilgisi ilme'l-yakîn, balı görmemiz ayne'l-yakîn ve tadım yapmamız ise hakka'l-yakîn olarak isimlendirilir.³⁸⁰

Şuhûd sahibi kimse herhangi bir delil istemekten müstağnidir. Sûfiler için delili ancak bahsi geçen şeyin ilmini talep edenler istemektedirler. Bu sebeple zaten idrak ve keşfetmiş kimse için bilgiye ihtiyaç söz konusu olmamaktadır. Hatta ilmin üstündeki örtüyü şuhûdun ortadan kaldırması olarak görmelerinin ardında “ilim şuhûdun örtüsüdür” fikri yatmaktadır. Bu perde kalktığı an da basiret ehli bilinenleri gözleriyle görmüş gibi olurlar.³⁸¹

Elmalılı, yakînın tarifini şöyle vermektedir: Vakıya mutabık ve hiçbir şüpheye mahal vermeyecek derecede şüphe bulunmayan sabit ve câzim/kesin bir itikattir.³⁸² O, hak ve yakîn kavramlarını birbirinden ayırmamıştır.³⁸³ Epistemolojinin dışında olan bir hakka'l-yakîn mümkün değildir. Nitekim sûfilerin ayrımı (ilme'l-yakîn âlimlere, ayne'l-

³⁷⁷ Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7/4726.

³⁷⁸ Şehâbeddîn Sühreverdî, *Avârifü'l Maârif*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tefik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyetü'd-Diniyye, 2006), 1/50.

³⁷⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l Maârif*, 1/51.

³⁸⁰ Cevziyye, *Medâricu's Sâlikîn*, 2/345.

³⁸¹ Cevziyye, *Medâricu's Sâlikîn*, 2/346.

³⁸² Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/201.

³⁸³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1979, 7/4726.

yakîn ve hakka'l-yakîn sadece peygamberlere ve velilere) bu açıdan bakıldığında isabetli olmamaktadır. Çünkü bu üçlü taksim vahiy ve ilham dışında kalmakta olan tüm bilgileri de içinde barındırmaktadır.³⁸⁴ Öyle ki ilme yönelen akıl ile imanın arasını açmak mümkün gözükmemektedir. Tasavvufta bilgi eylemle olan irtibatı üzerinden ele alınmaktadır. Eylemsiz bilginin iman üzerinde herhangi bir etkisi yoktur düşüncesi genel anlamda hakimdir. Onların nazarında teorik olanın kıymeti pratik olandan düşüktür. Nitekim onlar “faydasız ilimden Allah’a sığınırım”ı düstur edinmişlerdir.

Şîrvânî, Enfâl sûresinin ikinci âyetinden hareketle üç yakîni ele almaktadır. Müellifin kuvvet ve zayıflık bakımından üç yakînden bahsetmesinin sebebi imanın niteliğindeki artma ve eksilmeyi açıklayabilmektir. İmanda artma ve eksilme meselesindeki lafzi tartışmanın Şîrvânî’ye göre tarafı imanda artma ve eksilmenin olmadığı ancak nitelik anlamında bir artış ve eksilmenin olabileceği şeklindedir. O, imanın nitelik kısmını işlediğimiz üzere üç yakîni merteye üzerinden örneklemektedir. Şîrvânî’ye göre mertebelerin en aşağısı ilme'l-yakîn, en yükseği hakka'l-yakîn ortası ise ayne'l-yakîndir.³⁸⁵ İnsanlık noktasında eşit olan Zeyd ve Amr sağlık, ihlas ve iman konusunda farklılık gösterir. Yani bütün insan fertlerinin “insanlık”ı eşit olmakla birlikte sağlık açısından farklı olabilirler. İman da bu noktada bu fertlerin farklı olduğu hususlar içerisindedir.³⁸⁶ İşte bu farklılığı üç ayrı mertebeye ele alan Şîrvânî bunlar arasındaki farklılığa misalen şunları zikretmektedir:

Bir kişi ateşin ışığı (nur) aracılığıyla görülen her şeyi müşahede edebiliyorsa o kişi ilme'l-yakîn mertebesindedir.

Aydınlığı kabul eden şeyin üzerine bu ışığı yayan ateşin maddesini görmek ise ayne'l-yakîn seviyesidir. “Ateş aydınlatıcıdır” dediğimizde yüklem dayanağı ateşin kendisidir. Ona zait bir durum yoktur.³⁸⁷

Ateşin ulaştığı şeyin hüviyetini silip adeta kızgın demirin ateşe dönüşmesi gibi bir etki söz konusuysa bu merteye de hakka'l-yakîndir.

Şîrvânî eserinde ilme'l-yakîni açıklarken “Ateşin ışığı aracılığıyla görülen her şeyin müşahedesi” demektedir. Odak nokta ateşin ışığıdır. Genel manada mantıktaki müşahedata örnek olarak “Güneş ışık vericidir” önermesi tercih edilmektedir. Şîrvânî’nin

³⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlme'l-Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/138.

³⁸⁵ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 16a.

³⁸⁶ Cihan, “Şîrvânî’nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu'l-Hakaniyye”, 57.

³⁸⁷ Cihan, “Şîrvânî’nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu'l-Hakaniyye”, 446.

ateşi tercih etmesi de metne farklılık katmaktadır. Ayrıca burada kullanmış olduğu kavram müşahededir bu da farklı bir tercih yaptığını gösterir.

Tıpkı etraftaki nesnelere aydınlanmasının sonucu olarak ateşi görmemiz gibi bir kimsenin de dünyanın bir var edeni olduğunu ilme'l-yakîn derecesinde bilmesi eser-müessir ilişkisi sebebiyle zorunlu bir delalet olsa da o kimseyi iman etmeye “zorunlu” kılan bir delalet olamaz. Bu açıdan Şirvânî ilme'l-yakîn mertebesinde olan iman sahibini hakka'l-yakîn derecesine ulaşmış iman sahibinden aşağıda görür.

Şirvânî ayne'l-yakîn örneğini “Aydınlığı kabul eden şeyin üzerine bu ışığı yayan ateşin maddesini görmek”³⁸⁸ şeklinde açıklamaktadır. Buradaki esas nokta “ateşin maddesi”dir. Tercih edilen kavram “muayene”dir.

Şirvânî'nin hakka'l-yakîni açıklarken kullanmayı tercih ettiği kavram ise “tesir”dir. Bunun kullanılmasının sebebi muhtemelen ateşin dönüştürücü etkisine dikkat çekmektir. İmanda da böyle bir özelliğin söz konusu olması verilen örnekle uyum içerisindedir.

Ayrıca Şirvânî bu mertebelerin ilmi alanlara karşılık geldiğini söylemektedir. O, yukarıda da zikrettiğimiz bazı bilgilerden farksız olarak mertebelerin en aşağısı dediği ilme'l yakînin istidlal ve burhan ehlinin yakîni olduğunu belirtir. İlme'l yakînin kendi arasında kuvvet ve zayıflık açısından farklılıkları bulunduğu gibi ayne'l yakîn ve hakka'l-yakînin de farklılıkları bulunur. Nebiler ve veliler gibi keşf ve ‘ıyan ehlinin yakîni ise ayne'l-yakîn ya da hakka'l-yakîn³⁸⁹ kabul edilir.

Şirvânî'nin ilme'l-yakîne yüklemiş olduğu mertebe en aşağı olsa da o, ilme'l-yakînin kendi içerisinde kuvvetleri bakımından dereceleri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bunun tamamen göz ardı edilebilecek bir mertebe olmadığı da özellikle istidlal ve burhan ehli tarafından savunulacaktır. Kendisi de mantık ilmini önemseyen biri olarak şunları söyler: “Zira öğrenilmek istenen bir şeyin doğru bir şekilde tahsil edilmesi mantık ilmini kullanmaya muhtaçtır. Mantığı kullanmadan (doğru şekilde öğrenmek istediğini tahsil etmişse biri), acemi şansıdır bu, ne âlâ!”³⁹⁰ Bu anlamda onun tam anlamıyla ilmin getirisinden uzak olduğunu söyleyemesek de konunun imanda nitelik bağlamında bir ayrımla açıldığını düşündüğümüzde mertebeye en aşağıda kabul edildiğini söyleyebiliriz.

³⁸⁸ Şirvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 16a.

³⁸⁹ Şirvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 16a.

³⁹⁰ Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, “Birlik Yönü (Şerh alâ Ciheti'l-Vahde li'l-Fenârî)”, çev. Mehmet Özturan, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 398.

Nitekim mutasavvıflar iman konusunda irfânî incelikler yerine salt bilgiyi ilerleme sağlayan bir unsur olarak değerlendirmezler.³⁹¹

Hakka'l-yakîne yüklemiş olduğu değerden dolayı Şîrvânî'nin de mutasavvıflar gibi bilginin ölçütünü tecrübe olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim o, iman için salt bilginin yeterli bir ölçüt olmadığı gibi diğer pasajda salt zihni varlığın da iman için yeterli olmadığını belirtecektir. Kendisinin Gazzâlî'nin *Kavâidü'l-akâid* eserini de şerh etmesinden anlayacağımız üzere Gazzâlî, Şîrvânî için önemli bir isim olmaktadır. Gazzâlî'nin bu konudaki görüşü de göz önüne alındığında bu etkiyi görmek mümkündür. Öyle ki Gazzâlî de otobiyografik eseri olan *el-Münkız*'da içine düştüğü şüpheye kendisini ölçüt göstererek tasavvufun, sûfîlerin yolunun yeterli geldiğini aktarmaktadır. Nitekim o sağlık ve tokluk tanımlarının, sebeplerinin ve şartlarının bilinmesiyle sağlıklı ve tok olmanın çok büyük bir ayırım içerdiğini belirtir.³⁹²

Gazzâlî'de *İhya* isimli eserinde bu konuyu içerebilecek açıklamaya yer verir. İnsanın bir durum hakkındaki üç halinden bahseder:

- 1) Durumdan önce varlığına inanmak,
- 2) Durum anında varlığına inanmak,
- 3) Olup geçtikten sonra varlığına inanmak.³⁹³

Gazzâlî örnek olarak ise bir kimsenin aç iken açlığını bilmesi ile doyduktan sonraki açlık bilgisinin aynı olmadığını aralarında fark olduğunu belirtir. Aynı şekilde hasta birinin sağlığın kıymetini bilmesi ile sağlıklı adamın sağlık bilgisinin aynı olmadığını da belirtir. Bu durumu dini ilimler için de benzer görür. Bu durumları zevk ehlinin elde ettiği bilgi ile tahkiksiz ve zevksiz elde edilen bilgi arasındaki farka benzer görür.³⁹⁴

Sağlık örneğini Şîrvânî de eserinde ele almaktadır. O da bu ayırım üzerinden hasta bir kimsenin sağlığı sadece düşünerek onda sağlık sıfatının hâsıl olmayacağını belirtir. Şayet öyle olsaydı hasta bir kimse sağlığı düşündüğünde sağlıklı olması gerekirdi.³⁹⁵

³⁹¹ Kalam eserlerinde bilginin önemi direkt ilk sayfadan kendisini okuyucusuna gösterir. Böyle bir giriş elbette Tasavvuf kitaplarından beklenen bir giriş değildir. Ancak *Keşfu'l-Mahcub* bir tasavvuf eseri olmasına rağmen bilginin ispatı üzerine bir başlık açılarak girişi yapılmıştır. Bu anlamda nispeten bazı mutasavvıflar bilgiyi göz ardı etmemişlerdir diyebiliriz. el-Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 29.

³⁹² Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 41.

³⁹³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 1/258-259.

³⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1/259.

³⁹⁵ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17a.

Şîrvânî bu iki grup arasındaki farklılığı gösterebilmek adına *el-Fevâidü'l-Hâkânîyye* isimli eserinde Hûd suresinin yirmi dördüncü âyetini metne eklemiştir. “*Bu iki zümrenin durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten kimseler gibidir. Bunların durumları hiç birbirlerine denk olur mu? hala düşünmez misiniz?*”³⁹⁶ Beyzâvî'nin tefsirine baktığımızda bu âyet için “iki grubun” kafir ve müminin hali olduğu anlatıla gelmiştir.³⁹⁷ Şîrvânî ilme'l-yakîn mertebesinde gördüğü burhan ehlini kafirin hali yerine kullanmıştır. Bu kullanım ise nispeten şaşırtmaktadır. Öyle ki iman bahsinde kullandığı bu mertebelerin sahipleri burhan ve keşf, ‘ıyan ehlidir. Dolayısıyla âyetin tefsirindeki kafir ve mümin risaledeki burhan ve keşf, ‘ıyan ehline tekabül etmektedir. Bu da ağır bir itham olarak gözükmektedir.

