



Zeydî-Mu‘tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn’in *Ḥakā’ıku’l-‘esyâ’* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi

Terms in Zaydî-Mu‘tazilî Thought:
Critical Edition and Translation of Ibn Sharwîn’s *Ḥaqā’iq al-‘ashyâ’* Treatise

A. İskender SARICA Serkan ÇETİN

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye
Research Assistant, Ömer Halisdemir University of
Niğde, Faculty of Islamic Studies, Niğde/Türkiye
iskendersarica@gmail.com | orcid.org/0000-0003-1546-5022 | ror.org/03ejnre35

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye
Research Assistant, Ömer Halisdemir University of
Niğde, Faculty of Islamic Studies, Niğde/Türkiye
serkancetin505@gmail.com | orcid.org/0000-0002-2476-6882 | ror.org/03ejnre35

Katkı Oranı: %50

Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

29 Eylül 2021

Kabul Tarihi

20 Aralık 2021

Yayın Tarihi

31 Aralık 2021

İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (A. İskender Sarıca – Serkan Çetin).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

29 September 2021

Date Accepted

20 December 2021

Date Published

31 December 2021

Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (A. İskender Sarıca – Serkan Çetin).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sarıca, A. İskender – Çetin, Serkan. “Zeydî-Mu‘tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn’in *Ḥakā’ıku’l-‘esyâ’* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 813-854. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191> ”

Öz

Erken dönemlere dayanan Zeydî-Mu'tezilî etkileşimi, Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın Kâdî Abdülcebbâr'ı Rey'e davet etmesi ve burada Hazar Zeydîleri'nden birçok âlimin Kâdî'den ders alması üzerine artmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencileri arasında zikredilen ve Zeydî-Mu'tezilî düşünürlerden kabul edilen İbn Şervîn de bu isimlerden bir tanesidir. Kelâm ve fıkıh alanında telifâtı bulunan İbn Şervîn'in eserleri, Hazar sınırları içerisinde kalmamış, Yemen Zeydîleri'ne kadar ulaşmıştır. Bu eserlerden birisi de *Ḥakā'ıku'l-eshyâ'*'dir. Bu risâle, Eş'arî kelâm geleneğinin aksine Mu'tezile literatüründe kelâmî kavramların tanımları ile ilgili eserlerin fazla olmaması ve -bilindiği kadarıyla- günümüze ulaşmaması dikkate alındığında, özellikle Zeydî-Mu'tezilî kelâmındaki temel terimlerin ve Behşemiyye'nin Zeydî düşünceye etkilerinin daha iyi anlaşılması noktasında bir kılavuz görevi ifa etmektedir. Günümüze kadar ulaştığı bilinen ve Yemen'de bulunan tek yazma nüsha ile daha önceden yapılan bir neşirden hareketle tahkik ve tercümesi yapılan bu eser, bir yandan Zeydî-Mu'tezilî düşüncenin kelâm, fıkıh, cedel, münazara, mezhepler tarihi disiplinlerine dair bakış açısını anlama hususunda önemi hâiz iken, diğer yandan da hâlâ girift bir mesele olarak bilinen *ahvâl teorisi*ne dair kullanılan terimlerin anlaşılması hususunda yardımcı bir kaynaktır. İbn Şervîn, *Ḥakā'ıku'l-eshyâ'*'sında; cevher, araz, çizgi, yüzey, mekân gibi kozmolojiye; mevcûd, ma'dûm, muhdes gibi ontolojiye; ilim, itikad, cehl, zan, şek, zorunlu ve iktisabî bilgi gibi epistemolojiye; delil, medlûl, münazara ve cedel gibi metodolojiye; sünnet, farz, mendub, illet, emir-nehîy, umum-husus gibi fıkıh ilmine; adliyye, mücbir ve kaderî gibi mezhepler tarihine ilişkin kavramlar ile Mu'tezilî öğretilerden tevhid gibi ilâhiyyâta; va'd-va'îd, hasen ve kabih fiiller, zorunlu ve ihtiyarî fiiller, lütuf, ivaz, tövbe, büyük ve küçük günah gibi adâlete; zât sıfatı, muktezî, muktezâ, musahhih, illet gibi *ahvâl teorisi*ne ilişkin toplamda 150 küsur terimi izah etmektedir. "Tanım" a karşılık gelen *had* ve bununla bir arada kullandığı *ḥakikat* kelimelerini, konu edindiği şeyi *efrâdını câmi' ayyârını mâni'* biçimde izah eden İbn Şervîn; ilim, kudret, hayy, kelâm, mütekellim, bâkî vb. kavramları bu ilke doğrultusunda hem Allah Teâlâ hem de insan için kullanımı mümkün olacak bir şekilde tanımlamaktadır. Bu tanımlamaları yaparken şiirler, dildeki kullanımlar ve âyetler ile istidlâlde bulunan İbn Şervîn, eserinin sonunda isimleri dilsel, şer'î ve vaz'î olmak üzere üç kısma ayırmakta ve özellikle mecâz ile hakikatin kısımları hakkında detaylı bilgilere yer vermektedir. Fıkıh usûlünün konuları içerisinde yer alan emir sıygasının ifade ettiği anlamlar üzerinde örneklerle açıklamada bulunulması ise eserin dikkat çeken bir diğer yönüdür.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Fıkıh, Mu'tezile, Zeydiyye, Behşemiyye, Tanım, Terim.

Abstract

The Zaydî-Mu'tazilî interaction, which dates back to the early periods, increased when The Būyid vizier al-Şāhib b. 'Abbād invited Qāḍī 'Abd al-Jabbār to Ray and many Caspian Zaydî scholars studied with Qāḍī. Ibn Sharwīn, who is mentioned among the students of Qāḍī 'Abd al-Jabbār and accepted as one of the Zaydî- Mu'tazilî scholars, is one of these names. The works of Ibn Sharwīn, who had writings in the field of kalām and fiqh, did not remain within the borders of the Caspian and reached the Zaydīs of Yemen; one of these works is *Ḥaqā'iq al-ashyā'*. Considering that, unlike other theological schools, there are not many works on the definitions of theological concepts in Mu'tazilî literature and -as far as is known- did not reach today, this treatise helps to understand better especially the terms in Zaydî- Mu'tazilî theology and the effects of Bahshamiyya on Zaydî thought. This work, edited and translated based on the only extant manuscript only manuscript found in Yemen and a previous publication, on the one hand, is important in understanding the point of view of Zaydî- Mu'tazilî thought on the disciplines of theology, jurisprudence, debate, history of Islamic sects, on the other hand, it is a helpful resource for understanding the terms used in the theory of *ahwāl*, which is still an intricate issue. Ibn Sharwīn in his *Ḥaqā'iq al-ashyā'*; explains over 150 terms in relation to cosmology such as substance, accident, line, surface, space; to ontology such as existing, non-existence, originated (*muḥdath*); to epistemology such as knowledge, creed, ignorance, doubt, skepticism, obligatory and acquired knowledge; to methodology such as evidence, madlûl, debate, and disputation; to fiqh such as sunnah, *farḍ*, *mandûb*, cause, command-prohibition, general-particular (*'umûm-ḥuşûs*); to the history of sects such as *'adliyya*, compulsionists (*mujbira*) and *qadari*; to divinity such as the oneness of God (*tawhîd*); to justice such as promise and threat (*al-wa'd wa-l-wa'îd*), good and evil, necessary and acquired, grace, compensation, repentance, major and minor sins; to the theory of *al-ahwāl* such as attribute of the essence, determinant (*muktaḍî*), entail (*muktaḍā*), *muṣahhih*, cause. Describing *hadd* that corresponds to

“definition” and *ḥaḳīqat* that he used together with it as collectively exhaustive, mutually exclusive, Ibn Sharwīn defines knowledge, power, living (*ḥayy*), speech (*kalām*), speaker (*mutakallim*), permanent (*bāqī*) etc. in a way that is true for both God and human beings. While making these definitions, he draws on poems, linguistic usages and verses and divides the nouns into three parts at the end of his work, namely linguistic, religious and conventional (*sharī* and *waḍī*); in particular, he gives detailed information about metaphors and parts of truth. Another striking aspect of the work is the explanation of the meanings of the imperative mood which is included in the subjects of the Methodology of Fiqh.

Keywords: Kalām, Fiqh, Mu‘tezile, Zaydiyya, Bahshamiyya, Definition, Term.

Giriş*

Teşekkülünden itibaren genellikle Mu‘tezile kelâmının etkisi altında kalan Zeydî düşünce,¹ 6./12. yüzyıla kadar Yemen ve Hazar Zeydîleri olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bu bölünme politik olmasının ötesinde² entelektüel gelenek açısından da farklılaşmaya işaret

* Makalenin mevcut son hâlini almasında değerli büyüğümüz Doç. Dr. U. Murat Kılavuz ile adını bilmediğimiz değerli iki hakem hocalarımızın önemli katkıları oldu. Tavsiye ve eleştirileri nedeniyle kendilerine müteşekkirimiz.

¹ Erken dönem itibarıyla Mu‘tezile ekolünün kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Zeydiyye’nin ismini kendisinden aldığı Zeyd b. Ali’nin (ö. 122/740) Muhammed b. Hanefiyye’den (ö. 81/700) ders almaları ve aynı ders halkasında bulunmaları, bu iki ekolün etkileşiminin ortak bir zemini olduğuna işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 81-88. Zeydî düşüncenin sistem kurucusu kabul edilen Kâsım er-Ressî’nin (ö. 246/860) Mu‘tezile’den etkilendiğine dair iki farklı görüş şöhret bulmuştur: i) Strothmann birtakım görüşler hariç Kâsım er-Ressî’nin kaderin önceden belirlendiğini savunan ve insan biçimci tanrı tasavvurları düşüncesine sahip olanlara karşı Mu‘tezile’ye benzer düşünceyi savunduğu ve epistemoloji anlayışının yine Mu‘tezile’ye işaret ettiğini, dolayısıyla Mu‘tezilî olduğunu belirtmektedir. bk. Rudolf Strothmann, “Die Literatur der Zaiditen”, *Der Islam* 2 (1911), 53-54. ii) Madelung ise Kâsım er-Ressî’nin birtakım konularda Mu‘tezile ile ortak kanaatte buluşsa da esasen Hıristiyan teolojisinden etkilendiğini, fakat bunun yanı sıra Kâsım er-Ressî’nin kendisinden sonraki Zeydîler ile Mu‘tezile ekolünün öğretileri arasındaki birlikteliğe kapı araladığını belirtmektedir. Detaylı bilgi için bk. Wilferd Madelung, “Kâsım b. İbrahim ve Hıristiyan Teolojisi”, çev. Mehmet Ümit, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 325-334. 250/864 tarihinde kurulan Zeydî Devleti’nin (‘Aleviyye) mimarı Hasan b. Zeyd el-Alevî’nin (ö. 270/884) de Mu‘tezilî düşünceleri benimsediği aktarılmaktadır. bk. Hasan Yaşaroğlu, “Taberistan ve Deylem Zeydiliği”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 224. Daha sonrasında Bağdat Mu‘tezilesi’nin düşüncelerine yakınlığı ile bilinen Yemen Zeydî Devleti’nin mimarı Ebü’l-Hüseyn Hâdî-ilelhak Yahyâ b. el-Hüseyn (ö. 298/911) ile beraber Mu‘tezile’nin *uşûl-i ḥamse*’sinden *el-menzile beyne’l-menziletayn* ilkesi harici diğer ilkeler kabul görmüş, hattâ bazı Zeydî âlimlerce *el-menzile beyne’l-menziletayn* ilkesi Mu‘tezilî düşünceye yakın bir biçimde açıklanmıştır. bk. Mehmet Ümit, “Hazar Zeydîleri ve Mu‘tezilîler”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2011), 234; Yusuf Gökalp, “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ekim 2014), 96-97. Ebü Ali el-Cübbâî’nin de (ö. 303/916) Zeydiyye’nin bir üst kimliği olan Şîa ile bir araya gelme arzusunun gösteren “Tevhid ve adâlette görüş birliğindeyiz, sadece imâmette görüş farklılığı içindeyiz ...” ifadeleri de bu dönemde artık Mu‘tezile ile Şîa ve dolayısıyla Zeydiyye arasında belli çerçevede bir birlikteliğin olduğuna işaret etmektedir. bk. Ebü’l-Hasen Kâdilkudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Kitâbü Fazlü’l-İ’tizâl ve ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile ve mübâyenetühüm li-sâ’iri’l-muḥâlifîn*, thk. Fu’âd Seyyid (*Fazlü’l-İ’tizâl ve ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile* içinde; Beyrut: Dâru’l-Fârâbî – Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017), 283.

² Nitekim Yemen Zeydî Devleti’ni tesis eden el-Hâdî-ilelhak, Taberistân’da kurulan Zeydî devletinin ilk iki imamı olan Hasan b. Zeyd (ö. 270/884) ile kardeşi Muhammed b. Zeyd’in (ö. 287/900) imâmetini eleştirmiş ve onları âdil olmamakla suçlamıştır. bk. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1988), 88.

etmektedir. Yemen Zeydîleri, el-Mütevekkil-alellâh (ö. 566/1170) döneminde ivme kazanan Mu'tezilî literatürün bölgeye taşınmasına³ kadar daha çok ilk dönem imamlarının öğretilerine sadık kalıp Bağdat Mu'tezilesi'nin kelâmî temayüzünü sağlayan özelliklerini bünyesinde taşıırken; Hazar Zeydîleri, Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ve öğrencisi Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) etkisiyle genelde Mu'tezile'nin özelde Behşemiyye'nin sıkı takipçileri oldular. Öyle ki Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) daveti üzerine Rey'e gelen Kādî Abdülcebbâr'dan birçok Zeydî âlimin ders aldığı bilinmektedir.⁴ Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminin zirveye ulaştığı⁵ ve Mu'tezile kelâmının ekseriyetle Şiî/Zeydî kelâmında kendini gösterdiği⁶ bu dönemde Kādî Abdülcebbâr'dan ders okuyanlardan birisi de sonraki dönemlerde Yemen Zeydîleri tarafından görüşlerine atıf yapılan Hazar Zeydîleri'nden İbn Şervîn'dir.

³ Mu'tezile literatürünün Yemen'e taşınması ve Behşemî kelâmî öğretilerin yayılmasında en etkili isim şüphesiz Kādî Ca'fer b. Ahmed b. Abdüsselâm el-Ebnâvî'dir (ö. 573/1177). 545/1150 yılında tedris amacıyla Yemen'den ayrılan Kādî Ca'fer; Irak, Kûfe ve İran'a seyahat etmiş ve beraberinde birçok Mu'tezilî eserle Yemen'e dönmüştür. Geniş bilgi için bk. Gregor Schwarb, "Mu'tazilism in the Age of Averroes", *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson (London: The Warburg Institute – Turin: Nino Aragno Editore, 2011), 270-273.

⁴ Kādî Abdülcebbâr'ın Zeydî öğrencileri üzerinden, Şiî/Zeydî-Mu'tezilî etkileşimi yoğun ve sistematik olarak bu dönemde kendini göstermiştir. bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 121-123. Bu dönem de Mu'tezilî âlimlerden ders alan Hazar Zeydîleri'ne örnek olarak şu isimler zikredilebilir: i) el-Mehdî-lidînilâh Ebû Abdullah Muhammed b. ed-Dâ'î-ilellâh (ö. 360/971), Ebû Abdullah el-Basrî'den (ö. 369/979) ders okumuştur. bk. İbn İnebe, Cemâlüddin Ahmed b. Ali el-Hüseynî, *Umdetü'l-Şâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Tâlekânî (Necef: Menşûrâtü'l-Matba'ati'l-Haydariyye, 1961), 85. ii) el-Hârûnî el-Buthânî kardeşlerden Ebû'l-Hüseyn el-Müeyyed-billâh Ahmed b. Hüseyin b. Hârûn (ö. 411/1020), Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almış ve Kādî Abdülcebbâr'dan *Ziyâdâtü's-Şerh* okumuştur. bk. Humejd b. Ahmed el-Mahallî, *min Kitâbi'l-Hadâ'iki'l-verdiyye fi menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye*, thk. Wilferd Madelung (*Ahbâru e'immeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cilân* içinde; Beyrut: Matba'atü'l-Mutavassıt, 1987), 265-266; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min Kitâbi Celâ'i'l-ebşâr (Ahbâru e'immeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cilân* içinde), 125. iii) el-Hârûnî el-Buthânî kardeşlerden Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhakk Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn (ö. 424/1033) ise Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almakla birlikte, Kādî Abdülcebbâr'dan da ders almış fakat kardeşinin aksine Kādî'nin derslerine devam etmemiştir. bk. el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min Kitâbi Celâ'i'l-ebşâr*, 125. iv) Sonraları Zeydî düşünceye meyleden Ebû'l-Kâsım el-Büstî de (ö. 420/1029 civarı) Kādî Abdülcebbâr'dan ders almıştır. bk. el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûni'l-mesâ'il (Fazlü'l-İ'tizâli ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), 399. v) el-Muvaffak-billâh eş-Şecerî de (ö. 430/1038 [?]) Rey'de Kādî Abdülcebbâr'dan ders alan Zeydî âlimler arasında yer almaktadır. bk. Muhammed Kâzım Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr (Katar: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020), 167.

⁵ Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, 90-91

⁶ Ulvi Murat Kılavuz – Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 60.

1. İbn Şervîn: Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. Şervîn'dir.⁷ Zeydî-Mu'tezilî âlimlerden kabul edilen⁸ ve hakkında kaynaklarda sınırlı miktarda bilgi bulunan İbn Şervîn, Esterâbâd'dan⁹ yani İran'ın kuzeydoğusundaki Cürcân/Gürgenç şehrindedir. Kādî Abdülcebbâr'dan ders aldıktan sonra tekrar Cürcân'a dönen İbn Şervîn, halkı tevhîd ve adâlete çağırması, diğer bir deyişle Mu'tezilî görüşlerin davetçiliğini yapmıştır. Cüşemî (ö. 494/1101), İbn Şervîn'in kelâmcı kimliğinin yanı sıra edip ve fesahat sahibi zâhid bir kimse olduğunu ve vaazlarının Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) sözlerine benzediğini aktarır.¹⁰ Çoğunluğunu Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinin oluşturduğu Mu'tezile'nin on ikinci tabakasında yer alan İbn Şervîn, Kādî Abdülcebbâr ve hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den ders alan el-Müeyyed-billâh Ahmed b. Hüsey'nin (ö. 411/1021) ashâbındandır.¹¹ Doğum ve ölüm tarihiyle ilgili net bir bilgi bulunmamakla birlikte; Kādî Abdülcebbâr'dan ders alan öğrencilerin vefat tarihleri esas alındığında,¹² İbn Şervîn'in 4./10. asrın son yarısı ile 5./11. asrın ilk çeyreğinde hayatını idame ettirdiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

İbn Şervîn, hakkındaki sınırlı ve birbirini tekrarlayan bilgilere göre, erken dönem imamlar hakkındaki görüşünden dolayı eleştirilmiştir. Zira o, erken dönemdeki imamların ilmî yeterlilik açısından kendi zamanındaki imamların seviyesine ulaşamadığını ileri sürmüş, imamın bulunmadığı bir dönemde had cezalarının geçerliliğini yitirmemesi için hürlere ve kölelere, imamın dışındaki bir Müslümanın da had cezalarını uygulayabileceğini söylemiştir.¹³ O, Hz. Ali'nin imâmetini bilme vücûbiyetinin sadece âlimler için geçerli olduğu ancak avam için bunun gerekli olmadığı kanaatindedir.¹⁴ Ona göre insanlar arasında

⁷ Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il (Fazlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*, 399-400; Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûti'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân fi uşûli'd-dîn* (San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 116a-b: "eş-Şeyh el-Celîl ez-Zâhid es-Sa'îd Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. Şervîn". Her ne kadar Fu'âd Seyyid "Şirvîn" şeklinde okusa da *et-Tibyân*'ın yazmasında "Şervîn" şeklinde hareketlenmiştir.

