

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI**

**BAHÂEDDÎNZÂDE MUHYİDDÎN MEHMED EFENDİ’NİN
RİSÂLETÜ’L-KAZÂ VE’L-KADER ADLI ESERİNİN TAHKİK VE
TAHLİLİ**

Şemsettin TAÇAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU

MAYIS - 2022

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**BAHÂEDDÎNZÂDE MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ’NİN
RİSÂLETÜ’L-KAZÂ VE’L-KADER ADLI ESERİNİN
TAHKİK VE TAHLİLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Şemsettin TAÇAR

**Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Kelam Bilim Dalı**

**“Bu tez 09/06/2022 tarihinde yüzyüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri
üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Recai ÇETRES	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU	Başarılı

ETİK BEYAN METNİ

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim. Etik Beyan Formunu imzalamayınız.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Şemsettin TAÇAR

09/06/2022

ÖNSÖZ

Kazâ ve kader bir mesele olarak İslâmî ilimler literatüründe farklı ilim dallarına bağlı âlimlerin ilgisini çekmiş, konuya dair Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) günümüze değin birçok risâle kaleme alınmıştır. Bu risâlelerden biri de Bahâeddinzâde ismiyle meşhur olan Muhyiddin Mehmed b. Bahâeddin (ö. 951/1545) tarafından telif edilen *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*'dir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile temelleri atılan nazarî tasavvuf dönemine kadar yazılan kazâ-kader risâleleri genellikle kelâmî çerçeve ve içerikte iken, nazarî tasavvuf ile birlikte bazı mutasavvıflar tarafından yazılan kazâ-kader risâlelerinin içeriğini Ekberî gelenek şekillendirmeye başlamıştır. On altıncı yüzyıl Osmanlı âlimlerinden ve Halvetî-Bayramî meşayihinden Bahâeddinzâde kazâ ve kader meselesini vahdet-i vücûd çerçevesinde, a'yân-ı sâbite ve istîdadlar temelinde ele alıp incelemiştir. Bu sebeple Bahâeddinzâde'nin Ekberî geleneğe mensub olduğunu söylemek mümkündür. Müellif eserini, "nefsü'l-emr", "a'yân-ı sâbite yani Allah Teâlâ'nın eşyâya dair ilmi" ve "kazâ-kader" olmak üzere üç başlık altında tertip etmiştir.

Bu tezin vücûda gelmesinde birçok kişinin katkısı oldu. Tezimizin her aşamasında bizi sürekli teşvik edip cesaretlendiren ve yol gösteren danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Habib Kartaloğlu'na ve değerli büyüklerim Medet Bala ile Dr. Öğr. Üyesi Ali Tülü'ye, risâlenin tahkiki konusunda bize yol gösteren Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Meydan'a, Arapça ibarelerin çözümünde yardımlarını esirgemeyen Öğretim Görevlisi Battal Gazi Şahan'a maddî ve manevî destekleriyle her daim yanımızda olan aziz dostum Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Soysal'a, tezin tashihindeki katkılarından dolayı kıymetli dostlarım Talip Kapusuz ve İsmail Demirel'e, tez jürimizde bulunan ve tezimize katkı sunan Prof. Süleyman Akkuş ve Dr. Öğr. Üyesi Recai Çetres hocalarıma, bugünlere gelmemde üzerimde maddî manevî emeği olan anne-babama ve tez sürecinde bana fedakârlıkla katlanan eşim ve çocuklarıma da müteşekkirim.

Gayret bizden, muvaffakiyet istîdadımızı ezelde a'yân-ı sâbitede tayin ve takdir eden Allah'tandır.

Şemsettin TAÇAR

09/06/2022

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: BAHÂEDDİNZÂDE’NİN HAYATI ve ESERLERİ	4
1.1. Bahâeddinzâde’nin Hayatı	4
1.2. Eserleri.....	6
1.2.1. Akâid ve Kelâm Üzerine Yazılan Risâleler.....	6
1.2.2. Fıkıh ve Siyaset Üzerine Yazılan Risâleler	8
1.2.3. Tasavvuf Üzerine Yazılan Risâleler	8
1.3. Bahâeddinzâde’nin <i>Risâletü’l-Kazâ ve’l-Kader</i> Adlı Risâlesi.....	9
1.3.1. Risâlenin Arapça Nüshaları ve Özellikleri	9
1.3.2. Risâlenin Osmanlıca Nüshaları ve Özellikleri	11
BÖLÜM 2: <i>RİSÂLETÜ’L-KAZÂ VE’L-KADER</i> ’İN TAHKİKİLİ METNİ.....	13
2.1. Risâlenin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem	13
2.2. Risâlenin Tahkikli Metni	144
BÖLÜM 3: <i>RİSÂLETÜ’L-KAZÂ VE’L-KADER</i> ’İN TÜRKÇE ÇEVİRİSİ	65
3.1. Kazâ ve Kader Risâlesi	65
3.1.1. Birinci Fasıl: Nefsü’l-emr Hazretinin Tahkiki	66
3.1.2. İkinci Fasıl: Allah Teâlâ’nın İlmi	69
3.1.3. [Kemalpaşazâde’nin Görüşünü Red].....	72
3.1.4. Üçüncü Fasıl: Kazâ ve Kader Bahsi.....	73
BÖLÜM 4: <i>RİSÂLETÜ’L-KAZÂ VE’L-KADER</i> ’İN TAHLİLİ VE DEĞERLENDİRMESİ	96
4.1. Nefsü’l-emr Kavramı.....	96
4.2. Ekberî Gelenekte Vücûd/Varlık ve Vahdet-i Vücûd.....	97
4.2.1. Ekberî Gelenekte Varlık Mertebeleri (Merâtib-i Vücûd)	98
4.2.2. Bahâeddinzâde’ye Göre Varlık Mertebeleri.....	101
4.3. Varlık Mertebeleri Hiyerarşisinde A’yân-ı Sâbite.....	109
4.4. Ekberî Gelenekte İstîdâd ya da Kader Sırrı ve İlim-Mâlum İlişkisi.....	111

4.5. Bahâedddinzâde’de İstîdad, Hikmet ve Kader.....	110
4.6. Takdirin Ezelî Oluşu ve Ezelî Takdir Açısından Dua Hasenât ve Sadaka.....	111
4.7. Teklif	113
SONUÇ	114
KAYNAKÇA.....	116
ÖZGEÇMİŞ.....	122



KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
nşr.	: Neşir
ö.	: Ölüm Tarihi
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğlerleri
vr.	: Varak

ÖZET	
Başlık: Bahâeddînzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin <i>Risâletü'l-Kazâ ve'l Kader</i> Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili	
Yazar: Şemsettin TAÇAR	
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU	
Kabul Tarihi: 09/06/2022	Sayfa Sayısı: v (ön kısım) +122 (ana kısım)
Halvetî-Bayramî meşayihinden Bahâeddînzâde olarak meşhur Muhyiddin Mehmed b. Bahâeddin (ö. 952/1545), şer'î ve akli ilimlerde yetkin, kelâm ve tasavvufu mezcetmiş bir Osmanlı âlimidir. Bu çalışmada Bahâeddînzâde'nin, a'yân-ı sâbite ve istîdadlar temelinde ele alıp incelediği kazâ ve kader meselesine yaklaşımı, müellifin <i>Risâletü'l-kazâ ve'l-kader</i> adlı eseri bağlamında ortaya konmaya çalışılmıştır. Tezimiz giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Bahâeddînzâde'nin hayatı ve eserleri, müellif ile ilgili yapılmış çalışmalardan yola çıkılarak ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde tezin konusunu oluşturan <i>Risâletü'l-kazâ ve'l-kader</i> adlı yazma eserin nüshalarından ulaşılabilen Arapça ve Osmanlıca nüshaları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde <i>Risâletü'l-kazâ ve'l-kader</i> adlı risâlenin tahkikinde takip edilen usulden bahsedildikten sonra risâlenin tahkikli Arapça metnine yer verilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde risâlenin Türkçe çevirisi yer almaktadır. Dördüncü ve son bölümde ise tezin konusunu belirleyen söz konusu risâlenin konu ile ilgili daha önce yazılan eserlerle mukayese edilerek değerlendirilmesine yer verilmiştir. Bahâeddînzâde'nin meselelere yaklaşımı, özellikle Ekberî geleneğin temel kaynakları ışığında ele alınıp incelenmiş ve onun Ekberî irfana meylettiği görülmüştür. Bahâeddînzâde, <i>Risâletü'l-kazâ ve'l-kader</i> adlı eserinde, nefsü'l-emr ve Allah Teâlâ'nın eşyâya dair ilmi (a'yân-ı sâbite) konularını ayrıntılı bir şekilde ele almış, ilâhî ilim meselesini "ilm-i husûlî" ve "ilm-i huzûrî" kavramları eşliğinde incelemiştir. Müellif, İslam filozofları ve kelâmcılardan farklı olarak, nefsü'l-emr kavramını varlık mertebelerinin temeline yerleştirmiştir. Ayrıca kazâ ve kader meselesini ilâhî hikmet ve istîdadlar temelinde ele alan Bahâeddînzâde, insanın irâdesini sorgulamış, ilim-mâlum ilişkisi ve istîdadların ezeli oluşu anlayışını benimseyerek sorunu çözmeye çalışmıştır. Diğer taraftan, hasene, dua ve sadakanın takdire etkisi meselesinde hasene, dua ve sadakanın da ezelde belirlendiğini söyleyerek ezeli takdir anlayışını benimsemiştir.	
Anahtar Kelimeler: Bahâeddînzâde, Kazâ, Kader, Nefsü'l-emr, A'yân-ı sâbite	

ABSTRACT	
Title of Thesis: The Analysis and Editing of Bahāeddinzāde's <i>Treatise on Qazā and Qadar</i>	
Author of Thesis: Şemsettin TAÇAR	
Supervisor: Assist. Prof. Habib KARTALOĞLU	
Accepted Date: 09/06/2022	Number of Pages: v (ön kısım)+122 (ana kısım)
Muhyiddin Mehmed b. Bahāeddin (d. 952/1545), known as Bahāeddinzāde from the <i>mashāyikh</i> (sheikhs) of Khalwatī-Bayramī, is an Ottoman scholar who is competent in religious and rational sciences, and combined theology and sufism. In this study, Bahāeddinzāde's approach to the problem of <i>qada and qadar</i> (the problem of destiny) which he discussed and analyzed on the basis of <i>a 'yān-ı sābite</i> (immutable entities) and <i>istīdadat</i> (aptitudes), was tried to be revealed in the context of the author's work called <i>Risāletü'l-qadā ve'l-qadar</i>. Our thesis consists of an introduction and four parts. In the first part, the life and works of Bahāeddinzāde are discussed based on the studies on the author. In addition, in this section, the Arabic and Ottoman copies of the manuscript called <i>Risāletü'l-qadā ve'l-qadar</i>, which are the subject of the thesis, are emphasized. In the second part, after mentioning the method followed in the editing of the treatise named <i>Risāletü'l-qadā ve'l-qadar</i>, the edited Arabic text of the treatise is given. In the third part of the study, there is a Turkish translation of the treatise. In the fourth and last chapter, the aforementioned treatise, which determines the subject of the thesis, is evaluated by comparing it with the previous works on the subject. Bahāeddinzāde's approach to the issues has been examined in the light of the main sources of the Akbari tradition, and it has been seen that he tends to Akbari wisdom. Bahāeddinzāde, in his work called <i>Risāletü'l-qadā ve'l-qadar</i>, dealt with the <i>nefsü'l-emr</i> and Allah's knowledge of things in detail, he examined it with the concepts of "ilm-i husûlî" and "ilm-i huzûrî". Unlike Islamic philosophers and theologians, the author has placed the concept of <i>nefsü'l-emr</i> at the base of the levels of existence. In addition, Bahāeddinzāde, who dealt with the problem of destiny on the basis of divine wisdom and aptitudes, questioned the will of man and tried to solve the problem by adopting the understanding of the relationship between science and knowledge and the eternal nature of aptitudes. On the other hand, he has adopted the understanding of pre-eternal appreciation, saying that <i>hasene</i> (favour), <i>du'a</i> (prayer) and <i>sadaqa</i> (charity) are determined in eternity in the matter of the effect of <i>hasene</i>, prayer and charity on providence.	
Keywords: Bahāeddinzāde, Qadā, Qadar, Nefsü'l-emr, A'yān-ı sābite (Immutable entities)	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan konulardan biri de kazâ ve kader meselesidir. Bu tartışma itikadî mezheplerin ortaya çıkmasına ve birbirlerinden ayrışmalarına yol açan temel konulardan biridir. Bu konunun ele alınışı bağlamında İslâm düşüncesinin ana damarlarını oluşturan kelâm, felsefe ve tasavvuf sahalarında bazı farklılıklar söz konusudur. İtikadî mezhepler konuyu cebr-ihtiyâr, irâde-kesb gibi kavramlar etrafında işlerken; Ekberî irfanın öncülük ettiği tasavvuf mektebi ise bu kavramları kullanmakla birlikte, meseleyi varlık mertebeleri, a'yân-ı sâbite ve istîdadlar temelinde incelemiştir. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile tasavvuf terminolojisine giren ve özel bir anlam kazanan a'yân-ı sâbite kavramı, İbnü'l-Arabî'nin talebeleri Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Müeyyidüddîn el-Cendî (ö. 691/1292), Saîdüddîn el-Fergânî (ö. 699/1300) ve bunlardan sonra da Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi sûfiler tarafından kazâ ve kader temelinde daha sistemli hale getirilmiştir.