Şîrvânî her ne kadar tezimize konu edilen eserinde sûfiler hakkında olumlu bir tablo çizse de bir başka eserinde “sahte sûfiler”in bulunduğunu hatta onların imansızlardan bir topluluk olduklarını belirtmiştir. Şîrvânî'ye göre Mevlevî, Gülşenî ve Bektâşî isimli ışıklı şahıslar imansızdırlar. Şîrvânî birtakım grupların adını zikrederek, onların vasıflarından bahsederek onların da asılsız tasavvufî anlayışa sahip olduklarını söyler. Genel manada saymış olduğu vasıflara sahip olanlar şunlardır: Tevhid pınarından içtiğini, davranışlarının irade dışı olduğunu dolayısıyla günahlardan mazur olduğunu iddia edenler, halkın gözünü boyamak için ibadet ve çeşitli yardımlarda bulunanlar, halkın nazarı olmadıkça neredeyse ibadetten yoksun olanlar ve son olarak Hulûliyye denilen grubun fenâ fillah anlayışına sahip olanlar.³⁹⁸

Şîrvânî'nin *Risâle fi'l-îmân* eserinde kullanmış olduğu kavramlara³⁹⁹ odaklandığımızda bahsi geçen yakınlık görülebilmekle beraber şunu söylemek de mümkündür: O tasavvufun muadili olarak gördüğü İslâmî ilimlerden sayılan ve felsefi ilim olan İşrâk felsefesi hakkında *el-Fevâidü'l-Hâkânîyye* eserinde başlık açmıştır.⁴⁰⁰ Bu eserde Şîrvânî'nin İşrâkîliğe müstakil bir başlık ayırmış olması da ilgi çekicidir. Ayrıca diğer ilgi çekici nokta Şîrvânî'nin bahsi geçen eserinde felsefi ilimlere girişi İşrâk felsefesi ile yapmış olmasıdır.⁴⁰¹

³⁹⁶ Hûd 11/24, Cihan, “Şîrvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu'l-Hakaniyye”, 82.

³⁹⁷ Beyzâvî, *Beydavî Tefsiri (Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil)*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), 2/531.

³⁹⁸ Fıglalı, “İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”, 270-271.

³⁹⁹ Nûr, mebde-i feyyâz, neş'et, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn, keşf, marifet.

⁴⁰⁰ Cihan, “Şîrvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu'l-Hakaniyye”, 392.

⁴⁰¹ Arıcı, “Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî”, 341-342.

Şîrvânî'nin tam anlamıyla tasavvufa karşı olduğunu söylemek çok mümkün görünmemektedir. Nitekim babası da tasavvuf geleneğine mensuptur. Üstelik Halvetîlik ile bağı da söz konusu olunca Şîrvânî'nin tasavvufa tamamen sırtını döndüğü söylenemez.⁴⁰² Ayrıca Şîrvânî'nin risalede ele aldığı sûfiler ifrata kaçan, samimiyetten uzak olduğu düşünülen şahıslar ve gruplardır. Halvetîlik silsilesine dahil olduğu halde Şîrvânî'nin diğer tasavvufî gruplara gerekli eleştiriyi yapıyor olması aynı zamanda onun mutaassıp bir kişilikte olmadığını gösterir. Bu bilgilerin ışığında ele aldığımız *Risâle fi'l-îmân* her ne kadar akîdevî konuları içeriyor olsa da tasavvuf geleneği açısından da özgün yaklaşımlara sahip bir eserdir.

3.2.2. Bir Nur Olması Açısından İman

Muhammed Emin Şîrvânî *Risâle fi'l-îmân* eserinde imanda artma ve eksilme konusunu belli kavramlar üzerinden işlemiştir. Onlardan biri de tasavvufî bir çağrışım yapan nur kavramıdır. Şîrvânî iman ile nur kavramları arasında bir ilişki kurarak meseleyi imanın artması ve eksilmesi bağlamında değerlendirmiştir.

Lügavî anlamı “ışık, aydınlık” olan nur kelimesini hem Kur'an-ı Kerîm'de hem de hadislerde görmek mümkündür. Nur, naslarda insanların önünü aydınlatarak doğru ve gerçek olanı görmelerini aynı zamanda hayır-şerri, hak-bâtılı fark etmelerini sağlayan manevî ve ilahî ışık karşılığında geçmektedir.⁴⁰³

Müellif, nur hakkındaki açıklamalarını aşağıdaki âyetlerden hareketle zikretmektedir:

*“Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı? Allah'ı anma konusunda kalpleri katılaştırmış olanlara ise çok yazık! Onlar apaçık sapkınlık içindedirler.”*⁴⁰⁴

*“O gün mümin erkeklerin ve mümin kadınların nurlarının önlerinden sağ yanlarından yetişip yollarını aydınlattığını görürsün.”*⁴⁰⁵

*“O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler: ‘Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım.’”*⁴⁰⁶

⁴⁰² Zakariyaev, “Genealogy And Silsila Of Sufi Sheikhs Of The Khalwatiyya Order In The Lezgin Village Of Khlyut”, 354, 359.

⁴⁰³ Süleyman Uludağ, “Nur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/244.

⁴⁰⁴ ez-Zümer 39/22.

⁴⁰⁵ el-Hadîd 57/12.

⁴⁰⁶ el-Hadîd 57/13.

Şîrvânî'nin tabiriyle ilmi suretler mebde-i feyyâzdan taşan nurlardır.⁴⁰⁷ Mebde-i feyyâz tabirinin nur ile kullanılmış olmasından dolayı çalışmamızda İbn Arabî (ö. 638/1240)'ye mürâacat edilmiştir. Nitekim İbn Arabî'ye göre Allah daima lütuf sahibidir. Allah'tan taşıp gelen her türlü güzelliğe feyz veya fezeyân denilmektedir. Bu sebeple Allah'a mebdeü'l-feyyâz denilmiştir.⁴⁰⁸ Aynı zamanda kulun kalbi de kandile benzetilmektedir. Kalpteki bu nur aslında Allah'ı bilmenin bir işaretidir.⁴⁰⁹ Bununla birlikte Gazzâlî imanın nur olarak kabul edildiğini belirtir. Allah bu nuru kullarının kalplerine bir hediye olarak bağışlar.⁴¹⁰ O, nurun ilk kaynağı olup diğer nurlar O'nun yanında eğreti kalır. Nurların hakiki olanı yalnız Allah'ın nurudur.⁴¹¹ Şîrvânî de eserinde imanın bir nur olduğunu, imanda artma ve eksilmenin bu nur üzerinde gerçekleştiğini vurgular. Müellif imanda artma ve eksilme konusuna kemiyet bakımından yaklaşmamakta aksine konunun keyfiyeti üzerine yorum getirmektedir. Ayrıca mebde-i feyyâz tabirini kullanmış olması mükâşefe ve müşahede ehlini bir kez daha önemseydiğini bizlere göstermektedir. Nitekim mebde-i feyyâzı fark ve elde edebilen mükâşefe ve müşahede ehlidir. Bu durumda daha önce de belirttiğimiz üzere Şîrvânî'ye göre iman ne salt düşünmek ne de salt telaffuzdur. Bu feyz Allah'ın tevfiğiyle elde edildiği için filozofların salt düşünme yolunu da bir kez daha reddettiğini görmekteyiz.

Şîrvânî *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* eserinde sûfilerin yolundan bahsederken bu kimselerin denizdeki dalgaya değil denizin hakikatine odaklandıklarını bunun da her ne kadar akıl nazarından uzak olduğu açık olsa da onların tercih ettikleri yolun keşf ve 'ıyan yolu olduğunu belirtir. Öyle ki onlar ilmi kaidelerden kalplerini arındırırlar ve çokça Allah'ı zikrederek sebat gösterirler neticede de Allah onlara eşyayı olduğu gibi gösteren bir nur verir. Şîrvânî bu kabulün varlığını reddetmeyerek 'akıl, vehmin idrak edemediği bir şeyin doğruluğuna hükmedebilir' demektedir. Tıpkı bu ilişki gibi Şîrvânî; nurun, her şeyi kapsayan mutlak hakikatin varlığı gibi aklın idrak edemeyeceği bir duruma hükmetmesini imkân dahilinde görmektedir.⁴¹²

⁴⁰⁷ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17b.

⁴⁰⁸ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/255; Selçuk Eraydın, "FeYZ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/514.

⁴⁰⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 18/119.

⁴¹⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, thk. Mahmud Beycu, 1993, 75; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 172.

⁴¹¹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 54.

⁴¹² Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye Şîrvânî'nin Bilimler Tasnifi*, 454.

Şîrvânî'ye göre imanın hakikati nurdur. Nitekim bahsettiği nur, kalple hak arasındaki perdenin kalkması sebebiyle kalpte ortaya çıkan bir nurdur. İşte imanın hakikati olan bu nur artmaya ve eksilmeye müsaittir. Müellif, ne zaman ki Allah'ın hidayeti ve tevfiğiyle bu perde kalkar işte o vakit nur artar kabulüne sahiptir. Bu nur kalbin tüm köşelerine yayılarak gelişir. Ardından sîne açılır ve kişi eşyanın hakikatlerine muttali olur. Bununla da kalmaz gaybî olan şeyler onun için münkeşif olur ki her şeyi olduğu hal üzere bilir. Nihayetinde onun için, gelen haberlerin hepsini tasdikler biçimde peygamber (s.a.v.)'in doğruluğu da zahir olur. Böyle bir ilerleme sağlayabilen kişinin kalbinden her emri uygulamaya ve kaçınılması gerekenlerden de kaçınmaya yönelik bir çağrı ortaya çıkar. Kişinin bu ilerlemede elde ettiği marifetin nuruna salih ameller ve güzel ahlakın nurları da eklenir.⁴¹³

Şîrvânî'ye göre Allah'tan taşan nurlar kulun kalbiyle hak arasındaki perdenin kalkmasını sağlayan bir ilahî tevfiğdir. Allah bunu kuluna vererek onun hidayete erebilmesini sağlayan en önemli unsur kuluna bahsetmiş olmaktadır. Kul bunun ardından o nurla münkeşif olur ki kendisinde doğan ilahî çağrıya kulak verir. Buna eklediği salih amel ve güzel ahlak ile sekteye uğratmaksızın imanını destekler.⁴¹⁴

Şîrvânî'nin imanın hakikati olarak nuru görmesi, onun artıp eksilmesinin mümkün olduğunu belirtmesi, kalbi çağrının getirileri olarak salih amel ve güzel ahlakla da ilişkilendirmiş olması bu iki unsurun, nurun artıp eksilmesi bağlamında pratik bir alana karşılık geldiğini gösterir. Nitekim Gazzâlî'de bu nuru, imanı kuvvetlendiren ve kişiyi amele sevk eden bir kuvvet olarak görür.⁴¹⁵ “Demek ki her kimin Allah bağına İslâm'a açmış ise işte o rabbından bir nur üzerinde değil mi? O halde vay o Allah'ın zikrinden kalpleri katılara onlar bir açık dalâl içindedirler.”⁴¹⁶ âyetinden hareketle Şîrvânî tarafından ele alınan konu Gazzâlî'nin eserinde de geçmiş ve şu rivayeti aktarmıştır: Kalpte böyle bir açılmanın nasıl olduğu hakkında peygamberimize (s.a.v.) sorulmuş O da cevaben: “Allah'ın mümin kulunun kalbine attığı nur ile olur” buyurmuştur. Bunun alameti merak edilmiş ve yine peygamberimiz (s.a.v.) cevaben: “Yalan dünyadan el etek

⁴¹³ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17b.

⁴¹⁴ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17b.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, 79; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 173; Dünya, *İmam Gazzâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 184.

⁴¹⁶ ez-Zümer 39/22.

çekmek, uzaklaşmak ve ebedi olan ahirete yaklaşmaktır.” demiştir.⁴¹⁷ Burada da geçtiği üzere iman nurunun pekiştirilmesi, kuvvetlenmesi bir fiiliyata dayandırılmıştır.

Şîrvânî, ahiret üzerinden bu nurun müminleri öne geçirebilecek bir ayrıcalıkta olduğunu dile getiren diğer iki âyeti risalesine eklemektedir:

“*O gün mümin erkeklerin ve mümin kadınların nurlarının önlerinden sağ yanlarından yetişip yollarını aydınlattığını görürsün.*”⁴¹⁸

“*O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler: ‘Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım.’*”⁴¹⁹

Demek ki bu nur sadece iman edenlere ait olup onu koruyabilen Şîrvânî’nin de iman tanımında geçen bir ağaç misali onu geliştirebilen müminleri ön plana çıkartacaktır. Şîrvânî’nin iman tanımını hatırlatmak gerekirse:

“*İman; kökleri kalbin yeryüzünde sabit, dalları ise gökte olan temiz bir ağaç gibidir. Öyle ki bu ağaç kötü huylardan arınmak güzel ahlak ve salih amelin kaynaklarından akan suyla sulanmak suretiyle her yönüyle kök salar, büyür ve güçlenir.*”⁴²⁰

Gazzâlî şârihi olan Şîrvânî’nin bu tanımını Gazzâlî’den esinlenerek oluşturmuş olması muhtemeldir. Gazzâlî de imanı derinlere kök salan olarak tanımlamış ve bunu kuvvetlendirmenin yolunun da ibadet ve zikir ile olacağını söylemektedir.⁴²¹ Ayrıca tanıma şu da eklenebilir: Şîrvânî’nin tanımı dünya hayatına yönelik bir tanım olsa da verdiği âyetler ışığında değerlendirildiğinde bu iman/nur ağacının meyvesini müminler ahirette yiyebilme/onunla faydalanma şerefine ereceklerdir.