⁸ el-Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *eş-Şâfi*, thk. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî (Sa'de: Menşûrâtü Mektebeti Ehl-i Beyt, 2008), 1/339.

⁹ İbn Şervîn'in her ne kadar Esterâbâd'dan olduğu söylene de, "şervîn" ifadesinin Toharistan'ın yönetici unvanı olarak kullanıldığı (Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm (Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydâriyye ve Matba'atihâ, 1964), 3/135) göz önünde bulundurulduğunda, -kesin olmamakla birlikte- İbn Şervîn'in köken itibarıyla Toharistanlı olduğu söylenebilir.

¹⁰ Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 399-400; el-Mehdî-lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 198.

¹¹ Yahyâ b. el-Hüsey'n el-Yemenî es-San'ânî, *Kitâbü't-Tabakât fi zikri fazli'l-ulemâ' ve 'ilmihim ve muşannefâtihim (Kitâbü'l-Müste'âb)*, (San'â: Muhammed b. Muhammed el-Mansûr Özel Kütüphanesi), 30b.

¹² bk. dip. 4.

¹³ Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefi el-Kâsımî, *Kitâbü 'Uddeti'l-ekyâs fi şerhi Me'âni'l-esâs* (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995), 2/225; Ebü'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *min Kitâbi'l-Münteze'i'l-muhtâr mine'l-gaysi'l-midrâri'l-miftâh* (Ahmed b. Abdullah el-Cündârî'nin *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fi Şerhi'l-Ezhâr* ile birlikte; Mısır: Matba'atü Şeriketi't-Temeddün, h. 1332), 4/528; Yûsuf b. Ahmed b. Osmân, *Tefsîru's-semerâti'l-yâni'a ve'l-aḥkâmi'l-vâziḥati'l-kâfi'a*, thk. Muhammed Kâsım el-Hâşimî (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî - Vizâretü'l-Adl, 2002), 4/352, 5/382.

¹⁴ Abdullah b. Miftâh, *min Kitâbi'l-Münteze'*, 4/518.

iyiliği emrederek kötülüğü ve zulmü ortadan kaldıracabilme imkânına sahip olan bir kimse imâmet iddiasında bulunduğu, halk bu şahsa yardım etmelidir. Çünkü asıl olan İslâm'ın ve hükümlerinin muhafaza edilmesi, yani tatbik edilip sürdürülmesidir. Zira bu kimse hadleri uygulayıp ahkâmı yerine getirdiğinde asıl maksat hâsıl olmaktadır.¹⁵ Bir başka görüşü ise zekât toplayıcılarının zorla zekât payını alabileceğidir.¹⁶ Ayrıca o, Mücbire gibi muhalif mezheplerin ilzâma dayalı olarak tekfir edilemeyeceğini savunmaktadır.¹⁷

İbn Şervîn'in Yemen Zeydîleri arasında yaygınlık kazanan¹⁸ kelâmî telifâtı aşağıdaki gibidir:¹⁹

- i) *Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân fi usûli'd-dîn*: İbn Şervîn'in kelâm alanında yazmış olduğu en kapsamlı eserdir. Hasan b. Muhammed er-Rassâs'ın (ö. 584/1188) açıklayıcı ve zaman zaman eleştirel şerhi olan *et-Tibyân li-Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtati'l-burhân fi usûli'd-dîn* içinde günümüze kısmen ulaşmıştır.²⁰ Bu şerh üzerinden İbn Şervîn'in kelâmî görüşleri hakkında kısmen bilgi elde edilebilmektedir.²¹

¹⁵ Mutahhar b. Muhammed el-Cermûzî, *Tuhfetü'l-esmâ' ve'l-ebşâr bimâ fi's-sîreti'l-Mütevekkiliyye min garâ'ibi'l-aḥbâr: Sîretü'l-îmâm el-Mütevekkil-'alellâh İsmâ'îl b. Kâsım (1019-1087 h.)*, thk. Abdülhakîm b. Abdülmecîd el-Hecerî (Amman: Mü'essesetü'l-îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), 2/572.

¹⁶ Şerefi, *Uddetü'l-Ekyâs*, 2/225; Abdullah b. Miftâh, *min Kitâbi'l-Müntezze'*, 4/528; Yûsuf b. Ahmed, *Tefsîru's-semerât*, 5/382.

¹⁷ el-Mehdî-lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zeḥḥâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*, nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fadîl (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânîyye, 1947), 4/178-179.

¹⁸ Hassan Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 261. İbn Şervîn'in bir kısım eserlerinin Kâdî Ca'fer ile birlikte Hazar bölgesinden Yemen'e taşınmış olma olasılığı yüksektir.

¹⁹ Hâkîm el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 399. İbn Şervîn'in fıkha dair eserleri ise *el-Medḥal ilâ mezhebi'l-Hâdî 'aleyhi's-selâm* yahut *el-Medḥal ilâ mezhebi'l-Hâdî ile'l-Hakḳ'* tir. bk. Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, 164; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye* (Amman: Mü'essesetü'l-îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 530.

²⁰ Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, 164-165. Rahmetî, Murtezâ b. Abdullah el-Vezîr Kütüphanesi'nde bulunan ve sadece on dört varacağı kalan nüshanın da Rassâs'ın İbn Şervîn'in eserine yazdığı şerh olan *Kitâbü't-Tibyân li-Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtati'l-burhân fi usûli'd-dîn* olabileceğini ifade etmektedir. Rahmetî her ne kadar Rassâs'ın metni naklederek şerh ettiği söylese de (Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, 165), Rassâs'ın kısmî nakilleri dışında metnin tam olarak aktarılması ve ardından şerh edilmesi söz konusu değildir. İbn Şervîn'in eseri, Rassâs'ın ifadelerine göre sekiz bölümden oluşmaktadır. Nitekim Rassâs'ın tevhîd ilkesini şerh ettikten sonra kullandığı "الأول من الأصول الثمانية وهو التوحيد فهذا جملة القول في الأصل" (Rassâs, *Tibyân*, 116a) ifadeleri de bunu doğrulamaktadır. Ancak Rassâs muhtemelen genç yaştaki ölümü sebebiyle eseri tamamlayamadığı için şerhi tevhîd ve adâlet bölümleri ile sınırlıdır. bk. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abū l-Faḍl al-'Abbâs b. Şarwîn", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Atlanta – Georgia: Lockwood Press, 2017), 51; Orhan Şener Koloğlu, "Rassâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/414.

²¹ Meselâ bk. Rassâs, *Tibyân*, 116b (I), 132a (ب), 238a (ت):

ا: بسم الله الرحمن الرحيم، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، الحمد شكرًا لنعمته وصلواته على خير بريته محمد وعلى الطاهرين من عترته وسلامه. الكلام في العدل: ولما فرغ الشيخ الجليل الزاهد السعيد ابو الفضل عباس بن شروين رضي الله عنه من الكلام في الأصل الأول من أصول الدين وهو التوحيد تكلم في الأصل الثاني وهو العدل. فقال إن قال قائل: فما العدل، فقل: العلم بتنزيه الله عز وجل عن القبايح كلها والعلم بأن جميع أفعاله حسنة. وتفسير ذلك أن يعلم أنه سبحانه لا يخلق أفعال العباد ولا يريد الكفر ولا يضل ولا يختار

- ii) *el-Vücûh elletî ta‘zumu ‘aleyhe’-tâ‘at*: Bir yazma mecmua içerisinde 12b-24a varak aralığında bulunan eser Hasan Ensârî tarafından tespit edilmiştir.²²
- iii) *el-Medhal ilâ uşûli’-d-dîn*: 7./13. yüzyıl Zeydî mütekellim ve fakihlerden önde gelen Abdullah b. Zeyd el-‘Ansi’nin (ö. 667/1268) icâzetinde bu eser İbn Şervîn’e nispet edilmektedir.²³
- iv) Tercüme ve tahkikini sunduğumuz *Haḳā’iku’l-eşyâ’*.

2. *Haḳā’iku’l-eşyâ’*

Hız. Peygamber’in vefatı sonrasında İslâm dünyasında ortaya çıkan görüş farklılıklarının ilim sahasına taşınması, 2./8. yüzyıldan itibaren sistemli fikir yapılarının oluşumunu beraberinde getirmiş; buna bağlı olarak ilim dallarının kavram teşekkülüne de olanak sağlamıştır. Müslüman düşünürlerinin kendi kanaatleri doğrultusunda bu kavramlara yükledikleri anlamlar zaman zaman farklılık arz etmiştir. Dolayısıyla konular üzerinde hangi kavramsal zeminden hareketle konuşulabildiğinin ortaya konulması amacına mâtuft, terimlerin neliğini ortaya koymak adına “tanımlar” a yönelik müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.

الظلم وأنه سبحانه يكره المعاصي ويريد الطاعات ولا يأخذ ولدا بذنب والده ولا يؤلم الأطفال في الآخرة ولا يقضي ما نحى عنه ونفر عنه ولا يأمر الكافر بالإيمان الا بعد إقداره عليه ويعلم أن قدرة العباد توجد قبل أفعالهم وأن قدرة الإيمان هي قدرة على العصيان وأنه سبحانه يفعل بنا ما هو أصلح لنا في ديننا. وتفصيل كلامه هذا...

ب: ونذكر منها في هذا الموضوع الطريقتين جريتا على طريقة صاحب الباقوت إذ شديد كل مذهب فيها على دليلين. فإحدى الطريقتين...
ت: وأما الطريقة الثانية التي ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه في الكشف عن قبح تكليف ما لا يطاق فهي أنه لو جاز تكليف من لا يقدر لم يكن في العقول فصل بين الضعفاء والأقوياء وبين تكليف طفل رضيع حمل عشرين الف رطل من حديد وتكليف بالغ قوي حمل رطل من دقيق وهذا فاسد. وما ذكر الشيخ الجليل رحمه الله في هذا الجملة ظاهر...

²² Geniş bilgi için bk. Hassan Ansari, “Dû kitâb-i tâze-yâb Mu‘tezilî ez mekteb-i Rey”, *Ez-gencine-hâ-yi nûsah ḥaḳḳî: Mu‘arrifi-yi dest-nivište-hâ-yi erzişmend ez kitâbhâne-hâ-yi büzürg-i cihân der Havze-yi ‘ulûm-i İslâmî* (İsfahan: Defter-i Teblîgât-ı İslâmî, 1394), 203.

²³ Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, “Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydîs (II): The Case of ‘Abd Allâh b. Zayd al-‘Ansi”, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Tradition* (Atlanta – Georgia: Lockwood Press, 2017), 201-202: ‘Ansi’nin icâzeti, ilgili kitap bölümünde 199-203 sayfa aralığında bulunmaktadır. Hasan Ensârî 499/1105 yılında Sa‘de’de Ebû Muhammed Hasan b. Fâlit b. Abdullah b. Kahtân (ö.?) tarafından istinsah edilen ve Milano Ambrosiana Kütüphanesi’nde bulunan nüshanın İbn Şervîn’in *el-Medhal ilâ uşûli’-d-dîn*’i olabileceğini ve aynı zamanda Behşemî kaynaklar içerisinde Yemen’e ilk ulaşan eserlerden biri olduğunu ifade etmektedir. Ensârî’nin, İbn Şervîn’in *el-Medhal ilâ uşûli’-d-dîn* eseri olarak tanımladığı aynı nüsha, Wilferd Madelung tarafından Nâtık-bilhakk’ın (ö. 424/1033) *Mebâdî’ül-edille*’si olarak tanıtılmıştır. Geniş bilgi için bk. Ansari – Schmidtke, “Mu‘tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḳl al-‘Abbâs b. Şarwîn”, 40-41; Michael Allan Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 203; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 165. Fakat Hasan Ensârî, daha sonraki görüşünde bu eserin İbn Şervîn’e de ait olmayıp Sâhib b. Abbâd’ın eseri olabileceğini söylemektedir. bk. Hasan Ensârî, “Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Sâhib b. ‘Abbâd”, (Erişim: 17 Ağustos 2021).

Kelâm ilmi, 1./8. yüzyılın son çeyreği ile 2./8. yüzyılın ilk yarısındaki teşekkülünden itibaren kendine özgün kavramları bünyesinde barındırmaya başlamış²⁴ fakat ilk defa kelâmî terimleri ihtiva eden müstakil eserlerin kim/ler tarafından ortaya konulduğu tam olarak tespit edilememiştir. Öte yandan “tanımlar” literatürüne Eş'arî kelâm geleneğinin aksine Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcıların katkıları oldukça kısıtlıdır. Mu'tezilî kelâmcılardan Kādî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından yazılan ancak günümüze ulaşmadığı bilinen *Kitâbü'l-Ḥudûd*'ları²⁵ dışında bir eser tespit edilemediği takdirde, Zeydî-Mu'tezilî İbn Şervîn'in bu hususta kaleme aldığı müstakil risalesi *Haḳā'ıku'l-eşyâ'*²⁶ değer arz etmektedir.

Haḳā'ıku'l-eşyâ', üç bölümden oluşmaktadır:

- i) Kelâm ve fıkıh başta olmak üzere, kozmoloji, ontoloji, epistemoloji, metodoloji, mezhepler tarihi ilimleri ile Mu'tezile'deki tevhid ve adâlet ilkelerine dair 150 küsur terimi izah ettiği ilk bölüm
- ii) Hakikatlerin dilsel, dinî/şer'î ve ıstılâhî/vaz'î olduğunu anlattığı ve emrin sıygalarını anlattığı ikinci bölüm
- iii) İsimleri; dinî/şer'î, dilsel ve ıstılâhî/vaz'î olmak üzere üçe ayırdığı, hakikat ve mecâzın kısımlarına değindiği üçüncü bölüm

İbn Şervîn terimleri açıklarken dildeki hakikî anlamlarına dikkat çekmekte; muhalif mezheplerin bu doğrultudaki tanımlarına ise kısmen değinmektedir. Terimlerin Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'ndeki kullanımlarının yanı sıra; Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî

²⁴ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 7; Hayrettin Nebi Güdeklî, “Kelâm İlmin Yöntemsel Olarak İnşâsı”, *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*, ed. Mahmut Çınar v.dğr. (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017), 37-38. Kelâm ilmine dair terminolojinin ilk olarak Mu'tezilî düşünürlerce oluşturulduğu görüşüne dair bk. Tuğba Günel, “Kavram Atlası: Kelâm I-II”, *Kader* 19/1 (2021), 402.

²⁵ Kādî Abdülcebbâr'ın eseri için mesela bk. Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 376. İbnü'l-Melâhimî'nin eseri için mesela bk. Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Fâ'ık fi uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, hş. 1386) 80. Rummânî'nin (ö. 384/994), yine bir tanımlar kitabı olan *Kitâbü'l-Ḥudûd fi'n-naḥv*'i ise adından da anlaşılacağı üzere nahiv ve bunun yanı sıra mantık ıstılahlarına dairdir. bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ b. Ali er-Rummânî, *Kitâbü'l-Ḥudûd fi'n-naḥv*, thk. Mustafa Cevâd – Yûsuf Ya'kûb Meskûnî (*Resâ'il fi'n-naḥv ve'l-luğa* içinde; Bağdat: Dâru'l-Cumhûriyye, 1969), 37-50. Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olduğu şüpheli olan ancak Mu'tezilî düşünceye temâyülü bulunan Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) da kelâm ilmine dair terimlerin çoğunlukta olduğu *el-Ḥudûd ve'l-ḳaḳâ'ık* isimli bir risâlesi bulunmaktadır. bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Ḥudûd ve'l-ḳaḳâ'ık*, haz. Mehdi Recâ'î (*Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtezâ* içinde; Kûm: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, h. 1405), 2/259-289; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye*, 198; Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi* (Şerîf el-Murtazâ Örneği), (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 46, dip. 178.

²⁶ İbn Şervîn'in eserine *Şeylerin Gerçek Anlamları* (*Haḳā'ıku'l-eşyâ'*) adını vermesinin muhtemel sebebi, *ḥad* ve *ḳaḳâ'ık* terimlerini birbirinin yerine kullanılabilen eş anlamlı lafızlar olarak görmesi olsa gerektir; Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. Şervîn, *Haḳā'ıku'l-eşyâ'* (San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 589), 3b. *Ḥad*, *ḳaḳâ'ık* ve *ma'nâ* terimlerinin aynı anlamı ifade ettiğini teyit eden bir örnek için bk. Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979), 1.

(ö. 321/933) ve Kādî Abdülcebbar'ın ilgili açıklamalarına da yer vermektedir. İbn Şervîn'in bazı kavramların karşılığında verdiği tanımlar, hocası Kādî Abdülcebbar'dan etkilenerek Behşemî düşünceyi takip ettiğinin gösterir. Şu kavramları bu hususa örnek olarak gösterebiliriz:

- i) *İlim*: İbn Şervîn Ebû Hâşim'in "ilim, bir şeye, nefsin itikat ettiği şey hususunda sükûn bulacağı tarzda itikat etmek"²⁷ şeklindeki görüşünü benimsemektedir.²⁸
- ii) *Tövbe*: Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre kabîh olan bir fiilde ısrar edildiğinde başka bir kabîh için edilen tövbe geçerli iken Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre geçerli değildir.²⁹ İbn Şervîn de bu konuda Ebû Hâşim'in görüşüne katılmakta ve "... bize göre bir şeyin kabîh olduğunu bilerek onda ısrar ederken herhangi farklı bir kabîh için tövbe etmek geçerli değildir..."³⁰ ifadesine yer vermektedir.
- iii) *Ahvâl teorisi*: İbn Şervîn'in terimleri, nesnelere niteliklerini ve hükümlerini açıklamak için, Behşemîler tarafından geliştirilen ahvâl teorisi muvacehesinde izah ettiği görülmektedir. İbn Şervîn'in cevheri, "mevcut olduğunda hayyizi olan"³¹ şeklinde tanımlaması, bu tespiti haklı kılacak örneklerden biridir; zira bu tanım, Behşemîler'in sıfat gruplarından biri olan muktezâ sıfatına işaret etmektedir. Bu yaklaşıma göre cevherin yer kaplayan oluşu, cevherin zât sıfatının muktezâsıdır. Ayrıca Rassâs'ın, Ebû Hâşim tarafından ortaya konulan ahvâl teorisini³² kendi sistematigi ile açıklamayı amaçladığı ve bu doğrultuda telif ettiği *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an haşâ'îşî'l-mü'essirât ve'l-muktezâyât* eserindeki terimler ile İbn Şervîn'in ilgili risalesindeki ahvâl teorisine ilişkin terimlerin tanımları ve açıklamaları benzerlik arz etmektedir.³³

²⁷ Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (en-Nazar ve'l-ma'ârif)*, nşr. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısıriyye, ts.) 12/13. Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Firansî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye – el-Ceffân ve'l-Câbi li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990-93) 1/4.

²⁸ İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 2b.

²⁹ Detaylar için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 515-516.