Ekberî gelenek ile birlikte, kelâm ilminde kullanılan yaratma kavramı, İslâm filozoflarının sudûr anlayışı ile de harmanlanarak yerini “zuhûr” ve “izhâr” kavramlarına bırakmıştır. Zîra Ekberî irfana göre eşyânın hakikatleri (a'yân-ı sâbite) çekirdek-ağaç misali, Allah'ın ezeli ilminde ve mutlak gayb hazretinde mücmel olarak sabittir. Ekberî geleneğin temsilcileri arasında yer aldığını tespit ettiğimiz Bahâeddinzâde, insanın özgürlüğü meselesini, a'yân-ı sâbite ve istîdadları yaratılmamış (gayr-i mec'ûl) ve ezeli kabul ederek ve ilmin mâluma tâbi olduğu anlayışıyla çözmeye çalışmıştır. Son tahlilde Bahâeddinzâde ve bazı sûfiler meselenin girift olduğunu, hakikatte insanın cebr görünümünde bir muhtar olduğunu söylemeyi de ihmal etmemişlerdir. Bu bağlamda bu çalışmanın konusunu Bahâeddinzâde'nin kazâ ve kader konusunu ele aldığı *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* risâlesinin tahkiki, Türkçe çevirisi ve Ekberî gelenek çerçevesinde söz konusu risâlenin tahlili oluşturmaktadır.

Çalışmanın Önemi

Bir Halvetî-Bayramî şeyhi olan Bahâeddinzâde, Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561) ifadesiyle “kelâm ve tasavvuf yöntemlerini cemetmiş”,¹ Sofyalı Bâlî Efendi'nin (ö. 960/1553) “şeriat ve tarikat kutbu”² diyerek methettiği önde gelen âlim sûfilerden biridir. Müellif, İslâm filozofları ve kelâmcılardan farklı olarak, nefsü'l-emr kavramı hakkında özgün yorumlarda bulunmuştur. Risâle, Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) eleştiriler getirmesi yönüyle de dikkat-i hâiz bir eserdir. Bahâeddinzâde burada Kemalpaşazâde'ye karşı İmam Beyzâvî (ö. 685/1286) savunusu yapmaktadır. Ayrıca görüşünü desteklemek amacıyla Tefâtzânî'den (ö. 792/1390) de alıntı yaptığını görmekteyiz. Risâlede, ilâhî ilim örneğinde olduğu gibi, kelam, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin birbirleriyle etkileşim halinde olduklarını da görmekteyiz. Kendisi hayatta olduğu dönemde dahi çağdaşı birçok âlimin dikkatini çekmiş bir âlim-sûfî oluşu, Bahâeddinzâde'yi ve eserini çalışma konusu olarak seçmemizde temel sâiklerden biri olmuştur. Müellif ve eserleri hakkında son dönemlere kadar çok fazla çalışma olmamakla birlikte son yıllarda, özellikle 2021 yılında Bahâeddinzâde'nin hayatı, eserleri ve fikirleri üzerine üç kapsamlı telif eser yayınlanmıştır.³

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın amacı İslâm düşüncesinde önemli tartışma konuları arasında yer alan kazâ ve kader meselesi bağlamında bir âlim-sûfî olan Bahâeddinzâde'nin kelam ve nazârî tasavvuf alanında durduğu yeri tespit edebilmek ve bu iki alana yaptığı katkıları gösterebilmektir. Bu bağlamda da müellife ait yazma nüsha halinde bulunan *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* risâlesinin tahkik ve tahlilini yaparak konu hakkında müellifin İslâm düşünce tarihinde hak ettiği yeri almasına katkıda bulunmaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Dört bölüm olarak ele alınan bu çalışmanın ilk kısmında müellifin hayatı ve eserlerine kısaca değinilmiştir. Zîra son yapılan iki ayrı çalışmada bu kısım detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bununla birlikte bu bölümde çalışmanın konusu olan risâlenin Arapça ve Osmanlıca nüshalarının tanıtım ve özelliklerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde

¹ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 313.

² Abdurrezzak Tek, “Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (ts.), 132.

³ Bahâeddinzâde'nin eserleri üzerine yapılan diğer çalışmalar için tezimizin “Bahâeddinzâde'nin Hayatı ve Eserleri” kısmına bakınız.

Risâletü'l-kazâ ve'l-kader adlı risâlenin tahkikinde takip edilen usûlden bahsettikten sonra risâlenin tahkikli Arapça metnine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde söz konusu risâlenin tahkikli nüshasının esas alındığı metnin Türkçe çevirisi yapılmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise daha ziyade Ekberî gelenek bağlamında risâlenin tahlili üzerinde durulmuştur.

Tezimize konu olan Bahâeddinzâde'ye ait *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*'in tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'nin farklı kütüphanelerinde on Arapça nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların hiçbirisi müellif nüshası olmadığı gibi biri hâriç diğerlerinin müstensihlerinin kim olduğuna dair kayıt da bulunmamaktadır. Müstensihi belli olan Esad Efendi kataloğundaki nüsha, Kurd Halife ismiyle meşhur Muhammed (Mehmed) b. Ömer (ö. 996/1588) tarafından istinsah edilmiş olup, istinsah tarihi hicri 992/miladi 1584/1585'tir. Buna göre bu nüsha Bahâeddinzâde'nin vefatından 41 yıl sonra istinsah edilmiştir. Diğer nüshaların istinsah tarihleri hakkında herhangi bir bilgi tespit edemedik. Bunlardan sekizi Süleymaniye Kütüphanesi'nde, biri Beyazıt Kütüphanesi'nde, diğeri de Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunanlar, Çelebi Abdullah 392, Carullah 2117, Bağdatlı Vehbi 2047, Esad Efendi 3466, Şehid Ali Paşa 2764, Hüsrev Paşa 751, Murad Paşa 1826, Râgıb Paşa 1460 mecmualarında kayıtlıdır. Diğer iki nüshadan biri Beyazıt Kütüphanesi 105669, diğeri ise Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu koleksiyonu 1020'de kayıtlıdır. Şehid Ali Paşa ile Râgıb Paşa nüshalarının baş tarafı eksik olup, her ikisi de “nefsü'l-emr” bahsi ile başlamaktadır. Metnin tahkik kısmında Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah koleksiyonunda bulunan nüsha, temiz, okunaklı, tam ve yazım hatalarının daha az oluşu sebebiyle asıl nüsha kabul edilmiş ve tahkikte İsam tahkikli neşir kılavuzu tercih edilmiştir.

BÖLÜM 1: BAHÂEDDİNZÂDE’NİN HAYATI ve ESERLERİ

1.1. Bahâeddinzâde’nin Hayatı

Bahâeddinzâde olarak meşhur olan müellifin tam adı Muhyiddin Muhammed (Mehmed) b. Bahâeddin b. Lütfullah’tır.⁴ Bahâeddinzâde, Hacı Bayrâm-ı Velî’nin (ö. 833/1430) halîfelerinden Balıkesirli Şeyh Lütfullah’ın torunudur.⁵ Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından Bayramiyye tarikatını Balıkesir ve çevresine yaymak için hilâfetle görevlendirilen dedesi Şeyh Lütfullah’ın vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte kaynaklarda dedesi Şeyh Lütfullah’ın, Fatih Sultan Mehmet’in saltanatının ilk dönemlerinde vefat ettiği kaydedilmektedir. Kabri, Balıkesir’de kendi adıyla anılan câminin haziresindedir.⁶ Kâtib Çelebi’ye (ö. 1067/1657) göre Âl-i Bahâeddin olarak isimlendirilen sülale, baba-oğul sırasıyla İsfendiyar Bey (ö. 843/1440), Arslan Şah, Halil, Şeyh Lütfullah ve Molla Bahâeddin kanalıyla Bahâeddinzâde’ye ulaşmaktadır.⁷

Bahâeddinzâde’nin babası Molla Bahâeddin Efendi, Hoca-zâde’nin (ö. 893/1488) talebelerindendir.⁸ Bahâeddin Efendi, Balıkesir Medresesi, ardından Bursa’daki Sultan Bayezid Medresesi’nde müderrislik yapmıştır. Fatih Sultan Mehmet tarafından da Sahn Medreseleri’nde görevlendirilmiştir. Sultan II. Bayezid de onu, Edirne’de inşa ettirdiği medresenin müderrisliğine tayin etmiş ve Bahâeddin Efendi, vefatına kadar bu medresede müderrislik etmiştir.⁹ Hoca-zâde’nin emr-i Hak vâki olduğundan vücûd bahsine kadar yazabildiği *Şerhul-Mevâkıf* haşiyesini temize çekmeyi bitirince Bahâeddin Efendi de,¹⁰ 895/1489-90 yılında¹¹ rahmet-i Rahmân’a kavuşuyor.

⁴ M. Fatih Demirci - Mehmet Tabakoğlu, *Bahâeddinzâde’nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi Bahâeddinzâde’nin Varlık, Mahiyet ve Taayyün Anlayışı, İnceleme, Tercüme ve Tenkitli Neşir* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 19-20.

⁵ Mehmet Akkuş - Abdülmecit İslamoğlu, “Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmii ve Zâviyesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018), 890-891.

⁶ Akkuş - İslamoğlu, “Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmii ve Zâviyesi”, 891.

⁷ Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 18.

⁸ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 133, 138, 179.

⁹ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 179.

¹⁰ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 138.

¹¹ Akkuş - İslamoğlu, “Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmii ve Zâviyesi”, 891.

Molla Bahâeddin Efendi'nin oğlu Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 951/1545) Balıkesir'de 9/15. asrın üçüncü çeyreğinde doğduğu tahmin edilmektedir.¹² Bahâeddinzâde, Bayramiyye'nin Tennûriye koluna müntesip ve Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) babası olan Şeyh Muhyiddin Yavsî el-İskilibî'nin (ö. 920/1514) halifelerinden olup, onun silsilesi Muhyiddin Yavsî, İbrahim Tennûrî (ö. 887/1482) ve Akşemseddin (ö. 863/1459) vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye (ö. 833/1430) ulaşmaktadır.¹³ Eğitim hayatına babasından ders alarak başlayan müellif, Hatibzâde'den (ö. 940/1534) ders almış, sonra sırayla Muslihuddin Kestelî (Kastalânî) (ö. 901/1496) ve II. Bâyezid'in de hocası olan Muarrifzâde'den de ilim tahsil etmiştir. Sonrasında ise tarıkata intisap ederek Şeyh Yavsî'nin hizmetine girmiştir.¹⁴ Şeyh Yavsî'nin dört halifesinden biri¹⁵ olarak Balıkesir'de irşada başlamış, Abdürrahim Müeyyedî'nin (Hacı Efendi, Hacı Çelebi) 944/1537'de vefatı üzerine Bahâeddinzâde, İstanbul Fatih'teki Yavsî Baba Tekkesi'nde postnişin olmuş ve yaklaşık yedi yıl boyunca birçok mürid yetiştirmiştir.¹⁶ 951/1544 yılında hacca gitmiş ve bir sonraki yıl hacdan dönüşünde Kayseri'de 952/1545'te vefat etmiş olup, Şeyh Yavsî'nin şeyhi İbrahim Tennûrî el-Kayserî'nin yanına defnedilmiştir.¹⁷

Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) ve II. Bayezid (1481-1512) döneminin verimli ilmî ortamında doğduğundan önemli âlimlerin rahle-i tedrisinden geçmiş¹⁸ ve Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin (ö.932/1526) iş göremeyecek kadar hasta olması sonucunda Kanûnî Sultan Süleyman ondan nâib tayin

¹² Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 18.

¹³ Semih Ceyhan, "Bayramiyye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyumu* (Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu, Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Türkkad Yayınları, 2012), 283.

¹⁴ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 313.

¹⁵ Şeyh Yavsî'nin halifeleri, Muslihuddin Sirozî, Müeyyedzâde Abdürrahim (Hacı Efendi, Hacı Çelebi), Cerrahzâde Alâeddin Efendi ve Bahâeddinzâde'dir. Bk. Kamil Şahin - Semih Ceyhan, "Şeyh Yavsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/76.

¹⁶ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 313; Demirci - Tabakoğlu, *Bahâeddinzâde'nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, 26. Yavsî Baba tekkesi için bk. M. Baha Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/287-288.

¹⁷ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 313; Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 24.

¹⁸ Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 19.

etmesini isteyince, o da Şeyh Bahâeddinzâde'yi nâib tayin etmiştir.¹⁹ Ömrünün gençlik dönemlerini aklî ilimlere vâkıf bir âlim olarak, olgunluk dönemlerini ise batınî ilimlere nüfuz etmiş bir sûfî olarak geçiren Şeyh Bahâeddinzâde, *el-Kavlü 'l-fasl'*’ında kendisinin “mezhep olarak Hanefî, meşrep olarak Bistâmî” olduğunu ifade etmektedir.²⁰

1.2. Eserleri

Bahâeddinzâde hakkında yapılan çalışmalarda müellifin eserlerinin içeriği hakkında detaylı bilgi bulunduğu için burada sadece konu tasnifatına göre eserlerin listesine yer verilmiştir.²¹ Bununla birlikte çalışmamızın asıl konusunu oluşturan *Risâletü 'l-kazâ ve 'l-kader* adlı risâlesinin tespit edilebilen Arapça ve muhtasar Osmanlıca nüshalarının özellikleri üzerinde detaylı durulmuştur.