Şîrvânî iman tanımını Allah’ın âyetine işaret ettiğini ifade ederek “*Güzel sözler O’na yükselir; iyi iş ve davranışları da O yüceltir.*”⁴²² âyetini ekler. Dolayısıyla müellifin bunu eklemiş olması da iman nuruna sahip bir kimsenin, imanını salih amellerle taçlandırması gerektiğine dair bir vurgudur. Şîrvânî’nin eserindeki bu anlatımlar da daha önce belirtildiği üzere tasavvufî yönünü bize gösterir. Onun anlattığı iman sahibi kimse bize sûfilerin bakış tarzını hatırlatmıştır. Şîrvânî bu bahsi yani imanda artma ve eksilme

⁴¹⁷ Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika*, 80; Gazzâlî, *İslam’da Müsâmaha*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 59.

⁴¹⁸ el-Hadîd 57/12.

⁴¹⁹ el-Hadîd 57/13.

⁴²⁰ Şîrvânî, *Risâle fi’l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17b.

⁴²¹ Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika*, 79; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 184; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 173.

⁴²² Fâtır 35/10.

mesesini yakîn derecesinde de değerlendirmektedir. Bahsedilen değerlendirmeler birleştirildiğinde bu yorum açıklığa kavuşur.

3.2.3. Varlık Sınıfları Açısından İman

Şîrvânî *Risâle fi'l-imân* eserinin iki farklı yerinde; imanın tanımını yaparak yakîn mertebelerini anlattıktan sonra varlık sınıflarını sıralar. O, eserinde imanın *aynî/aslî varlığı*, *zihnî/zillî (gölgesel) varlığı* ve *dildeki varlığı* olmak üzere üç varlığın bulunduğunu ifade eder.⁴²³ Şîrvânî'nin aktardığı varlık mertebeleri aslında gelenekte var olan bir tasniftir. Bu tasnifin bizler Gazzâlî, Teftazânî ve Taşköpürülüzâde'de de geçtiğini⁴²⁴ ancak onların dört mertebeye olarak zikrettiği bu sınıflama içinde Şîrvânî'nin “yazıdaki varlık” mertebesine değinmediğini görmekteyiz.

İslâm düşünce geleneğinde varlık dört sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar: aslî, zihnî, lafzî ve kitabette varlıktır. Şeylerin hariçteki karşılığı a'yân olup zihindeki karşılığı da sûrettir.⁴²⁵ Ateşin dış dünyada gözlemlenen varlığıyla birlikte yakan, aydınlatan, ısıtan vasıfları aynî/aslî/hâricî varlığına aittir.⁴²⁶

Aslî varlıktan yola çıkarak ateşi zihnimizde tasavvur etmeye başladığımızda bu varlık türüne zihnî, zillî (gölgesel), gayri aslî denilmektedir.⁴²⁷ Cisme nispetle asli olmayan gölgesel olan bu varlık türü zihin ve hayalde bulunur. Nasıl ki herhangi bir cismin gölgesi o cismin aslına aitse bu durumda da aynî varlık ile zihnî/zillî varlık arasında mutlaka mutabakat olmalıdır. Ateşin hariçteki varlığından hareketle ateşin suretinin zihinde bulunuyor olması buna örnektir.⁴²⁸

Mütekellimlerin çoğunluğu zihnî varlığı reddetmektedirler. Mütekellimlere göre mesela sıcaklık ve soğukluk kavramları zihnimizde bulunsaydı iki zıt olan bir arada olurdu denilmesi gerekirdi. Dolayısıyla zihnin hem sıcak hem de soğuk olması beklenirdi.⁴²⁹ Filozoflar ise zihni varlığı kabul ederek bu görüşe karşı çıkarlar. Onlara göre zihinde meydana gelen sûret ve mahiyettir. Yani zihinde sıcaklığı tasavvur

⁴²³ Şîrvânî, *Risâle fi'l-imân* (Esad Efendi, 1366/2), 16a.

⁴²⁴ Gazzâlî, *İlcâmül Avâm An İlmi Kelâm* (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Minhac, 2017), 142; Teftazânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 142; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde* (Beyrut-Lübnan: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1985), 1/75; Fatih İbiş, “Vücûd-i Kalbî: Aşk ve İman”, *Mecazdan Hakikate Aşk*, ed. Mustafa Başkan - Muhammet Emin Efe (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 369-370.

⁴²⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, thk. Eşref Altaş - Muhammed Ali Koca (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/86.

⁴²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 1/532; Fatih İbiş, “Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücut-u Zihninin Ontik Konumu”, *Bilimname* 22/1 (2012), 229.

⁴²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 1/532; İbiş, “Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücut-u Zihninin Ontik Konumu”, 229.

⁴²⁸ İbiş, “Vücûd-i Kalbî: Aşk ve İman”, 369.

⁴²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 1/542.

ettiğimizde sıcaklığın hüviyetinin kaim olduğu aynî bir varlıkla mevcuttur. Bu anlamda hem sıcaklık hem soğukluğu tasavvur ettiğimizde iki zıddın bir arada bulunması gerekli değildir. Çünkü zıtlık zihinde değil hariçte oluşan asil varlıklara ait bir şeydir.⁴³⁰ Mütakellimler özelinde bir şey dış dünyada karşılıksız kalıyorsa belirtilen diğer varlık türleri asliyyet üzerinden değerlendirilmez.⁴³¹

Şîrvânî'nin eserinde bu varlık ayrımı dağınık bir konumlandırma ile açıklanmıştır. Şîrvânî önce bu üç varlığı ismen zikretmiş ardından imanın aslî varlığını ve zillî varlığını ele almıştır. İmanın dildeki varlığı ise ilerleyen pasajda dile getirilmektedir. İlgili bölümde müellif imanın zihnî varlığı ile dilsel varlığını ele almıştır. Müellifin ilk açıklamada kullanmış olduğu kavram zillî iken diğer pasajdaki tercihi zihnîden⁴³² yana olmuştur.

Şîrvânî *Risâle fi'l-îmân* eserinde bu bahsi geçen varlıkları iman üzerinden konumlandırmaktadır. Şîrvânî'ye göre imanın aslî varlığı ilâhî bilgilerin bizâtihi kalpte oluşmasıdır. Müellif zihnî varlığı da iman üzerinden değerlendirmiş ve ona göre müminin kalbî tasdîki, nur, bilgiler cihetinden ona bağlı olan hususları düşünmesi, tasdîk ve tasdîğe (iman ve imana) müteallik meseleleri mütalaa etmesidir. Ona göre imanın dilsel varlığı ise “Lâ ilahe illallah Muhammedün Rasulullah” diyerek şehadet getirmektir.⁴³³

Şîrvânî'nin imanı tasavvur etmeyi imana hasıl olmak için yeterli görmemesi İslâm filozoflarına bir atıftır. Nitekim onlar zihni varlığı kabul etmektedirler. Bu anlamda Şîrvânî'nin salt tasavvurun yetersizliği yorumu onlara karşı yapılan reddiyeyi içermektedir.

Şîrvânî *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*'de siyahlık ve beyazlık gibi arazlar üzerinden aslî ve zillî varlığı örneklendirir.⁴³⁴ Biz de aynı örneği iman ve inkâr üzerinde kullanabiliriz. Nitekim zihnimizde iman ve inkâr birlikte bulunabilir. Ancak dış dünyada bunların ikisinin tek bir mahalde birlikte bulunması imkansızdır. Zihnimiz tasdîki tasavvur edici olurken, asıl tasdîk edici kimse ise tasdîki elde eden olup onunla vasıflanandır. Bu bağlamda cömertlik üzerinden vermiş olduğu örneği çalışmamız olan *Risâle fi'l-îmân* eserinde hem de *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* eserinde görmekteyiz. Şîrvânî'ye göre cömert

⁴³⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 1/542; Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık: el-Vücûdu'z-Zihnî Risalesi ve Bir İnceleme*, çev. Cihan Özyaykan (İstanbul: Ketebe, 2022), 132.

⁴³¹ İbiş, “Vücûd-i Kalbî: Aşk ve İman”, 370.

⁴³² Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17a.

⁴³³ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17b.

⁴³⁴ Cihan, “Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü'l-Hakaniyye”, 374.

bir kimse cömertliği tasavvur eden bir kimse değil bilakis cömertliğin kendisinde meydana geldiği kimsedir.⁴³⁵

Dildeki yani lafızdaki varlığa gelince Şîrvânî lafzî varlığı imana giriş anahtarı olan kelime-i şehadeti kişinin beyan etmesi üzerinden izah eder. “*Dilsel varlığa gelince o ‘lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasulullah diyerek şehadet getirmektir... Kelime-i şehadetle salt sözlü ifadenin zikri geçen iman ve nurun bizâtîhi kendisinin hasıl olmasının dışında bir şey olduğu açıktır.*”⁴³⁶ Şîrvânî’nin bu düşüncesine varabilmek için öncelikle lafız ve mana arasındaki ilişkiyi anlamlandırmak gerekir. Esasında lafız ve mana arasındaki ilişki bu ikisini bir şey olarak görmemize sebep olur. Lafız varsa mana da var kabul edilir. Ancak bundan kasıt aslında şudur: Mananın lafzî varlığı onun gerçekte var olan lafzına tekabül eder. Bu ilişki lafzın varlığının manaya nispetinin mecâzî olduğunu gösterir.⁴³⁷ Şimdi Şîrvânî’nin lafzî varlık olarak kelime-i şehadeti belirtmesini buradan hareketle şöyle yorumlayabiliriz: Kelime-i şehadetin manaya nispeti mecâzîdir. Dolayısıyla imanın lafzen zuhur edilmesi o kimsede imanın bizzat bulunduğunu göstermez. Buradan daha önce de bahsettiğimiz konu olan imanın salt ikrarının reddi çıkmaktadır. Aynı şekilde salt zihinsel değildir derken lafızların hayal edilmesi ve tasavvur edilmesi söz konusu olduğu için Şîrvânî, iman salt lafız değildir deyip lafzın altındaki manaya vurgunun önemli olduğunu savunmakta denebilir.

⁴³⁵ Cihan, “Şîrvani’nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu’l-Hakaniyye”, 374.

⁴³⁶ Şîrvânî, *Risâle fi’l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 17b-17a.

⁴³⁷ Muhammed Rıza Muzaffer, *Mantık* (Ankara: Bilay, 2021), 35.

3.3. İMANDA İSTİSNA

Buraya kadar imanın tariflerini mezheplerin görüşleri çerçevesinde yansıtmaya ayrıca Şîrvânî'nin âyetten hareketle oluşturduğu düzene göre özel olarak girdiği konuları açıklamaya çalıştık. Mümin bir kimsenin “gerçekten” ve “İnşallah” kelimeleri ile kurduğu cümlelerin mezheplerdeki konumunu incelemek üzere Şîrvânî'nin risalesinde önemle üzerinde durduğu konu olan imanda istisna bahsini ele alacağız.

Şîrvânî imanda istisna meselesini Enfâl sûresinin ikinci âyetinde geçmekte olan “*Gerçekten müminler*” kaydını gözeterek ele almaktadır. Âyette “gerçekten” kaydının düşülmüş olması imanda istisnanın varlığını düşündürmektedir. Şîrvânî öncelikle konuyu Şâfiîler, Eş‘arîler ile muhaddisler ve Hanefiler etrafında ele almıştır. Mu‘tezile ise konunun hâtime kısmında zikredilmiştir.

Ehl-i sünnet arasında fikir ayrılığına neden olan bahislerden biri imanda istisnadır. İmanda istisna imanın kesinliğine kanaat getiren Mâtürîdîler ile imanın şartlı oluşuna kanaat getiren Eş‘arîler arasında geçen lafzi bir tartışma kabul edilir. İmanı vasıflamanın istisnasız olamayacağını söyleyen sadece Eş‘arîler değildir. Mu‘tezile, Hâricîyye ve Haşviyye de imanda istisnayı kabul eden mezheplerdendir.⁴³⁸

Eş‘arîler istisnayı direkt “Bir şeyi dışarıda tutmak” olan sözlük anlamıyla ele almazlar. Onlar anlamı daraltarak istisnayı şartlı bir hale getirmektedirler. Onların ifadesiyle mümin kimsenin “Eğer Allah dilerse (inşallah) müminim” demesi gerekmektedir.⁴³⁹ Mâtürîdîler ise bir kimsenin tasdik ve ikrar üzere olması o kimsede imanın gerçekleşmiş olduğunu belirttiği için “Allah dilerse (inşallah) müminim” demesi uygun olmadığı görüşüne sahiptir.⁴⁴⁰ Nitekim kulda kesinlik göstergesi olan imanın tamamının oluştuğunu bildiren ifade istisna ile bir araya gelemez. Ayrıca imanda ikrar hukukî işlemler için gerekli olduğundan içteki kesinliğin dışa vurumu da ifademize yansımalıdır ki tereddüt etmeksizin hükümler yerine getirilebilsin.⁴⁴¹

İstisna konusundaki görüş ayrılığının temeli aslında Ebû Hanîfe’ye dayanmaktadır. Ona göre imanda şüphenin yeri yoktur; mümin gerçekten iman ettiği için mümin, kafir de gerçekten inkâr ettiği için kafirdir. Böyle bir düşüncenin dayanağı Allah’ın “Onlar gerçekten müminlerdir” ve “Onlar gerçekten kafirlerdir” buyurmasıdır ki

⁴³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 741.