³⁰ İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 3a.

³¹ İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 1b. Ebû Hâşim el-Cübbâî öncesinde cisim ve cevherin tanımı noktasında "mütehayyiz olma" ibaresi geçmemekteydi. Ancak Ebû Hâşim'in cisim ve cevheri tanımlarken mütehayyiz ibaresini eklemesiyle oluşan belirginlik, sonraları Eş'ârîler ile Bağdat Mu'tezilesi tarafından kabul gördü; Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 72-73.

³² Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin hâller teorisi için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Haziran 2007), 195-214; Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası: Kelâm II*, ed. Bülent Aksoy (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), "Ahvâl Teorisi", 106.

³³ Örneğin İbn Şervîn, zât sıfatını "nitelenen (*mevşûf*) için herhangi bir mâna ve fâil sebebiyle olmaksızın zorunlu olan her sıfat" şeklinde tanımlarken; Rassâs "var oluşu hususunda müessire, fâile, illete ve illet konumunda olan muktezâ, şart ve dâîye ihtiyaç duymayan" şeklinde izah eder. bk. İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 2a. krş. Rassâs, *Sistematik Ahvâl Nazariyesi -Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an haşâ'îşî'l-mü'essirât ve'l-muktezâyât-*, thk. Serkan Çetin – Yusuf Arıkaner – A. İskender Sarıca (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 160. Benzer şekilde muktezâ kavramını İbn Şervîn "kendisi sebebiyle başka bir sıfatın meydana geldiği sıfat" olarak tanımlarken, Rassâs da "zâtın nitelendiği [ve] kendisi sebebiyle zât için başka bir sıfatın vacip olduğu bütün sıfatlar" şeklinde tanımlar. bk. İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 2b. krş. Rassâs, *Kausalitât in der*

Rassâs'ın açıkça ortaya koyduğu üzere, hükümler üç gruba ayrılırken sıfatlar dört gruba ayrılır: i) *Zât sıfatı*: Nitelenen (*mevşûf*) için herhangi bir gerektiriciye (*muktezâ*), mânaya ve şarta bağlı olmaksızın sadece kendisi oluşundan dolayı sabit olan sıfattır. ii) *Muktezâ sıfatı*: Bir şarta bağlı olarak zât sıfatının gerektirdiği sıfatlardır. Muktezâ sıfatları, bir şarta bağlı olması hasebiyle zât sıfatından ayrılır. iii) *Fâil ile kazanılan sıfatlar*: Behşemîler'in varlık ve mâhiyet ayrımıyla doğrudan ilişkili olan bu sıfatlar ancak bir fâil ile kazanılır. iv) *Mânevî sıfatlar*: Bir mâna ve araz sebebiyle nesnenin kazandığı sıfattır. Bu sıfat gruplarını cevher üzerinden örneklendirecek olursak; cevherin cevher oluşu *zât sıfatı*; yer kaplayan oluşu *muktezâ sıfatı*; cevherin varlığı *fâil ile kazanılan sıfatı*; bir cihette oluşu ise *manevî sıfatıdır*. Üç gruba ayrılan nesnelere hükümleri ise *mânevî hükümler*, *muktezâ hükümler*, *faille kazanılan hükümler* şeklindedir. Sıfat tipolojileri dört gruba ayrılmasına rağmen, nesnelere hükümleri bu üçü ile sınırlıdır. Dolayısıyla zâtî hüküm söz konusu değildir. Behşemîler'in zâtî hükmü kabul etmemesinin en temel gerekçesi hükmün içerdiği anlam dolayısıyladır. Zira hüküm ancak iki şey arasında sabit olur ve gayriyeti gerektirir. İki şeyin tek bir zâtî hususta müşterek olması ise mümkün değildir.³⁴

İbn Şervîn'in *Ḥakā'iku'l-eşyâ'*'sının günümüze ulaştığı bilinen tek yazma nüshası, Yemen San'â'daki Mektebetü'l-Evkâf 589 numaralı mecmua içerisinde 1b-4a varak aralığında bulunmaktadır. Risâlenin İbn Şervîn'e aidiyeti hususunda yazmada geçen kayıt dışında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi kütüphaneye tarafımıza gönderilen yazmanın ilgili aralığında yer almamaktadır; fakat modern bir çalışmada istinsah tarihi hicrî 931, müstensih ise Dâvûd b. Şihâb (ö. ?) olarak belirtilmiştir.³⁵ Yazmanın 3b numaralı varakta bulunan metindeki kopukluk, bu nüshanın başka bir nüshadan istinsah edildiğine, yine aynı varakta bulunan "hava" hakkındaki açıklamasının terimler bahsinde geçmemesi de istinsah sırasında bazı terimlerin yahut varakların kaybolduğuna işaret etmektedir. *Ḥakā'iku'l-eşyâ'*'nın bu yeni tahkikinde asıl nüsha "f" rumuzuyla, Sabine Schmidtke ve Hasan Ensârî tarafından yapılan ilk neşirdeki³⁶

mu'tazilîten Kosmologie: Das Kitâb al-Mu'attirât wa-miftâh al-muškilât des Zayditen al-Ḥasan ar-Raşşâs (st. 584/1188) [Kitâbü'l-mü'essirât ve miftâhu'l-müşkilât], thk. Jan Thiele (Leiden – Boston: Brill, 2011), 4.

³⁴ Detaylar için bk. Serkan Çetin – Yusuf Arıkaner – A. İskender Sarıca, "er-Raşşâs'ın Ahvâl Nazariyesine Giriş", *Sistemâtik Ahvâl Nazariyesi -Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an ḥaşâ'işî'l-mü'essirât ve'l-muktezâyât-*, 14-21. Ayrıca bk. Jan Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbânî'nin (ö. 321/933) "Hâller" (*Ahvâl*) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, 487-497; Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *el-A'lâm ve't-ṭarâ'ik fi'l-ḥudûd ve'l-ḥakâ'ik*, thk. Ali et-Tabâtabâ'î el-Yezdî v.dğr. (Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hş. 1393), 1/283-295.

³⁵ Ahmed Abdürrezzâk er-Rukayhî – Abdullah Muhammed el-Hıbsî – Ali Vehhâb el-Ânsî, *Fihristü Maḥtûâtü Mektebetü'l-Câmî'il-kebir San'â'* (Yemen: Vizâretü'l-Evkâf ve'l-İrşâd, 1948) 2/597.

³⁶ Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḍl al-Abbâs b. Şarwîn", 56-66; Esas aldığımız 2017 tarihli bu tahkik, ilk olarak 2012'de neşredilmiştir. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḍl al-Abbâs b. Şarwîn (Studies on the Transmission of Knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c., II)", *Studia Iranica* 41 (2012), 80-93. 2017 tarihli neşirdeki kısmî hatalar sebebiyle yazma nüsha temin edilerek eserin yeniden tahkik edilmesi tarafımızca mülahaza olunmuştur.

okuma tercihleri ise “ب” rumuzuyla belirtilmiştir. Okuyucuya çevirinin daha anlaşılır hâlde sunulması gayesiyle Arapça metinde bulunmayan ifadeler köşeli parantez içinde verilmiş ve böylelikle müellifin metni de muhafaza edilmiştir. İlgili yazma nüshanın görseli kütüphane şartları gereği bu çalışmaya eklenememiştir. Bu vesileyle risâlenin temini noktasında yardımları dolayısıyla Ali Muhammed ed-Devle’ye müteşekkiriz.

I. Hākā'iku'l-eshyâ' nın Tahkiki Neşri

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وصلى الله على سيدنا محمد وآله

رب يسر وأعن يا كريم

كتاب حقائق الأشياء

تأليف الشيخ الجليل أبي الفضل رحمه الله العباس بن شروين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وحده

حقيقة الشيء ما صح العلم به والخبر عنه موجودًا كان أو معدومًا. والذي يدل على أن المعلوم يسمى شيئًا قول الله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^{٣٧} وقال أيضًا تعالى ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^{٣٨} ويدل على صحة ذلك أيضًا أن من علم ما يخلقه الله تعالى ومُحدثه من أحوال البعث والنشور ونعيم أهل الجنة وعقاب أهل النار جاز أن يقول «علمتُ أشياء» وهي الآن معدومة.

وحقيقة الموجود الكائن الثابت. ومن أصحابنا من قال في حقيقة الموجود أنه الحاصل على الوجه الذي به يُعلم وجوده. ألا ترى أن الجوهر إنما يكون موجودًا إذا حصل متحيزًا وبتحيزه يُعلم وجوده، وكذلك الأعراض المدركة أو الموجبة للغير حالًا أو حكمًا إما تحصل موجودة إذا حصلت على الصفة التي عليها تدرك أو لأجلها تتعلق. وهذا هو طريق العلم بوجودها. وقد نجد الموجود بأنه الحاصل على الفرق المعلوم ضرورة وهو مثل من قاس أمس الماضي واليوم الحاصل، وإنما نحدّ إلى هذا الحدّ لأنه لا لفظ للموجود أوضح منه فيحدّد به. وحقيقة المعدوم بالضدّ مما قلنا في الموجود على الوجوه الثلاثة، وحقيقة المعدوم ما ليس بكائن ولا ثابت.

وحقيقة الباقي الذي لم يتجدّد وجوده عند الإخبار عنه بأنه باقٍ.

وحقيقة^{٣٩} وحدّ المحدث الموجود الذي لوجوده أول.

وحّد القديم حقيقةً عند أبي علي ما لا أول لوجوده، وعند شيخنا أبي هاشم ما تقادم وجوده على جهة المبالغة. وقد قيل أن حقيقة في اللغة ما قاله أبو هاشم، لأنهم يقولون «بناء قديم»، يريدون به هذا المعنى. وحقيقته في عرف المتكلمين ما قاله أبو علي؛ لأنهم إذا قالوا «القول بأن القرآن قديم فاسد»، إنما يريدون هذا المعنى. والأزلي هو الذي لا أول له. فإذا قيل «موجود أزلي» فمعناه أنه لا أول لوجوده، وإذا قلنا «إن الله لم يزل عالماً» فالمراد به أنه لا أول لكونه عالماً، وكذلك في كل موضع قيل «لم يزل» فإنما يراد به لا أول له سواء عُلق بالعدم^{٤٠} أو الوجود.

وحقيقة الجوهر ما إذا وُجد كان له حيزه، ومعنى الحيز أنه يحوز المكان أو ما يجري مجراه، يراد به جهة ومنع^{٤١} غيره من حصوله فيه، وهذا من مواضع المتكلمين.

٣٧ الكهف ١١٨-٢٣-٢٤.

٣٨ الحج ١٢٢.

٣٩ ب: تحقيقه.

٤٠ ب: بالقديم.

٤١ أ: بمنع.

وحقيقة الخطّ الجوهريّ أو الجواهر^{٤٢} المتولّفة طولاً فقط، وهذا أيضاً من مواضعهم.^{٤٣}
 وحقيقة السطح الجواهر المتولّفة طولاً وعرضاً من قولهم: «سطحتُ الشيء» إذا سطحتّه.
 وحقيقة الجسم الطويل العريض العميق، ومن شيوخنا من قال هو المتولّف طولاً وعرضاً وعمقاً، ومنهم من قال: هو الذاهب في جهة
 الطول والعرض والعمق، وهذه الحقيقة لغوية لقولهم:^{٤٤} «الفيل أجسم من الإبل»؛ لأنه أطول منه وأعرض وأعمق، وقد أنشد العامر بن
 الطفيل:

وقد علم الحيّ من عامر بأن لنا ذروة الأجسم

وحقيقة المكان ما اعتمد عليه الجوهر والجسم، وقال بعض البغداديين: المكان ما أحاط بالجسم من جوانبه الستة.

وحقيقة الزمان الوقت الحادث الذي يجعل أمانة لحدوث شيء آخر كقولهم: «جاء فلان وقت طلوع الشمس»، فجعل حدوث الطلوع
 أمانةً لحيثه والزمن والزمان واحد. قال الأعشى:

لعمرك ما طول هذا الزمن على المرء إلا عناء معن

والساعة والمدّة تقاربان^{٤٥} الوقت والزمان.

وحقيقة العرض ما لا حيّز له إذا أحدث، ومعنى «لا حيّز له» أي لا يشغل مكاناً أو ما يجري مجراه، وهذا كالسواد والبياض وغيرها
 من الطعوم والروائح والألوان والحركات والسكون. والذي يدلّ على أن هذه الأشياء لا حيّز لها في الوجود أن الأجزاء الكثيرة منها تحصل
 في محلّ واحد. ألا ترى أن كل بعض من المسك^{٤٦} وكل قدر منه فيه اللون والطعم والرائحة والسكون أو الحركة وكذلك حبة الرمان.
 ولو كان لهذه الأشياء حيّز لم يجز اجتماع الكثير منها في محلّ واحد، كما لا يجوز اجتماع الجواهر الكثيرة في مكان واحد. والمعنى
 يستعمل عند المتكلمين على الوجه الذي يُستعمل العرض؛ لأنهم يقولون «الحركة معنى والسواد معنى»، ويجوز أن يقال: حقيقة العرض
 ما يصحّ وجوده في الجواهر والأجسام على طريقة من أخرج من شيوخنا إرادة الله تعالى وكرامته وفناء الأجسام من أن تكون عرضاً،
 وهو المحكي عن أبي علي، وحكي عن أبي هاشم أنها أعراض.

وحقيقة العالم في مواضع المتكلمين الأجسام^{٤٧} والأعراض الموجودة على الترتيب المشاهد مثل السموات والأرضين وما بينهما، وهذا
 المراد بقولنا: العالم محدث، وأصل العالم في اللغة الخلق الكثير، قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ إِخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾.^{٤٨}
 وحقيقة الكون المعنى الذي لأجله يختصّ الجسم والجواهر بمكان دون مكان أو ما يجري مجراه، والكون في اللغة مصدر كان-يكون-
 كوناً، فسُمّي المتكلمون ما به يكون الجسم في المكان كوناً.

وحقيقة الحركة هو الكون الحادث عقيب ضده بلا فصل.

وحقيقة المتحرّك الكائن في مكان أو ما يجري مجراه عقيب كونه في غيره بلا فصل،/[٢و] ومن الشيوخ من قال «الحركة نقلة المتحرّك

٤٢ أ: الجواهر.

٤٣ أ: بين السطرين؛ ومواضعهم اصطلاحهم، ب: مواضعهم اصطلاحهم.

٤٤ ب: تقوية بقولهم.

٤٥ ب: يقاربان.

٤٦ ب: المشك.

٤٧ أ: و الأجسام.

٤٨ الدخان ٤٤/٣٢.

المنتقل.^{٤٩}

وحقيقة السكون الكون الباقي أو الحادث عقيب مثله بلا فصل، وقد يقال في حقيقة السكون أنه اللبث في مكان أكثر من وقتٍ واحد.

وحقيقة المجاورة الكونان الحاصلان في الجسمين أو الجوهرين إن^{٥٠} لم يكن بينهما مشافهة، وهذا من مواضع المتكلمين، وإن كانا على وجه بينهما مشافهة فهو المفارقة.

وحقيقة الاجتماع والتأليف والمماسسة هو المعنى الذي يوجب تصعيب تفكيك الخلّ مع رطوبته أو يبوسته على وجه مخصوص، وقد يُستعمل الاجتماع بمعنى المجاورة فيقال «الأجسام لا تخلوا من الاجتماع والافتراق».

وحقيقة الذات ما يستحقّ صفةً أو حكماً، ولهذا لا يجوز أن يقال: «فعلت هذا الذات والله تعالى».^{٥١}

وحقيقة النفس والعين كحقيقة الذات، ولهذا يقولون: «نفس الجوهر وعين الجوهر»، وقال الله تعالى كحكاية عيسى صلوات الله عليه ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾.^{٥٢}

ضرب آخر من الحقائق

حقيقة القادر الحاصل على صفة^{٥٣} لكونه عليها يصحّ الفعل منه مع ارتفاع الموانع.

وحقيقة القدرة المعنى الموجب لصفته^{٥٤} التي ذكرناها، والقوة والاستطاعة كالقدرة والقوي والمستطيع كالقادر. قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^{٥٥} وقال الله أيضاً ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رُبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾.^{٥٦}

وحقيقة العالم الحاصل على صفة لكونه عليها يصحّ إيقاع مقدوراته محكمة متقنة.

وحقيقة العلم اعتقاد الشيء على وجه يسكن النفس إلى معتقده، ومعنى تسكين النفس أن الشكوك لا تُهجم عليه ولا تزيله. ومن الشيوخ من قال: «حقيقة العلم هو إثبات الشيء على ما هو به»، والعلم والمعرفة واحد، وكذلك العالم والعارف.

وحقيقة العقل التي لحصولها^{٥٧} بحسن الذمّ على المقبّحات والمدح على المحسنات.

وحدّ العاقل من حصلت فيه هذه العلوم، وقال بعض مشايخنا البغداديين:^{٥٨} «هو المعنى الذي يعقل عن القبيح ويدعى^{٥٩} به إلى الحسن». ومن شيوخنا من قال في حقيقة العقل أنه العلوم التي^{٦٠} يصحّ معها الاستدلال والتكليف، ولهذا يحدّ العاقل فيقال «من حصلت فيه العلوم التي معها يصحّ الاستدلال والتكليف»^{٦١} ولهذا لا يجوز أن يقال «الله تعالى عاقل»، وإن كان عالماً بكل معلوم.

٤٩ ب: المنتقل.

٥٠ أ: إذ.

٥١ ب+ كذا.

٥٢ المائدة ١١٦/٥.

٥٣ أ: صفته.

٥٤ ب: بصفته.

٥٥ الانفال ٥٢/٨.

٥٦ المائدة ١١٢/٥.

٥٧ ب: بحصولها.

٥٨ ب: البغداديين.

٥٩ أ: بين السطرين: يدعوا به، ب: يدعو.

٦٠ ب+ ما.

٦١ أ: تلطيف.

وحقيقة علم الكلام الذي به يميّز بين الصحيح والفساد ما يتعمل من أصول الدين هذا وما يتعمل أو يتعلق بما. وحقيقة الفقه الاستدراك للعلم بجمل مخصوصة من أحكام الشرع في الحلال والحرام، ولهذا لا يعدّ الحافظ الذي لا يعرف أدلة الفقه فقيهاً على الحقيقة، ولهذا لا يجوز أن يوصف الله تعالى بأنه فقيه وإن كان عالماً بما يُحِلُّ ويُحَرِّم، ولهذا لا يوصف العاتبي بأنه فقيه وإن عرف طرفاً من الأحكام.

وحقيقة الحيّ الحاصل على صفة لكونه عليها يصحّ أن يقدر ويعلم.

وحقيقة الحياة هو المعنى الذي يوجب هذه الصفة.

وحقيقة الروح أجسام لطيفة بحصولها تبقى الحياة في الحيّ.

وحقيقة الجهل اعتقاد الشيء على ما ليس به.

وحقيقة الجاهل المعتقد للشيء على ما ليس هو به، ويقال جاهل لمن لم يعرف الشيء أصلاً على التوسّع.

وحقيقة الشكّ أن يحظر شيء بالقلب، فيجوز كونه على كل واحدة من الصفتين ولا يُرَجَّح كونه على إحداها دون الأخرى كمن خطر في قلبه حال ارتحال زيد فيجوز أن يكون مُقيماً وإن كان ظاهراً^{٦٢} فهذا يشك^{٦٣} في المقام.