1.2.1. Akâid ve Kelâm Üzerine Yazılan Risâleler

el-Kavlü 'l-fasl Şerhu 'l-Fıkhi 'l-ekber: Eserin üç ayrı matbu neşri vardır.²² Ayrıca eser üzerine bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.²³

Akide ve Fıkh Üzerine Risâle / Risâle-i Bahâeddinzâde Efendi: İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 817 numaralı mecmuanın 47b-76a varak aralığında kayıtlıdır.

Risâle fî isbâti 'l-envâri 'l-ilâhiyye: Risâle, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 1460 numaralı mecmuanın 1b-7b varak aralığında kayıtlıdır.

¹⁹ Yusuf Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/248.

²⁰ Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 19; Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü 'l-fasl*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Müntehâb, 1998), 443.

²¹ Eserlerinin tanıtımı için bk. Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 35-55; Demirci - Tabakoğlu, *Bahâeddinzâde'nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, 33-50.

²² Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü 'l-fasl Şerhu 'l-Fıkhi 'l-ekber* (İstanbul: İhlas Vakfı, 1979); Bahâeddin, *el-Kavlü 'l-fasl*; Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü 'l-fasl Şerhu 'l-Fıkhi 'l-ekber*, nşr. Asım İbrahim el-Keyyâl, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013). Bu üç neşirde de önemli okuma hataları bulunmaktadır. Bk. Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 40. *el-Kavlü 'l-fasl Şerhu 'l-Fıkhi 'l-ekber*'in bazı yazma nüshaları ise şöyledir: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 789), vr. 1b-196b; (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 964); *Şerhu 'l-Fıkhi 'l-ekber*, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: 34 Nk 2186, vr. 207.

²³ Damla Savaş, *Bahâuddinzâde'nin el-Fıkhu 'l-Ekber Şerhi el-Kavlü 'l-Fasl Temelinde Kelâmî Görüşleri* (Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Risâle fî isbâti'l-vâcib ve't-tevhîd: Risâle, tahkik ve tercümesi yapılarak müstakil bir eserde bir bölüm olarak neşredilmiştir.²⁴

Risâle fî tahkîkî'l-hadîs fî beyâni keyfiyyeti's-salât ale'n-nebi: Risâle, Beyazıt Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi 3197 numaralı mecmuanın 3b-5b varak aralığında ve aynı eser müellifi belirsiz olarak Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 1020 numaralı mecmuanın 45b-46a varak aralığında kayıtlıdır.

Risâle-i sırr-ı kader: Risâlenin bir nüshası, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi 480 numaralı mecmuanın 23a-27a varak aralığında kayıtlı, ikinci nüsha, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 193 numaralı mecmuanın 83a-92a varak aralığında kayıtlı, üçüncüsü de, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2726 numaralı mecmuanın 69a-71b varak aralığında kayıtlıdır.

Risâletü'l-kazâ ve'l-kader / Hakâik-i eşyâ: Üzerinde tez çalışması yaptığımız nüshadır.²⁵

Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr: Eser, tahkik, tahlil ve tercümesi yapılarak Orkhan Musakhanov tarafından neşredilmiştir.²⁶

Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ: Ali Selahaddin Yiğitoğlu tarafından tercüme edilmiş olan bu eser neşredilmiştir.²⁷ Ayrıca Feyza Gören tarafından bu eser üzerine yüksek lisans çalışması yapılmıştır.²⁸

Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ Zeyli: Eser, Bağdatlı Vehbi, 2047 numaralı mecmuanın 97b-99b varak aralığında kayıtlıdır.

²⁴ Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 153-177; 219-247.

²⁵ Nüsha bilgileri için “Risâlenin Arapça Nüshaları ve Özellikleri” kısmına bakınız.

²⁶ Orkhan Musakhanov, “Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (19), 81-127.

²⁷ Mehmed Muhyiddin Bahaeddinzade, *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*, çev. Ali Selahaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

²⁸ Feyza Gören, *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

1.2.2. Fıkıh ve Siyaset Üzerine Yazılan Risâleler

Risâle müte'allika bi emri'l-cihâd: Eserin belli kısımları bağımsız bir çalışmada tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.²⁹

Risâle fî-asli't-teşrî': Eser, bağımsız bir çalışmada tahkikli neşri ve tercümesiyle beraber neşredilmiştir.³⁰

Ta'lika 'alâ evâli'l-İslâh ve'l-Îzâh: Bahâeddinzâde'ye ait olan bu eser, yanlışlıkla Birgivi Mehmed Efendi'ye isnad edilerek bir yüksek lisans çalışmasında eserin tahkik ve değerlendirilmesi yapılmıştır.³¹

Siyasetnâme: Eser, tahkikli neşri ve tercümesiyle birlikte bağımsız bir çalışmada yayınlanmıştır.³²

1.2.3. Tasavvuf Üzerine Yazılan Risâleler

Vasiyetnâme: Eser, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1116 numaralı mecmuanın 157b-161b varak aralığında kayıtlıdır.

Risâle müte'allika bi beyâni âdâbi't-tevhîd: Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa 1460 numaralı mecmuanın 216b varığında kayıtlıdır.

Risâle müte'allika bi-Fusûsi'l-hikem: Eser, Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 1020 numaralı mecmuanın 41a-42b varak aralığında kayıtlıdır.

Risâletü'l-vücûd / Risâle fî'l-vahde: Eser, yanlışlıkla Haydar el-Âmulî'ye (ö. 787/1385) isnad edilerek tahkiksiz bir şekilde neşredilmiş ve Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi (ö. 1858/1921) tarafından tercüme edilmiştir. Nihâyet eserin dört nüshadan hareketle tahkikli neşri, tercümesi ve değerlendirilmesi yapılmıştır.³³

²⁹ Enes Taş - Orkhan Musakhanov, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021).

³⁰ Taş - Musakhanov, *Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi*.

³¹ Muhammed Atıf Yıldırım, *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânuşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risâle fî reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh)* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

³² Taş - Musakhanov, *Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi*.

³³ Demirci - Tabakoğlu, *Bahâeddinzâde'nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi*.

1.3. Bahâeddinzâde'nin *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* Adlı Risâlesi

1.3.1. Risâlenin Arapça Nüshaları ve Özellikleri

Bahâeddinzâde'ye ait “*Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*” adlı risâlenin tespit edebildiğimiz on Arapça nüshası bulunmaktadır. Bunlardan sekizi Süleymaniye Kütüphanesi'nde, biri Beyazıt Kütüphanesi'nde, diğeri de Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunanlar, Çelebi Abdullah 392, Carullah 2117, Bağdatlı Vehbi 2047, Esad Efendi 3466, Şehid Ali Paşa 2764, Hüsrev Paşa 751, Murad Paşa 1826, Râgıb Paşa 1460 mecmualarında kayıtlıdır. Diğer iki nüshadan biri Beyazıt Kütüphanesi 105669, diğeri ise Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu koleksiyonu 1020'de kayıtlıdır. Şehid Ali Paşa ile Râgıb Paşa nüshalarının baş tarafı eksik olup, her ikisi de “nefsü'l-emr” bahsi ile başlamaktadır. Ayrıca diğer nüshalardan farklı olan kelimeler her iki nüshada da aynı olduğundan bu durum, birinin diğerinden istinsah edildiğini göstermektedir. Bağdatlı Vehbi ile Beyazıt nüshasında da farklı ibareler her iki nüshada büyük oranda aynı olduğu için, bu iki nüshanın da birbirlerinden istinsah edildiğini söyleyebiliriz. Ebu Abdullah Veliyyüddin Carullah (ö. 1151/1738)³⁴ nüshasının da esas aldığımız Çelebi Abdullah nüshasına göre, baş tarafından yirmi satır eksik olup “nefsü'l-emr” bahsinin beş satır öncesinden başlamaktadır.

Çelebi Abdullah: Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nin Çelebi Abdullah koleksiyonunda 392 numarada yer alan bir mecmua içerisinde bulunan nüshası, “*Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*” adıyla³⁵ 79b-97b varakları arasında yer almaktadır. Müstensih adı ve istinsah yeri bilinmemektedir. Ta'lik hattıyla yazılmış olan nüshanın her varağı on dokuz satırdan oluşmaktadır.

Veliyyüddin Cârullah: Süleymaniye Kütüphanesi'nin Cârullah Efendi koleksiyonunda 2117 numarada bulunan ve başından yirmi satır kadar eksik olan bu nüsha “*Risâle-i alâ*

³⁴ Bk. Muhammed Uşame Onuş, *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (Ankara: İlem Kitaplığı, 2015), 17-46; Mehmet Kalaycı, “Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) ‘Terceme-i Hâli’ne Bir Katkı”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11/1 (2021), 357-388; Tahsin Özcan, “Veliyyüddin Cârullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/38.

³⁵ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 392), 1a, 79b.

bahsi nefsi 'l-emr ve bahsi 'l-ilm ve bahsi 'l-kazâ ve 'l-kader” adıyla kayıtlıdır.³⁶ Mecmua içerisinde 62b-77a varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Bununla birlikte bu nüshanın sayfa kenarlarında Ebu Abdullah Veliyyüddin Cârullah’a ait kıymetli notlar içeren hâmişler yer almaktadır. Ta’lik hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı on dokuz satırdan oluşmaktadır.

Zeytinoğlu (Kütahya) İlçe Halk Kütüphanesi: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi’nin Zeytinoğlu koleksiyonunda bulunan bu nüsha (Demirbaş No: 43 ze 1020/8) mecmua içerisinde isimsiz olarak 26a-35b varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Ta’lik hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı yirmi beş satırdan oluşmaktadır.

Hüsrev Paşa: Süleymaniye Kütüphanesi’nin Hüsrev Paşa koleksiyonunda yer alan ve 751 numarada kayıtlı bulunan nüsha, mecmua içerisinde 90a-105b varakları arasında yer almaktadır. Bu nüsha yanlışlıkla “*Risâle fî beyânı vahdet-i vücûd*” adıyla Molla Fenârî’ye de nispet edilmiştir. Ta’lik hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı on dokuz satırdan oluşmaktadır.

Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi’nde bulunan bu nüsha (Demirbaş No: 105669), “*Hakâiku 'l-eşyâ*” (eşyânın hakikatleri yani a’yân-ı sâbite [İsam kaydı: Risâle-i Hakâik-i Eşyâ]) adıyla kayıtlıdır.³⁷ Mecmua içerisinde 25a-40b varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Nesih hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı yirmi bir satırdan oluşmaktadır.

Esad Efendi: Süleymaniye Kütüphanesi’nin Esad Efendi koleksiyonunda yer alan ve 3466 numarada kayıtlı bulunan nüsha, mecmua içerisinde “*Risâle fî 'l-kazâ ve 'l-kader*” adıyla 46b-58b varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin başında “Risâleyi, Bahâeddinzâde olarak meşhur şeyh telif etti” kaydı vardır.³⁸ Risâlenin Halvetî şeyhi ve

³⁶ Bahâeddinzâde, *Risâle-i alâ bahsi nefsi 'l-emr ve bahsi 'l-ilm ve bahsi 'l-kazâ ve 'l-kader* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 2117), 61b.

³⁷ Bahâeddinzâde, *Risâle-i Hakâik-i Eşya* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 105669), 24b.

³⁸ Bahâeddinzâde, *Risâle fî 'l-kazâ ve 'l-kader* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Es’ad Efendi, 3466), 46b.

âlim bir zat olan müstensihî Kurd Halife/Efendi (ö. 996/1588)³⁹ risâlenin sonunda risâleyi 992 senesinde istinsah ettiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Nesih hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı yirmi yedi satırdan oluşmaktadır.

Bağdatlı Vehbi: Süleymaniye Kütüphanesi'nin Bağdatlı Vehbi koleksiyonunda 2047 numarada kaydedilmiş olan nüsha, mecmua içerisinde “*Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*” adıyla 121a-146b varakları arasında isimsiz olarak yer almaktadır. Nesih hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı on yedi satırdan oluşmaktadır.

Murad Molla: Süleymaniye Kütüphanesi'nin Murad Molla koleksiyonunda 1826 numarada kaydedilmiş olan nüsha, mecmua içerisinde 46a-62a varakları arasında yer almaktadır. Ta'lik hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı on sekiz satırdan oluşmaktadır.

Şehid Ali Paşa: Süleymaniye Kütüphanesi'nin Şehid Ali Paşa koleksiyonunda 2764 numarada kaydedilmiş olan nüsha, mecmua içerisinde “*Risâletü nefsi'l-emr ve bahsi'l-kazâ ve'l-kader*” adıyla 56b-68a varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshada çok eksikler vardır. Ta'lik hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı on beş satırdan oluşmaktadır.

Râgıb Paşa: Süleymaniye Kütüphanesi'nin Râgıb Paşa koleksiyonunda 1460 numarada kaydedilmiş olan nüsha, mecmua içerisinde “*Risâle fî mes'eleti'l-cebr ve'l-ihyâr*” adıyla 238a-244b varakları arasında yer almaktadır. Ta'lik hattıyla yazılan bu nüshanın her varağı yirmi beş satırdan oluşmaktadır.

1.3.2. Risâlenin Osmanlıca Nüshaları ve Özellikleri

Bu Osmanlıca nüshalar Arapça nüshadan içerik olarak farklı ve özet mâhiyetinde metinlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla risâlenin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde de bir yazma nüshası bulunmaktadır. Bunun dışında Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 105669 numaralı mecmuanın 17b-23b varak aralığında Şeyh Muhammed b. Bahâeddin'e nispet edilen ve “*Risâletü'l-*

³⁹ Sefer Hasanov, “Kurd Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/93.