⁴³⁹ Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 255.

⁴⁴⁰ Teftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 231.

⁴⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 737,745.

bu konuda şüphenin varlığı söz konusu olamaz.⁴⁴² Ayrıca Ebû Hanîfe “Ben gerçekten müminim” cümlesine herhangi bir itiraz getirmez ancak “Ben cennetliklerdenim” denilmesine itiraz getirmektedir. Bu emin oluşun netice olarak kesinlik vaat etmediği bilinir nitekim müminler dahi günahlarından dolayı cezalandırılmaktadır.⁴⁴³

Hanefi-Mâtürîdî düşünce geleneğinde “Allah dilerse (inşallah) müminim” demek, “Allah dilerse (inşallah) hayattayım” demek kadar anlamsız görülmektedir.⁴⁴⁴ Daha önce iman tarifinde geçtiği üzere kendisinde tasdîk ve ikrar bulunan kimse mümin olmakta hatta Allah ondaki imanını bir süre sonra küfür ile sonlandıracaksa dahi o kimse için mümin olma hükmünde değişiklik söz konusu olmamaktadır. Bu durum Allah’ın bir kişinin bir süre sonra öleceğini bilmesi gibi malum-i ilahidir.⁴⁴⁵ Kendisinden canlılık alınmadığı sürece bir kimse hayatta oluşuna şüphe ile yaklaşmazsa buna mukabil iman konusunda mümin kimse “inşallah” kaydını koyarsa kendisinde o an var olan imana şüphesiz yaklaşmış sayılır. Yani kendisinden mümin vasfı ayrılmadıkça kişi imanından emin olup içinde bulunduğu durumu şüphesiz olduğu gibi dile getirebilmelidir.

İbn Hazm da Hanefî-Matürîdî geleneğe uyararak imanda istisnayı kabul etmez. İbn Hazm’a göre bir kimsenin “Ben mümin ve Müslümanım” hükmü ile “Ben siyahım ya da ben beyazım” hükmü arasında herhangi bir fark yoktur. İnsan diğer sıfatlarında nasıl şüpheye düşmüyorsa bu konuda da o açıklık geçerlidir. Bu durum kişinin kendisini övdüğü anlamını taşımamaktadır.⁴⁴⁶

İstisnayı kabul eden Eş‘arî âlimlerden Teftâzânî üç delil getirmektedir. İlki istisnanın Allah’a karşı bir edeb göstergesi olduğudur. O “İnşallah müminim” demenin tereddütten kaynaklanmadığını söyler. İkinci olarak Teftâzânî meseleye ahiret açısından yaklaşmış ve imanın bu anlamda gizlilik barındırdığını dolayısıyla bir kimsenin imanını zedeleyecek bir durumla karşılaşması halinde kendisinde imanın ortaya çıkıp çıkmayacağından emin olamamasını ahirdeki bu gizliliğe atfetmiştir. Nihayetinde o bu meseleyi aslında Allah’ın meşîetine bırakmaktadır. İtimat edilen bir delil olarak bahsettiği üçüncü delilde Teftâzânî iman-ı müvafat konusuna değinir. Burada mevzu iman-ı

⁴⁴² Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe’nin Vasiyyeti”, 65; Wensinck, *İslam Akidesi Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*, 135-136.

⁴⁴³ Ebû Hanîfe, “el-Fikhü’l-ebî”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 41; Wensinck, *İslam Akidesi Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*, 148.

⁴⁴⁴ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 183.

⁴⁴⁵ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 175.

⁴⁴⁶ İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 2017, 2/840; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 258.

müvâfattır. İman-ı müvafat bir kimsenin ahirete imanlı gidip gitmesiyle ilgili bir konudur. Onun aktarımıyla “Önemli olan imanlı ölmektir” cümlesinden kasıt şu anki imanın hakiki olmaması değil, ahirette kurtarıcı olup olmaması durumudur.⁴⁴⁷

Teftâzânî için “İnşallah müminim” demek “İnşallah gencim” demek gibi değildir. Nitekim gençlik kazanımla elde edilebilen bir nitelik değildir. Akıbet açısından daimi olması beklenmediği gibi kendini beğenmek, övmek gibi bir davranış da anlaşılmamaktadır. Onun iradeye ve kazanmaya dayalı olması sebebiyle “İnşallah müminim” cümlesine benzer gördüğü cümle “İnşallah zâhidim, takva sahibiyim”dir.⁴⁴⁸

Müellif Şâfiîler, muhaddisler ve Eş‘arîlerin imanda istisna görüşünü yukarıda ele aldığımız gibi belirtmekle birlikte cennetlik olmanın (saîd) ve cehennemlik olmanın (şakî) değişebilen şeyler olmadığını yani Allah’ın hükmü gereğince bu durumların gerçekleşeceğini öne çıkardıklarını aktarır. Çünkü bu konunun merkezinde ömrün sonundaki (hâtime) hüküm vardır. Nitekim mümin kimse ömrünü imanla sona erdiren kimsedir. Oysa bir kimse için son bilinemez. Bir kimsenin ölüm anında imanıyla birlikte olacağının kesinliği hasıl olmadığı için istisna bu sayılan mezheplere göre caiz olur.

Şîrvânî eserinde imanın hasıl olmasından hareketle lazım-melzum ilişkisi gözetmektedir. Onun daha önce verdiği örnek olan ateş örneğini açıklamak adına ele alalım. Öyle ki ateş varsa ısı-ışık da (lazım) bulunacaktır. Isının-ışığın ortaya çıkması nasıl ateşe bağlıysa, lazım-melzum burada nasıl işliyorsay aynı şekilde bir kimsenin ben müminim demesinde de zuhur eden şeyler olacaktır. Mümin olan kimse imanın gereklerini yapıyorsa onun cennet ehlinde sayılması (lazım) uygun olandır. Tersten okursak ısı-ışık olmadığı (melzum) ateş de olmaz (lazım). Bu sebeple bu ilişkide birinin olmasıyla diğersinin de olmasının zorunluluğu açığa çıkmaktadır. Varsa var, yoksa yok olan bu ilişki mümin ve kafir için de Şîrvânî’nin eserinde değerlendirilmektedir. Şîrvânî imanın göstergelerinin hariçte de görünmesinden taraftır. Nitekim o imanın ne salt düşünmek ne de salt telaffuz olduğunu savunur. Ona göre bunlarla birlikte amel de bulunmalıdır. Tüm bunların olması kişinin müminim demesiyle birlikte cennetten olduğunu belirtmesi uygun görülendir. Kısaca lazım-melzumun ayrılmasının imkansızlığı gibi müminim diyen bir kimsede de ayrılmaz imani belirtilenlerin olması gerekir. Şîrvânî eserinde bu konuyla ilgili şu görüşünü aktarır: Kendisinde imanın hasıl olduğu kimsenin “Ben gerçekten müminim, mutluyum, cennet ehlindeyim ve rabbimin

⁴⁴⁷ Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 730.

⁴⁴⁸ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 231.

katındaki dereceleri hak etmekteyim” demesi uygun olmalıdır.⁴⁴⁹ Daha önce vermiş olduğumuz cismin beyaz oluşu örneğini burada da zikreden Şîrvânî, nasıl ki cisme beyazlığın hasıl olması göz için ayırt edici bir durumsa, aynı şekilde imanın varlığının da bu gibi bir ayırt edici özelliğinin olduğunu belirtir. Ona göre beyazlığın yok olması gibi yukarıda sayılan vasıfların yok olması imanın ayırt edici özelliğini de ortadan kaldırır. Yani beyaz cisimde siyahlık hasıl olsa, beyazlık yani lazım zail olsa ondaki değişim göz tarafından ayırt edilebilir. Öyle ki bir kimse bazen mutluysen mutsuz, bazen de mutsuzken mutlu olur. İman için de bu durum/değişim söz konusudur. İşte o zaman kişi kafir, mutsuz, cehennem ehlinden ve cehennem derecelerine müstehak olur. Ancak bunların tümü Allah’ın ilminde malum olan şeylerdir. Şîrvânî bu konuya Ebû Hanîfe’den nakille açıklık getirir. İleride de açıklanacağı üzere fitrî yahut ârizî bir ayrımı olmaksızın meseleye kesp gibi unsurları dahil ederek konuyu mütalaa ettiği görülecektir. Bu yüzden bahsi geçen ayrımın ileride ele alınması konu bütünlüğünü bozmamak adına daha uygun olacaktır.

Şîrvânî Enfâl sûresinin bahsi geçen âyetinde “Gerçek müminlerdir” ifadesinin ardından aynı âyette o kimseler için “Cennetten dereceler olduğu” eklendiğine dikkat çekerek bu konunun bir diğer ucu olan ameller konusunu da değerlendirmeye almaktadır. Şîrvânî müminler için sıralanan bu vasıfların hüküm cinsinden kendisinden sonra dile getirilen şeyin nedeni olduğuna delalet ettiğini belirtir. Yani imanla kesin olarak hüküm vermek geçerli olsaydı cennetle de kesin hüküm vermemiz geçerli olurdu. Ancak aşere-i mübeşşere⁴⁵⁰ dışında herhangi birinin cennet ehli olduğunu kesinlemek icma ile geçersiz kabul edilmiştir. Şîrvânî icma ile hükümden yana olmuş ve amel olmazsa hüküm olmaz gibi bir savdan emin olunamayacağını belirtmiştir. Ona göre bir kimse “Ben gerçekten müminim” diyorsa onun aynı zamanda “Ben cennet ehlindenim ve Allah katında benim için dereceler vardır” demesi de gerekir.⁴⁵¹ Ancak bu hükmü verebilmek emin olmayı gerektirir bu ise kulun emin olabileceği bir konu değildir. Şîrvânî “Kötü akıbet endişesiyle yapılan bu yorum Ehl-i sünnetin tamamı tarafından reddedilmiştir” ifadesini ekler.

⁴⁴⁹ Şîrvânî, *Risâle fi’l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 18b.

⁴⁵⁰ Aşere-i Mübeşşere olarak anılan on sahâbî şunlardır: Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa’d b. Ebû Vakkâs, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Saîd b. Zeyd’dir. Ashabtan Saîd b. Zeyd’in bir rivayetinde bu on kişiden Ebû Ubeyde b. Cerrâh yerine Abdullah b. Mesud olduğu belirtilmiştir. Abdullah Aydınlı - İsmail L. Çakan, “Aşere-i Mübeşşere”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/547.

⁴⁵¹ Şîrvânî, *Risâle fi’l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 18b.

Şîrvânî, buna muhalif olanın Mu‘tezile olduğunu belirtir. Aynı zamanda o Hanefî ve Eş‘arîler arasındaki imanda istisna konusunu yukarıda zikrettiğimiz anlamda lafzî bir tartışma olarak görür. Ancak Şîrvânî imanın kesinliği ve imandan kuşku duyulması halinde bu mevcut tartışmanın lafzi olmaktan çıktığını belirtir. Ardından kesin olarak cennet ehli olup olmama (said-şakî) konusunda yukarıda da geçtiği üzere örnek olarak *el-Hucce*⁴⁵² eserinden İbn Mesud’un (ö. 32/652-53) bir rivayetini aktarır. İbn Mesud’a bir kimsenin kendisini mümin olarak iddia ettiği söylendi. O da dedi ki: “Ona sorun bakalım, kendisi cennetlik miymiş yoksa cehennemlik miymiş?” Onlar da o adama sordular. O da “En iyisini Allah bilir” dedi. Ardından İbn Mesud ona dedi ki: “İlkinde verdiğin hükmü ikinci de veremiyor musun?”⁴⁵³ Kimileri bu durumu imanda istisna yapmanın teberrüken olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Bu duruma bir hadisle daha örnek vermişlerdir: Hz. peygamber (s.a.v.)’in kabir ehlini selamlarken onlara kavuşacağından emin olmasına rağmen “Ben inşallah size kavuşacağım”⁴⁵⁴ demesini benzer bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Ancak Şîrvânî bunun kabul edilen bir görüş olmadığını zira Hz. peygamber (s.a.v.)’in kavuşmakla kastının ölüm sıfatıyla salt kavuşmak değil aksine Onun (s.a.v.) muradının mekân ve derece bakımından arzu edilen makama kavuşmak olduğunu belirtmiştir. Ardından Şîrvânî bu kavuşmanın gelecekte olabilecek bir kavuşma olduğunu ve iki yönlü olan bir ihtimali barındıran bir gelecek olduğunu söyler.