وحقيقة الشاكّ من حصل على هذا الحكم، فإن رُجِّحت إحدى الصفتين على الأخرى وهو مع ذلك يجوز خلافها فهو الظنّ.

وحقيقة الظانّ من حصل على هذا الحكم.

وحقيقة الظنّ ما يوجب هذا الحكم هو المعقول.

وحقيقة العجز انتفاء القدرة عن الحيّ.

وحقيقة العاجز عن الشيء من انتفت القدرة عنه، وعلى قول شيوخنا المتقدمين هو المعنى الذي بحصوله يتعذر وقوع الفعل منه مع جواز صحته.

وحقيقة الموت انتفاء الصفة المصححة لكون القادر قادراً والعالم عالماً بعد حصولها.

وحقيقة الميت من انتفت عنه هذه الصفة بعد حصولها على^{٦٤} مذهب أبي علي وغيره. فمن شيوخنا من أثبت الموت معنى منافياً للحياة، فقال: «حقيقة الموت المعنى الذي بوجوده يستحيل وجود الحياة من غير واسطة».

وحقيقة المثليين كل ذاتين سدّ أحدهما مسدّد الآخر في صفة ذاته، وهذا عند أصحابنا كالسوادين والجوهريين، وهذا من مواضعهم.

وحقيقة صفة الذات كل صفة يجب للموصوف لا للمعنى ولا بالفاعل ولا يتعلق بشرط، ومعنى الصفة هاهنا هي الحالة التي تحصل للشيء مثل كون الجوهر جوهرًا أو متحرّياً.

وحدّ المختلفين كل ذاتين لم يسدّ أحدهما مسدّد الآخر في ما يخصّ ذاته كالسواد والطعم.

وحقيقة الضدّين ما لا يصحّ أحدهما مع وجود الآخر من غير واسطة إذا وُجِدَا على وجه آخر كالسواد والبياض إذا اختصّا بمحلّ واحد، وكلّ ضدّين فهما مختلفان وليس كلّ مختلفين ضدّين. // [٢ظ]

وحقيقة الغيرين كلّ مذكورين صحّ اختصاص أحدهما دون الآخر بصفة أو حكم إذا لم يكونا أو لم يكن أحدهما جملةً مثل السواد

٦٢ أ: ضاعنا.

٦٣ ب: ينكر.

٦٤ أ + وعلى.

والطعم. ومن شيوخنا البغداديين^{٦٥} من قال في حقيقة الغيرين: «ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر إما في مكانٍ أو زمانٍ أو على وجهٍ من الوجوه».

وحقيقة العلة الموجبة لغيرها صفةٌ مثل الحركة التي توجب التحرك والعلم الذي يوجب كون الواحد منا عالماً، وهذا من المواضع، وأصلها في اللغة ما به يتغير حال المعتل.

وحقيقة العلة في طريقة الفقهاء الوصف أو الحكم أو الاسم^{٦٦} الذي به يتعلّق التحليل أو التحريم أو الوجوب. ولهذا يقال: «الزنا علة في وجوب الحدّ» أو «انتقاض الطهارة بالمني علةٌ في نجاسته»، والمعلول هو الصفة الحاصلة عن العلة.^{٦٧} وقد يقال للعليل علة، وقد يقال للمستدلّ «اعتلّ بكذا».

وحقيقة المقتضي الصفة التي تحصل لأجلها صفة أخرى، مثل صفة الحيّ التي تحصل لأجلها صفة المدرك عند انتفاء الآفات والموانع مع حصول المدرك، وكذلك الصفة التي لأجلها يحصل حكم من الأحكام كصفة التحيز التي يحصل لأجلها احتمال الأعراض فالتحيز^{٦٨} صفةٌ واحتمال العرض حكم حاصل عنها وهو المقتضي، وكذلك كون الحيّ مدرّكاً مقتضى كونه حيّاً بالشروط التي ذكرنا عنهم. وحقيقة المصحح الصفة أو الحكم الذي يخرج لحصولها صفة أخرى أو حكم آخر من الاستحالة. مثال ذلك ما يقول أصحابنا إن كون الحيّ حيّاً يصحّ^{٦٩} كونه عالماً قادراً؛ لأنه إذا حصل حيّاً خرج كونه قادراً عالماً من أن يستحيل كما استحال قبل كونه حيّاً، وكذلك صفة القادر يخرج عند حصولها وقوع الفعل من أن يستحيل كما استحال قبل حصولها.

وحقيقة السبب الفعل الذي يجب بحصوله حصول فعل آخر إذا لم يمنع منه مانع نحو الضرب الشديد الذي يحصل عنده الألم، فالضرب سبب والألم مسبّب، والمولّد بمعنى السبب والمولود بمعنى المسبّب، ولهذا قال المتكلمون «الضرب يولّد الألم». وحقيقة الفعل المتولّد ما حصل في غير محلّ القدرة عليه^{٧٠} أو في محلّها بواسطة كالعالم الذي يحصل في محلّ النظر وهو متولّد عنه، والنظر يحصل في محلّ القدرة عليه من غير واسطة كالحركة التي تحصل في محلّ القدرة عليها.^{٧١} وحقيقة الفعل المباشر كل فعل حصل في محلّ القدرة عليه.

وحقيقة الدليل ما يحصل العلم بتعلّقه عند النظر فيه، وكذلك الدلالة، وقد يقال: «فاعل^{٧٢} الدلالة دليل»، كما يقال لله تعالى: «يا دليل المتحيزين!». ومن شيوخنا من قال: «الدلالة ما يؤدّي إلى العلم بما هو دلالةٌ عليه إذا قصد فاعلها إلى ذلك». وحقيقة المدلول ما يحصل العلم به من جهة الدليل. مثال ذلك إنا إذا علمنا بالفعل المحكم الواقع من زيد أنه عالم فالفعل المحكم دليلٌ ودلالةٌ، وكونه عالماً مدلولٌ.

وحقيقة المستدلّ الناظر في الدليل طلباً للعلم.

وحقيقة المستدلّ به ما يطلب بالنظر فيه العلم، ولهذا يقال: «استدللتُ بكتابة زيد على فصاحته» فإننا «مستدلّ» به والكتابة «مستدلّ

٦٥ أ، ب: البغداديين.

٦٦ أ: الاسم.

٦٧ أ: بين السطرين: بالعليل علة.

٦٨ أ: في التحيز.

٦٩ أ: يصح.

٧٠ ب: عينه.

٧١ أ: بين السطرين: عليه.

٧٢ أ: الفاعل.

بها» والفصاحة «مستدلّ عليها».

وحقيقة العلم الاستدلالي والاكْتِسَابِي والمكتسب ما يمكن نفيه بشبهة أو شكّ إذا انفرد، والأقوى فيه أن يقال: «هو العلم الحاصل من النظر».

وحقيقة العلم الضروري ما لا يمكن نفيه بشبهة أو شكّ إذا انفرد كالعلم بما نشاهد وبعلمنا بأن الجسم الواحد في وقتٍ واحد لا يحصل في مكانين، والأقوى فيه أن يقال: «هو العلم الحاصل من غير نظر».

وحقيقة النظر إذا علّق بالقلب التفكير، وإذا علّق بالعين تقليبُ الحدقة، وإذا أُستعمل مطلقاً الانتظار، وقد يكون بمعنى الرحمة.

وحقيقة المناظرة تكلم المتخاطبَيْن في مسألة على وجه الفكر فيها ولا^{٧٣} يكون الا بين^{٧٤} اثنين.

وحقيقة الجدل طلب أحد المتكلمَيْن إسقاط كلام صاحبه من قولهم: «جدلته» أي صرّعته^{٧٥} على الأرض، والجدالة الأرض. ويجوز أن يقال في حدّه: طلب^{٧٦} كل واحد منهما تقوية كلامه من قولهم: «جدلث الحبل»، أي قتلته^{٧٧}، والجدل الزمام ورجل مجدول الخلق وممسود الخلق مفتول الخلق.

وحقيقة السؤال هو الاستخيار عن حال الشيء أو حكمه على طريق المتكلمين، ومن شيوخنا من قال: أن السؤال والمسألة طلب أمرٍ وإرادته منه من جهة الغير، وقد يؤثر في إطلاقه الرتبة، والسؤال والمسألة في اللغة الطلب.

وحقيقة الجواب الإخبار عن حال الشيء أو حكمه، لا على وجه الابتداء؛ لأنه لو أخبر ابتداءً لم يكن مجيباً.

وحقيقة المعارضة الأخذ بطرد العلة في حمل الشيء على غيره في حكم من الأحكام لشبه بينهما.

ضرب آخر من الحقائق

حقيقة الفعل الموجود الذي كان مقدوراً لقادر، فمعنى قولنا «هذا فعل زيد» أي وُجِدَ وكان زيداً قادراً عليه.

وحقيقة الفاعل الذي أوجد بعض ما كان قادراً عليه من مقدراته.

وحقيقة المقدور ما يصحّ من القادر عليه إيجاداً على بعض الوجوه.

وحقيقة الفعل الضروري [و٣] ما حصل في القادر من غير فعله وكان من جنس ما يقدر عليه، والمضطرّ إلى الفعل ما حصل الفعل منه على هذا الوجه.

وحقيقة الفعل الاختياري ما وُجد من جهة قادر وكان قاصداً إليه.

وحقيقة المكتسب والكسب الفعل الحاصل لاجتلاب^{٧٨} نفع أو دفع ضرر مع العلم به أو الظنّ، ولذلك لا يقال لأفعال الله تعالى كسب، ولا يقال لأفعال البهائم مكتسبة ولا كسب.

وحقيقة المخلوق الفعل المقدّر، والخلق التقدير من قولهم: «خلقت الأديم»، أي قدرته. ويروى لزهير:

فلأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

^{٧٣} ب+ إن لا.

^{٧٤} ب: الاثنين.

^{٧٥} أ: بين السطرين: خدعته.

^{٧٦} أ: على الهامش: طلب.

^{٧٧} ب: قتلته.

^{٧٨} ب: لاكتساب.

وقد قيل فيه إنه الفعل المخترع وأن الخلق هو الاختراع وقد قيل فيه أيضاً أنه الفعل الواقع بغير جارحة وآلة. فقد قيل فيه أيضاً أنه الفعل الواقع ممن لا يصح عليه السهو والتبخيت.

وحقيقة الفعل الحسن ما لفاعله فعله ولا يستحق دماً.

وحقيقة الفعل المباح الذي لا يستحق به مدحاً ولا ذمّاً وكان فاعله قد دلّ على حسنه، ولا يقال لأفعال الله تعالى مباح، وكذلك لا يقال لأفعال البهائم مباح.

وحقيقة الفعل القبيح ما يُستحقّ به الذمُّ على بعض الوجوه.

وحقيقة الفعل الواجب ما يُستحقّ بتركه الذمُّ على بعض الوجوه.

وحقيقة الذنب ما يُستحقّ بفعله المدح ولا يُستحقّ بتركه الذمُّ، وكذلك النافلة في الشرع والنفل التطوع.

وحقيقة الفرض الواجب المقدر من قولهم: «فرضت الشيء» إذا قدرته، ويجوز أن يكون من قولهم للترس فرض؛^{٧٩} لأنه بقي صاحبه كما أن القيام بالفرض يُقَى^{٨٠} به من العقاب.

وحقيقة السنة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولاً أو فعلاً، لم^{٨١} يكن واجباً، من قولهم: «سنت الماء» إذا واليت من صبه، ويجوز أن يكون من قولهم: «سنت الإبل» إذا أحسنت بزعيها^{٨٢} وتفقدها،^{٨٣} فكان السنة ما يعقده النبي صلى الله عليه وآله قولاً أو فعلاً لم يثبت وجوبه، ويجوز أن يكون من قولهم: «سنت الحديد» إذا صقلتها وجلوتها، وكان السنة ما كشف النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله ولم يوجب.

وحقيقة المعصية والذنب الفعل القبيح الواقع من المكلف.

وحدّ الكبيرة المعصية التي يُستحقّ^{٨٤} عليها العقاب مع كل وجه.

وحدّ الصغيرة المعصية التي تقع مكفرة بطاعات صاحبها.

وحقيقة الطاعة الفعل الذي أُريد من فاعله، فقولنا: «هذا طاعة الله»، معناه أن الله كلفه وأراده.

وحقيقة التوبة الندم على القبيح لأنه قبيح أو على ترك الواجب لأنه ترك الواجب، والعزم على أن لا يعود إلى مثله في كونه قبيحاً أو تركاً للواجب، ولا يكون ترك المعصية والكف عنها توبة إلا على هذا الوجه الذي ذكرناه، ولهذا لا تصحّ^{٨٥} عندنا التوبة من قبيح مع إصرار على قبيح آخر مع العلم به فأما إذا لم يعلم فإنه يصحّ.

وحقيقة الحقّ ما لا يحسن تركه أو ترك التزامه.

وحقيقة الباطل ما يجب تركه أو ترك التزامه.

وحقيقة الظلم الضرر الذي لا يستحقّه من يصل إليه، ولا يكون فيه دفع ضرر أو جرّ نفع أعظم منه معلوماً أو مظنوناً.

وحقيقة التفضّل فعل النعمة ابتداءً.

٧٩ أ: افرض.

٨٠ ب: ينتفي.

٨١ ب+ و.

٨٢ ب: رعيتها.

٨٣ ب: يعقدها+ بين القوسين: كذا القيام عليها.

٨٤ ب: تستحق.

٨٥ ب: يصح.

وحقيقة النعمة المنفعة الحسنة إذا قصد فاعلها وجه الإحسان.

وحقيقة المنعم فاعل النعمة أو ما جرى مجراها يريد به التكليف؛ لأنه يؤدي إلى النفع^{٨٦} إذا قصد بها الإحسان.

وحقيقة العوض المنافع التي توصل إلى المؤمن لأجل الألم، ومن شرطه في الآلام التي يفعلها الله تعالى له عوض يوفي عليها.

وحقيقة الثواب الملائد التي توصل إلى المكلف على وجه التعظيم.

وحقيقة العقاب الآلام التي توصل إلى المكلف على وجه الاستخفاف وكذلك العذاب.

وحقيقة الشكر الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

ضرب آخر

حقيقة الكلام الحروف المنظومة والأصوات المقطعة ضرباً مخصوصاً من التقطيع.

وحقيقة المتكلم فاعل الكلام.

وحقيقة السكوت كفّ اللسان عن الكلام.

وحقيقة الساكت من كفّ لسانه عن فعل الكلام.

وحقيقة الحرس آفة في اللسان تخرجه^{٨٧} من أن يكون آله يصح بها إحداث الصفة.

وحقيقة الصفة هو قول القائل هو أديب أو عالم أو ما أشبه ذلك، والصفة والوصف واحد كالزينة والوزن والعدة والوعد والشية والوشى. وقد يقال: الحال للشيء صفة ككون الجوهر متحيزاً وكون السواد سواداً، وقال المخالف: «الصفة ما قام بالوصف ولم يتعدّه».

وحقيقة الأمر^{٨٨} قول القائل لمن دونه: «افعل» إذا أراد، أو ما ينوب عنه. قال: فإن لم يرده لم يكن أمراً، كقول الله تعالى ﴿وَاسْتَفْزِرْ

مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِحَيْثُكَ وَرَجْلِكَ﴾.^{٨٩}

وحقيقة النهي قول القائل لمن دونه «لا تفعل»، أو ما ينوب عنه إذا كره ذلك.

وحقيقة العموم اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له^{٩٠} كقول الله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾.^{٩١}

وحقيقة الخصوص ما تناول^{٩٢} بعض ما يصلح له كقول الله تعالى ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾.^{٩٣} وقال بعض الفقهاء «العموم ما يتناول

جميعاً من الأسماء والمعاني».

وحقيقة الكاذب فاعل الكذب.

وحقيقة الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به.

وحقيقة الكذب الخبر عن الشيء على غير ما هو به.

وحقيقة الصادق فاعل الصدق.

^{٨٦} أ: ما بين القوسين إضافة بين السطرين.

^{٨٧} ب: يخرجه.

^{٨٨} ب: الأمر.

^{٨٩} الإسراء ١٧\٦٤.

^{٩٠} أ: يحصل إليه.

^{٩١} الانفتار ٢٨\١٣-١٤.

^{٩٢} ب: تناوله.

^{٩٣} النمل ٢٧\٢٣.

وحقيقة التوحيد العلم بالله تعالى وبأنه لا ثاني له في صفاته التي يستحقها في الأزل، والموحد هو العالم بهذا، وهذا في عرف العلماء وعادة المسلمين. وقيل: إن أصل التوحيد ما به يصير الواحد واحدًا كما أن التحريك [ظ٣] ما به يصير المتحرك متحركًا.

وحقيقة العدل هو العلم بتنزيه الله تعالى عن فعل القبيح وترك ما يجب في الحكمة، ولهذا يقال لأهل الحق «العدلية»؛ لأنهم نزهوا الله تعالى عن فعل المقتحات في العقل.

وحقيقة الإيمان اجتناب الكبائر وأداء الفرائض، وهذه الحقيقة شرعية، وأصل الإيمان في اللغة التصديق. وعند شيخنا^{٩٤} أبي علي وأبي هاشم أن الإيمان اسم لأداء كل واجب وترك كل قبيح، ولا يعدان النوافل في حقيقة الإيمان. وذكر قاضي القضاة في شرح المقالات «أن الإيمان اسم لكل طاعة»، وما ذكرناه ابتداءً مذهب بعض الشيوخ المتقدمين وهو الأظهر عند التحقيق؛ لأن الأنبياء عليهم السلام لا بد أن يكونوا كاملي الإيمان وإن وقع منهم الصغائر. والإيمان والإسلام واحد عند أصحابنا.

وحقيقة المؤمن من يستحق ضربًا من الثواب والتعظيم، وهذا الحدّ عندهم شرعي، والمؤمن في اللغة المصدق أو من أعطى غيره الأمان. [و] المؤمن^{٩٥} [و] المسلم [واحد] عند أصحابنا في الشريعة.

وحقيقة الفسق القبيح الذي يستحقّ عليها العقاب على كل وجه.

وحقيقة الفاسق من فعل القبيح على هذا الوجه، ولهذا لا نقول لذنوب الأنبياء فسق؛ لأنهم عليهم السلام لا يستحقّون بها عقابًا.

وحقيقة الكفر القبيح الذي يستحقّ عليه العقاب العظيم مع أحكام مخصوصة، مثل تحريم الصلاة عليه وتحريم دفنه في مقابرنا.

وحقيقة الكافر فاعل الكفر، والكفر في اللغة التغطية، يقال: «يكفر بالسلح» إذا تغطّى به، ويقال لليل كافر وللزارع كافر وللبحر كافر. وأصل الفسق في اللغة من قولهم: «فسقت الرطبة» إذا خرجت من قشرها، و«فسقت الفأرة» إذا خرجت من جحرها. وحقيقة الكفر والشرك واحد في الشرع عند أصحابنا، وكل كافر مشرك، ومعنى الشرك في اللغة الاستواء في تملك الأشياء وما يحصل عنها، وقولهم: «اشتركا في بناء الدار» على هذا توسع.