⁴⁰ Bahâeddinzâde, *Risâle fî'l-kazâ ve'l-kader* (Es'ad Efendi, 3466), 58b.

kazâ ve'l-kader”⁴¹ adıyla kayıtlı olan nüsha, hem çalışmamız olan *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, hem de *Risâle-i sırr-ı kader*’den muhteva olarak farklılıklar içeren bir risâledir.

Hacı Mahmud Efendi Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi’nin Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda yer alan ve 2726 numarada kaydedilmiş olan nüsha, mecmua içerisinde 70a-72a numaralı varakları arasında yer almaktadır.

Reşid Efendi Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi’nin Reşid Efendi koleksiyonunda yer alan ve 480 numarada kayıtlı bulunan nüsha, mecmua içerisinde “*Risâle-i sırr-ı kader*” adıyla kayıtlı olup 23a-27a varakları arasında yer almaktadır.

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi’nin Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer alan bu nüsha (42 Kon 163/5) mecmua içerisinde “*Risâle-i sırr-ı kader*” adıyla kayıtlı olup, mecmua içerisinde 83a-92a numaralı varaklar arasında yer almaktadır. Ahmed b. İbrahim tarafından istinsah edilen risâlenin istinsah tarihi verilmemiştir.

⁴¹ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 105669), 17b.

BÖLÜM 2: *RİSÂLETÜ'L-KAZÂ VE'L-KADER*'İN TAHKİKİLİ METNİ

2.1. Risâlenin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Tespit edilmiş olan on nüshanın hiçbirisi müellif nüshası olmadığı gibi üzerlerinde müellife okunan veya müellife okunduğuna dair herhangi bir kaydın da yer almadığı nüshalardır. Esad Efendi nüshası hâriç nüshaların istinsah tarihleri de bulunmamaktadır. Bu sebeple risâlenin tahkikini on nüsha arasından altı nüshayı seçerek gerçekleştirdik. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah koleksiyonunda bulunan nüsha, asıl nüsha kabul edilerek metin inşa edilmiştir. Risâlenin tahkikinde dikkate alınan diğer nüshalardaki farklılıklar veya ilaveler dipnotlarda belirtilmiştir. Metinde geçen âyetler parantez içerisine alınmış ve âyetin geçtiği yerler belirtilmiştir. Risâlede zikredilen hadislerin sıhhat durumu ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunulmaksızın tahriri yapılmıştır. Risâlenin tahkikinde İSAM araştırma merkezinin yayınlamış olduğu kılavuz esas alınmış⁴² ve tahkikte Çelebi Abdullah nüshası (ع), Carullah nüshası (ج), Zeytinoğlu nüshası (ز), Hüsrev Paşa nüshası (خ), Beyazıt nüshası (ب) ve Esad Efendi nüshası (س) rumuzuyla gösterilmiştir. Ayrıca birkaç yerde açıklayıcı notlar içerdiği için kullanılan Şehid Ali Paşa nüshası da (ش) rumuzuyla gösterilmiştir.

⁴² Bk. “İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu”, http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf (27 Mart 2021).

2.2. Risâlenin Tahkikli Metni

بعض رموز النسخ

- (ج) : نسخة قسم جَارُ الله بالمكتبة السليمانية، رقم: 2117
- (ب) : نسخة قسم بَايَزِيد بالمكتبة بايزيد رقم: 105669
- (ع) : نسخة قسم جَلْبِي عَبْدُ الله بالمكتبة السليمانية، رقم: 392
- (ز) : نسخة قسم زَيْتُون أَوْغَلِي بكوتاهايا، رقم: 1020
- (خ) : نسخة قسم خُسْرُو بَاشَا بالمكتبة السليمانية، رقم: 751
- (س) : نسخة قسم أَسْعَدُ أَفْنَدِي بالمكتبة السليمانية، رقم: 3466
- (ش) : نسخة قسم شَهِيد عَلِي بَاشَا بالمكتبة السليمانية، رقم: 2764

[رسالة القضاء والقدر]

[80ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لمن وجب له الوجودُ والقَدَمُ، وامتنع له الحدثُ والعدمُ، وأوجد⁴³ وجودات⁴⁴ الأشياء في المحضر الأقدم، ثم أخرجها من الكمون إلى البروز وأنزلها منازل الحدث قدمًا بعد قدم، والصلاة على النبي المبعوث بخير الأديان إلى خير الأمم، وعلى آله وأصحابه التابعين له في الطريق الأمام. وبعد : فمن المعلوم أن الطاقة البشرية في الإدراكات قاصرة، ما لم تكن اللوائح الغيبية لها ناصرة، والانفعالات البدنية لأفاعيل قواها الحاسة كاسرة، ما لم تكن الرقائق الروحانية للعلائق الجسمانية قاسرة⁴⁵، وصفقات⁴⁶ الابتياغات النفسانية والشهوات الجسمانية⁴⁷ خاسرة، ما لم تكن النفوس الإنسانية عن ذراعي الجد في تحصيل الفضائل الروحانية حاسرة، والعقول المعقولة بعقال الهيولى عليلة، والأذهان المشغولة بالمشاغل الصورية كليلّة، والأفهام يعارضها الأوهام، فلذلك تاه منّا من تاه في تيه الحيرة وهام. كما عبّر عن هذه الحيرة من سلف، وأذعن له تصديقاً كل من خلف:

وسيرت طرّفي بين تلك المعالم

لقد طُفْتُ في تلك المعاهد كلها

على دَقْنٍ أو قارعاً سنّ [80و] نادم.

فلم أر إلا واضعاً كفّ حائر

فلذلك ما أوتينا من العلم إلا قليلاً⁴⁸ وإن تفكّرنا طويلاً وأكثرنا قليلاً، وكان الاطلاع على الحقائق عسيراً وإن كان ضبط الأقاويل وتصفح⁴⁹ كلمات الأوائل يسيراً، والغموض وإن كان شائعاً لجميع⁵⁰ العلوم، والمجهول في كل⁵¹ مسألة أكثر من المعلوم؛ لكن بعض المسائل أذهب من بعضها في الغموض وأشدّ إعجازاً للعقول عن النهوض؛ فأوردت في هذه العجالة بعض المسائل ممّا تحير فيه الأواخر

⁴³ جميع النسخ: وأوجب.

⁴⁴ خ: وجوب.

⁴⁵ خ - قاسرة.

⁴⁶ ز: وصفات.

⁴⁷ ز: الشيطانية.

⁴⁸ فيه إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء، 17/85].

⁴⁹ ز: تفصح.

⁵⁰ خ: للجميع.

⁵¹ خ - كل.

والأوائل، وإن أطنبوا في تفاصيلها إطناباً⁵² وتنازعوا في دقائقها سلماً وإيجاباً، فلوحث ما لاح في خاطري من لوائح⁵³ المواهب، وألهمني ربي كبرق لمع في ظلمة الغياهب تحدثاً بنعمة ربي، وإظهاراً لما أودع في غيب قلبي، وتخلقاً بخلق من كان كنزاً مخفياً فأحب أن يُعرف⁵⁴ ووعد المزيد لمن شكر على نعمه واعترف، وإليه ألتجئ وبه ألوذ، وبرضاه من سخطه وبه منه أعود⁵⁵، ورتبها⁵⁶ على فصولٍ يشتمل⁵⁷ كلُّ منها⁵⁸ على فروع وأصول.

[الفصل الأول في تحقيق حضرة النفس الأمرية]⁵⁹

اعلم أن العلماء قاطبةً بل العقلاء كافةً متطابقون في أن للأشياء ذاتاً وصفة⁶⁰، عينا أو معنى، أحكاماً صادقة⁶¹ ومحمولاتٍ محمولةً إيجاباً أو سلماً، إذا نظر العقل السليم والطبع المستقيم واستعمل النظر الصحيح اهتدى إلى ما عليه الشيء في نفس الأمر وإلا ضلّ وأخطأ، فلو لا أن لذلك الأشياء ولأحكامها ثبوتاً وتحققاً في حضرة ما من الحضرات قبل حكم العقل بها⁶² لما كان بعض الأحكام صواباً وبعضها خطأ، وذلك الحضرة هو حضرة نفس الأمر، وهو حضرة أصلية يتفرع منها كلُّ الحضرات ومرتبعة سابقة يترتب [81ظ] ويبتني عليها سائر المراتب؛ ولكن تلك الحضرة التي يعبرون عنها تارةً بنفس الأمر وتارةً بالواقع؛ ما هي؟ وأين هي؟ ما سمعنا من أحد في تحقيقه وتعيينه كلاماً حقيقاً بالتعويل،

52 ج - حمداً لمن وجب له.... في تفاصيلها إطناباً.

53 خ: ألوائح.

54 كشف الخفاء للعجلوني، 2/130.

55 خ: رتبها.

56 ز: تفصح.

57 ج: تشتمل.

58 ج - كل منها.

59 ج ز: نفس الأمر؛ وفي هامش ج: الفصل الأول في تحقيق حضرة نفس الأمر. | نفس الأمر: "هو عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها كلياتها وجزئياتها وصغيرها وكبيرها جمعاً وتفصيلاً عينية كانت أو علمية". التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، ص. 265.

60 ب ج ز ع خ: أو صفة.

61 ش: ثابتة لها.

62 وفي هامش ب: وهي الحضرة الغيبية المعبر عنها بالغيب الأغيب والخفي الأخرى في الغيب المحض. منه.

وإن تكلموا فيها بالتفصيل والتطويل،⁶³ فحررنا ما سُنِحَ لنا في هذه المسألة تحريراً⁶⁴ للصواب وتذكيراً لأولي الألباب.

فأقول -وبالله التوفيق⁶⁵-: إن الموجودات الخارجية وإن كان لها تحققٌ خارجيٌّ ولأحكامها أيضاً ثبوتٌ لها في الخارج؛ لكننا⁶⁶ نحكم عليها حكماً حقاً بإمكان الوجود الخارجي مثلاً، وبأنها متصفةٌ ببعض الصفة والنسب قبل وجودها في الخارج، فلا بدّ للموجودات الخارجية من حضرة متقدمة على تلك الحضرة يكون لها تحققٌ فيها ويتعين بعض الأحكام لها فيها بالإيجاب وبعضها بالسلب وإلا لكان ذلك التعيين⁶⁷ من العقل تحكماً محضاً وفرضاً مجرداً، ومعلومٌ أنّ الأمر بخلافه، هذا في الموجودات الخارجية.

وأما في الأشياء التي⁶⁸ ليس⁶⁹ لها وجودٌ في الخارج ويحكم العقل عليها بالأحكام الحقّة فالأمر أظهر من أن يبين ببيان.

ولو قلت: إن ذلك الثبوت في الأذهان.

قلنا: إن الأذهان إذا نظرت إليها نظراً صائباً تضطرّ إلى الحكم بتلك الأحكام وتجد الأشياء متصفة⁷⁰ بتلك الصفات وجداناً ضرورياً. ولو لم يكن لها تحققٌ قبل وجودها في الذهن، بل كان⁷¹ قبل التحقق الخارجي والذهنيّ عدماً صرفاً لما كان الأمر كذلك، ولكان الأحكام التي نجزم⁷² ونتيقن⁷³ بحقيقتها⁷⁴ اختراعاً صرفاً ولأمكن للعقل⁷⁵ الحكم بخلافها أيضاً بلا فرق.

⁶³ ز: بتفصيل وتطويل.

⁶⁴ خ: تحريراً.

⁶⁵ خ + ويده أزمة التحقيق.

⁶⁶ خ: لكنها.

⁶⁷ ج س: التعيين.

⁶⁸ خ - التي.

⁶⁹ خ: فليس.

⁷⁰ خ: متصفة.

⁷¹ ب + ما.

⁷² ب: يجزم؛ خ: تجزم.

⁷³ ب: يتيقن؛ ج ز: ونتيقن.

⁷⁴ ب: بتحقيقها؛ ج ز: تحقيقها؛ خ: بحقيقتها.

⁷⁵ خ ع: العقل.

ولا يجوز أيضاً أن يكون تلك الحضرَةُ النفسُ الأمرِيَّةُ حضرَةُ الحضور في المبادئ العالية [81و] ولا في علم المبدأ الأول؛ لأن علومهم متَّصِفَةٌ بالصدق وبالمطابقة لنفس الأمر، فنفس الأمر متقدِّمة على تلك الحضرات أيضاً.

ولو قلت: إن معنى⁷⁶ نفس الأمر هو كون الأشياء والأحكام بحيث لو لاحظته ملاحظ لوجده كذا، وإن لم يكن بالفعل لاحظ⁷⁷ وملاحظة⁷⁸ أصلاً.

قلنا: لا شك أن تلك الحيثية فرغ التحقُّق⁷⁹ والثبوت، وإلا فلا تمايز بين العدمات الصرفة حتى يختص بعضها ببعض الأحكام دون البعض الآخر. فحضرَةُ نفس الأمر حضرَةُ سابقة على الحضرة العلميَّة العليَّة الواجبيَّة فضلاً عن سائر الحضرات العلميَّة والعينيَّة.