Şîrvânî imanda istisna konusunda yukarıda anlatıldığı üzere teberrüken görüşüne katılmadığını risalesinde belirtir. Ona göre teberrüken dahi imanda istisnanın olması makul bir şey değildir. O bu durumu “Teberrüken ben inşallah diriyim” diyen bir kimseye benzeter. Nitekim böyle bir şey söyleyen kimse diğerlerinin nezdinde gülünç ve komik duruma düşer.⁴⁵⁵

Şîrvânî imanda istisna konusunu anlatırken fitrat kavramına değinerek meseleye farklı bir açıdan yaklaşır. Şîrvânî, Şâfiîler ve muhaddislerin fitrî imana itibar ettiklerini ve bu sebeple istisnayı mümkün gördüklerini bunun aksine Hanefî imamların imanda fitrî ve ârizî gibi bir ayrıma gitmediklerini dolayısıyla istisnayı kabul etmediklerini dile getirir. Bununla birlikte Şîrvânî imanda istisna bağlamında şuna değinir: Şayet bir kimse mümin olduğundan emin ancak imanının fitrî mi yoksa ârizî mi olduğundan emin değilse işte

⁴⁵² Ebû'l-Kasım İsmail el-İsbehanî'nin eseri.

⁴⁵³ İsfahânî, *el-Hicce fi Beyâni'l-Mehacce ve Şerhi Akideti Ehli's-Sünne*, 410.

⁴⁵⁴ Ebû Abdillâh el-Asbahî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâs, 1985), "Kitabü't-taharet", 28.

⁴⁵⁵ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 18a.

böyle bir durumda o kimse için imanda istisna mümkün olabilir.⁴⁵⁶ Bu görüş onun istisna bahsine farklı bir bakış açısıyla yaklaştığını gösterir. Bu ayrımı kendisinin oluşturmuş olduğu üçlü tasnife uyguladığımızda Şîrvânî'nin yaklaşımı daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu sebeple neş'et-i selâse bahsine girdiğimizde bu ince yorumu dahil ederek konuyu bağlayacağız.

İmanda istisna mevzusu daha önce geçtiği üzere akıbet açısından da değerlendirilen konulardan biridir. Öyle ki müminim diyen bir kimsenin son anındaki durumu, söylemi önem arz etmektedir. Bu anlamda imanın devamının sağlanıp sağlanmayacağı akıbet ve mutlu son konuları açısından Şîrvânî bu konuda kesinlik aranamayacağını belirtir.⁴⁵⁷

İmanda istisna konusunda mezheplerin kendi açılarından haklı yönleri olduğunu belirtmemiz gerekir. Öyle ki imanın yakîn ifade ettiğini söylüyorsak bunun tereddüt içermeksizin bildirilmesi isabetli olacaktır. Ama bununla birlikte istisna yapmanın da mümkün olduğunu söylenebilir ki bu da kişinin akıbeti açısından imanlı bir şekilde teslim olmasını gözeterek “İnşallah müminim” demesini mümkün kılan bir durumdur.⁴⁵⁸

Şîrvânî istisna konusunu uzun uzadıya anlatır ve sonunda kendisi de lafı çok uzattığını fark etmiş olacak ki durumu bir soru eşliğinde itiraf eder ve bunun sebebini açıklar:

*“Lafı uzattın işin hakikati nedir dersen, derim ki: Küçümseme ve kalbini ferah tut. Çünkü konu yücedir ve amacın elde edilmesi zordur. Bu yüzden de ben adım adım gittim. Bil ki bu ihtilaf başka konularla dallanıp budaklanır.”*⁴⁵⁹

3.3.1. Fıtrat ve Üç Neş'et

Şîrvânî çalıştığımız risalesinde imanda istisna konusunu anlatırken “fıtrat” ve “neş'et” kavramlarına başvurarak özgün bir bağlamda konuyu açıklığa kavuşturmuştur. Bu anlamda biz de bu başlık altında Şîrvânî'nin müracaat ettiği bu kavramları imanda istisna çerçevesinde ele alacağız. Şîrvânî'nin çalıştığımız eserinde geçen temel konulardan bir diğeri imanda istisna konusunu anlatırken ele aldığı fıtrattır. Şîrvânî bu konuyu hadisler özelinde ve özellikle Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'de geçen cümlelerinden hareketle izah etmektedir. Ayrıca iman konusunu bu fıtrat bağlamından

⁴⁵⁶ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 19b.

⁴⁵⁷ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 18b.

⁴⁵⁸ İlyas Üzüm, “İstisna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 23/293.

⁴⁵⁹ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 18a.

hareketle ele alarak ayırım gözetenlerin olduğunu bu ayırımın ise fitrî ve ârizî olarak isimlendirildiğini belirtir.

“Her doğan fitrat üzere doğar.”⁴⁶⁰

“Allah onları ne mümin olarak ne de kafir olarak yaratmıştır bilakis onları şahıslar olarak yaratmıştır.”⁴⁶¹

Fıtrat; “yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak” anlamlarına gelen *fatr* kökünden türetilerek oluşmuş bir isim olup “yaratılış, belli yatkınlıkların bulunması” manasına gelmektedir.⁴⁶² Yaratılışın ilk halini ve dıştan etkilenmemiş tabii hali anlatan fitrat terimi Kur’an’da hem fiil hem de isim olarak geçmektedir. Ayrıca bu kavram hadislerde de karşımıza çıkmaktadır.⁴⁶³

Tarihsel süreçte Hâricîlerin aşırıya kaçan taraftarları kendi görüşleri dışında kalan tüm insanları kafir addetmelerinden dolayı öldürme girişimleri çocukları dahi kapsamıştır.⁴⁶⁴ Mezhepler açısından fitratın pratik alana da dahli ve yaptırımı olduğu görülmektedir. Bu anlamda fitrat imanî problemlerin temelini oluşturabilecek öneme sahiptir.

Mu‘tezilî mütekellimler hadiste geçen fitrattan kastın “İslâm” olduğu görüşüne sahiptirler.⁴⁶⁵ Onların bu görüşe sahip olmaları dinin aklî yönüne olan meyillerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İslâm, onların nezdinde evrensel aklın hakiki dini manasına gelmekteydi. Onların anlayışında hadiste geçen fitrat, çocukların Müslüman olduklarına delil olarak gösterilmektedir.⁴⁶⁶

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin fitrat kabulü onda henüz iman ve küfrün bulunmayışıdır. Bu kabul fitratın eksik oluşuna işaret değil aksine makul olan kabuldür. Zira anne-baba çocuğunu bu konuda yönlendirmediği takdirde çocuk kendisinde bulunan istidlal yetisi ile yaratıcıdan haberdar olabilecek bir kapasiteye sahiptir.⁴⁶⁷

Şîrvânî *Şerhu Kavâidi’l-akâid* adlı eserinde fitratın nasıl anlaşılması gerektiğine değinmektedir. Şîrvânî’ye göre yaratıcının varlığını insanlar yaratılışlarının başlangıcında -heyulani akıl mertebesi- ve gençlik dönemlerinde -meleke sahibi akıl

⁴⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2001, 50/104.

⁴⁶¹ Ebû Hanife, “el-Fıkhü’l-ekber”, 55.

⁴⁶² Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47.

⁴⁶³ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), “Fıtrat”, 96.

⁴⁶⁴ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 294.

⁴⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 2017, 2/584.

⁴⁶⁶ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 294.

⁴⁶⁷ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 295.

mertebesinde- yani küçük ve büyük parçaları gördüklerinde, ortaklık ve ayrılık konularında dikkatli olduklarında ve pek çok şeyin farkına vardıkları dönemde yüklenmişlerdir. Şîrvânî'nin aktarımıyla insanlar 'diğer batıl dinlerden uzak olarak' yani hanîf olarak yaratılmışlardır. Nitekim bu Allah'ın fitratıdır. Ona göre fitrat üzere yaratılmanın manası kişinin ilahi bilgilerdeki hazır bulunuş, hakkı kabul, batılı ret, yanlış doğruyu temyiz yetisidir.⁴⁶⁸ Dolayısıyla Şîrvânî'ye göre fitrat hadisi de dikkate alındığında olduğu hal üzere bırakılırsa her doğan kişinin dışarıdan kötü etkilenmez, ailesini taklit etmez ve arzularla da meşgul olmazsa fitratını koruduğu söylenebilir. Ancak bu engeller insanları böylesi bir fitrattan alıkoymaktadır.⁴⁶⁹

Ele aldığımız risalede Şîrvânî Şafîiler ve muhaddislerin görüşü olarak fitratın değişmeyeceğini belirtir. Tıpkı yukarıya atılan taşın aşağıya tekrar düşmesi gibi insanlar da fitratlarına dönerler. Verdiği örneklere baktığımızda yukarıda saydıklarına benzer durumlar saymaktadır. Ancak Şafîiler ve muhaddisler farklı sonuç çıkarmaktadırlar. Onlara göre bazı kimseler etraftan kötü etkilense, ailesini taklit etse kısaca dış etkenlerden olumsuz etkilense küfür dahi âriz olsa imanlarının gereğine dönerler.⁴⁷⁰ Bunun aksi durumda mümkündür. Bazılarına da iman âriz olur ancak fitratları gereği küfür üzeredirler.

Şîrvânî'nin imanda istisna konusunda imanı ikiye ayırdığını belirtmiştik. Nitekim o risalesinde fitrî iman ve ârizî imandan söz etmekteydi. Onun bu konuyu mezheplerin görüşleri çerçevesinde ayırma tabi tuttuğu görülür. Sonuçta Şafîiler ve muhaddisler kişinin mümin yahut kafir olduğunu Allah'ın bu ayrımı ezelde belirlediğini ve insanların da bu çerçevede kaldıklarını belirtmektedir. Onların nezdinde imanın fitrî olduğu kabulü söz konusudur. Hanefî imamların görüşüne bakacak olursak onların böyle bir ayırma gitmediklerini görmekteyiz. Onların asıl kavramı kesptir ve insanlar kespleri doğrultusunda iman ve küfre erişmektedirler. Şîrvânî, Hanefî imamların görüşü olan imanın da küfrün de kulun fiili olduğu kabulünü aktarır. Dolayısıyla Hanefîlerin bu açıdan imanda istisnayı mümkün görmeleri düşünülemez.

Şîrvânî'nin fitrat hadisinde tercihen "İslâm fitratı" tabirinin geçtiği rivayeti örneklendirerek konuyu açıklamış olması dikkatimizi çeken bir husus olmuştur. Oysa bu hadisin farklı varyantları da mevcuttur. Bunu tercih ettiği için onun fitrattan kastının

⁴⁶⁸ Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidü'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*, 54-55-56.

⁴⁶⁹ Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidü'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*, 55-56.

⁴⁷⁰ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 19b.

İslam olduğu kabulüne yakınlığı çıkarılabilir. Ancak müellif *Şerhu Kavâidi'l-akâid* eserinde fitrat hadisinin “İslâm” ifadesinin geçmediği varyantı kullandığı görülür.⁴⁷¹ Ayrıca ileride Ebû Hanîfe'nin cümleleriyle desteklediği konusunu “Ne mü'min ne kafir” yani nötrlük düşüncesiyle de ele almıştır.

Şîrvânî'nin Aristoteles ve takipçilerinin nefisleri benzer görmesini ve diğer filozofların da farklı görmüş olmasını kendi sistemine dahil ederek açıkladığını düşünmekteyiz. Nitekim o eserinde nefislerin çok sayıda neş'etleri olduğunu ve kimisinin benzer kimisinin farklı yaratıldığını belirtmiştir. Yukarıda zikredilen benzer ve farklı olduğuna dair görüşleri o neş'etler içerisinde değerlendirmektedir. Onun da belirttiği üzere şüphesiz Allah nefisleri başlangıçta benzer yaratmıştır. Ancak sonra onları farklı bir durumla inşa etmiştir. Buradan hareketle nefislerin ilk halindeki benzer olma durumunu açıklamak adına kaynak babında Şîrvânî Aristoteles'e başvurmuş olmalıdır. Ancak bunun devamında Şîrvânî, Hanefî imamların “Her doğan fitrat üzere doğar” hadisinden hareketle insanların ne mümin ne kafir olarak yaratıldıklarını eklemektedir. Bu da bize nefislerin bu anlamıyla benzer yaratıldığı kısmını açıklamaktadır. Ancak Şîrvânî devamında diğer filozofların nefislerin farklı olduklarını belirttiği kısımda Şafîiler ve muhaddislerin görüşünü eklemektedir. Bu da yine aynı şekilde yorumlanabilir. Onların görüşüne göre başlangıçta Allah insanların mümin yahut kafir olduklarına dair hüküm belirtmiştir. Dolayısıyla nefisler bu anlamda ele alındığında ayrılmaktadırlar.

Nefsin farklı olduğunu söylediği ve ardından Şafîiler ve muhaddisler üzerinden bir açıklama getiren Şîrvânî, nefsin değişmezliğini de ele almaktadır. Nefislerin farklı şekilde inşa edildiği düşüncesinden hareketle nefse dünya hayatında herhangi bir olumsuz bir durum âriz olsa dahi onun başlangıçtaki hükmü geçerli sayılmaktadır. Nitekim bir kimseye küfür âriz olsa o iman gereği neyse onu yapacaktır. Bu anlamda Şîrvânî Şafîî ve muhaddislerin görüşüne göre nefislerin fitratlarının belirlendiği ve ahiret hayatına geçişlerinin de bu belirlenmiş üzere olacağını belirtmektedir.⁴⁷²

Şîrvânî eserin sonlarına doğru nefislerin çok sayıda neş'etlere sahip olduklarını dile getirip bir rivayetle konuyu açar: “Allah Teâlâ kâinatı karanlıklarda yaratmıştır. Sonra onların üzerlerine nur serpmiştir. O nurla aydınlananlar bu nur sebebiyle de hidayete ermişlerdir kim de hata yapmışsa yoldan sapmıştır.”⁴⁷³ Şîrvânî bu rivayetten

⁴⁷¹ Şîrvânî, *Şerhu'l-Kavâidi'l-akâid li'l-İmami'l-Gazâlî*, 55.