وحقيقة الوعد الإخبار عن منافع يوصل في المستقبل إلى المخبر أو ما يؤدّي إلى المنافع؛ ولهذا يقال: «وعد الله المؤمنين الجنة»، وقد يقال ذلك في الآلام مجازًا.^{٩٦} قال الله تعالى: ﴿وَعَدَّهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيُؤَسَّ الْمَصِيرُ﴾.^{٩٧}

وحقيقة الوعيد الإخبار عن فعل الآلام أو ما يحصل عنها الآلام في المستقبل، ولهذا يقال: «توعد الله الكفار والفساق».

وحقيقة اللطف ما يختار المكلف عنده فعل الطاعات أو ترك القبيح أو يكون أقرب عنده إليه.

وحقيقة التوفيق اللطف الذي يتفق عنده اختيار الطاعة أو ترك القبيح وما لا يتفق ذلك عنده لا يكون توفيقًا.

وحقيقة العصمة المنع عن القبيح بالألطف لا بالإكراه؛ ولهذا يقال في الأنبياء عليهم السلام أنهم معصومون لامتناعهم من الكبائر بتوفيق الله. وقد يقال: في حدّ العصمة أنها ما يمتنع المكلف عندها من فعل القبيح. وأصل العصمة في اللغة المنع، يقال: «عصم الطعام بطنه» إذا عقله والعصام الذي يشدّ به رأس القرية.

وحقيقة القَدْرِيّ من يزعم أن القبايح يحصل بقدر الله وقضائه، وروي في الخبر «القدرية مجوس هذه الأمة»^{٩٨} وروي أيضًا «المجوس

٩٤ ب: شيخنا.

٩٥ ب: [و] المؤمن.

٩٦ أ: مجاز.

٩٧ الحج ٧٢٢\٧٢٢.

٩٨ سنن أبي داود، كتاب السنة (١٧) باب في القدر، ٧٧/٧ (رقم: ٤٦٩١).

خصماء الله وشهداء إبليس».^{٩٩}

وحقيقة المُجْبِر من يزعم أن الله يخلق الإيمان في المؤمن والكفر في الكافر وأن المؤمن والكافر لا يقدران على إحداث كفر ولا إيمان. فإن قال: «فما معنى الحدّ والحقيقة؟»، قيل له: الحقيقة هو اللفظ المُبَيَّن عما يعبر عنه على وجه لا يخرج منه ما حقه أن يدخل فيه ولا يدخل فيه ما حقه أن يخرج منه. مثال ذلك ما نقوله في حدّ القادر أنه الحاصل على صفة لأجلها يصحّ الفعل منه مع ارتفاع الموانع، فليس يدخل فيه إلا مَنْ كان قادرًا ولا يشدّ منه قادر. مثاله أيضًا ما نقوله في حقيقة الجسم: هو الطويل العريض العميق، فليس يخرج من هذا الحدّ جسم ولا يدخل فيه ما ليس بجسم، وقد يقال في معنى الحقيقة بأنه اللفظ الجامع المانع.

فصل [في أقسام الحقائق]

واعلم أن الحقائق على ثلاثة أقسام؛

فقسم حقيقة لغوية يجب أن يصحّ من طريق اللغة كقولنا في حقيقة الجسم: الطويل العريض العميق، وفي حقيقة الشيء: ما صحّ العلم به والخبر عنه.

والقسم الثاني حقيقة شرعية يجب أن يصحّح من طريق الشرع كقولنا حقيقة الإيمان أنها اجتناب الكبائر وأداء الفرائض كالصلاة والزكاة والصيام والحجّ.

والقسم الثالث أن تكون الحقيقة من مواضع المتكلمين والعلماء بالرجوع إليهم كقولنا في حقيقة الجوهر أنه ما يجب تحيُّره عند وجوده، وفي حقيقة العرض أنه ما لا حيِّر له في حدوثه، وحقيقة الهواء هو الجسم الرقيق المنبث في الجوِّ وغيره فإذا تحوَّك سمي ريحًا وإذا كان في مخارق الحيّ مع الحاجة سمي روْحًا.

وتقاسم قولهم «إفعل!»، هذه الصيغة تنقسم على وجوه كثيرة؛

منها معنى الندب نحو قول الله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْحَيْرَةَ﴾^{١٠٠} وهذا هو حقيقة هذه الصيغة عند أصحابنا.

والوجه الثاني معنى^{١٠١} الإيجاب كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^{١٠٢} وغيرها.

والوجه الثالث معنى^{١٠٣} الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^{١٠٤}.

والوجه الرابع الرشد إلى الأحوط كقوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَانَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^{١٠٥}.

والوجه الخامس التفرغ مع كذا مثل قوله تعالى: ﴿فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾^{١٠٦}.

والوجه السادس التسخير^{١٠٧} مثل قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَرَدَةً حَاسِيَةً﴾^{١٠٨}.

والوجه السابع الوعيد مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْرِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾^{١٠٩}.

^{٩٩} حقائق المعرفة في علم الكلام للإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان، ٢١٢.

^{١٠٠} الحج ٧٧\٢٢.

^{١٠١} أ: مع.

^{١٠٢} هود ١١٤\١١١.

^{١٠٣} أ: مع.

^{١٠٤} المائدة ٢\٥.

^{١٠٥} البقرة ٢٨٢\٢.

^{١٠٦} البقرة ٢٣\٢.

^{١٠٧} أ: تحير، ب: التحيز، مع التصحيح: التسخير.

^{١٠٨} البقرة ٦٥\٥.

^{١٠٩} الإسراء ٦٤\١٧.

والخامس عشر الإيناس والتطيّب بالقلب كقولنا للصبي: «أدخل!» و«أقبل!» و«تعال!»^{١١١} ومما يقارب هذا من قول الله تعالى:

﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾^{١١٢}

والسادس عشر أن يقال على وجه التصغير والتحقير وكقول خزنة النار لأهلها: ﴿ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾^{١١٣} وكما يقال

في الشاهد لمن يراد معاقبته وضربه: «انبطح»، وكما يقال في الشاهد لمن يطرد: «إخس». / [٤و]

والسابع عشر الدعاء لصاحبك كقولك: «أنعم صباحًا».

فصل في تقاسم الأسماء على ثلاثة أقسام شرعي ولغوي ووضعي

فأما الشرعي فهو ما نُقل في الشرع عن موضوعه، وهو عند أصحابنا كالصلاة والزكاة والصوم؛ لأن الصلاة في أصل اللغة الدعاء.^{١١٤} قال الأعشى:

وصلّى على دَنّما وارتسم

ثم صار في الشرع اسم الصلاة يتناول فعلاً مخصوصاً، والزكاة في اللغة النماء،^{١١٥} يقال: «زكا الزرع» وصار في الشرع هذا الاسم موضوعاً لإخراج حقٍّ مقدّرٍ من المال على وجهٍ مخصوص، والصيام أصله في اللغة الإمساك، يقال: «صام عن الكلام» إذا أمسك عنه، وصار في الشرع اسماً لترك الطعام والشراب والجماع مع نيةٍ مخصوصة.

فأما اللغوي فهو كل اسم وُضع في اللغة لمعنى ولم ينقله الشرع إلى غيره. وأما الوضعي فهو ما تواضع عليه المتكلمون وغيرهم مثل قولنا: جوهر وعرض، ولا بدّ لهذا الجنس من الأسماء من شبه بما وُضع له في اللغة.

وقد تنقسم الأسماء على وجه آخر، فمنها ما يكون حقيقة، ومنها ما يكون مجازاً، ومعنى الحقيقة ما يفيد ما وُضع له في الأصل من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل. والمجاز ما يفيد غير ما وُضع له في الأصل لزيادة أو نقصان أو نقل.

فأما الحقيقة، فهي على أقسام؛

فمنها ما وُضع لإفادة الجنس كقولنا حيوان وإنسان.

ومنها ما وُضع لإفادة معنى من جنس مخصوص كقولنا جلد.

ومنها ما وُضع لإفادة معانٍ مختلفة كقولنا عين لعين الشيء، ولعين الركبة والركبة أيضاً والدينار والخيّاز الشيء ولطبيعة الجيش.^{١١٦}

ومنها ما وُضع لإفادة معنيتين متضادتين كقولنا قرء للطهر والحيض وجون للسواد والبياض وصرم للصبح والليل ومسجور للفارغ والملاّن.

والذي وُضع لمعانٍ مختلفة على قسمين، منه ما يفيد ذلك والأصل يرجع إلى معنئ واحد كقولنا للفكر نظر وللحدقة نظر وللانتظار

نظر، وأصل هذا من جهة المعنى راجع إلى شيء واحد، لأن الناظر يطلب بفكره ونظره العلم بشيء ما وتقليب الحدقة نحو الذي

يطلب رؤيته والمنتظر لشيء يطلب حصوله، فكان مرجع هذه المعاني - وإن اختلفت وجوهها - إلى شيء واحد في التحقيق. ومنه ما

^{١١٠} سقطت قطعة.

^{١١١} ب: تعلق.

^{١١٢} الزمر ٣٩\٧٣.

^{١١٣} الزمر ٣٩\٧٢.

^{١١٤} ب: الدعاء.

^{١١٥} ب: النما.

^{١١٦} ب: لطبيعة الحس.

يفيد المعاني المختلفة لا على هذا الوجه، وهو ما قدّمنا في العين وسائر ما شاكله من الأسماء. ومن أقسام الحقائق ما يتغيّر بتغيّر صفة المسمى وما لا يتغير بذلك، والذي يتغير هو كقولنا للحنطة بُرّ وقمح وإذا طُحن سمي دقيقاً وطحيناً وإذا عجن سمي عجينةً وإذا خبز سمي رغيفاً فتتغيّر أسمائها بتغيّر صفاتها^{١١٧} ويزول عنها الاسم الأول وهو قولنا بُرّ وقمح وحنطة. وأما ما لا يتغير فهو قولنا إنسان وشخص وجثة، فإذا شب^{١١٨} وترعرع لم يزل عنه هذا الاسم، وكذلك إذا ثقل وجهه واكتهل^{١١٩} وكذلك إن مات جاز أن يسمى إنساناً عند أصحابنا.

وقد ينقسم الأسماء على وجهٍ آخر، منها ما يفيد وهو ما قدّمنا من الحقائق أو من المجاز على ما نذكره، ومنها ما لا يفيد كأسماء الألقاب مثل زيد وعمرو؛ لأن هذا لا يفيد في المسمى صفةً ولا حكماً وإنما وُضع ليقوم للغائب مقام الإشارة للحاضر، والذي يدلّ على أنه لا يفيد أنه مع بقاء اللغة على حالها يجوز أن يسمى زيدا مرةً وعمرواً أخرى، وليس كذلك قولنا قرؤ وعين؛ لأن تغيّرهما لا يصحّ مع بقاء اللغة على حالها بما تأوّل قال الخضر دون السفر.

فأما المجاز فعلى أقسام؛

فمنه ما يكون مجازاً بنقصان شيء كقول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^{١٢٠} معناه وجاء أمر ربك وحكم ربك.

ومنه ما يكون مجازاً بزيادة شيء كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^{١٢١}.

ومنه ما يكون مجازاً لنقله عما وضع له واستعماله على معنى آخر على وجه التشبيه، وهذا قد يظهر ويخفى، فأما الذي يظهر فقولنا أسد للشجاع وحمار للبليد، وأما الذي يخفى وهو مستحسن جداً فمثل قول الله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾^{١٢٢} وليس الجوع والخوف يُلبسان وإنما المراد أن الجوع عمّهم وشملهم وضمّ أطرافهم كما أن اللباس يشمل الجسد، ومثل ذلك قول الله تعالى عزّ^{١٢٣} وجل: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ﴾^{١٢٤} ووجه التشبيهات في اللغة كثيرة.

تمّ كتاب حقائق الأشياء بمنّ الله ولطفه وكرمه فله الحمد كثيراً بكرةً وأصيلاً.

١١٧ ب: فيتغير أسمائها بتغير صفاتها.

١١٨ أ: شيب.

١١٩ ب: اكتمل.

١٢٠ الفجر ٢٢\١٨٩.

١٢١ الشورى ١١\٤٢.

١٢٢ النحل ١١٢\١١٦.

١٢٣ ب: [و] عز.

١٢٤ النور ٣٩\٢٤.

II. Hâkâ'îku'l-esyâ'nın Tercümesi

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

O'ndan yardım dileriz. Efendimiz Hz. Muhammed'e ve ailesine salât olsun.

Rabbim kolaylaştır ve yardım et, ey Kerîm!

Büyük üstat Ebü'l-Fazl (Allah ona rahmet etsin) el-Abbâs b. Şervîn'in telifi:

Kitâbü Hâkâ'îku'l-esyâ'

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla, hamd yalnızca O'nadır.

Şeyin tanımı, ister mevcut ister ma'cûm olsun, bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olmandır. Bilinenin şey olarak isimlendirilmesinin delili, Allah Teâlâ'nın "Allah'ın dilemesi olmadıkça hiçbir şey için 'Bunu yarın yapacağım' deme!"¹²⁵ ve yine "Kiyâmetin sarsıntısı çok büyük bir şeydir"¹²⁶ beyanıdır. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın diriltme, yeniden diriliş, cennet ehlinin nimetleri ile cehennem ehlinin azabı gibi yaratacağı ve sonradan var edeceği hâlleri bilen kimsenin, bunlar her ne kadar şu an var olmasa da "[Bu] şeyleri bildim" demesinin mümkün olması, bunun doğruluğuna delâlet eder.

Mevcûdun tanımı, var (*kâ'in*) ve sabit olmandır. Mezhebimiz mensuplarından, mevcûdun ne olduğu hakkında "kendisiyle varlığı bilinecek bir tarzda meydana gelen (*hâsıl*)" beyanında bulunanlar da olmuştur. Dikkat edersen cevher, yer kaplar tarzda meydana geldiğinde (*hâsale*) mevcut olur ve yer kaplayan oluşuyla da varlığı bilinir. Aynı şekilde idrak edilen yahut başkası için bir hâl ve hüküm gerektiren arazlar ya idrak edilmelerini sağlayan ya da kendisi sebebiyle taalluk ettikleri bir nitelik üzere hâsıl olduklarında mevcut olurlar. İşte onların varlığını bilmenin yolu tam da budur. Mevcûdu, zorunlu olarak bilinen bir fark[lılık] üzere var olan şeklinde [de] tanımlıyoruz; geçmiş olan dünü şu anda hâsıl olan bugün ile kıyaslayan kimse örneğinde olduğu gibi. Bu tanıma yöneliyoruz; zira mevcûda karşılık gelen [mevcûddan] daha açık bir lafız yoktur ki bununla tanımlanabilsin.

Ma'cûmun tanımı, üç açıdan mevcûd hakkında söylediğimiz tam zıddıdır. Ma'cûmün hakikati var ve sabit olmayandır.

Bâkînin tanımı, kendisi hakkında "Bâkîdir" şeklinde haber verildiği esnada varlığı yenilenmeyendir.

Muhdesin tanımı ve hakikati, varlığının başlangıcı olan mevcuttur.

Kadîmin Ebû Ali [el-Cübbâî]'ye göre gerçek tanımı, varlığının başlangıcı olmayandır. Şeyhimiz Ebû Hâşim [el-Cübbâî]'ye göre ise, varlığı ziyadesiyle eski olmandır. Kadîmin dildeki gerçek anlamının Ebû Hâşim'in dile getirdiği olduğu söylenmiştir. Çünkü onlar "eski (*kadîm*) bir bina" dediklerinde, bu anlamı kastederler. Kadîmin kelâmcıların kullanımındaki karşılığı ise Ebû Ali'nin beyan ettiğiidir. Çünkü onlar, "'Kur'ân kadîmdir' sözü yanlıştır" dediklerinde, bu anlamı kastederler. **Ezelî**, başlangıcı olmayandır. "Ezelî mevcûd" denildiğinde bunun anlamı, varlığının başlangıcı olmamasıdır. "Allah ezeli olarak âlimdir" dediğimizde bundan kastedilen âlim oluşunun

¹²⁵ el-Kehf 18/23-24.

¹²⁶ el-Hac 22/1.

başlangıcının olmamasıdır. Aynı şekilde, “ezelî” denilen bütün yerlerde ister yokluğa (*adem*) ister varlığa (*vücûd*) ilişkin olsun “bunun başlangıcının olmadığı” kastedilir.

Cevherin tanımı, mevcut olduğunda hayyizi olandır. **Hayyizin** anlamı mekân ya da onun mesabesinde olan bir şeydir. Bununla, yön ve başka bir cevherin bu [aynı] mekânda bulunmasına engel teşkil etmesi kastedilir. Bu kelâmcıların ortaya koyduğu bir ıstılahtır.

Çizginin tanımı, sadece uzunluk yönünden birleşmiş iki cevher yahut cevherlerdir. Bu da aynı şekilde onların kullanımındandır.

Yüzeyin tanımı, genişlik ve uzunluk açısından bir araya gelmiş cevherlerdir. Bir şeyi düzlediğinde “Onu düzledim (*sahtahtü’ş-şey**)” demen şeklindeki kullanımdan gelir.

Cismin tanımı; uzun, geniş ve derin olandır. Üstatlarımızdan bazıları şöyle der: “Uzunluk, genişlik ve derinlik açısından birleşen [cevherler]dir.” Onlardan bazıları ise şöyle der: “Uzunluk, genişlik ve derinlik yönlerinde [uzayıp] gidendir.” Bu tanım “Fil, deveden daha iridir (*ecsem*)” sözünde olduğu gibi dilseldir. Nitekim fil, deveden daha uzun, daha geniş ve daha derindir. Âmir b. et-Tufeyl şöyle şiir okudu:

Âmir’in filanca kolu bilir ki
En mücessem zirve bizimdir.

Mekânın tanımı, cevher ve cismin kendisine dayandığı ([kendisi üzerinde var olduğu]; *itimâd*) şeydir. Bazı Bağdat Mu‘tezilîleri şöyle der: “Mekân, cismi altı taraftan kuşatan şeydir.”

Zamanın tanımı, başka bir şeyin sonradan meydana gelişi için emare kılınan yaratılmış vakittir. Nitekim örneğin “Falanca kimse güneşin doğuşu vaktinde geldi” ifadesinde güneşin doğuşu, o kimsenin gelişine emare kılınmıştır. *Zemen* ve *zemân* aynı şeydir. A‘şâ şöyle dedi:

Ömrüne yemin olsun ki bu zamanın uzunluğu,
İnsana acı ve ıstıraptan başka bir şey değildir.

Saat ve **müddet**, **vakit** ve zamana yakın [anlamlı]dır.

Arazın tanımı, yaratıldığında hayyizi olmayandır. Onun hayyizinin olmayışının anlamı mekân ya da benzeri bir şeyi işgal etmemesidir. Bunlar; siyahlık, beyazlık ve bunların dışındaki, tatlar, kokular, renkler, hareketler ve sükûnlar gibi şeylerdir. Bu şeylerin var olduklarında hayyizinin olmayışının delili bunlardan birçok cüzün tek bir mahalde var olmasıdır. Dikkat edersen, şayet miskin renk, tat, koku, sükûn veya hareket [özelliği] bulunan her bir kısmı ya da miktarının -ki nar tanesi de bunun gibidir-, bir hayyizi olsa idi tıpkı birçok cevherin tek bir mekânda bir arada bulunmasının mümkün olmadığı gibi, bunlardan birçoğunun da tek bir mahalde bir arada bulunması mümkün olmazdı. Kelâmcılara göre *ma‘nâ* da arazın kullanıldığı anlamda kullanılır. Çünkü onlar “Hareket mânadır, siyahlık mânadır” derler. Şöyle denilmesi de mümkündür: Allah’ın iradesini, kerâhetini ve cisimlerin fenâsını araz olmaktan çıkaran üstatlarımızın görüşü doğrultusunda arazın mânası, cevherler ve cisimlerde varlığı mümkün olandır. Bu, Ebû Ali’den aktarılan görüştür. Ebû Hâşim’den ise bunların araz olduğu [görüşü] nakledilmiştir.