فقد تم الإشكال، وانقطع القيل والقال، وقصر المجال عن حلِّ هذا العقال، اللهم إلا أن يُصار إلى أصل الصوفية وإن كان فيه ما فيه،⁸⁰ ويقال: إن حقيقة الوجود البحث موجودة بذاته وواحدة بحقيقته إلا أن لها⁸¹ نسباً وحيثيات ثابتة له في ذاته من الصفات والإضافات والسلوب وسائر الاعتبارات مثل: القيومية بذاته والحياة، وانكشاف ذاته لذاته، وكونه لا جسمًا ولا جسمانيًّا⁸² ولا حادثًا ولا متحيِّزًا، إلى غير ذلك من الاعتبارات اللازمة لذاته، وتلك النسب والإعتبارات وإن لم يكن لها وجودات زائدة غير وجود ما ثبت له؛ لكن ثبوتها للوجود وجود لها أيضاً، فوجود الوجود عينه، ووجود غيره⁸³ ثبوته للوجود، وكونه⁸⁴ وصفاً للوجود لا اتِّصافه بالوجود.⁸⁵ فثبوت تلك النسب لحضرَةِ الوجود حضرَةُ أصليَّة أوليَّة للأشياء، وتعبيرهم عن تلك الحضرة بنفس الأمر مُنبئ عما قلنا. كأنهم أرادوا بالأمر الوجود الثابت في نفسه للاعتبارات والنسب، على ما قلنا، ودونها حضرَةُ [82ظ] علميَّة إلهيَّة، وهي ظهور تلك النسب الثابتة لذاته تعالى مثل: ثبوت الأمور الوجدانيَّة لأنفسنا أولاً ثم ظهورها لنا ثانياً

⁷⁶ ج: مع.

⁷⁷ خ: لاحظته.

⁷⁸ خ: ملاحظة؛ ب: ولا يلاحظه.

⁷⁹ ز: التحقيق.

⁸⁰ ش: وإن كان فيه إشكالات من جهة أخرى.

⁸¹ ع - لها.

⁸² ج: وجسمانيَّة.

⁸³ ع: غيرها.

⁸⁴ ع: وكونها.

⁸⁵ ج - لا اتِّصافه بالوجود.

وعلمنا بها.⁸⁶ وتلك النسب الثابتة للذات الوجودية تتكرر⁸⁷ باعتبارات وجوه⁸⁸ انضمامات بعضها مع بعض،⁸⁹ وهي ماهيات الأشياء، وهي كلما تقيد⁹⁰ بعضها مع بعض يتنزل ويتخصص إلى أن ينتهي في التنزل إلى مرتبة الجزئية والوجود الحسي.

وبين مرتبة إطلاقها التي هي ثبوئها في حضرة الوجود وبين مرتبة تنزلها⁹¹ إلى الجزئية مراتب كثيرة بعضها أعلى وأقرب إلى الإطلاق وبعضها أنزل وأميل إلى الجزئية والحسية، مثل الحضرة العلمية الإلهية التي يعبرون عنها بعالم الأعيان، ثم الحضرات العلمية للمبادئ العالية ثم الحضرة الروحانية التي هي الصور النورية، ثم الحضرة المثالية التي هي الصور الجسمانية اللطيفة الغير⁹² العنصرية، وأدون الحضرات والمراتب هي الحضرة الجسمية العنصرية الحسية.⁹³

فإن استبعد وهُـمُك أن يكون النسب والإعتبارات والإضافات ماهيات الموجودات الحسية الجسمية فاعتبر ما قالوا من تنزل الحقائق الكلية إلى مراتب الأفراد الحسية الجزئية، مثل تنزل الكلية الإنسانية التي هي⁹⁴ المفهوم⁹⁵ الكلي المركب من مفهومي الحيوان والناطق إلى مراتب الزيدية والعمرية⁹⁶ والبكرية، فإن ما قلنا ليس بأبعد من هذا؛ بل هو مثله ونظيره.

وما قالوا من أن الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل هو حكم هذه المرتبة، فالأشياء بماهياتها ثابتة في الأزل بهذا الثبوت، وإن كان ثبوتًا إجمالياً، مثل ثبوت الأغصان والأوراق والأزهار والنّمار في

⁸⁶ ش + ثابتة ثانياً.

⁸⁷ ع: يتكرر.

⁸⁸ ج: وجوده.

⁸⁹ و + ويلزم تلك الكثرة وبكل منها جمعاً وفردى صفات ونسب وإضافات.

⁹⁰ ز: يقيد.

⁹¹ ع: نزلها.

⁹² ج - الغير.

⁹³ وفي هامش ج: حضرة الوجود؛ [1] الحضرة العلمية عالم الأعيان [2] الحضرات العلمية للمبادئ العالية [3] الحضرة الروحانية التي هي الصور النورية [4] الحضرة المثالية التي هي الصور الجسمانية اللطيفة [الغير] العنصرية [5] الحضرة الجسمية العنصرية.

⁹⁴ خ - هي.

⁹⁵ خ: مفهوم؛ ش: الماهية.

⁹⁶ ج ز: العمرية.

ضمن حبة نواة صغيرة،⁹⁷ فإن [98و] من المعلوم⁹⁸ أن الأجزاء التفصيلية لشجرة⁹⁹ الجوز لو لم يكن لها وجود إجمالي في¹⁰⁰ حبة الجوز لما تَعَيَّنَ ظهور تلك الأجزاء عنها حين¹⁰¹ زرعها وإنباتها دون الأجزاء التفاحية أو غيرها؛ فإن القادر تعالى وإن كان مستقلاً في التأثير غير محتاج إلى التوسيط والتدبير؛ لكن حكمته جارية على المناسبات بين الأسباب والمسببات، وأشار إلى هذا المعنى

مَن انفتح عينٌ بصيرته فشاهد الحقائق وانجلي صدأُ مرآة قلبه فطالع الدقائق بقوله: 102-بيت- 103

أو ذات منست ومن¹⁰⁴ صفات أويم أين نكته بر بي خبر أن چون گويم

ولما كان ما يلي تلك الحضرة -النفس الأمرية- حضرة الأعيان الثابتة التي هي عبارة عن علم الله تعالى للأشياء جعلنا الفصل الثاني لبيان علم الله تعالى إجمالاً؛ إذ هي من المسائل المشككة التي وعدنا إيرادها.

[الفصل الثاني في بيان علمه تعالى]

إعلم أن الله تعالى¹⁰⁵ علمه الأزلي¹⁰⁶ محيط لتفاصيل تلك الماهيات في تلك المرتبة الإجمالية ولوازم كل منها ولوازم لوازم كل منها إلى ما لا يتناهي،¹⁰⁷ ووجوه انضمامات بعضها مع بعض وأحكام المفردات والمركبات منها علماً حضورياً،¹⁰⁸ فإن ما في ذاته وما فيما في ذاته حاضر له بلا واسطة مثال؛ فإن ما في ذواتنا من الأمور الوجدانية حاضرة،¹⁰⁹ فكيف لا يكون ما في ذاته تعالى حاضراً

⁹⁷ وفي هامش ج: ثبوت لأشياء بماهياتها إجمالي مثل ثبوت الأغصان والأوراق والأزهار والثمار في ضمن حبة نواة صغيرة.

⁹⁸ ز: العلوم.

⁹⁹ خ: كشجرة.

¹⁰⁰ ج: من.

¹⁰¹ ج - حين.

¹⁰² خ: منه؛ ع - بقوله.

¹⁰³ خ - بيت؛ ز: شعر.

¹⁰⁴ خ ع - من.

¹⁰⁵ ج - إعلم أن الله تعالى.

¹⁰⁶ ج - الأزلي.

¹⁰⁷ ب: ما يتناهي؛ ز: ما لا تتناهي.

¹⁰⁸ ش: وعلمه إياها حضورياً. العلم الحضورى: "هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه." التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، ص. 161.

¹⁰⁹ س + لنا.

له، وهو المحيط بكل شيء، والواسع بالجميع¹¹⁰ علمًا، ولا شيء إلا وهو ماهية¹¹¹ حاصلة في ذات الله تعالى أو فيما هو حاصل فيه وإن كان بوسائط كثيرة. وأيضًا استلزام العلم بالعلل العلم بالمعلولات وجه آخر لإحاطته سبحانه بجميع الأشياء علمًا، إذ ما من شيء إلا وهو مستند إليه وصفاته، فعلمه تعالى بجميع الأشياء أزليّ حضوريّ.

[83ظ] والإشكالات الموردة في مسألة علم الله تعالى مندفعة من أنه إن كان علم الله بالأشياء علمًا حصوليًا؛ أي بحصول صورها، يلزم أن يكون ذاته تعالى محلاً لصور¹¹² غير متناهية وإن كان حضورياً يلزم حدوث علمه بحدوث الأشياء؛ إذ لا حضور لها قبل الوجود الخارجي بل هي قبله معدومات صرفة وإن كان بحصول الصور في بعض المبادئ العالية، وحضور تلك الصور¹¹³ لذات الباري يلزم احتياجه في علمه الذي هو أشرف الصفات وأعظم الكمالات إلى محلّ تلك الصور، وهذا نقض¹¹⁴ ظاهر، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وأيضًا ينتقض بعلمه بذلك المحلّ؛¹¹⁵ فإن وجوده وإن كان أزلياً لا يستلزم حدوث علمه تعالى حدوثاً زمانياً؛ لكن يستلزم عدم تقدّم علم الله عليه¹¹⁶ تقدّمًا ذاتيًا، وهو أيضًا لا يليق به سبحانه تعالى؛ لأن علمه تعالى لا بدّ أن¹¹⁷ يكون علمًا¹¹⁸ فعلياً حتى لا يلحق¹¹⁹ فعله وتأثيره بالتأثيرات الطبيعية التي تصدر من الجمادات كالنار في الإحراق والشمس في الإشراق.¹²⁰

وأما على ما قلنا يكون علمه تعالى بالاعتبارات الثابتة في ذاته فرادى ومركبًا بعضها مع بعض بجميع أنحاء التركيب، وكذلك بالاعتبارات اللازمة للاعتبارات¹²¹ الأولى، ثم وثمّ إلى ما لا نهاية له جملة

¹¹⁰ خ: الجميع.

¹¹¹ ج: وماهيته؛ ب: خ: ماهيته؛ ز: وماهية.

¹¹² ش + مثالية.

¹¹³ ش + بأنفسها.

¹¹⁴ ب ز ع: نقص.

¹¹⁵ ش + نفسه.

¹¹⁶ ع - عليه.

¹¹⁷ ج ع: وأن.

¹¹⁸ خ ع - علمًا.

¹¹⁹ ب ج ز: لا يلتحق.

¹²⁰ ع: والشمس والإشراق.

¹²¹ خ: للاعتبار.

وتفصيلاً علماً حضورياً؛ إذ ثبوت اللوازم¹²² للملزومات الثابتة له تعالى حضور له¹²³ وإن كثرت الوسائط؛¹²⁴ فكما أنه تعالى أزلّي وليس بزمانيّ، كذلك علمه أزلّي ليس بزمانيّ؛ إذ كل الحوادث واقعة بالنظر إليه؛ أي ثابتة بماهياتها في حضرة نفس الأمر، وحاضر¹²⁵ الله على ما فصلناه¹²⁶ وإن كان حدوث الحوادث في أوقاتها المقدرة حضوراً آخر، ولا منافاة بين الحضورين.

والفلاسفة لما احتجوا عن إحاطة الله بالكلّ وعن [83و] حضور الكلّ لديه وعن كون كلّ وجود وثبوت في أيّ محضر¹²⁷ كان علماً حضورياً له أحوالوا علمه تعالى بالجزئيات، فتعالى الله عن نقصان احتجاب بعض الأشياء عنه، واعتذارهم¹²⁸ عن هذا القول الفاحش الموحش بإثبات العلم على الوجه الكلّي لكل جزئي على الوجه الذي قرّره¹²⁹ لا يُجدي شيئاً؛ إذ لا ريب أنّ في¹³⁰ مرتبة¹³¹ الجزئية أمراً زائداً على ما في الوجه¹³² الكلّي؛ إذ لو لا ذلك لما تحقّق الفرق بين الكلّي والجزئي؛ فإنّ لا بدّ أن يفوت ذلك الأمر الزائد عن¹³³ العلم بالوجه الكلّي، وهذا ضروريّ.¹³⁴

وبعض الفضلاء فهم من قولهم بحضور¹³⁵ الحوادث عنده تعالى قبل حدوثها حضورها بأعيانها الحادثة قبل حدوثها بناءً على أنّ تأخّر الحوادث الزمانية إنما يتحقّق بالنسبة إلى زمانيّ¹³⁶ آخر، وأما

¹²² ع: اللازم.

¹²³ ش: - ثبوت اللوازم للملزومات الثابتة له تعالى حضور له؛ ش + العلم بالملزومات يوجب العلم باللوازم.

¹²⁴ ج: الوسائط.

¹²⁵ ب: وحاضرة لله؛ ع: وحاضريته.

¹²⁶ ج خ ز س: فصلنا.

¹²⁷ و: حضرة.

¹²⁸ خ ع: فاعتذارهم.

¹²⁹ ز: قرّبه.

¹³⁰ س: في أنّ.

¹³¹ ع: المرتبة.

¹³² ع: وجه.

¹³³ ع: على.

¹³⁴ وفي هامش ج: أقول إن معنى قول الحكماء أن الله سبحانه وتعالى يعلم الكلّيات والجزئيات عل وجه كلّّي أنه تعالى يعلم جميع الأشياء كلّها وجزئها بعلمه المحيط للأشياء لا بالحواس كما نعلم نحن الجزئيات بالحواس؛ فإنه سبحانه وتعالى منزّه عن الحواسّ المفيدة للجزئيات كما حقق المحقق الطوسي في رسالة مستقلّة وحقق صاحب المحاكمات وغيرهما من المحققين، وقد أشار شيخ الرئيس إلى هذا التحقيق في إلهيات الشفاء. أبو عبد الله ولي الدين جار الله.

¹³⁵ ع: لحضور.