⁴⁷² Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 19b.

⁴⁷³ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, “İman” 18, (No. 2833).

hareketle üç neş’etin olduğunu ve onların neye tekabül ettiğini açıklamaktadır. Şîrvânî’ye göre mahlukatın karanlıkta bulunuyor olması ilk yaratılışa göndermedir. Orada nefislerin birbirine benzer olduğunu belirten Şîrvânî, bu benzerliğin gerek yoldan sapanlar gerekse hidayete erenler bakımından olduğunu belirtir. Ona göre, Allah bu kimseleri üçüncü neş’et-mîsak denilen bölgede var etmiştir. Birinci bölgede nefisler nasıl birbirlerine benzer idilerse üçüncüde, mîsakta da benzerdirler.⁴⁷⁴ Âyet ve hadislerde geçtiği üzere onlar mîsakta “belâ” demişlerdir. Bu kimselerin yapılan bu mîsak üzere doğdukları aktarılmaktadır. Şîrvânî misaka atıfla hadisi tekrar hatırlatarak “Her doğanın İslâm fitratı üzere doğduğu, anne-babasının onu Yahudileştirdiği, Hristiyanlaştırdığı”⁴⁷⁵ varit olduğunu söylemektedir. Yine başka bir hadisi hatırlatan Şîrvânî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Allah Teâlâ’dan haber vererek şöyle buyurduğunu aktarır: “Ben kullarımın hepsini hanifler olarak yarattım. Şeytanlar onlara gelip onları dinlerinden ettiler.”⁴⁷⁶

Şîrvânî üç neş’etin ikincisine ise şöyle değinir: “Onlar mîsaktan önceki orta yaratılışa (ikinci neş’et) uygun olarak tercihlerine ve kesplerine göre birbirlerinden ayrıldılar.”⁴⁷⁷

Şîrvânî’nin bu üçlü tasnifinin dikkat çekici ve özgün bir tasnif olduğunu belirtmek isteriz. Nitekim bu üçlü tasnif tarayabildiğimiz kadarıyla literatürde karşılaştığımız bir tasnif değildir. O, bu tasnifi imanda istisna konusunu derinleştirmek ve fırkalar arasındaki ihtilafın çözüm önerisi olarak tasarlamıştır. Öyle ki Şîrvânî imanda istisna pasajlarında Hanefiler ile Şâfiî ve muhaddis âlimlerin görüşlerini aktarmış ve görüş ayrılıklarını izale etmek suretiyle böyle bir tasnif tercihinde bulunmuş olmalıdır.

Müellifin de izah ettiği üzere Hanefî âlimler imanda istisnanın caiz olmadığını, Şâfiîler ve muhaddisler ise imanda istisnanın caiz olduğunu bildirmişlerdir. Şîrvânî’nin ikinci neş’etini oluşturan mertebe için şunu söyleyebiliriz ki; bu mertebe, Hanefilerin savundukları imanda istisnanın caiz olamayacağı, kulların meyl, seçim ve kesplerinin imanda etkili olduğunu benimsedikleri mertebedir. Bu açıdan ikinci neş’et Şîrvânî’nin dile getirdiği üzere kulların kespleri gereği hidayete eren ve dalalete düşen olarak ayrıldıkları yerdir. Muhtemelen müellif Hanefilerin bu görüşüne uygun bir alan aramış ve bu sebeple ikinci neş’ete yer vermiştir.

⁴⁷⁴ Şîrvânî, *Risâle fi’l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 19a.

⁴⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2001, 50/104.

⁴⁷⁶ el-Haccâc Müslim, *Sahih Müslim*, 8/“Kitabü’s-sünne”.

⁴⁷⁷ Şîrvânî, *Risâle fi’l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 19a.

Kur'an terminolojisi açısından bu kavramlara baktığımızda orta yaratılışa-ikinci neş'ete rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Kur'an'da "Neş'etü'l-ûlâ"⁴⁷⁸ ve "Neş'etü'l-uhrâ"⁴⁷⁹ kavramları yer almaktadır; belki de Şîrvânî bu ikili tasniften hareketle mezhepleri gözettiği bir tasnif oluşturmak istemiştir. Neş'etü'l-ûlâ bilindiği üzere ilk yaratılışa, Hz. Âdem'in yaratılışına atıfla tefsir edilmektedir. Neş'etü'l-uhrâ ise iade ve kıyametle ilişkilendirilmektedir. Kur'an'da kulların yapıp ettiklerinden sorumlu tutulacakları alan için neş'et kavramı olmadığından Şîrvânî bunu imanda istisna konusunu temellendirmek adına özellikle eklemiştir. Nitekim o, Hanefîlerin kullar özelinde iman ve küfrün kazanımına önem verdiklerini bilmekte ve dünya hayatının bu anlamda bir zemininin olması gerektiğini düşünerek özgün bir tasnifle bunu izah etmektedir.

Şâfiî ve muhaddislerin imanda istisnayı kabul etmeleri ise neş'et-i selâse şöyle çözümlenmektedir. Kanaatimizce bu yorum da birinci neş'ete atıf yapılarak çözülebilir. Nitekim Şîrvânî'nin tasnifinde birinci neş'ette nefisler birbirine benzer idi. Ancak ikinci neş'et söz konusu olduğunda Şâfiî ve muhaddislerin görüşü gereği nefsin birinci neş'ette nasıl yaratıldığı bilinmediği için ikinci neş'ette imanda istisnanın mümkün olduğu yorumu yapılabilir. Daha açık ifadeyle birinci neş'ette benzer olan nefisler ikinci de bilinmediği için "İnşallah müminim" denilmesi gerekir. Ayrıca Şîrvânî'nin imanda istisna konusunu ele alırken saîd ve şakîlerin durumunu da değerlendirmeye dahil etmesi imanda istisna yapmanın mantığını daha anlamlı hale getirmektedir. Belirttiğimiz üzere Şâfiîler ve muhaddisler saîd ve şakîlerin Allah'ın hükmü ile belirlendiğini düşünmektedirler. Buradan hareketle neş'et ayrımı daha da anlaşılır olmaktadır. Nitekim saîd ve şakî baştan belirlenmiş ise birinci neş'ette bu ayrım gerçekleşmiştir. Ancak ikinci neş'ette bu ayrımdaki belirsizlik devam ettiği için kişinin "İnşallah müminim" demesi mümkün gözükmemektedir.

Şîrvânî'nin "Şayet bir kimse mümin olduğundan emin ise ancak imanının fitrî mi yoksa ârizî mi olduğundan emin değilse işte o zaman imanda istisna söz konusu olur"⁴⁸⁰ cümlesini neş'et-i selâse bağlamında açıklamanın daha anlaşılır olacağını ifade etmiştik. Tasnifin kendisi tarafından oluşturulduğu göz önüne alındığında; böyle bir görüşün Şîrvânî tarafından öne çıkarılması, imanın fitrî ya da ârizî yönünün lafzî bir ayrıma tabii

⁴⁷⁸ el-Vâkıa 56/62, "Enşeehe evvel" Yâsîn 36/79.

⁴⁷⁹ en-Necm 53/47.

⁴⁸⁰ Şîrvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 19b.

tutulduğunu göstermektedir. Lafzî görmemizin sebebi ise kendisinin oluşturduğu yoruma açık alan olan ikinci neş’ettir. Şîrvânî’nin istisna meselesinde odak noktası olarak belirlediği şey kişinin mümin olma durumundaki kesinliktir. Dolayısıyla Şîrvânî imandaki istisnada duyulan tereddüdü bu anlamda imanın fitrî mi yoksa ârizî mi olmasıyla temellendirmektedir. Nitekim onun aktarımıyla fitrî ve ârizî ayrımı söz konusu olduğunda istisna mümkündür. Zira kişi fitrî bakımdan mü’min olarak belirlenip belirlenmediğini bilmemekte ve hatırlamamaktadır. Nitekim meseleye bir de kişinin ölüm sonrasında cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olacağı noktasındaki belirsizlik de dahil olunca sonuç olarak Şîrvânî’ye göre Şâfiîler ve muhaddisler istisnayı mümkün kabul etmişlerdir. Onlara göre birinci neş’ette nefisler benzer olsa da ikinci neş’ete geldiğimizde birinci neş’etteki imanın fitrî olarak yaratıldığı bilinmediği için imanda istisna mümkündür.

Bununla birlikte Hanefiler ise imanda istisnayı kabul etmiyorlardı. Şîrvânî’nin tasnifine tekrar baktığımızda bunun da ikinci neş’ette karşılığını bulabilmekteyiz. Hanefiler açısından iman ediminde kulun kesbi başat unsurlardan biridir. Şîrvânî bu detayı şöyle düşünmüş olmalı: Her ne kadar birinci neş’ette nefisler benzer olsa da ikinci neş’ette kesbimizin bizi yönlendirmesi ile seçtiğimiz bir şeyden şüphe duyulmaması gerektiği düşüncesi imanda istisnayı kabul etmemizi engeller. Şîrvânî’nin “Şayet bir kimse mümin olduğundan emin ise ancak imanının fitrî mi yoksa ârizî mi olduğundan emin değilse işte o zaman imanda istisna söz konusu olur”⁴⁸¹ şeklindeki ifadesi böylece daha anlamlı bir zemine oturmuş olmaktadır.

Konuyu daha anlaşılır kılmak adına şunları eklemek yerinde olacaktır. Birinci neş’ette nefisler müminlik ve kafirlik mertebesi bakımından benzerdirler. Ancak ikinci neş’ete geçildiğinde bu ayrımın kesinliği ortadan kalkmaktadır. Şâfiîler ve muhaddislerin indinde bu ayrım fitrî olarak belirlenmiştir ancak bilinmemektedir. Hanefilerin nazarında ise bu ayrım kulun kesbi üzerinden bilinebilecek bir ayrımdır.

En sonunda Şîrvânî, âlimler arasındaki bu ihtilafa rahmet gözüyle baktığını ifade eder. Âlimlerin ihtilafının rahmet olduğuna işaret ettiği bir başka eserinde şunları söyler: “Ümmetlerin ihtilafı ve Âdemoğlunun mezheplerinin farklılığının çok eski bir gidiş ve eski bir yol olduğunu bil.”⁴⁸² Şîrvânî’nin bu gibi ihtilafları insanoğlunun başlangıcına

⁴⁸¹ Şîrvânî, *Risâle fi’l-îmân* (Esad Efendi, 1366/2), 19b.

⁴⁸² Karahan, “İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü’l-Ümem”, 17; Fığlalı, “İbn Sadru’d-din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”, 253.

göndermesi ve bunun bir yol, usul olduğunu belirtmesi bu durumdan onun rahatsız olmadığı, tabii karşıladığı anlaşılmalıdır.⁴⁸³

Risalenin sonunda ümmetin ihtilaftaki rahmetini ezeli misaka bağlayan Şîrvânî, iki fırkanın (Hanefîler ile Şâfîîler ve muhaddisler) âlimleri için tüm farklılıklarına uygun bir şekilde Allah'ın her biri için kalplerinde istidatlarına, meşreplerine uygun bir âlemin kapısını açtığını dile getirir. Neticede onlar da Allah'ın kendilerine vermiş olduğu tabiat içinde kendi âlemlerine uygun olan konular hakkında düşünce üretmektedirler. Nitekim ona göre her grup kendi içeceği, faydalanacağı kaynağı bilmekle ilk baştaki yaratılışta olduğu gibi şeref bakımından birbirlerine denk olurlar. Sözün özü Şîrvânî, bu ihtilafları bir bereket olarak değerlendirmiş ve bu bereketin kıyamete kadar sürmesini temenni etmiştir.

⁴⁸³ Fığlalı, “İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”, 253.

SONUÇ

İlk eğitimini âlim bir şahsiyet olan babası Molla Sadreddin'den alan Muhammed Emin Şîrvânî'nin Halhâlî'den de ders aldığı bilinmektedir. Safevi Devleti'nin içindeki karışıklıklar, devam etmekte olan savaşlar büyük tehdit oluşturduğu için Şîrvânî ikamet ettiği yerden ayrılarak Osmanlı beldelerine göç eden âlimlerden biridir. Nitekim o dönemlerde Osmanlı şehirleri Sünnî âlimler için himaye görebilecekleri önemli ilmî merkezlerdir. Şîrvânî himaye bulduğu Osmanlı'da önemli görevler elde eder. I. Ahmed'e sunduğu eser *el-Fevâidü'l-Hâkânîyye* Osmanlı Devleti'ne aidiyetini gösterdiği önemli bir örnektir. Bu eserin ilmî bir eser olması yanında siyasi bir motivasyon sağladığı ve bir vefa borcunu da temsil ettiği söylenebilir. Onun soyundan gelenlerin hem ilmi hem de siyasi anlamda yüksek mevkilere ulaştığı verdiğimiz aile bilgileri içinde görülmektedir.