Kelâmcıların kullanımında **âlemin** tanımı; gökler, yerler ve ikisi arasında bulunanlar gibi müşahede edilen düzen üzere mevcut olan cisimler ve arazlardır. “Âlem yaratılmıştır” sözümüzden kastedilen de budur. Dilde âlemin asıl [anlamı], çok sayıdaki

yaratılanlardır/milletlerdir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Onları (İsrâiloğullarını), bilerek âlemlere seçkin kıldık.”¹²⁷

Oluşun (*kevn*) anlamı, cisim veya cevherlerin başka bir mekânda veya mekân mesabesindeki yerde değil de hususen belirli bir mekânda olmasını sağlayan mânadır. Oluş, dilde *kâne-yekûnü-kevn^{em}* in mastarıdır. Kelâmcılar cismin kendisi sebebiyle mekânda olduğu şeyi, oluş olarak isimlendirir.

Hareketin tanımı, fâsıla olmaksızın, zıddının akabinde meydana gelen oluştur.

Hareketlinin tanımı, başka bir mekânda bulunuşunun [hemen] akabinde fâsıla olmaksızın, [diğer bir] mekân veya mekân mesabesindeki şeyde bulunandır. Üstatlardan bazıları şöyle demiştir: “Hareket, yer değiştiren hareketlinin taşınmasıdır (*nakl*).”

Sükûnun tanımı, fâsıla olmaksızın akabindeki süregiden veya yeni ortaya çıkan oluştur (*kevn*). Sükûnun anlamı için “tek bir mekânda bir vakitten daha fazla bulunmak” da denilmiştir.

Yan yana bulunmanın tanımı, aralarında bir mesafe bulunmaması durumunda iki cisimde veya iki cevherde meydana gelen iki oluştur. Bu da kelâmcıların ortaya koyduğu istilahlardandır. Şayet ikisi, aralarında mesafe bulunacak durumda iseler bu **ayrıklıktır**.

Bir arada bulunma (*ictimâ^c*), **bileşiklik/bileşme** (*te'lif*) ve **temasın** (*mümâsse*) tanımı, belirli bir şekilde nemlilik ve kuruluk özelliği ile birlikte bir mahallin ayrılmasının zorluğunu gerektiren mânadır. Bir arada bulunma, yan yana bulunma anlamında da kullanılabilir ve “Cisimler, birleşik ve ayrı olma [özelliklerinin biri]nden ayrı kalamazlar” denilir.

Zâtın tanımı, bir sıfatı veya hükmü hak eden şeydir. Bundan dolayı “Allah’a yemin olsun ki, bu zâtı [şöyle] yaptım” denilmesi mümkün değildir.

Nefs ve **aynın** tanımı, zâtın tanımı gibidir. Bu sebepten “*nefsü'l-cevher* ve ‘*aynü'l-cevher*” derler. Allah Teâlâ da [Hz.] İsa'nın (Allah'ın salâtı onun üzerine olsun) ağzından naklen şöyle buyurmuştur: “*Sen benim nefsimdekini bilirsin, ancak ben senin nefsindekini bilemem.*”¹²⁸

Tanımlardan Diğer Bir Grup

Kâdirin tanımı, bu özelliğe sahip olmakla, engellerin bulunmaması durumunda fiilde bulunması mümkün olacak bir sıfat üzere bulunandır.

Kudretin tanımı, kâdirin söylediğimiz özelliğini gerektiren mânadır. **Kuvvet** ve **istitâ'at** kudret gibidir. **Güçlü** (*ka'vî*) ve **güç yetirebilen** (*müste'ffî*) de kâdir gibidir. Nitekim Allah Teâlâ “*Şüphesiz Allah kuvvetlidir (ka'vî), azabı çetin olandır*”¹²⁹ ve yine “*Rabbin bize gökten bir sofrayı indirmeye güç yetirebilir mi (yeste'ffî'u)?*”¹³⁰ buyurmuştur.

Âlimin tanımı, bu özelliğe sahip olmakla, kudretine konu olanları sağlam ve düzgün olarak meydana getirmesi mümkün olacak bir sıfat üzere bulunandır.

İlmin tanımı, itikad ettiğine nefsin mutmain olacağı biçimde (*sükûn-i nefis*) itikad etmektir. **Nefsin sükûna erdirilmesinin** (*teskînü'n-nefs*) anlamı, şüphelerin bu itikad edilen şeye ârız olmaması ve

¹²⁷ ed-Duhân 44/32.

¹²⁸ el-Mâ'ide 5/116.

¹²⁹ el-Enfâl 8/52.

¹³⁰ el-Mâ'ide 5/112.

onu ortadan kaldırmamasıdır. Üstatlardan bazıları ilmin tanımının “bir şeyi olduğu hâl üzere ispat etmek” olduğunu söyler. **İlim** ve **mârifet** aynıdır. **Âlim** ve **ârif** de aynı şekildedir.

Aklın tanımı, varlığı ile kötü/çirkin görülenlerin (*muḳabbeḥât*) yerilmesi ve iyi/güzel görülenlerin (*muḥassenât*) övülmesi hasen olandır.

Âkilin tanımı, kendisinde bu bilgiler bulunandır. Bağdatlı üstatlarımızın bazıları şöyle demiştir: “Kötü/çirkin olan şeyden geri durduran ve kendisiyle iyiliğe yönelinen mânadır.” Üstatlarımız arasında aklın tanımının “kendisiyle istidlâl ve teklîfin mümkün olduğu bilgiler” olduğunu söyleyenler de vardır. Nitekim ‘âkil bu doğrultuda tanımlanır ve “istidlâl ve teklîfi mümkün kılan bilgiler kendisinde bulunan” olduğu söylenir. Bunun için her ne kadar Allah bilgiye konu olan (*ma‘lûm*) her şeyi bilse de “Allah Teâlâ ‘âkildir.” denilmesi uygun değildir.

Kelâm ilminin tanımı, dinin ilkelerinden amele konu olan, amele konu olmayan veya ilkelerle ilişkili olanlar hususunda doğru ve yanlış olanın kendisiyle birbirinden ayırt edildiği ilimdir.

Fıkhın tanımı, helal ve haram konusundaki şer‘î hükümlere ilişkin belirli cümlelerin bilgisinin elde edilmesidir. Bundan dolayı fikhî delilleri bilmeyen hâfız, gerçekte fakîh olarak kabul edilmez. Ayrıca [yine] bu sebeple her ne kadar neyin haram ve helal olduğunu bilse de Allah Teâlâ fakîh olarak nitelenemez. Benzer şekilde avam bir kimse her ne kadar hükümlerden bir kısmını bilse de fakîh olarak vasıflanamaz.

Dirinin (*ḥayy*) tanımı, bu özelliğe sahip olmakla, bilmesi ve güç yetirmesi mümkün olacak bir sıfat üzere bulunandır.

Hayâtın tanımı, bu sıfatı gerektiren mânadır.

Rûhun tanımı, var oluşuyla diride hayâtın var olmaya devam ettiği latîf cisimlerdir.

Cehâletin tanımı, bir şeye olmadığı hâl üzere itikâd etmektir.

Câhilin tanımı, bir şeye olmadığı hâl üzere itikâd edendir. Geniş bir kullanımla, bir şeyi hiç bilmeyen kimseye de câhil denir.

Şekin tanımı, kalbe bir şeyin doğması, insanın hatırına bir şeyin gelmesi, [kendisi hakkında hatıra bir düşünce gelen] bu şeyin, [hatıra gelen ve bunun zıddı olan] iki özellikten her biri üzere oluşunun mümkün olması ve bunlardan biri üzere oluşunun diğer ihtimale tercih edilememesidir. Örneğin, Zeyd’in yola çıkması durumu birinin hatırına gelse, [Zeyd] yola çıkmış olsa da [o kişi için] Zeyd’in yerinde duruyor olması mümkündür. Böylece bu kişi, onun yeri hakkında şek duyar.

Şek duyanın tanımı, bu hükme sahip olandır. Şayet bir durum diğerine baskın gelmekle birlikte aksi de mümkünse, bu zandır.

Zannedenin tanımı, bu hükme sahip olandır.

Zannın tanımı, bu hükmün mâkul olmasını gerektiren şeydir.

Aczin tanımı, diride kudretin bulunmamasıdır.

Bir şeyden âciz olanın tanımı, o şeye ilişkin kudreti bulunmayandır. Önceki üstatlarımızın görüşüne göre ondan fiilin meydana gelmesi [özünde] mümkün olmakla birlikte [bu nitelik] bulunduğu kendisinden fiilin meydana gelmesini imkânsız kılan mânadır.

Ölümün tanımı, bu ortaya çıktıktan sonra kâdirin kâdir, âlimin âlim oluşunu mümkün kılan sıfatın ortadan kalkmasıdır.

Ölünün anlamı, Ebû Ali ve diğerlerinin görüşüne göre, bu ortaya çıktıktan sonra bu sıfatın ondan yok olmasıdır. Üstatlarımız arasında ölümü, hayata zıt bir mâna olarak ortaya koyan ve “Ölümün anlamı, kendisi var olduğunda herhangi bir aracı unsur bulunmaksızın hayatın varlığının imkânsız olduğu mânadır” diyenler de bulunmaktadır.

İki benzerin (*misleyn*) tanımı, zât sıfatı açısından biri diğerinin yerine geçen iki zâttır. Bu, mezhebimiz mensuplarının kanaatine göre iki siyahlık ile iki cevherde olduğu gibidir. Bu da onların ortaya koyduğu ıstılah[î anlamlar]dandır.

Zât sıfatının tanımı, herhangi bir mâna ve fâil sebebiyle olmaksızın ve herhangi bir şarta bağlı bulunmaksızın, nitelenen için zorunlu olan her sıfattır. Sıfatın buradaki anlamı cevherin cevher veya mütehayyiz oluşu gibi bir şey için meydana gelen hâldir.

İki farklının tanımı, siyahlık ve tat gibi zâtına özgü olan bir şeyde, biri diğerinin yerine geçmeyen iki zâttır.

İki zıttın tanımı, tek bir mahalle ait olan siyahlık ve beyazlık gibi, bir şekilde var oldukları takdirde, ikisinden biri var olduğunda [sebepe teşkil eden başka] bir unsur bulunmaksızın diğerinin varlığı mümkün olmayandır. Birbirinin zıddı olan her iki şey [aynı zamanda] iki farklı şey iken, her iki farklı şey birbirinin zıddı değildir.

İki başkanın tanımı, ikisinin veya ikisinden birisinin toplam olmaması durumunda, bir hüküm veya sıfatın hususen sadece birine ait olması mümkün olan ifadeye konu olan iki şeydir. Bağdatlı üstatlarımız içerisinde iki başka'nın tanımı hakkında “Mekân veya zaman ya da başka herhangi bir açıdan, diğeri yok iken birisinin varlığı mümkün olan şeydir” beyanında bulunanlar söz konusudur.

İlletin tanımı, başkası için bir sıfat gerektirendir. Hareketliliği gerektiren hareket ve bizden birinin âlim olmasını gerektiren ilim gibi. Bu da [kelâmcıların] ortaya koyduğu ıstılahlardandır. Dildeki asıl anlamı, illete mâruz kalanın durumunun kendisiyle değiştiği şeydir.

Fakihlerin metodunda illetin tanımı, helal ve haram kılmanın ya da vacipliğin kendisiyle ilişkili olduğu vasıf, hüküm veya isimdir. Bundan dolayı “Zina, haddin vacip oluşunun illetidir” veya “Temizliğin meni ile ortadan kalkması, onun necasetinin illetidir” denilir. **Ma'lûl** ise illetten meydana gelen sıfattır. Bazen hasta (*'alil*) için illet denilir. Bazen de istidlâlde bulunan kimse için “Bununla gerekçelendirdi (*i'telle bi-kezâ*)” denilir.

Muktezânın tanımı, kendisi sebebiyle başka bir sıfatın meydana geldiği sıfattır. İdrak edilenin varlığı ile kusur ve engellerin bulunmaması durumunda, idrak eden olma sıfatının kendisi sebebiyle meydana geldiği diri olma sıfatı gibi. Kendisi sebebiyle herhangi bir hükmün meydana geldiği sıfat da bu şekildedir. Kendisi sebebiyle arazları taşıma hükmünün meydana geldiği tahayyüz sıfatı gibi. Tahayyüz sıfat, arazi yüklenme ise bu sıfattan doğan hükümdür ve bu **muktezâdır** (gerektilen). Benzer şekilde, dirinin idrak eden olması da bahsi geçen şartlar bulunduğu anda diri olmasının muktezâsıdır.

Mümkün kılanın (*muşahhih*) tanımı, var olduğunda başka bir sıfat veya hükmü imkânsız olmaktan

çıkarıcı sıfat veya hükümdür. Mezhebimiz mensuplarının “Canlının canlı (*ḥayy*) olması, âlim ve kâdir olmasını mümkün kılar” demesi bunun örneğidir. Çünkü canlı, canlı olduğunda, canlı olmadan önce imkânsız olan kâdir ve âlim oluşu, imkânsızlıktan çıkar. Kâdir olma sıfatı da bu şekildedir; bu sıfat var olmadan önce imkânsız olan fiilin meydana gelişi bu sıfatın var olmasıyla imkânsızlıktan çıkar.

Sebebin tanımı, kendisi var olduğunda, herhangi bir engel bulunmadığı takdirde başka bir fiilin meydana gelmesini gerektiren fiildir. Kendisiyle elemi meydana geldiği şiddetli vurma gibi. Nitekim [burada] vurma sebep, elem ise sonuçtur (*müsebbeb*). **Müvellid** sebep, **mütevellid** ise sonuç anlamındadır. Bundan dolayı kelâmcılar “Vurma, elemi doğurur” demişlerdir.

Dolaylı fiilin (*el-fi'lü'l-mütevellid*) tanımı, kudretin mahalli dışında veya da kudretin mahallinde [ama] bir vasıta ile meydana gelen fiildir. Nazar mahallinde meydana gelen bilgi gibi ki bilgi, nazardan mütevelliddir. Nazar ise tıpkı kudret mahallinde meydana gelen hareket gibi, herhangi bir vasıta olmaksızın kudret mahallinde meydana gelir.

Doğrudan fiilin (*el-fi'lü'l-mübâşir*) tanımı, kudret mahallinde meydana gelen her fiildir.

Delîlin tanımı, üzerine düşünüldüğünde (*nazar*) [delilin] ilişkili olduğu şeye yönelik bilgiyi meydana getiren şeydir. Delâlet de aynı şekildedir. Allah’a “Ey şaşkınlığın delîli!” denilmesinde olduğu gibi, delalet [fiilin]in failine de bazen “delîl” denilir. Üstatlarımız arasında “Delâlet, delâlette bulunan kimse ona yöneldiğinde delâlet ettiği şeye dair bilgiye götüren şeydir” diyenler de bulunmaktadır.

Medlûlün tanımı, delil dolayısıyla kendisine dair bilgi oluşan şeydir. Zeyd tarafından meydana gelen sağlam bir fiil dolayısıyla onun âlim olduğunu bildiğimizde, sağlam fiilin delîl ve delâlet, Zeyd’in âlim oluşunun ise medlûl olmasıdır.

İstidlâlde bulunmanın tanımı, bilgiye ulaşma maksadıyla delil üzerine akıl yürütendir.

Kendisiyle istidlâlde bulunmanın tanımı, kendisi üzerine akıl yürütmekle [hakkında] bilgiye ulaşmanın amaçlandığı şeydir. Bundan dolayı şöyle denilir: “Zeyd’in yazısından hareketle fesahatine yönelik istidlâlde bulundum.” [Bu örnekte] ben yazı ile istidlâlde bulunamam, yazı kendisiyle istidlâlde bulunulandır, fesahat ise kendisine istidlâl ile ulaşılandır.

İstidlâlî, iktisâbî ve edinilmiş bilginin tanımı, [başka bir bilgiyle desteklenmeyip] tek başına olduğunda şek ve şüpheyle olumsuzlanması mümkün olandır. Onun hakkında verilebilecek en güçlü [ve muhtemel tanım] şudur: O, akıl yürütmeyle meydana gelen bilgidir.

Zorunlu bilginin tanımı, [başka bir bilgiyle desteklenmeyip] tek başına olduğunda şek ve şüpheyle olumsuzlanması mümkün olmayandır. Müşahede ettiğimiz şeylere dair bilgi ve tek bir cismin tek bir anda iki mekânda bulunamayacağına dair bilgimiz böyledir. Onun hakkında söylenmesi en güçlü [ve muhtemel tanım] şudur: O, akıl yürütme yoluyla meydana gelmeyen bilgidir.

Nazarın tanımı, kalp ile ilişkilendirildiğinde tefekkür, göz ile ilişkilendirildiğinde bakmaktır. Mutlak olarak kullanıldığında beklemektir. Bazen rahmet anlamındadır.

Münâzaranın tanımı, iki muhatabın bir meselede, bu mesele üzerine düşünmek suretiyle konuşmasıdır. Bu, ancak iki kişi arasında gerçekleşebilir.

Cedelin tanımı, iki konuşandan birinin diğerinin görüşünü geçersiz kılma çabasıdır. “*Cedeltühû*”,

yani “Onu yere serdim” sözünden gelir. “*Cedâle*” de yer demektir. Cedelin tanımı hakkında “iki kişiden her birinin kendi görüşünü destekleme çabası” demek de mümkündür. “İpi büktüm”, yani “Onu bükerek sardım” sözünden gelir. “*Cedîl*”, ip/bağ anlamındadır. “Yaratılışı *mecdûl* veya *memsûd* adam”, sağlam bünyeli [anlamında]dır.

Sualin tanımı, kelâmcıların yönteminde bir şeyin hâli veya hükmü hakkında bilgi talep etmektir. Üstatlarımız arasında şöyle diyenler de bulunmaktadır: “Sual ve **mesele**, başka birinden bir şeyin talep edilmesi ve istenmesidir.” Sualin kullanımda [kişinin] konumu etkili olabilir. Sual ve mesele dilde talep anlamındadır.

Cevabın tanımı, bir şeyin hâli veya hükmü hakkında kendiliğinden olmayacak biçimde haber vermektir. Çünkü kişi kendiliğinden haber verse idi, cevap veren olmazdı.

Mu'ârazanın tanımı, aralarındaki benzerlikten dolayı bir şeyi herhangi bir hükümde başka bir şey üzerine hamlederken [yani ikinci şey hakkında da birincinin hükmünü verirken] illeti olduğu gibi kullanmaktır.

Tanımlardan Bir Başka Grup

Fiilin tanımı, bir kâdirin kudretine konu olan mevcuttur. “Bu, Zeyd'in fiilidir” sözümüz, Zeyd buna kâdir olmakla [bu] fiil var oldu anlamındadır.

Fâil'in tanımı, kâdir olduğu *mağdûrâtından* bazılarını var edendir.

Makdûrun tanımı, kâdirin bazı yönlerden var etmesi mümkün olan şeydir.