¹³⁶ ع: زمان.

بالنسبة إلى الذات القديمة التي لا اختصاص له بالزمان ولا بأجزائها فلا تأخّر؛ بل هي حاضرة له تعالى في الأزل، وأنت خبير بأن الحضور في الأزل لا يتصوّر إلا للأزليّ، والحوادث وإن لم يكن لها تأخّر زمنيّ بالنسبة إلى الله تعالى بناءً على أنّ التأخّر لا يكون إلا بين الزمانيين¹³⁷ لكن لا يكفي في الحضور لله تعالى في الأزل عدم التأخّر الزمنيّ؛ بل¹³⁸ لا بدّ في الحضور الأزليّ في الأزل كون الحاضر له أيضاً أزليّاً، وإلا فالقول بحضور ما لم يوجد أو بوجود موجودٍ زمنيّ قبل زمان¹³⁹ وجوده فغير معقول أصلاً كما لا يخفى.

غاية الأمر أن يقال لا نسبة بين الأزليّ والزمنيّ بالتقدّم والتأخّر الزمانيين¹⁴⁰ بخروج الأزليّ عن حكم الزمان؛ لكن لا يلزم منه أن يكون الزمنيّ حاضراً في الأزل؛ إذ لو كان كذلك لكان أزليّاً؛ [84ظ] إذ لا معنى للأزليّة إلا الحضور¹⁴¹ في الأزل من حيث أن الحضور لا يمكن إلا بنوع ثبوت ووجود، وبعبارة¹⁴² أخرى كما يصحّ سلب الوجود عن الحادث قبل زمان وجوده، كذلك يصحّ سلب الحضور عنه فيه، إذ ما¹⁴³ لا وجود له لا حضور له، مع أنه لا شكّ في صحة قولنا: كان الله موجوداً في زمان حدوث آدم عليه السلام ولم يكن النبيّ نوح عليه السلام موجوداً إذ ذاك. والسرّ في ذلك أنّ الأزليّ يتّصف بالوجود في كلّ زمان وفي الأزمان،¹⁴⁴ والزمنيّ لا يتّصف إلا في جزء من الزمان الذي وقع ظرفاً لوجوده لا قبله ولا بعده ولا في لا زمان،¹⁴⁵ ولا يتصور له حضور إلا في ذلك الجزء من الزمان سواء نسبنا حضوره إلى زمنيّ أو غير زمنيّ.¹⁴⁶

¹³⁷ ز س: الزمانين.

¹³⁸ ع: ف.

¹³⁹ خ - قبل زمان.

¹⁴⁰ ب خ: الزمانين.

¹⁴¹ س: بحضور.

¹⁴² ع: واجباته.

¹⁴³ ج - ما.

¹⁴⁴ ب خ س ع: وفي لا زمان.

¹⁴⁵ ج: ولا في الأزمان.

¹⁴⁶ ج ز + ولنا أن ندعي الضرورة في تقدّمه تعالى بالزمان على الحوادث؛ إذ لا معنى للتقدّم الزمنيّ إلا وجود المتقدّم (ز: المقدّم) قبل زمان المؤخّر، ولو كانت قبليّة مفروضة لا يجمع فيها القبل مع البعد. وفي هامش ز: والحاصل أنه ليس المعنى من أنه تعالى ليس بزمنيّ؛ وأن نسبته إلى جميع الأزمنة على السواء إلى أنه تعالى موجود أزلاً وأبداً من غير اختصاص له ببعض من أجزاء الزمان بالحديث والحصول فيه دون غيره، ومعلوم أنه ليس من ضرورة هذا المعنى كون الحوادث موجودة بالنسبة إليه وحاضرة لديه قبل وجودها في الخارج؛ إذ الوجود والعدم ليسا أمرين إضافيين بل هما ثابتان لما ثبتنا له من غير تغير بالإضافة إلى بعض الأشياء دون بعض، ولذلك يقال: "كان الله ولم يكن معه شيء"، فالحوادث ليست بموجودة قبل زمان حدوثها لا في أنفسها ولا

[ردّ على ابن كمال باشا]

ثمّ العجب من ذلك الفاضل¹⁴⁷ أنه لما التزم¹⁴⁸ كون وجودات الحوادث علماً حضورياً لله تعالى بناء على نفي التأخّر الزمانيّ عن الحوادث بالنسبة إلى الذات القديمة المتعالية عن الزمانيّة ولم يتأتّ له إثبات التقدّم الذاتيّ لعلم الله تعالى بالنسبة إلى الحوادث لعدم تصور التقدّم الذاتيّ بين الشيء ونفسه، قال¹⁴⁹ بعدم¹⁵⁰ لزوم التقدّم الذاتيّ للعلم الواجبيّ بالنسبة إلى الحوادث فقال: "فإن غاية ما لزم منه أن لا يكون علمه تعالى علّة لوجود معلوماته ولا فساد فيه."

فأقول: ¹⁵¹ وأيّ فساد أكبر¹⁵² من ذلك؟ فإن العلم سابق على الإرادة بالضرورة، فإذا لم يكن تأثير الحقّ في الخلق بعلمه وإرادته فلا جرّم يكون كتأثير النار في الإحراق، وهذا خروج عن قضية العقل¹⁵³ بالمرّة، ولم يقلّ به¹⁵⁴ أحدٌ من الملتين¹⁵⁵ ولا من الفلاسفة؛ فإن من المعلوم [84و] أنهم يثبتون لله تعالى العناية الأزليّة ويفرّعون وجود العالم عليه فافهم!

وإذ قد عرفت¹⁵⁶ أن جميع الأشياء معلومة لله تعالى علماً حضورياً أزليّاً باعتبار ثبوت جميع الماهيات في نفس الأمر أزلاً؛ فاعلم أنّ قدرة الله تعالى أيضاً شاملة لجميعها بحيث إن شاء إيجادها

بالنسبة إلى ما عداها، فلا يكون حضورها الله تعالى قبل زمان وجودها من ضرورة هذا المعنى المذكور، فيحتاج مدعيها إلى بيان آخر وإلا فهي دعوى مجرّدة وتحكّم محض، مع أن ما ذكرنا من البيان يساعد خلافاً. "منه."

وفي هامش ج: "والعجب من هذا الكامل أنه قد ذهل من أن علمه تعالى للأشياء عليّ نحوين؛ أحدهما من حيث سلسلة الترتيب وهو علم غيبيّ بها قبل وجودها بسبب العلم بأسبابها وعللها، وثانيهما من وجه الخاص أي من حيث أحدثته المحيطة بجميع الأشياء، وهذا علم شهوديّ بها عند وجودها، ولذلك قبل المحقّقون من الحكماء: إن علمه تعالى حضوريّ، وأرادوا بذلك الحضور وجود المعلوم في الخارج"

¹⁴⁷ وفي هامش ج: أراد بذلك ابن كمال باشا.

¹⁴⁸ ع: استلزم.

¹⁴⁹ ز: وقال.

¹⁵⁰ ج: بعد.

¹⁵¹ خ - فأقول.

¹⁵² ب ج س: أعظم؛ ز: أعلم.

¹⁵³ ب + والشرع.

¹⁵⁴ س - به.

¹⁵⁵ ب: الملتين.

¹⁵⁶ خ س: وإذا عرفت.

وَإِظْهَارَهَا كُلًّا أَوْ بَعْضًا لَفَعَلَ¹⁵⁷ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَهُ وَأَقَرَّ فِي الْغَيْبِ الْمَطْلُوقِ. يَحْكُمُ مَا يَشَاءُ (وَيَفْعَلُ مَا يُرِيدُ)¹⁵⁸ (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)¹⁵⁹.

فورد إشكال مشهور، وهو أنه هل العبد مختار¹⁶⁰ محض؟ فيشكل أمر القضاء والتقدير، وأنه لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، أم هو مجبور محض؟ فتزلزل¹⁶¹ قاعدة العدل وينتقض كليّة قانون (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)¹⁶² فانساق كلامنا إلى مسألة الجبر والاختيار وبحث القضاء والقدر فهي إحدى المسائل المشكّلة الموعودة، فجعلنا الفصل الثالث فيها.

[الفصل الثالث في بحث القضاء والقدر]

فنقول: بحر القدر¹⁶³ عميق لا يُدرك غوره¹⁶⁴ ولا يعرف قعره¹⁶⁵ وجبلٌ شامخٌ لا¹⁶⁶ يرى أعاليه¹⁶⁷ ولا يرام معاليه¹⁶⁸ وورد النهي عن الشارع في البحث عنها لغموضه¹⁶⁹ وتمكّنت الصعوبة في فتح مغلفاته¹⁷⁰ وحلّ رموزه¹⁷¹ لكن لما انحجبت¹⁷² القلوب عن مطالعة الغيوب بحجب الريبوب لزم

¹⁵⁷ خ: يفعل.

¹⁵⁸ [سورة البقرة، 2/253].

¹⁵⁹ [سورة الأعراف، 7/54].

¹⁶⁰ وفي هامش ج: إشكال. هل العبد مختار؟.

¹⁶¹ ب: فيتزلزل.

¹⁶² [سورة البقرة، 2/286].

¹⁶³ ج: قدرة.

¹⁶⁴ ج ز س: غورها.

¹⁶⁵ ج ز س: قعرها.

¹⁶⁶ ج: إلا.

¹⁶⁷ ج ز س: أعاليها.

¹⁶⁸ ج ز س: معاليها.

¹⁶⁹ ج ز س: لغموضها.

¹⁷⁰ ج ز: مغلفاته.

¹⁷¹ ج ز: رموزها.

¹⁷² ز: تحجبت.

كشفه¹⁷³ لِمَنْ قَدَرَ وترخّص البحث عن القدر تشبيدًا¹⁷⁴ لقواعد¹⁷⁵ العقائد وتجنّبًا عن قَوَاتِ الفوائد، ولعلّ النهي لخطر¹⁷⁶ الاهتداء والمنع لخطر الاعتداء، فإن أمنت¹⁷⁷ هذا وتحريّت¹⁷⁸ ذاك فلا جناح عليك والله عافاك.

فنقول:¹⁷⁹ إن الله تعالى علمه محيط بالأشياء وقدرته مستوية النسبة لإيجاد الكلّ وإعدامه¹⁸⁰ على السواء [85ظ] وإرادته موجبة لكلّ ما أراد وشاء؛ إلا أن حكمته اقتضت أن تتبع إرادته المصالح والمنافع، ولا يريد شيئًا إلا أن يتمحض فيه المنافع أو يكون الخير فيه غالبًا والضرر مغلوبًا بالنافع،¹⁸¹ ومن جملة ما اقتضته الحكمة وتضمّنته المصلحة وأجرى عليه عادته أن لا يريد شيئًا من أفعال عباده إلا ما يريدونه، ولا¹⁸² يختار إلا ما يختارونه، فما اقتضته الحكمة وقوعه أو أراد¹⁸³ العبد صدوره أراد الله فأظهرته قدرته في الوقت اللائق فيه الوقوع على حسب ما اقتضته الحكمة، وما لا فلا.

وإنما قلنا في الوقت اللائق لأن الوجود لما تنزل بتعلّق¹⁸⁴ إرادة الله بالظهور وصرف القدرة الشاملة إلى الإظهار¹⁸⁵ إلى الحضرات التفصيليّة من حضرة الجبروت التي يسمونها بعالم الأرواح، ثم حضرة الملكوت التي يعبرون عنها بعالم المثال والبرزخ، ثم حضرة الشهادة التي هي عالم¹⁸⁶ الأجسام

¹⁷³ ج ز: كشفها؛ خ: كشف.

¹⁷⁴ ج ع: تشييد.

¹⁷⁵ ج ز ع: القواعد.

¹⁷⁶ س: بخطر.

¹⁷⁷ س ع: فإن أمن.

¹⁷⁸ س: وتحري؛ ب: وتحرز عن.

¹⁷⁹ ب + وبالله التوفيق.

¹⁸⁰ ج - وإعدامه.

¹⁸¹ ج - أو يكون الخير فيه غالبًا والضرر مغلوبًا بالنافع.

¹⁸² س: وأن لا.

¹⁸³ ج س: وأراد.

¹⁸⁴ خ ز: يتعلّق.

¹⁸⁵ ش: لإظهارها؛ + كلاً أو بعضًا وتنزيلها.

¹⁸⁶ ز: علم.

وموطن الإحساس¹⁸⁷ فظهر¹⁸⁸ العرش واقتضى¹⁸⁹ حركتها المعهودة وظهر الزمان وحدثت الدورات¹⁹⁰ والأوقات فحصلت بها للماهيات الاستعدادات،¹⁹¹ وبحسب الاستعدادات تعيّنت الحوادث للأوقات،¹⁹² وحصل¹⁹³ الارتباط بين الثابتات والزائلات، وحدثت¹⁹⁴ بينها¹⁹⁵ نسب ومناسبات وأوضاع وهيئات من الاجتماعات والافتراقات والاتصالات والانفصالات، ووجوه الانضمامات والانحلالات وضروب¹⁹⁶ التآليفات والتركيبات، ولكلٍ منها اقتضاءات وامتناعات، واقتضى الجود الإلهي إفاضة كلِّ ما اقتضاه¹⁹⁷ الاستعداد¹⁹⁸ من صورة وصفة وخلق وعلم وعمل وكفر وإيمان وطاعة وعصيان مع أن كلَّ استعداد¹⁹⁹ [85و] مقتضى استعداد²⁰⁰ آخر سابق عليه وفائض من المبدأ بسببه فترتب الأسباب والمسببات من الأزل إلى الأبد وظهر معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.²⁰¹

¹⁸⁷ وفي هامش ج: حضرة الجبروت؛ عالم الأرواح. حضرة الملكوت؛ عالم المثال والبرزخ. حضرة الشهادة؛ عالم الأجسام وموطن الإحساس.