Tezimizin asıl konusunu oluşturan Enfâl sûresinin üç âyetinin tefsir edildiği risale, özellikle iki konu etrafında şekillenmektedir. Bunlar kelamın da iki ana temasını teşkil eden imanda artma-eksilme ve imanda istisna konularıdır. İman kavramını âyetler temelinde ele alıp işleyen Şîrvânî, tasavvufî kavramlara yer vermekle klasik metinlerden farklı bir yol izler.

Şîrvânî, meseleleri anlatırken Hanefilik, Şafîlik, Eş'arîlik, Mu'tezile ve Hâricîler gibi mezheplere yer vermektedir. İsmi geçen mezheplerin iman tanımlarına değinmesinin yanında bunları açıklamayı da ihmal etmemiştir. Şîrvânî imanda artma ve eksilmeyi incelerken yakîn ve nur bağlamından hareketle imanı ikiye ayırmaktadır. Yine onun fitrî olup olmaması bağlamında da imanı ikiye ayırdığı görülür.

Şîrvânî, âyette geçen "gerçek müminler" ifadesinden hareketle kelamî bahisleri açmaya başlar. Şîrvânî evvela imanın yakînî bir tasdik olduğu kanaatindedir. Diğer yandan yakînî merkeze alarak nicelik ve nitelik bağlamında artma ve eksilme bahsini değerlendirir. Netice itibarıyla ona göre nicelik açısından imanda artma ve eksilmenin görülmesi mümkün değildir. Şîrvânî bu noktada imanda yakînînin üç mertebesinden hareketle imanda artma ve eksilme meselesine farklı bir bakış geliştirir. Yakîni, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olmak üzere üçe ayıran Şîrvânî açısından imanda bu mertebelerin en önemlisi hakka'l-yakîndir. Diğer mertebeler bu mertebeler yanında ateşin gösterdiği şeylerle ve görüntüsü mesabesindedir. Ayrıca imanda artma ve eksilme konusunda nitelik-nicelik ayrımı yapıp niteliğe meyletmiş olması onun Hanefî gelenekten olduğunu göstermektedir.

Şîrvânî'yi söz konusu risalede özgün ve önemli kılan bir diğer husus imanî varlık mertebelerine uygulamış olmasıdır. İmanın aynî, zihnî ve lafzî varlığı olduğunu düşünen Şîrvânî'ye göre imanî zihnî ve lafzî varlığı tek başına yeterli değildir. İmanın ikrar olduğunu belirten Kerrâmiyye için Şîrvânî'nin bu yorumu bir reddiye olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan onun imanî hakikati bağlamında zihnî varlığı kabul etmemesi de akla filozofları getirmektedir. Bu bağlamda Şîrvânî açısından imanî salt zihinsel tasavvur olarak elde etmek lafzî mertebeden yüksek olsa da yine imanî kendisi değildir. Şîrvânî'de imanî aynî/aslî varlığı ilahî bilgilerin bizâtihi kalpte ortaya çıkmasıdır. Bu yorum imanî merkezinin kalp olduğunu belirtmekle birlikte onu 'ortaya çıkan' bir şey olarak tanımlaması da önemlidir. Nitekim Şîrvânî'ye göre iman mebd-i feyyâzdan taşan bir nurdur. Bu nura ulaşmak ise ona göre sadece Allah'ın tevfiğiyle mümkün olabilir. Ayrıca onun amel ve ahlaka dikkat çekmesi, amelî imanî güçlendiren bir nitelik olarak görmesi bu bağlamda imanî husûlünde kesbi de ihmal etmediğini göstermektedir.

Şîrvânî'nin mezheplerin görüşleri doğrultusunda imanda istisna için getirdiği yorum da özgün bir niteliğe sahiptir. Nefis, fitrat ve neş'et kavramları üzerinden imanda istisnayı değerlendiren Şîrvânî çözümleyebildiğimiz kadarıyla nefislerden bahsederek bezm-i elestteki iman-küfür durumuna dikkat çekmektedir. Buradaki itikadi pozisyonlar Şîrvânî açısından kesin ve sabittir. Fıtratla mümin-kafir ayrımının kesbe dayalı boyutuna, yani dünyadaki halleriyle insanlardaki iman ve küfrün fitrî olup olmamasına işaret etmektedir. Bu noktada iman ve durum değişken olan-kesin olmayan itikadi pozisyonlardır. Neş'et kavramıyla ise Şîrvânî ölüm sonrası insanların itikadi durumlarına atıf yaparak baştaki durum gibi kesin ve sabit pozisyonları ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullayev, Kamran. “Kuzey Azerbaycan’da Hicret ve Muhâcir Âlimler”. İstanbul: Harf Yayınları, 2020.
- “Muhammed Emîn eş-Şîrvânî ve Şerhu’l-Beyteyni’l-Meşhûreyn Risâlesinin Tahkîk ve Çevirisi”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020).
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaut - Âdil Mürşid. Müessesetu’r-Risale, 2001.
- el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetu’r Risale, 1. Basım, 2001.
- Ak, Mahmut. “Damad Mehmed Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/504-505. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ali Emîrî. *Mir’âtü’l-Fevâ’id fî Terâcimi Meşâhiri Âmid - Diyarbakır Ulemâ ve Eşrâfi*. ed. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu’r-Risâleti’l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012).
- Altıntaş, Ramazan. “Sadreddinzâde Şîrvânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/208-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Arıcı, Mustakim. “Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî”. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. kitap editörü Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Atâî, Nev’izâde. *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik fî Tekmile-ti’ş-Şakâ’ik*. ed. Derya Örs. çev. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Aydın, Mustafa. “Şîrvan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/204-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydınlı, Abdullah - Çakan, İsmail L. “Aşere-i Mübeşşere”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/547. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü’l-Ârifin Esmâ’ü’l-Müellifin ve Âsâru’l-Musannifin*. İstanbul: Mektebetü’l-İslâmiyyeti ve’l-Ca’ferî Tebrizî, ts.
- Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü’l-Müfessirin)*. Semerkand Yayınları, 2014.
- Bozkurt, Nebi. “Müderris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/465-467. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litterature*. Leiden: E. J. Brill, 1949.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi el-. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ. Dimaşk: Daru’l-İbn Kesir, 1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. Beyrut: Dar’ul-İlm li’l-Melayin, 1979.
- Cevziyye, ibn Kayyım el-. *Medâricu’s Sâlikîn*. çev. Ali Ataç - Adil Bebek. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Şîrvani’nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü’l-Hakaniyye”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (2013).
- Cihan, Ahmet Kamil - Taher, Arsan. “Mehmed Emin eş-Şîrvânî’nin Meâd ile İlgili

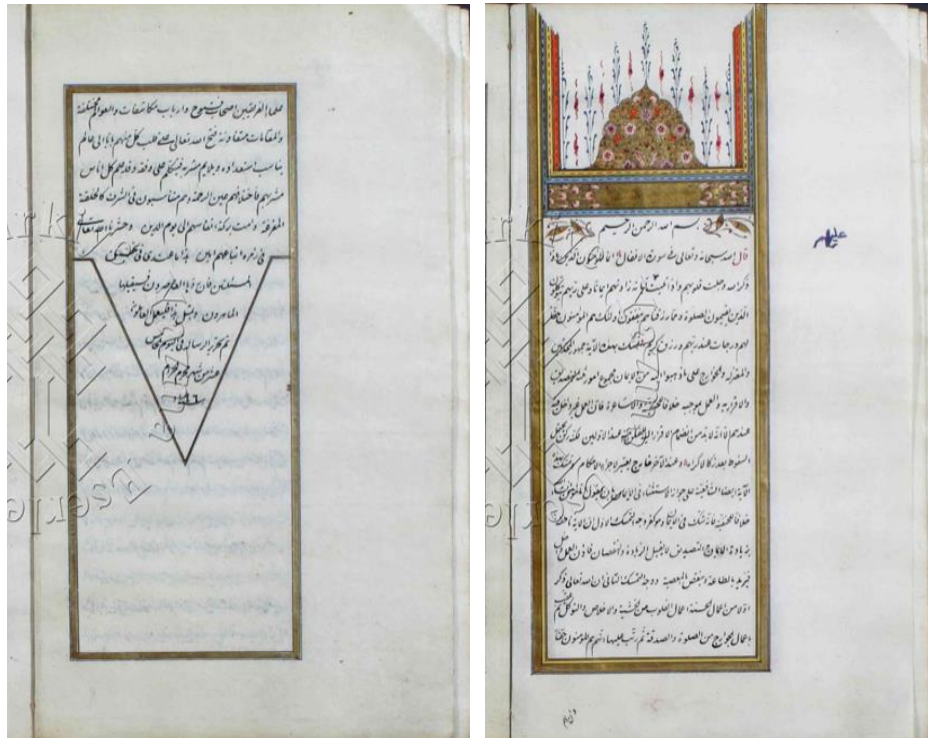
- Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik".
Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 2/4 (2016).
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. thk. Eşref Altaş - Muhammed Ali Koca.
İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Tarîfât*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi, Kâtib. *Keşf-el-Zunûn*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Keşfü'z-Zunûn*. çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Çelik, Ömer. *Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvânî'nin Hayatı ve Fetih Sûresi Tefsirinin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- "Muhammed Emin b. Sadruddîn eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri".
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13-14-15 (1997).
- Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-. *Takvimü'l-Edille fî Usuli'l-Fıkh*. thk. Halil Muhyiddin Meys. Beyrut-Lübnan: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2001.
- Dünya, Süleyman. *İmam Gazâli ve İman-Küfür Sınırı*. çev. Ahmet Turan Arslan.
İstanbul: Risale Basın, 1992.
- Ebû Hanife. "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risale". çev. Mustafa Öz.
İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- "Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*.
İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- "el-Alim ve'l-Müteallim". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul:
M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- "el-Fıkhü'l ekber". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: M.Ü.
İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- "Fıkhü'l-ebzat". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: M.Ü.
İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Beyzavî. *Beydavî Tefsiri (Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil)*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 5
Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.
- Hücvirî. *Keşfu'l-Mahcûb*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyıh - Tefvik Ali Vehbe.
Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Eraydın, Selçuk. "Feyiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/513-514.
İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil.
İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye
Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hendavî. Beyrut-Lübnan:
Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2003.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki
Türkçe Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981).
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-.
Kâmûsu'l-Muhît. thk. Muhammed Nuaym İrkasusi. Beyrut-Lübnan:
Müessesetü'r-Risale, ts.
- Gazzâlî. *el-Münkız Mine'd-Dalâl*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- Faysalu't-Tefrika*. thk. Mahmud Beycu, 1993.
- İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 974.

- İlcâmül Avâm An İlmi Kelâm*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Minhac, 2017.
- İslam'da Müsâmahe*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gölcük, Şerafeddin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güney, Ahmet Faruk. *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Hamevî, Mustafa b. Fethullah. *Fevâidu'l-İrtihâl*. ed. Abdullah Muhammed Kenderi. Beyrut-Lübnan: Dar'un-Nevadir, 2011.
- Herras, Muhammed Halil. *el-Akîdetü'l-Vâsıtıyye ve Şerhi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2000.
- Hökekleli, Hayati. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- İbiş, Fatih. "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücut-u Zihninin Ontik Konumu". *Bilimname* 22/1 (2012).
"Vücûd-i Kalbî: Aşk ve İman". *Mecazdan Hakikate Aşk*. ed. Mustafa Başkan - Muhammet Emin Efe. İstanbul: DBY Yayınları, 2022.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
Fütûhât-ı Mekkiyye. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- İbn Arabşah. *Acâibü'l-Makdûr*, 1866.
- İbn Fâris. *Makâyüsu'l Luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Ceyl, ts.
- İbn Hazm. *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*, ts.
- İsfahânî, İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî el-. *el-Hicce fî Beyâni'l-Mehacce ve Şerhi Akideti Ehli's-Sünne*. thk. Muhammed b. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. Riyad: Dâru'r-Ra'ye, 1990.
- İsfahânî, Râğîb el-. *Müfredât*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- İşbilir, Ömer. "Nasuh Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/426-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karahan, Abdülkadir. "İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem". *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1963).
- Karahasanoğlu, Selim. *Kadı ve Günlüğü*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2021.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrıncı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kârî, Ali el-. *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber*. thk. Ali Muhammed Dendel. Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.
Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber. thk. Vehbi Süleyman Ğavcî. Beyrut-Lübnan: Daru'l Beşâir el-İslamiyye, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mucemu'l-Müellifin*. Beyrut-Lübnan: Dâru ihyâ-i türâsi'l-Arabî, ts.
- Kemalpaşazâde. *Zihnî Varlık: el-Vücûdu'z-Zihnî Risalesi ve Bir İnceleme*. çev. Cihan Özaykan. İstanbul: Ketebe, 2022.
- Kevserî, Muhammed Zahid el-. *Makalatü'l-Kevserî*. Kahire: Envâr Matbaa, ts.
- Kılıç, Remzi. "Osmanlı Devleti'nin İran politikası (16. ve 17. Yüzyıllar)". *Türk Dış*