Zorunlu fiilin tanımı, güç yetirebildiği şeyler cinsinden olmakla birlikte, kâdirin etkisi olmaksızın kâdirde meydana gelen şeydir. **Fiil kendisinde zorunlu olarak meydana gelen** (*muẓtar*) ise, kendisinden fiilin bu tarzda meydana geldiği kimsedir.

İhtiyârî fiilin tanımı, kâdir tarafından kendisine yönelinerek kâdir tarafından meydana getirilen şeydir.

Mükteseb ve **kesbin** tanımı, bunu bilerek veya buna dair zan sahibi olarak faydanın elde edilmesi veya zararın defedilmesi amacıyla meydana gelen fiildir. Bundan dolayı Allah'ın fiillerine kesb denilemez. Aynı şekilde hayvanların fiillerine de mükteseb ve kesb denilemez.

Mahlûkun tanımı, ölçülüp biçilmiş fiildir; [binaenaleyh] “*halk*” da “Deriyi halk ettim”, yani ölçüp biçip tasarladım sözünde olduğu gibi “ölçüp biçme” anlamındadır. Züheyr'den rivayet olunur: “Sen tasarladığın şeyi bozuyorsun; hâlbuki bazıları tasarlar ancak bu tasarladığımı bozmaz.” Mahlûk için “yaratılmış fiil” de denilmiştir [ki bu durumda] “halk” yaratmadır. Mahlûkun bir organ ve vasita bulunmaksızın meydana gelen fiil olduğu da söylenmiştir. Yanılma (*seh*) ve rastgele [eylemde bulunma]sı (*tebhît*) mümkün olmayan kimseden meydana gelen fiil olduğu beyanında da bulunulmuştur.

Hasen fiilin tanımı, fâilinin yapması gereken ve yerilmeyi hak etmediği şeydir.

Mübah fiilin tanımı, fâilinin hasen olduğuna ilişkin bilgiye ulaştığı ve kendisiyle övgü ve yerginin hak edilmediği fiildir. Allah'ın fiilleri ve aynı şekilde hayvanların fiilleri için mübah denilemez.

Kabih fiilin tanımı, kendisi sebebiyle bazı açılardan yerilmenin hak edildiği fiildir.

Vâcip fiilin tanımı, yerine getirilmemesi sebebiyle bazı açılardan yerilmenin hak edildiği fiildir.

Mendûbun tanımı, yapılması ile övgünün hak edildiği, ancak yerine getirilmemesi ile yerilmenin gerekmediği fiildir. Şeriattaki nâfile [ibadetler] de bu kabildendir. **Nâfile**, gönüllü olarak [fazladan] yapılandır.

Farzın tanımı, belirlenmiş olan vaciptir ki bir şeyi belirlediğinde [söylenen] “Onu farz kıldım (*feraztu’ş-şey*)” sözünden gelir. Kalkan için kullanılan “farz” kelimesinden gelmiş olması da mümkündür. Zira kalkan, farzı yerine getirmekle azaptan korunulduğu gibi sahibini korumaktadır.

Sünnetin tanımı, Hz. Peygamber’in, sözlü veya fiilî olarak sürekli yaptığı vacip olmayan şeylerdir. Suyu dökmeye sürekli devam ettiğinde kullanılan “*senentü’l-mâ*” sözünden gelir. Deveyi güzelce otlatıp güttüğünde kullanılan “*senentü’l-ibil*” [ifadesin]den gelmiş olması da muhtemeldir. Sünnet, Hz. Peygamber’in, sözlü veya fiilî olarak sürekli yaptığı, ancak vacipliğini ortaya koymadığı şeylerdir. Demiri parlatıp cilaladığında kullanılan “*senentü’l-hadîd*” [sözün]den gelmiş olması da mümkündür. Sünnet, Hz. Peygamber’in âdeta apaçık ortaya koyduğu ancak vacip kılmadığı şeydir.

Mâsiyet ve **zenbin** tanımı, mükelleften meydana gelen kabih fiildir.

Büyük günahın tanımı, bütün açılardan ceza hak edilen mâsiyettir.

Küçük günahın tanımı, işleyenin tâat fiilleri sebebiyle azabı düşürülen [yani âdeta yok sayılan; *tekfîr*] mâsiyettir.

Tâatin tanımı, fâilinden [yapılması] istenilen fiildir. “Bu, Allah’a tâattir” sözümüz Allah’ın bu fiille yükümlü tutması ve onu istemesi anlamındadır.

Tövbenin tanımı, kabih olmasından dolayı kabih, vacibi yerine getirmeme olmasından dolayı da vacibin yerine getirmemekten pişmanlık duymak ve kabih veya vacibi yerine getirmemek oluşundan dolayı da bunun benzerini yapmamaya azmetmektir. Bu zikrettiğimiz şekilde olmadığı müddetçe mâsiyetin terkedilmesi ve ondan geri durulması tövbe olmaz. Bundan dolayı bize göre, kabih olduğunu bilerek başka bir kabih[i işlemek]te ısrar edilirken herhangi bir kabihden tövbe etmek geçerli değildir. Ancak bunun kabih olduğunu bilmiyor ise tövbe geçerlidir.

Hakkın tanımı, kendisinin veya kendisine bağlılığın terk edilmesi hasen olmayan şeydir.

Bâtılın tanımı, kendisinin veya kendisine bağlılığın terk edilmesi zorunlu olandır.

Zulmün tanımı, mâruz kalanın hak etmediği ve kendisinden daha büyük, bilinen veya zannedilen herhangi bir zararın defedilmesi veya bir faydanın elde edilmesi söz konusu olmaksızın meydana gelen zarardır.

Tefaddulun tanımı, karşılıksız olarak (*ibtidâ^{en}*) nimette bulunmaktır.

Nimetin tanımı, fâilinin ihsan amacıyla yapmış olduğu güzel menfaattir.

Nimet verenin tanımı, mükellef kılma amacıyla nimet ve nimet mesabesinde olan bir şeyi yapandır. Çünkü kendisiyle iyilikte bulunma amaçlandığında mükellef kılma [kişiyeye yönelik] faydaya götürür.

İvazın tanımı, elem çeken kimseye elem dolayısıyla verilen faydalardır. Allah’ın yaratmış olduğu

elemelerde, bunlara fazlasıyla karşılık gelen bir ivazın olması, ivazın şartlarından biridir.

Sevâbın tanımı, mükellefe [yaptıklarının bire bir karşılığı değil de] yüceltme tarzında verilen lezzetlerdir.

İkâbın tanımı, mükellefe, onu küçümseyecek (*istihfâf*) tarzda verilen elemelerdir. **Azap** da aynı şekildedir.

Şükürün tanımı, bir çeşit yüceltme ile birlikte nimetin ikrarıdır.

Başka Bir Grup

Sözün (*kelâm*) tanımı, belirli bir düzen içerisindeki harfler ve belli bir biçimden oluşan parça parça seslerdir.

Söz söyleyenin (*mütekellim*) tanımı, kelâmın fâilidir.

Susmanın tanımı, dili konuşmaktan geri tutmaktır.

Susanın tanımı, konuşma fiilinden dilini geri tutan kimsedir.

Dilsizliğin tanımı, dili [konuşma] sıfatı meydana getirme organı olmaktan çıkarılan dildeki bir özürdür.

Sıfatın tanımı, bir kimsenin “O ediptir” veya “O âlimdir” ve benzeri sözüdür. Ağırılık (*zinet¹³¹*) ile veznin (*vezn*), söz (*idet¹³²*) ile vadin (*va'd*), beyaz (*şiyet¹³³*) ile akın (*veşy*) [aynı şey] olması gibi sıfat ile **vasıf** aynı şeydir. Cevherin mütehayyiz, siyahlığın siyahlık olması gibi, bir şeyin hâline de sıfat denilir. Muhâlif ise sıfatın “vasıflayan kimseyle kâim olan ve onu aşmayan bir şey” olduğunu söylemiştir.

Emrin tanımı, kendisinden daha aşağı konumda bulunan bir kimseye bir şey yapmasını istediğinde “Yap (*if'al*)” diyen kimsenin bu veya bunun yerine geçen sözüdür. Şayet [herhangi bir beyanda bulunan] bunu[n yapılmasını] irade etmezse Allah Teâlâ'nın “Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşırt; süvarilerle, yayalarla onları yaygaraya boş...”¹³¹ sözünde olduğu gibi emir olmayacağını söylemiştir.

Nehyin tanımı, kendisinden daha aşağı konumdaki olan bir kimseye bir şey yapmasını istemediğinde “Yapma” diyen kimsenin bu veya bunun yerine geçen sözüdür.

Umûmun tanımı, Allah Teâlâ'nın “İyiler muhakkak cennette, kötüler de cehennemdedirler”¹³² beyanı[nda olduğu] gibi, kapsamına giren her şeyi kapsayan lafızdır.

Husûsun tanımı, Allah Teâlâ'nın “... kendisine her şey verilmiş...”¹³³ beyanında olduğu gibi [özü itibariyle] kapsamına girenlerden bazılarını kapsayan lafızdır. Bazı fakihler şöyle demiştir: “Umûm, bütün isimleri ve mânaları kapsayan [lafız]dır.”

Yalancının tanımı, yalanın fâilidir.

Doğrunun tanımı, bir şeyi olduğu hâl üzere haber vermektir.

¹³¹ el-İsrâ 17/64.

¹³² el-İnfîtâr 82/13-14.

¹³³ en-Neml 27/23.

Yalanın tanımı, bir şey hakkında olduğu hâlden başka türlü haber vermektir.

Doğru söyleyenin tanımı, doğrunun fâilidir.

Tevhîdin tanımı, Allah Teâlâ'yı ve ezelf olarak hak ettiği sıfatlarında O'nun ikincisinin olmadığını bilmektir. **Muvahhid** ise bunları bilendir. Bu, âlimlerin örfünde ve Müslümanların âdetindeki kullanım şeklidir. Hareket etmenin hareketliyi hareketli kılan şey olması gibi, tevhîd'in de özünde teki tek kılan şey olduğu da söylenmiştir.

Adlin tanımı, Allah Teâlâ'nın kabih işlemekten ve hikmet gereği vacip olan şeyleri yapmamaktan münezzeh olduğunu bilmektir. Bundan dolayı hak ehline “*el-‘Adliyye*” denilir. Çünkü onlar, Allah Teâlâ'yı aklen kabih görülen şeyleri işlemekten tenzih ederler.

İmânın tanımı, büyük günahlardan sakınmak ve farzları eda etmektir. Bu, [imânın] şer‘î anlamıdır. Dilde ise imân tasdik anlamındadır. Üstatlarımız Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre ise imân, bütün vaciplerin eda edilmesinin ve bütün kabihlerin terk edilmesinin ismidir ve onlar nâfileleri imânın mahiyetine dâhil görmezler. Kâdî'l-Kudât [Abdülcebbâr], *Şerhu'l-Makâlât*'ta imânın bütün tâatlerin ismi olduğunu söyler. Başlangıçta zikrettiklerimiz önceki bazı üstatlarımızın görüşüdür ki incelendiğinde bu[nun] daha kuvvetli [ve isabetli olduğu görülmekte]dir. Çünkü peygamberlerin (selâm onların üzerine olsun) imânının, her ne kadar kendilerinden küçük günahlar sâdir olsa da tam olması gerekir. Mezhebimiz mensuplarına göre imân ve İslâm [bir ve] aynıdır.

Müminin tanımı, bir şekilde sevap ve yüceltmeyi hak eden kimsedir. Onlara göre bu tanım şer‘îdir. Dilde ise mümin tasdik eden veya bir başkasına eman veren kimsedir. Mezhebimiz mensuplarına göre mümin ve Müslüman, şer‘î anlamda [bir ve] aynı şeydir.

Fıskın tanımı, kendisi sebebiyle her şekilde ikab hak edilen kabihtir.

Fâsıkın tanımı, bu şekilde kabih işleyen kimsedir. Bundan dolayı, peygamberlerin günahlarına (zünûb) fâsık demeyiz. Çünkü onlar (selâm onların üzerine olsun) günahlarından dolayı cezayı hak etmezler.

Küfrün tanımı, büyük bir azabın yanı sıra cenaze namazının kılınması ve mezarlıklarımıza defnedilmesinin haram olması gibi belirli hükümleri hak ettiren kabihtir.

Kâfirin tanımı, küfrün fâilidir. Dilde *küfr*, örtmektir. Zırhını kuşandığında “Zırhıyla örtündü” denilir. Geceye, çiftçiye ve denize örten (*kâfir*) denilir. Dilsel açıdan *fısk*, taze hurma kabuğundan çıktığında söylenen “*fesakati'r-ruḥbet*” ve fare deliğinden çıktığında söylenen “*fesakati'l-fe'rat*” ifadelerinden gelir. Mezhebimiz mensuplarına göre şer‘î açıdan küfür ve şirk özünde [bir ve] aynıdır ve her kâfir müşriktir. Şirkin dildeki anlamı, eşyaya sahip olma ve bunun neticesi olan hususlarda eşit olmaktır. Binaenaleyh “Evin inşasını müştereken yaptılar” ifadesi geniş anlamda [mecâzî bir kullanım]dır.

Va'din tanımı, kendisine haber verilene, gelecekte verilecek fayda veya faydaya götüren şeyleri haber vermektir. Bundan dolayı “Allah Teâlâ müminlere cenneti vâdetti” denilir. Mecâzî olarak elemeler için de kullanılır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “... Allah, onu kâfirlere vâdetti. Ne kötü varış yeridir orası!”¹³⁴

¹³⁴ el-Hacc 22/72.

Va'îdin tanımı, gelecekte verilecek elemeleri veya kendisinden elemelerin meydana geleceği şeyleri haber vermektir. Bundan dolayı "Allah kâfirler ve fâsiklara azap vaadinde bulundu (*teva*¹³⁵*ade*)" denilir.

Lütufun tanımı, var olduğunda mükellefin tâatleri işlemeyi ya da kabih olanı terk etmeyi tercih ettiği ya da bunları yapmaya daha yakın olduğu şeydir.

Tevfikin tanımı, var olduğunda tâati [yapmanı]n ya da kabih yapmamanın tercih edildiği şeydir. Kendisi var olduğunda bunların gerçekleşmediği şey ise tevfik olmaz.

İsmetin tanımı, zorlama ile değil lütuflarla kabih [işlemek]ten alıkoymaktır. Bundan dolayı peygamberler (selâm onların üzerine olsun) için "Allah'ın tevfiği ile büyük günahlardan uzak durmalarından dolayı mâsumdurlar" denilir. İsmetin tanımı hakkında "Kendisi dolayımıyla mükellefin kabih işlemekten uzak durduğu şeydir" de denilmiştir. İsmetin dildeki aslı anlamı engellemedir (*men*). Nitekim, [yemek] kişiyi [tok] tuttuğunda "Yemek onu açlıktan engelledi (*aşame*)" denilir. *İşâm* da, kırbanın ağzının bağlandığı şeydir.

Kaderînin tanımı, kabihlerin Allah'ın kaderi ve kazâsıyla gerçekleştiğini iddia eden kimsedir. "Kaderîler, bu ümmetin Mecûsîleridir"¹³⁵ şeklinde bir hadis rivayet edilmiştir. "Mecûsîler, Allah'ın hasımları, şeytanın ise yardımcılarıdır"¹³⁶ şeklinde bir rivayet de gelmiştir.

Mücbirin tanımı, Allah'ın müminde imânı, kâfirde ise küfrü yarattığını ve mümin ve kâfirin ne imânı ve ne de küfrü yaratmaya kâdir olduğunu iddia eden kimsedir.

Şayet "Tanım (*hadd*) ve hakikatin anlamı nedir?" denilirse, ona şöyle söylenir: **Hakikat**, kapsamına girmesi gerekeni dışarıda bırakmayacak ve kapsamı dışında olması gerekeni içine almayacak şekilde açıklanan şeyi haber veren lafızdır. Kâdirin tanımında dile getirdiğimiz "Engellerin bulunmaması durumunda fiilde bulunmasını mümkün kılacak bir sıfat üzere bulunandır" ifadesi bunun örneğidir. Bu tanım içerisine ancak kâdir olan girer ve hiçbir kâdir olan bunun dışında kalmaz. Cismin tanımı olarak ortaya koyduğumuz "Geniş, uzun ve derin olandır" ifadesi de bir [diğer] örnektir. Nitekim hiçbir cisim bu tanımın dışında kalmaz, cisim olmayan da bu tanımın kapsamına girmez. Hakikatin anlamının, "[efrâdını] câmi^c ve [ağyârını] mâni^c olan lafız" olduğu da söylenmiştir.

Fasl: [Hakikatlerin Kısımları]

Bil ki, hakikatler üç kısımdır:

[Birinci] kısım, dil açısından doğru olması gereken dilsel hakikattir. Cismin tanımı için [kullandığımız] "Uzun, geniş ve derin olandır" ve şey'in hakikati için [kullandığımız] "Bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olandır" ifadelerimizde olduğu gibi.

İkinci kısım, dinî açıdan doğrulanması gereken şer'î hakikattir. İmânın hakikati, için [kullandığımız] "Büyük günahlardan sakınma ve namaz, zekât, oruç, hac gibi farzları edâ etmektir" sözümüzde olduğu gibi.

¹³⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût v.dğr. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Arabiyye, 2009), "Kitâbü's-sünnet", 16 (No: 4691).

¹³⁶ el-Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî ez-Zeydî, *Hâkâ'îku'l-ma'rife fi 'ilmi'l-kelem*, tsh. Hasan b. Yahyâ el-Yûsufî (San'â: Mü'essesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003), 212.

Üçüncü kısım, hakikatin, âlimlerden ve keâmcılara dayanarak onların ortaya koyduğu ıstılahî anlamlardan olmasıdır. Cevherin hakikati için [kullandığımız] “Var olduğunda yer kaplaması gerekendir”, arazın hakikati için [kullandığımız] “[Sonradan] varlığa çıktığında hayyizi olmayandır”, **havanın** hakikati için [kullandığımız] “Havakürede ve diğer şeylerde dağılmış bulunan latîf (*raķîķ*) cisimdir” ifadelerimizde olduğu gibi ki [hava (*hevâ*)], hareketli olduğunda “rüzgâr (*rîķ*)”, ihtiyaca binaen canlının solunum yolunda olduğu zaman “nefes (*rûķ*)” olarak isimlendirilir.

Onların “yap (*ifʿal*)” sözlerinin de [muhtelif] kısımları söz konusudur; bu sıyga birçok kısma ayrılır: [Birinci şekli,] Allah Teâlâ'nın “... hayr işleyin...”¹³⁷ sözünde olduğu gibi mendûb anlamıdır. Mezhebimiz mensuplarına göre bu sıyganın hakikî anlamı budur.

İkinci şekli, Allah Teâlâ'nın “... namaz kılın”¹³⁸ vb. beyanlarındaki gibi farz kılma anlamıdır.

Üçüncü şekli, Allah Teâlâ'nın “... ihrâmdan çıktığınızda avlanın...”¹³⁹ sözündeki gibi mübâh kılma anlamıdır.

Dördüncü şekli, Allah Teâlâ'nın “Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın”¹⁴⁰ sözünde olduğu gibi daha ihtiyatlı olana yönlendirmektir.

Beşinci şekli, Allah Teâlâ'nın “... benzeri bir sûre de siz getirin!”¹⁴¹ sözündeki gibi bir şey için bütün gücünü ortaya koymasını istemektir.