¹⁸⁸ خ: وظهر.

¹⁸⁹ س: واقتضى.

¹⁹⁰ ب خ: الدوران.

¹⁹¹ ع: استعدادات.

¹⁹² خ: الأوقات.

¹⁹³ ع: حصل؛ ب: وأمكن.

¹⁹⁴ ب: وحصلت.

¹⁹⁵ ب: بين الحوادث.

¹⁹⁶ ب + الأوضاع والهيئات من.

¹⁹⁷ ج ع: اقتضته.

¹⁹⁸ ج: الاستعدادات.

¹⁹⁹ ج: استعدادات.

²⁰⁰ ج: استعدادًا.

²⁰¹ [سورة الأنعام، 6/149].

أما الحجة البالغة²⁰² فهي أنه تعالى لا يريد شيئاً ولا يفعل إلا ما اقتضته الاستعدادات الحادثة المترتبة²⁰³ المستندة²⁰⁴ إلى الاستعدادات الأزلية المستندة²⁰⁵ إلى الماهيات الغير المجعولة الأزلية من غير إيجاب ووجوب عليه، ومع قدرته على خلاف ذلك أيضاً؛ لكن عناية أيضاً²⁰⁶ منه ورحمة ورعاية للحكم والمصالح في إفاضته²⁰⁷ ذلك، ولشمول قدرته على خلاف ما وقع،²⁰⁸ قال الله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾²⁰⁹ فكل خير وشرّ ونفع وضرّ، فهو من الله؛ أي²¹⁰ بقدرته وإرادته، ولذلك قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾²¹¹ فمن وجد خيراً فليحمد الله؛ لأن الله تعالى لم يكن موجباً ولا مجبوراً في خلق ذلك الخير، وكان قادراً على تركه²¹² كما كان قادراً على فعله؛²¹³ لأن الاستعداد لا يوجب شيئاً. غاية الأمر أنه داعٍ لإرادة الله على مقتضى كرمه، ففعله محضُ نعمة منه يجب الحمد عليه، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه؛ لأن الله تعالى ما خلقه إلا على حسب الاستعدادات المترتبة²¹⁴ المنتهية إلى الماهيات الأزلية الغير المجعولة فالملامة²¹⁵ راجعة إلى القابل لا إلى الفاعل، وأما أنه لم يقسره²¹⁶ تعالى على الهداية وإن كان الاستعداد قاصراً عنه؛ فلأن²¹⁷ القسر لكونه مخالفاً بمقتضى²¹⁸ الحكمة لا يليق بجناب القدس؛ لأن تسويته أرباب الاستعدادات المختلفة في السعادة وإن كان صورة لطف وإحسان [86ظ] في حق المفضول ولكنّه قهر وإساءة في حق الفاضل، ورعاية

²⁰² وفي هامش ج: مطلب الحجة البالغة.

²⁰³ ب ج: المرتبة.

²⁰⁴ ب: المنتسبة.

²⁰⁵ س - إلى الاستعدادات الأزلية المستندة.

²⁰⁶ ب ج ز س - أيضاً.

²⁰⁷ س: إفاضة.

²⁰⁸ ب + أيضاً.

²⁰⁹ [سورة الأنعام، 6/149].

²¹⁰ س: - أي.

²¹¹ [سورة النساء، 4/78].

²¹² س: فعله.

²¹³ س - كما كان قادراً على فعله.

²¹⁴ ب: المرتبة.

²¹⁵ ب: فالملامة. وفي هامش ج: الملامة راجعة إلى القابل لا إلى الفاعل.

²¹⁶ ب: لم تُقره.

²¹⁷ ج: فإنّ.

²¹⁸ خ س ع: لمقتضي.

جانبه أقرب إلى الحكمة والمصلحة من رعاية جانب المفضول، مع أنَّ طائفة من الصوفية ذهبوا إلى أن تعذيب²¹⁹ الكافر نفع²²⁰ في حقّه من حيث أنه لا يصل²²¹ بكماله اللائق به إلا به؛ يعني أن الله تعالى لا يفعل في حقّ كلّ شخص إلا ما يقبله استعداداه من اللطف؛ إلا أن استعداد الكافر لا يقبل ما يقبله استعداد المؤمن من الرحمة المحضة، هذا كلامهم، ويشهد بما قلنا قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾،²²² وكذا قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾،²²⁴ إذ هو إخبار عن شمول تقديره الأزليّ جميع الأشياء حسب ما علمه من استعدادات كلّ منها واقتضاءاته إلى أن ينتهي إلى²²⁵ خاتمة حالاته من خير وشرّ²²⁶ وطاعة وعصيان وكفر وإيمان.

والتفصيل أنه تعالى خلق الإنسان عالمًا قادرًا مريدًا، وخلق له ما لا بدّ له منه²²⁷ من الأعضاء والقوي الحسّاسة والفعّالة، ووهب له العقل المدبّر²²⁸ لمعاشه ومعاده، وعزّفه الضرّ والنفع، ومكّنه من اكتساب هذا واجتناب ذاك، ثمّ أكمل لطفه به بأن أرسل الرسل وأنزل الكتب وكلفه ودعاه²²⁹ إلى الخير ونهاه عن الشرّ وركّب فيه القوتين الشهويّة والغضبيّة ليجلب ما ينفعه ويدفع ما يضرّه ويرتاض ويجاهد برّدّهما عن حدي الإفراط والتفريط إلى التوسّط في الاستعمال وتصرفهما²³⁰ عن رذيلتي البهيميّة والسبعيّة إلى فضيلة الاعتدال، ونصب له دواعي الأخذ والترك [86و] من الخلاف والوفاق، وأراه

²¹⁹ ج - تعذيب.

²²⁰ ج ز: يقع؛ و: لطف.

²²¹ خ - لا يصل.

²²² [سورة النساء، 4/79].

²²³ خ: ويشهد بما قلنا قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ وكذا قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾.

²²⁴ [سورة التوبة، 9/51].

²²⁵ خ ز - إلى.

²²⁶ ج + ونفع وضرّ.

²²⁷ ز س - منه.

²²⁸ خ: المرید.

²²⁹ س: بأن دعاه.

²³⁰ س: ويصرفهما؛ و: وبصرفهما.

العبر²³¹ والآيات في الأنفس والآفاق، كلّ ذلك عناية منه تعالى لشأن²³² الإنسان واصطناعاً²³³ منه إياه لنفسه العظيم الشأن²³⁴ وإن لم يظهر هذه²³⁵ الكرامة في البعض بسبب سوء الصنيع²³⁶ وشؤم الاختيار وظلمة الجبلة وخُبث النجار؛ فإن الكريم لا يترك لضرر²³⁷ الأشرار نفع الأخيار. ثم إن الأسباب المترتبة من الأزل إلى لا يزال²³⁸ والدواعي الحادثة المقارنة للإنسان المريد المختار أنواع كثيرة.

منها: نورانية الفطرة وصفاء الجبلة بسبب قلّة القيود المظلمة والقرب من التجرد والروحانية فإنّه الشرف²³⁹ في الطّور الإنسانيّ كما أن الخسة كثرة الحجب الكثيفة والبعد بذلك عن اللطافة والروحانية، وإلى هذا أشار النبيّ صلى الله عليه وسلم بقوله: "إنّ الله خلق الخلق في ظلمة فألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه²⁴⁰ ضلّ، فلذلك أقول: جفّ القلم على علم الله"؛²⁴¹ لكن كمال الإنسان بحسب جامعية الفطرة والإحاطة بالمراتب العلوية والسفلية كما أنّ النقص²⁴² في القصور²⁴³ فيهما.

²³¹ ع: المعبر.

²³² ج: في شأن.

²³³ س: واصطناع.

²³⁴ فيه إشارة إلى خطاب إلهي لموسى عليه السلام في الآية الكريمة ﴿وَصَطَّنَاكَ لِتُخَيِّلَ لِنَفْسِكَ﴾ [طاه، 20/41].

²³⁵ خ: ع: من.

²³⁶ س: الصنع.

²³⁷ س: بضر.

²³⁸ ز: ما لا يزال.

²³⁹ ج: ز: أشرف.

²⁴⁰ ج: أخطأ.

²⁴¹ سنن الترمذي، الإيمان 18.

²⁴² ع: النقص.

²⁴³ خ: ع: والقصور.

ومنها المكارم الخُلُقِيَّة والمحاسن الخَلْقِيَّة الموجبتان²⁴⁴ شرائف²⁴⁵ الأعمال وكرائم الفِعال، وهاتان تنفَرَّعان²⁴⁶ من الأوليَّين²⁴⁷ غالبًا، وهما يستندان إلى الماهيَّات الأزليَّة الغير المجعولة المتفاوتة في الأزل وفي علم الله في الشرف والكمال والقرب من المَلِك المتعال.

ومنها أمور اتفافيَّة، مثل اتفاق ملاقات²⁴⁸ كامل يكمل²⁴⁹ وصحبة فاضلٍ يُرشد ويعلم في الظاهر أو يمدِّ بهمَّته القويَّة في الباطن مثل أصحاب الأنبياء عليهم السلام ومثل اتفاق عملٍ خيرٍ²⁵⁰ في وقت [87ظ] مبارك أو مكان شريف كما قال نبيُّنا صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله في أيَّام دهركم نفحات ألا فتعرَّضوا لها"²⁵¹ ومثل إيصال نفعٍ إلى مستحقٍّ كمريض ضائع أو فقير جائع ومثل نيَّة صادقة وتوجِّه خالص إلى جناب الحقِّ سبحانه أو دعوة تضرَّع²⁵² لنفسه أو لغيره، أو اجتماع²⁵³ عدَّة أمورٍ من ذلك أو غير ذلك مما لا يفي بضبطها القوى البشريَّة، وكونُ هذه الأمور اتفافيَّةً²⁵⁴ في نظرنا القاصر عن إدراك أسبابها الخفيَّة، وأما في الحقيقة فهي أمور لازمة متلازمة لإستنادها إلى أسباب مترتبة مستندة إلى أمور متلازمة في الأزل.

وقد قدَّمنا²⁵⁵ أن الله تعالى علم في الأزل جميع²⁵⁶ ما كان وما سيكون وعلم أن كلَّ شخص أيَّ شيء يلزم في الأزل ماهيَّته الغيرُ المجعولة، وكذلك في²⁵⁷ سائر الحضرات إلى أن ينزَّل إلى آخر مراتب

²⁴⁴ س: الموجبان؛ ب: الموجبات.

²⁴⁵ ب: لشرائف.

²⁴⁶ ب: يتفرَّعان.

²⁴⁷ ب ج ز: من الأولين.

²⁴⁸ ج - ملاقات.

²⁴⁹ ب خ: مكمل.

²⁵⁰ ع - عمل خير.

²⁵¹ مجمع الزوائد للهيتمي، 10/231.

²⁵² ب: بتضرَّع.

²⁵³ ج: واجتماع.

²⁵⁴ ع - اتفافيَّة.

²⁵⁵ ج: وقدَّمنا.

²⁵⁶ ج - جميع.

²⁵⁷ ج - في.

التنزل الذي يبتدئ منه العود ولتتم²⁵⁸ الدورة وهو الخاتمة التي تتبع السابقة²⁵⁹ ويتبعه²⁶⁰ المعاد والمقر²⁶¹ في الدار الآخرة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "تموتون على ما²⁶² تعيشون وتحشرون على ما تموتون"²⁶³ وعلم سبحانه أن كل حال يغشاه وكل أمر يرد²⁶⁴ عليه من الأحوال والأمور المترتبة المتسلسلة الموجبة كل منها لما تحته المستندة إلى ما فوقه، كيف يغشاه؟ ولم يغشاه؟²⁶⁵ ومتى يرد؟ وأين يرد عليه؟ وكيف يؤثر في حاله ووقته؟ و علم سبحانه ما كان موقفًا منها بأوقاتها المعينة وما كان لازمًا له في كل الحضرات، وعلم أن كل شخص من أول ولادته إلى حلول أجله كم²⁶⁶ يتنفس وفي مدة عمره ما يريد وما يعمل وما يفعل²⁶⁷ من خير وشر، وما يعتقد من حق وباطل، وما يوصل إلى أحد من نفع وضرر، [87و] وما²⁶⁸ يصل إليه من غيره من ملائم أو مخالف، وأن كلاً من ذلك هل يدوم له أو يتغير أو يتبدل²⁶⁹ وما يترتب على كل من ذلك²⁷⁰ من رضائه أو سخطه، لطفه أو قهره، فيقدر كلاً من ذلك على ما علم، كما علمه تعالى على ما سيقع عليه²⁷¹ بلا قسر ولا إجبار،²⁷² فيكون علمه تعالى وتقديره في حق العالم، وفي حق كل جزء منه تابعًا بحقيقة²⁷³ المعلوم، أي ماهيته الأزلية الغير المجعولة المندرج²⁷⁴ فيها اندراجًا إجماليًا لجميع الأمور الواقعة عليه

²⁵⁸ ب خ ع: ليتم؛ س: يتم.

²⁵⁹ ع: المسابقة.

²⁶⁰ ب: ويتبعها.

²⁶¹ ع: والمقرّة.

²⁶² س: كما.