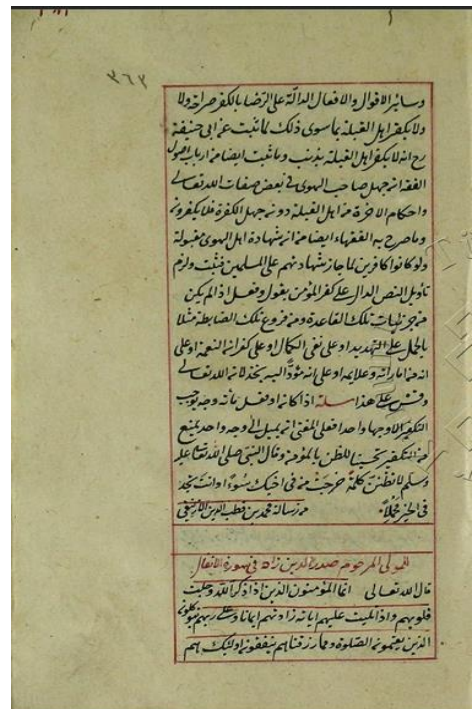
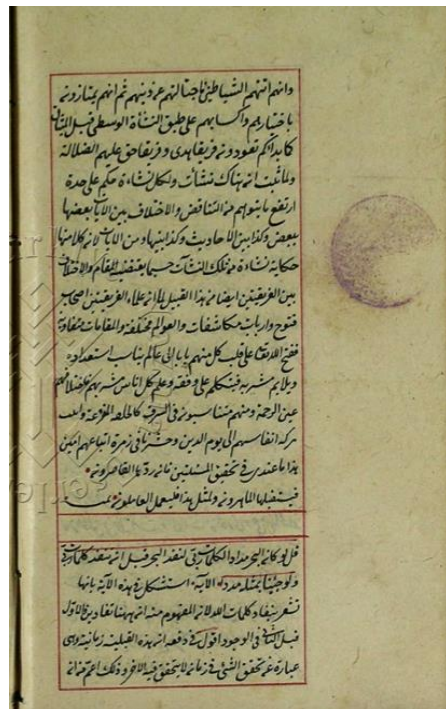
- Politikası Osmanlı Dönemi*. ed. Mustafa Bıyıklı. Gökkuşbu Yayınları, 2008.
- Krachkovsky, Ignatıy Yulianovich. *Arabskiye Rukopisi (Arapça El Yazmaları)*. Moskova: SSCB Bilimler Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü, 1986.
- Izbrannyye Sochineniya (Seçilmiş Eserler)*. Moskova: SSCB Bilimler Akademisi Yayınevi, 1957.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyri Tasavvuf'un İlkeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman, 1978.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut-Lübnan: Daru'l İhya Turas, 1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.
- Memmedova, Halide. "Osmanlı Düşünce ve Bilim Hayatında Şirvanilerin Rolü". *Din Araştırmaları* 2/5 (2020).
- Muhibbî. *Hulâsatü'l-Eser fi a'yani'l-karni'l-hadi aşer*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Murphey, Rhoads. "Kasrışîrin Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/575. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Mantık*. Ankara: Bilay, 2021.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih Müslim*. thk. Mehmed Zihni Efendi - İsmail Abdülhamid el-Hafız. Türkiye: Daru't-Tabaa el-Amire, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât en-. *Medâriku't-Tenzîl*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn en-. *Bahrü'l Kelam*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019.
- Mâtürîdî Kelâmı*. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Tabsıratü'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*. ed. Claude Salamé. Dimeşk, 1990.
- Tebıratu'l Edille fi Usulid-Din*. thk. Muhammed Enver Hamid İsa. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûlu'd-Dîn*. ed. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Rıza, Resul - Cemil Guliyev (ed.). *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası*. Bakü: Azərbaycan SSC Bilimler Akademisi, 1987.
- Rouayheb, Khaled el-. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Sadak, Bekir. "Bosnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/306. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Saruhan, Müfit Selim. "Value of Knowledge in Sayed Ali bin Usman al-Hujwiri (Data Ganj Bakhsh)". *Akademi Dergisi* 4 (2018).
- Shafir, Nir. "How to Read Heresy in the Ottoman World". *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire c.1450-c.1750*. ed. Tijana Krstić - Derin Terzioğlu. Leiden-Boston: Brill, 2021.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn. *Avârifü'l Maârif*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tefvik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyetü'd-Diniyye, 2006.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbai 'Âmire, 1308.
- Sicill-i Osmanî*. çev. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şebusteri, Muhammed Müctehid. *İman ve Özgürlük*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul:

- Mana Yayınları, 2018.
- Şerifov, Kamandar. *Abdulgani Efendi Nuhavi Halisekarizade Kitabhanasının Katalogu*. Bakı, 2002.
- “Muhammed Emin Şirvânî Üsküdârî”. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2017.
- Şirvânî, Muhammed Emin eş-. *Şerhu'l-Kavaidu'l-Akaid li'l-İmami'l-Gazâlî*. thk. Zekeriya Cebeli. el-Asleyn, ts.
- “Birlik Yönü (Şerh alâ Ciheti'l-Vahde li'l-Fenârî)”. çev. Mehmet Özturan. *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- el-Fevâidü'l-Hâkâniyye Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi*. ed. Ahmet Kamil Cihan. çev. Ahmet Kamil Cihan - Davut İltaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Risâle fi'l-îmân*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366/2.
- Tahir Efendi, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-Saâde*. Beyrut-Lübnan: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1985.
- Teftazânî, Sa'deddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Şerhu'l Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2018.
- Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut-Lübnan: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Şuayb Arnaut. Darür Risaletül Alemiyye, 2009.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Tecridü'l-Akaid*. thk. Abbas Süleyman. İskenderiye: Darü'l-Marife el-Camiye, 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Halvetiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- “Nur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uşşâkîzâde, İbrahim Hasîb Efendi. *Zeyl-i Şakâ'ik*. ed. Derya Örs. çev. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Üzüm, İlyas. “İstisna”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfi Yayınları, 2017.
- İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Wensinck, A. J. *İslam Akidesi Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*. çev. Mustafa İkiyaka. İstanbul: Ulak Yayıncılık, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlme'l-Yakîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/137-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Zakariyaev, Zamir Sh. “Genealogy And Silsila Of Sufi Sheikhs Of The Khalwatiyya Order In The Lezgın Village Of Khlyut”. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus* 19/2 (2023).
- Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, ts.

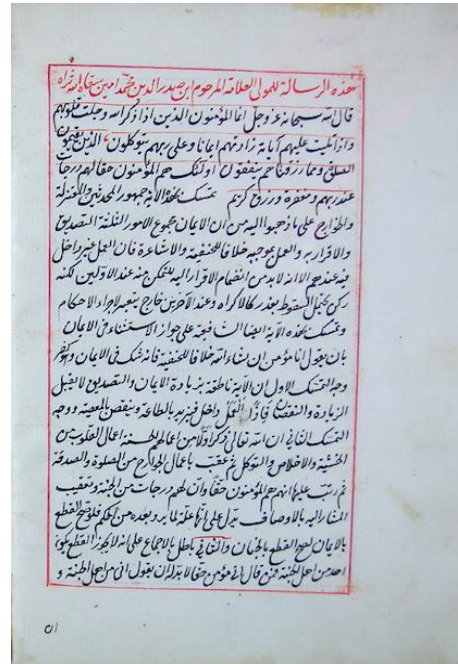
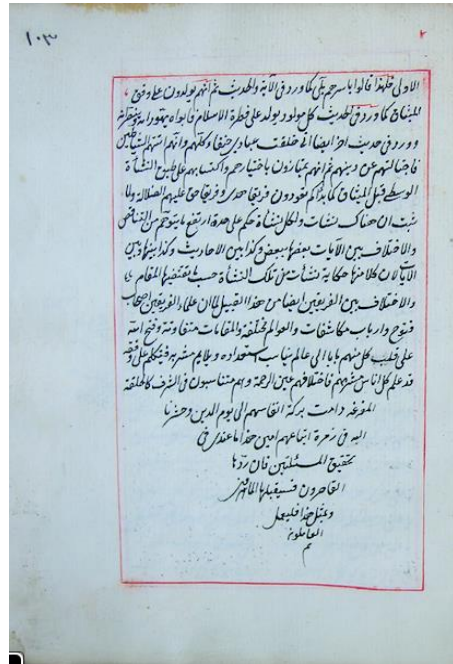
EKLER



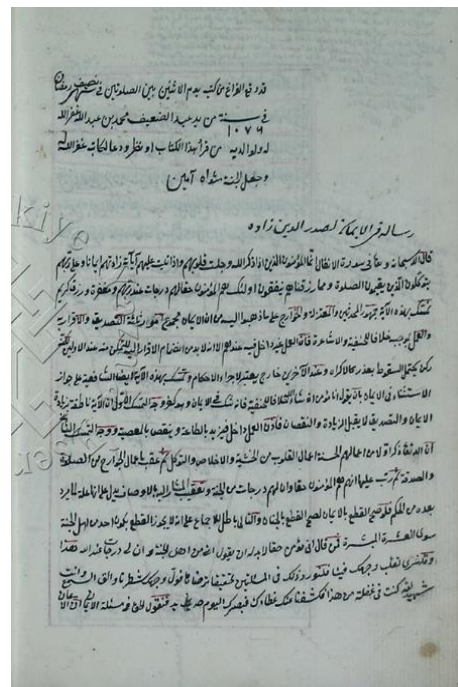
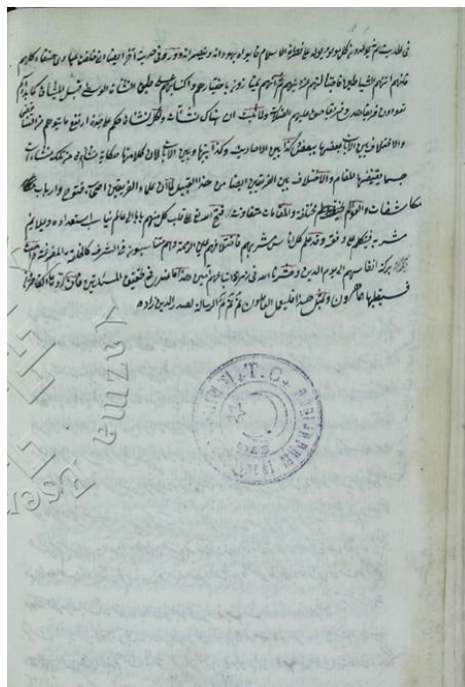
صورة اللوحة الأولى والأخيرة من نسخة أسعد أفندي في مكتبة السليمانية (رمزها "ا")



نسخة بغدادلي وهبي في مكتبة السليمانية (رمزها "ب")



نسخة راشد أفندي في مكتبة السليمانية (رمزها "ر")



نسخة راشد أفندي (رمزها "ش")

بأستحسانه وتعالى
 قال الله سبحانه عز وجل إنما المؤمنون الذين إذا نادى لهم
 وجاءتهم الآيات قالوا يا أيها الذين آمنوا ما كان آل عمران
 منكم بل كانوا أعداء الذين آمنوا فماتوا وعليهم ما كانوا
 أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ربهم
 كريمة تسكن هذه الآية جمود الجذبة والعترة والقراب
 علي أذهاب اليد من أن الايمان مجموع امور ثلاثة التمسك
 والاقرب والاعتماد علي خلافا للحنفية والاشاعرة فان
 العمل غير داخل فيه عندهم الا انه لابد ان يقع اليه التمسك
 منه عند الاولين لكنه من حيث القول بهن كالأكرام
 وعند الآخرين خارج يعبر لاجل الأحكام وتمسك هذه
 الآية أيضا الشافعية علي قول الاستناء في الايمان
 بان يقول المؤمن انشاء الله خلافا للحنفية فانه يشك
 ويؤكد وجه التمسك الاول ان الآية ناطقة بزيادة
 الايمان والتصدق لا يقبل الزيادة والتقصان فما وزن
 العمل داخل في زيادة الطاعة ويتضمن بالمجته ووجه التمسك
 انما

بين الآيات بعضها ببعض ولكن بين الاحاديث وكذا بينها
 وبين الايمان لان كلا منهما كناية نشأة من تلك الاشياء
 تقبيلها المقام والاختلاف بين الفريقين ايضا انما هو
 التقبل لما ان علماء الفريقين اجاب فتوح وارباب
 مكاشفات والصلح المستلزم والفتاوى متفاوتة ففان
 تعارض علي قلب من رابا اليه في ناسب استوداره والايام
 مشرب في كل علي وقد فرغ علي كل ناس مشرب فاختلافه
 عمدة الحق ووجه مناسبتين في الفرق كالحق للمعتمد
 وامتد بركت بركة انفسهم الي يوم الدين ومشرق
 الله في زمرة انبياءهم اميسا هذا ما عتد به في حقين
 المستلتم فان ردها القاصرون فيستقبلها
 الماهرون ولما يصدق القبول الهاملون
 لمحرم الفقيه محمد امين الشراحي

نسخة عدنان اوتوكن في مكتبة الملي (رمزها "ع")