Altıncı şekli Allah Teâlâ'nın “Aşâķılık maymunlar olun!”¹⁴² sözündeki gibi küçümsemedir.

Yedinci şekli, Allah Teâlâ'nın “Onlardan gücünün yettiğini sesinle yoldan çıkar...”¹⁴³ sözündeki gibi tehdittir.

[...]

On beşinci [şekli], çocuğa söylediğimiz “gir, gel ve gelsene” sözlerimizde olduğu gibi kalbin hoşnut edilmesi ve yumuşatılması anlamındadır. Allah Teâlâ'nın “Selam size, hoş geldiniz! Haydi, ebedî kalmak üzere buraya girin”¹⁴⁴ sözü de buna yakındır.

On altıncısı, cehennem meleklerinin cehennemdekilere “Ebedî kalmak üzere cehennemin kapılarından girin!”¹⁴⁵ sözünde olduğu gibi, hor ve hakir görme şeklinde söylenmesidir. İnsanların kullanımında da cezâ verilmek ve dövülmek istenilen birine “Yat yere!”, kovulmak istenilen birine de “Defol!” denilmesi de böyledir.

On yedincisi, “Günün bereketli olsun!” sözün gibi arkadaşına [ettiğin] duadır.

¹³⁷ el-Hacc 22/77.

¹³⁸ Hûd 11/114.

¹³⁹ el-Mâ'ide 5/2.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/282.

¹⁴¹ el-Bakara 2/23.

¹⁴² el-Bakara 2/65.

¹⁴³ el-İsrâ 17/64.

¹⁴⁴ ez-Zümer 39/73.

¹⁴⁵ ez-Zümer 39/72.

Fasl: İsimlerin Şer'î, Dilsel ve Vaz'î Olmak Üzere Üç Kısma Ayrılması

Şer'î, şeri'atte konulmuş olduğu [aslî] anlamdan [başka bir anlama] nakledilendir. Mezhebimiz mensuplarına göre *şalât*, *zekât* ve *şavm* böyledir. Çünkü *şalât*, dilde esasen duâ [anlamında]dır. A'şâ şöyle söylemiştir:

Şarap testisine dua etti (*şallâ*) ve yüceltti.

Daha sonra şeri'atte *şalât* ismi belirli [rükünleri olan] bir fiile karşılık hâle gelmiştir. *Zekât*, dilde artma (*nemâ*) [anlamında]dır; nitekim "Mahsul, arttı, büyüdü (*zekâ*)" denilir. Bu isim şeri'atte, maldan belirli bir payın belirli bir şekilde verilmesi için kullanılan bir istilâh hâline gelmiştir. *Şıyâm*'ın dildeki asıl anlamı, tutmaktır (*imsâk*). Bir kimse konuşmadığında "Dilini tuttu (*şâme 'ani'l-kelâm*)" denilir. Şeri'atte ise, belirli bir niyetle yeme-içme ve cinsel ilişkiyi terk etmenin ismi hâline gelmiştir.

Lügavî, dilde bir anlam için vazedilen ve şeri'atın başka bir anlama taşımadığı bütün isimlerdir. Vaz'î ise kelâmcılar ve diğerlerinin istilâh olarak ortaya koydukları cevher ve araz ibareleri gibi şeylerdir. İsimlerden bu türün, dilde vazedildiği anlam ile mutlaka bir benzerliğinin olması gerekir.

İsimler başka bir şekilde daha kısımlara ayrılabilir. Bu bağlamda, isimler içerisinde hakikî anlamda ve mecâz olanlar söz konusudur. Hakikatin anlamı, herhangi bir ilave, eksiltme ve [başka anlama] taşıma olmaksızın dilde aslen vazedildiği [anlam] ifade edendir. Mecâz ise herhangi bir ilave, eksiltme veya [başka anlama] taşıma sebebiyle dilde aslen vazedildiğinin dışında bir anlam ifade edendir.

Hakikatin de [kendi içinde] kısımları vardır:

[1] *İnsan ve hayvân* sözümlerimiz gibi cinsin ifadesi için vazedilenler.

[2] *Cild* sözümlerimiz gibi belirli bir cinsin anlamını ifade etmek için vazedilenler.

[3] Bir şeyin kendisi (*'aynü's-şey'*), diz kemiği (*'aynü'r-rukbe*), kuyu (*rakiyye*) ve yine dinar, bir şeyin mülkiyeti (*hıyâzü's-şey'*), ordunun komutanı (*talî'atü'l-ceyş*) için [müştereken] kullandığımız *'ayn* gibi farklı anlamları ifade etmek için vaz edilenler.

[4] Hem temizlik hem de hayız [dönemi] için [kullandığımız] *kur'*, hem siyahlık hem de beyazlık için [kullandığımız] *cevn*, hem sabah hem de gece için [kullandığımız] *şarîm*, hem boş hem de dolu için [kullandığımız] *mescûr* ifadelerimiz gibi birbirine zıt iki zıt anlamın ifadesi için vaz olunanlar.

Çeşitli anlamlar için vazedilenler de [kendi içinde] iki kısımdır. Farklı mânalar ifade etmekle birlikte özünde tek bir anlama râci olanlar bunlardan biridir. Düşünme için [kullanılan] *nazar*, bakma için [kullanılan] *nazar* ve bekleme için [kullanılan] *nazar* sözlerimizde olduğu gibi. Anlam açısından bu[nlar] (*nazar*) aslında tek bir anlama râcidir. Çünkü düşünen kimse (*nâzır*), düşünme ve nazarıyla herhangi bir şeye dair bilgiye ulaşmayı ve görmek istediği şeye doğru gözünü çevirmeyi [istediği gibi,] bir şeyi bekleyen de (*muntazır*) onun meydana gelmesini ister. Binaenaleyh her ne kadar kullanımları farklı olsa da bu anlamlar gerçekte tek bir şeye râci olur. Farklı mânaları, bu şekilde [tek bir anlama râci] olmamakla birlikte ifade edenler de bunlardan bir diğeridir. Daha önce aktardığımız *'ayn* ve buna benzer diğer isimler bu kabildendir.

Hakikatlerden diğer bir kısım da müsemmânın niteliği ile değişen ve müsemmânın niteliği ile değişmeyen [isimlerdir.] Değişenler, buğdaya (*hın̄ta*), *bürr* ve *ķumh* dememiz gibidir. [Buğday;] öğütüldüğünde un (*daķık*, *ķahîn*), yoğurulduğunda hamur, pişirildiğinde ekmek olarak isimlendirilir. Dolayısıyla niteliklerinin değişmesiyle isimler de değişir ve *bürr*, *ķumh* ve *hın̄ta* diye ifade ettiğimiz ilk isimler onun hakkında geçerliğini kaybeder. Değişmeyenler ise *insân*, *ķahş* ve *cüsse* gibi ifadelerimizdir. Büyüyüp yetiştiğinde onun için bu isim[ler] geçerliğini kaybetmez. Aynı şekilde yetişkin ve orta yaşlı olduğunda da durum değişmez. Hattâ mezhebimiz mensuplarına göre ölse dahi insan olarak isimlendirilmesi mümkündür.

İsimler, başka bir şekilde daha kısımlara ayrılabilir. Önceden hakikat [bahsinde] aktardığımız veya mecâz [bahsinde] zikredeceğimiz üzere bir anlam ifade edenler ve Zeyd ve Amr gibi herhangi bir anlam ifade etmeyen lakaplar [özel isimler]. Çünkü bu [ikinciler] isimlendirilenin herhangi bir sıfat veya hükmünü ifade etmeyip orada bulunana işaret edilmesi gibi orada bulunmayana işaret etmek üzere vazedilmiştir. Bunların herhangi anlam ifade etmediğinin delili, dil olduğu hâl üzere [sabit] kalmasına rağmen [bu kişinin] bir seferinde Zeyd diğer bir seferde ise Amr olarak isimlendirilmesinin mümkün olmasıdır. Ancak *ķur*' ve *ayn* ifadelerimiz bu şekilde değildir; çünkü dilin, olduğu hâl üzere [sabit] kalmasıyla birlikte, yolculuk (*sefer*) yerine mukimlik (*ķazar*) denmesi [gibi bu ifadelerin] değişmeleri mümkün değildir.

Mecâz da birkaç kısımdır:

[1] Allah Teâlâ'nın "*Ve Rabbin geldiğinde...*"¹⁴⁶ sözünde olduğu gibi, bir şeyin [yani bir ibarenin] eksik bırakılması ile olan mecâz bunlardan biridir. Bu "Rabbin'in emri ve hükmü geldiğinde..." anlamındadır.

[2] Allah Teâlâ'nın "*O'na benzemeye yaklaşabilecek dahi bir şey yoktur*"¹⁴⁷ sözünde olduğu gibi, bir şeyin eklenmesiyle olan mecâz bunlardan bir diğeridir.

[3] Vaz olunduğu anlamdan nakledilmesi ve teşbîh kabilinden olarak başka bir anlamda kullanılmasıyla olan mecâz da bir diğeridir. Bu ise açık veya kapalı olabilir. Açık olan[ın örneği], cesaretli olana aslan, korkak olana ise eşek dememizdir. Kapalı olanın örneği ise ki bu oldukça makbul ve inceliklidir. Allah Teâlâ'nın "*Allah da onlara, yaptıklarından ötürü açlık ve korku elbisesini tattırdı*"¹⁴⁸ beyanıdır. Çünkü açlık ve korku, giyilmez. Bundan kasıt, elbisenin bedeni sarması gibi açlığın onları sarıp kuşatması ve iliklerine işlemesidir. Allah Teâlâ azze ve celle'nin "*İnkâr edenlerin amelleri, çöldeki serap gibidir*"¹⁴⁹ sözü de bunun gibidir. Dilde [bu gibi] teşbîh çeşitleri pek çoktur.

Allah'ın ihsânı, lütfu ve keremiyle *Ĥakâ'ıķu'l-eşyâ'* kitabı tamamlanmıştır. Sabah akşam çokça hamd O'nadır.

¹⁴⁶ el-Fecr 89/22.

¹⁴⁷ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁴⁸ en-Nahl 16/112.

¹⁴⁹ en-Nûr 24/39.

Çıkar Çatışması

Makale yazarlarından A. İskender SARICA Kader dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayınlandığı bu sayıda editörlük görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

Kaynakça

- Ansari, Hasan. “Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Sâhib b. ‘Abbâd”. Erişim. 17 Ağustos 2021. <https://ansari.kateban.com/post/3488>
- Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. “Mu‘talizilism in Rayy and Astarâbâd: Abū l-Faḍl al-‘Abbās b. Šarwīn (Studies on the Transmission of Knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c., II)”. *Studia Iranica* 41 (2012), 57-100.
- Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. “Mu‘tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abū l-Faḍl al-‘Abbās b. Šarwīn”. *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 39-66. Atlanta – Georgia: Lockwood Press, 2017.
- Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. “Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydīs (II): The Case of ‘Abd Allāh b. Zayd al-‘Ansi”, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Tradition*. 193-230. Atlanta – Georgia: Lockwood Press, 2017.
- Ansari, Hassan. “Dü kitâb-i tâze-yâb Mu‘tezilî ez mekteb-i Rey”. *Ez-gencine-hâ-yi nüsaḥ ḥaṭṭî: Mu‘arrifî-yi dest-nivîšte-hâ yi erzişmend ez kitâbhâne -hâ-yi büzürg-i cihân der Ḥavze-yi ‘ulûm-i İslâmî*. 202-207. İsfahan: Defter-i Teblîgât-ı İslâmî, 1394.
- Ansari, Hassan. “Mu‘tezilîliğin Şî‘ Alımlanması (I): Zeydîler”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 255-272. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Cermûzî, Mutahhar b. Muhammed. *Tuḥfetü’l-esmâ’ ve’l-ebşâr bimâ fi’s-sîreti’l-Mütevekkiliyye min ğarâ’ibi’l-aḥbâr: Sîretü’l-İmâm el-Mütevekkil-‘alellâh İsmâ‘îl b. Kâsım (1019-1087 h.)*. thk. Abdülhakîm b. Abdülmeccid el-Hecerî. 3 cilt. Amman: Mü‘essesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Cook, Michael Allan. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Kâfiye fi’l-cedel*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Matba‘atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.
- Çetin, Serkan – Arıkaner, Yusuf – Sarıca, A. İskender. “er-Raşşâş’ın Ahvâl Nazariyesine Giriş”. *Sistematik Ahvâl Nazariyesi -Keyfiyyetü keşfi’l-aḥkâm ve’ş-şifât ‘an ḥaşâ’işî’l-mü’essirât ve’l-muḥteziyât-*. mlf. Ebü Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs. 9-29. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu‘tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvud*. thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût v.dğr. 7 cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Arabiyye, 2009.
- Ebü’l-Hasen Abdullah b. Miftâh. *min Kitâbi’l-Münteze‘i’l-muḥtâr mine’l-ğaysi’l-midrâri’l-miftâh (Ahmed b. Abdullah el-Cündârî’nin Terâcimü’r-ricâli’l-mezkûre fi Şerḥi’l-Ezhâr’i ile birlikte)*. 4 cilt. Mısır: Matba‘atü Şeriketi’t-Temeddün, h. 1332.
- Gökalp, Yusuf. “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”. e-

Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 7/1 (Ekim 2014), 87-128.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâm İlmin Yöntemsel Olarak İnşâsı". *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*. ed. Mahmut Çınar v.dğr. 37-48. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017.

Günel, Tuğba. "Kavram Atlası: Kelam I-II". *Kader* 19/1 (2021), 399-409.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Nuhab min Kitâbi Celâ'i'l-ebşâr (Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fî Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân içinde)*. thk. Wilferd Madelung. 119-133. Beyrut: Matba'atü'l-Mütevassit, 1987.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il (Fazlü'l-İ'tizâli ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*. thk. Fü'âd Seyyid. 369-409. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî – Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017

İbn Inebe, Cemâlüddin Ahmed b. Ali el-Hüseynî. *Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Tâlekânî. Necef: Menşûrâtü'l-Matba'atü'l-Haydariyye, 1961.

İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî el-Mâzenderânî. *el-A'lâm ve't-ṭarâ'îk fî'l-ḥudûd ve'l-ḥakâ'îk*. thk. Ali et-Tabâtabâ'î el-Yezdî v.dğr. 2 cilt. Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hş. 1393.

İbn Şervîn, Ebu'l-Fazl el-Abbâs. *Hâkâ'îkü'l-eshyâ'*. San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 589, 1b-4a.

İbnü'l-Melâhîmî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'îk fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, hş. 1386.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Baḥrû'z-zeḥḥâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*. nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fadîl. 5 cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1947.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Kitâbü Fazlü'l-İ'tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühim li-sâ'iri'l-muḥâlifîn (Fazlü'l-İ'tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*. thk. Fu'âd Seyyid. 83-368. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî – Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrâhim Medkûr v.dğr. 16 cilt. Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısriyye, ts.

Kâsımî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefi. *Kitâbü 'Uddeti'l-ekyâs fî şerhi Me'âni'l-esâs*. 2 cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995.

Kılavuz, Ulvi Murat – Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Haziran 2007), 195-214.

Koloğlu, Orhan Şener. "Rassâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/413-414. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Madelung, Wilferd. “Kâsım b. İbrahim ve Hıristiyan Teolojisi”. çev. Mehmet Ümit. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 325-334.

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1988.

Mahallî, Humeyd b. Ahmed. *min Kitâbi Hadâ'iki'l-verdiyye fi menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye (Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fi Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân içinde)*. thk. Wilferd Madelung. 171-349. Beyrut: Matba'atü'l-Mütevassit, 1987.

Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân. *eş-Şâfi*. thk. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Mü'eyyedî. 4 cilt. Sa'ade: Menşûrâtü Mektebeti Ehl-i Beyt, 2008.

Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî ez-Zeydî. *Ḥaḳâ'iku'l-ma'rife fi 'ilmi'l-kelâm*. tsh. Hasan b. Yahyâ el-Yûsufî. San'â: Mü'essesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Claude Salamé. 2 cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Firansî li'd-Dirâseti'l-'Arabiyye – el-Ceffân ve'l-Câbi li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990-93.

Rahmetî, Muhammed Kâzım. *ez-Zeydiyye fi İrân*. çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr. Katar: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020.

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *et-Tibyân li- Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân fi uşûli'd-dîn*. San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 2401.

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitâb al-Mu'attirât wa-miftâḥ al-muškilât des Zayditen al-Ḥasan ar-Raşşâş (st. 584/1188) [Kitâbü'l-mü'essirât ve miftâḥu'l-müşkilât]*. thk. Jan Thiele. Leiden – Boston: Brill, 2011.

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *Sistemik Ahvâl Nazariyesi -Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an ḥaşâ'işi'l-mü'essirât ve'l-mukteziyât-*. thk. Serkan Çetin – Yusuf Arıkaner – A. İskender Sarıca. ed. U. Murat Kılavuz. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Rukayhî, Ahmed Abdürrezzâk – el-Hibşî, Abdullah Muhammed – el-Ânsî, Ali Vehhâb. *Fihristü Maḥtûṭâti Mektebetü'l-Câmi'il-kebîr San'â*. 4 cilt. Yemen: Vizâretü'l-Evkâf ve'l-İrşâd, 1948.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsbâ b. Ali. *Kitâbü'l-Ḥudûd fi'n-naḥv (Resâ'il fi'n-naḥv ve'l-luḡa içinde)*. thk. Mustafa Cevâd – Yûsuf Ya'kûb Meskûnî. 37-50. Bağdat: Dâru'l-Cumhûriyye, 1969.

Schwarb, Gregor. “Mu'tazilism in the Age of Averroes”. *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. ed. Peter Adamson. 251-282. London: The Warburg Institute – Turin: Nino Aragno Editore, 2011.

Strothmann, Rudolf. “Die Literatur der Zaiditen”. *Der Islam* 2 (1911), 49-78.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn. *el-Ḥudûd ve'l-ḥaḳâ'ik (Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtezâ içinde)*. haz. Mehdî Recâ'î. 3 cilt. 2/259-289. Kûm: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, h. 1405.

Thiele, Jan. “Ebû Hâşim el-Cübbânî'nin (ö. 321/933) “Hâller” (Aḥvâl) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm*

Kelâmî. ed. Sabine Schmidtke. 481-505. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Ümit, Mehmet. "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2011), 231-254.

Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*. Amman: Mü'essesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.

Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk. *Târîhu'l-Ya'kübî*. nşr. Muhammed Sâdık Bahrululûm. 3 cilt. Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydâriyye ve Matba'atihâ, 1964.

Yahyâ b. el-Hüseyn el-Yemenî es-San'ânî. *Kitâbü't-Tabakât fî zikri fazli'l-ulemâ' ve 'ilmihim ve muşannefâtihim (Kitâbü'l-Müstetâb)*. San'â: Muhammed b. Muhammed el-Mansûr Özel Kütüphanesi.

Yaşaroğlu, Hasan. "Taberistan ve Deylem Zeydiliği". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 219-230.

Yılmaz, Mustafa Selim. *Kavram Atlası: Kelam II*. ed. Bülent Aksoy. 34 cilt. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Yûsuf b. Ahmed b. Osmân. *Tefsîru's-semerâti'l-yâni'a ve'l-aḥkâmi'l-vâziḥati'l-kâti'a*. thk. Muhammed Kâsım el-Hâşimî. 5 cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî – Vizâretü'l-Adl, 2002.