²⁶³ أنظر: "يُبْعَثُ كُلُّ عَبْدٍ عَلَى مَا مَاتَ عَلَيْهِ". صحيح مسلم، الجنة 83.

²⁶⁴ خ: يرد.

²⁶⁵ خ - ولم يغشاه.

²⁶⁶ س - كم.

²⁶⁷ س - وما يفعل.

²⁶⁸ خ ع - ما.

²⁶⁹ ج ز: ويتبدل.

²⁷⁰ خ ع - هل يدوم له أو يتغير أو يتبدل وما يترتب على كل من ذلك.

²⁷¹ ز - عليه.

²⁷² خ ع: ولا اختيار.

²⁷³ ب س: لحقيقة.

²⁷⁴ ب: المندرجة.

أو الصادرة عنه إلى اختتام²⁷⁵ أمره، وإن كان علمه علمًا فعليًا تابعًا له الأمور المذكورة باعتبار حدوثها التفصيلي إلى الأبد.

فتبين²⁷⁶ أنّ الكلّ من الله تعالى؛ أي بفعله وقدرته وإرادته، أو جده وأظهره من غير إيجاب منه ووجوب عليه، ولو شاء أن لا يوجد لهم وأن²⁷⁷ لا يعاملهم بما عاملهم به لَمَا أوجد وَلَمَّا عَامَلْ، ولو²⁷⁸ كانوا مستعدين بما استعدّوا به؛²⁷⁹ إذ مجرد استعداد القابل لا يوجب الأثر؛ بل الأصل التأثير من الفاعل وهو سبحانه فيه مختار؛ إذ²⁸⁰ لا إكراه عليه ولا إجبار

فإن قلت: أليست الحكمة من صفات كماله، والإخلال بما اقتضته نقصًا لا يليق بشأنه، وردّ غنيّ قادرٍ فقيرًا عاجزًا سألَه²⁸¹ يعدّ بخلا في الطور الإنسانيّ مع أن الإعطاء يوجب نقصًا في غناه، فكيف يجوز من²⁸² الله تعالى ردّ السائلين بالسنة²⁸³ استعداداتهم مع أن التفضّل لا يؤثر في نقص²⁸⁴ ملكه وغناه أصلًا.

قلنا: وجوب الإعطاء والتفضّل بحسب حكمته²⁸⁵ ولطفه لا ينافي جواز تركه بحسب إرادته وإختياره؛ بل الوجوب بحسب الكرم تحقّق²⁸⁶ الاختيار ويقرّره؛ إذ لو لم يكن مختارًا لم يكن²⁸⁷ إعطائه كرمًا؛ إذ فعل الموجب والمكره لا يعدّ كرمًا، ويمكن أن يقال أيضًا أن الكمال التامّ هو التسلّط بالقدرة والاختيار [88ظ] في كلّ مرتبة؛ لأن كمال الكبرياء وعظمة الألوهية والاستغناء التامّ يقتضي ذلك، ووجوب²⁸⁸

²⁷⁵ ج ز س: اختتام.

²⁷⁶ ب ج: فتبين.

²⁷⁷ ب: أو أن.

²⁷⁸ س: وإن.

²⁷⁹ ب - به.

²⁸⁰ ب - إذ.

²⁸¹ ج - سألَه.

²⁸² ع: عن.

²⁸³ ز: بالنسبة.

²⁸⁴ ج: نقص؛ خ: بعض.

²⁸⁵ ب: حكمه.

²⁸⁶ ب ج س: يحقّق؛ ز: تحقيق.

²⁸⁷ ع - مختارًا لم يكن.

²⁸⁸ خ: وجوب.

الإعطاء بالكرم لكونه منافياً لهذا الكمال لا يعدّ عدمه نقصاً؛²⁸⁹ إذ تحقّق ذاك مع عدم هذا أدخل في الكمال من العكس كما أن الحلم والعفو الكلّي عن جميع الصغائر والكبائر مع كونهما كمالين في حدّ أنفسهما²⁹⁰ لم يجبا في محلّ القهر والانتقام. فإن قلت: إنما لم يجب الحلم والعفو لكونهما مخالفين للحكمة في محلّ الانتقام من حيث تضمّنهما إسقاط حقّ الغير أو ترك التأديب والإصلاح.

قلنا: من المعلوم أن الدار الآخرة ليست²⁹¹ محلّ التأديب، وأما إسقاط حقّ الغير فإذا كان رعاية مصلحة ما في الطور الإمكانّي مُسقطاً لوجوب كمالٍ في حقّ الواجب فلأنّ يكون تحقّق كمالٍ أعظم في طور الوجوب²⁹² مُسقطاً لوجوب كمالٍ²⁹³ أدوّن منه عند تحقّق المنافاة بين الكمالين أولى،²⁹⁴ فتحقّق ما قلنا فإن فيه كشفاً لكثير من ظلمات الفلاسفة في ادعائهم الإيجاب ونفيهم الاختيار عن الملك الجليل الجبار.

ثمّ اعلم أن من الناس من علّمه²⁹⁵ الله في الأزل أنه سيولد على الفطرة ويثبت عليها ويستقيم على الصراط المستقيم إلى وقت وفاته؛ لأن حقيقة جواز الصراط في الدنيا والصراط التي يوصف²⁹⁶ في القيامة هو صورته²⁹⁷ وظهوره،²⁹⁸ وهو تابع للجواز في الدنيا هذا²⁹⁹ ومن يستقيم عليه³⁰⁰ في مدّة عمره³⁰¹ يموت³⁰² على ما يعيش ويحشر على ما يموت لطهارة عرقه³⁰³ وصفاء فطرته ومساعدة

²⁸⁹ ع: نقضاً.

²⁹⁰ ب: نفسيهما.

²⁹¹ ب ج ز س: ليس.

²⁹² ج: الواجب.

²⁹³ ج - كمال؛ ع: كما.

²⁹⁴ ب + مع إن إيفاء حقّ الغير لا ينافي العفو بالنسبة إلى قدرته تعالى.

²⁹⁵ ب: علم.

²⁹⁶ س: توصف.

²⁹⁷ س: صورة.

²⁹⁸ س: ظهوره.

²⁹⁹ خ - هذا؛ في ب: "والجواز في الآخرة تابع للجواز في الدنيا." بدلاً من "وهو تابع للجواز في الدنيا هذا."

³⁰⁰ ج - هو صورة ظهوره وهو تابع للجواز في الدنيا هذا ومن يستقيم عليه.

³⁰¹ ب - هذا ومن يستقيم عليه في مدّة عمره.

³⁰² ج ز: ويموت.

³⁰³ خ: عرقه.

الاستعدادات الأزليّة، ثمّ الاستعدادات³⁰⁴ الحادثة الحاصلة من الأمور الخلقية والأمور الاتفاقية على سعادته فيعيش حميداً [88و] ويموت سعيداً، ويحشر في زمرة السعداء تفضلاً من الله عليه وامتناً منه إليه، ومنهم من يكون على خلاف ذلك بأن يغيّر³⁰⁵ أبواه وإخوته³⁰⁶ فطرته ويغلب عليه بسبب سوء خلقه أو قبح عمله³⁰⁷ شقوته³⁰⁸ فيعيش قاسياً ويموت عاصياً ويحشر في حزب الأشقياء خاسئاً، ومنهم من يعمل بعمل أهل الجنة مدّة من³⁰⁹ حياته حتى إذا لم يبق بينه وبين الجنة إلا ذراعٌ فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار، ومنهم من يعمل بعمل أهل النار حتى ما³¹⁰ يكون بينه وبينها³¹¹ إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة،³¹² ولذلك ورد: "السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد." وكلّ ذلك التفاصيل³¹³ التي يحدث متدرّجاً مترتباً متعاقباً في حقّ كلّ شخصٍ فهو في علم الله تعالى متعيّن حاضر بأوقاته وأسبابه، وإرادته تعالى متعلّقة بوقوعه في الأزل³¹⁴ على الوجه الذي سيقع بلا فرق، وتقدير الله تعالى عبارة عن هذا، وهو لا يقبل التغيير والتبديل كما قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾،³¹⁵ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فرغ ربكم من العباد، فريق في الجنة وفريق في السعير"،³¹⁶ وكيف يتغيّر؟ وهو أزليّ، والأزليّ لا يتغيّر، وأيضاً لمّا كان مطابقاً لمّا سيقع على الترتيب والتفصيل، والواقع لا يتبدّل، وكذا ما يطابقه ولا ينافيه أن يقع محو وإثبات في بعض الكتب الإلهية كما قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ

³⁰⁴ س - الأزليّة ثمّ الاستعدادات.

³⁰⁵ ج: تغيّر

³⁰⁶ ج خ: أو إخوته؛ ب: وإخوانه.

³⁰⁷ ج: علمه.

³⁰⁸ خ: وشقوته.

³⁰⁹ ب: من مدّة.

³¹⁰ ز - ما.

³¹¹ ج: وبين النار.

³¹² مسند أحمد، 6/125.

³¹³ ج: التفاصيل.

³¹⁴ س: في الدنيا.

³¹⁵ [سورة ق، 50/29].

³¹⁶ سنن الترمذي، القدر 8.

الْكِتَابِ)،³¹⁷ لأن هذا حكمٌ مرتبة أخرى يقال لها لوح المحو والإثبات، ومن علمه³¹⁸ الله أن خاتمة أمره السعادة فقدّر سعادته فلا احتمال لشقاوته، ومن علمه³¹⁹ الله أن خاتمة أمره [89ظ] الشقاوة فقدّر شقاوته فلا احتمال لسعادته، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: "السعيد سعيد في بطن أمّه والشقي شقي في بطن أمّه"،³²⁰ وكذا قال: "جفّ القلم بما أنت لاقٍ"،³²¹ وفي رواية أخرى: "جفّ القلم على³²² علم الله." فإذا كان³²³ كلمة طيبة أو نية خالصة أو توجه خالص أو دعوة صادقة علم الله صدوره³²⁴ في الأزل من واحد منّا سبباً داعياً للطف الله وفضله، وكذا مقابل كلّ منها موجباً لقهره وغضبه، نعوذ بالله من غضبه³²⁵ فضلاً عن الحسنات الكثيرة والخطيئات الكبيرة في الطرفين، وسبب اللطف والفضل ليس إلا رحمته التي سبقت غضبه³²⁶ وسبب القهر والغضب ليس³²⁷ إلا العزّة والغني الذاتيان، فنحن أبداً بين رجاء وخوف مدّة حياتنا، وإن كان أمرنا مقطوعاً به³²⁸ في علمه الأزلي وتقديره القطعي؛ لأن ما كان مستقبلاً عندنا حالّ عنده، فلا نعلم³²⁹ أنه سبحانه هل رضي شيئاً من أعمالنا وأخلاقنا وعلومنا³³⁰ التي علم الله وقوعه منّا³³¹ وصدوره عنّا³³² فقدّر بسبب ذلك الرضاء سعادتنا أم سخط شيئاً من ذلك فقدّر بسببه شقاوتنا، أو فهل قدّر سلامة الإيمان ببركة بعض الحسنات الظاهرة أو الباطنة المقدّرة³³³ هو أيضاً بسبب أمور أخر متقدّمة عليه مناسبة له أو قدّر خلافه، نعوذ

³¹⁷ [سورة الرعد، 13/39].

³¹⁸ ب: علم.

³¹⁹ ب: علم.

³²⁰ المعجم الأوسط للطبراني، 3/107.

³²¹ صحيح البخاري، النكاح 8.

³²² ج: بما.

³²³ خ ع - كان؛ ب: وقد يكون.

³²⁴ س: صدور.

³²⁵ وفي هامش ج: نرجو ونخاف ونسعى ونجاهد امتثالاً للأمر لكون الامتثال من أسباب السعادة.

³²⁶ فيه إشارة إلى الحديث القدسي: "إن رحمتي سبقت غضبي" صحيح البخاري، التوحيد 22.

³²⁷ ز - ليس.

³²⁸ س - به.

³²⁹ ج: نعم.

³³⁰ ج ز + وفهومنا.

³³¹ ج س - منّا.

³³² ب خ س ع - وصدوره عنّا.

³³³ خ: للقدرة.

بالله من ذلك بشؤم بعض السيئات الظاهرة أو الباطنة المقدرة هي أيضاً بسبب تقدم ما يناسبها عليها من الهيئات³³⁴ الرديّة فنرجو ونخاف ونسعى ونجاهد على ما أمرنا به ربنا لكون السعي والمجاهدة والامتنال لأمره من أسباب السعادة وكون مقابلها من أسباب الشقاوة على ما³³⁵ أخبرنا به [89و] في كتابه ولسان رسوله وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما منكم من أحدٍ إلا وقد كُتِبَ مقعده من النار ومقعده من الجنة، ثم قوله عليه السلام لما³³⁶ قالوا يا رسول الله: 'أفلا نتكل على كتابنا ونَدَعِ العمل؟' 'اعملوا فكلّ ميسرٍ لما خُلق له. أما من كان من أهل السعادة فسييسر³³⁷ لعمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر³³⁸ لعمل الشقاوة،" ثم قراءته صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَا وَالتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى)³³⁹ إلى آخر الآية صريح فيما قلنا، فلا أمن من مكر الله كما قال الله تعالى: (فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ)؛³⁴⁰ إذ قد يكون ما نعدّه هيناً عظيماً عنده وموجباً لسخطه وإضلاله كما قال تعالى: (وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ).³⁴¹

ومعلوم³⁴² أن غضب الله وانتقامه لا يكون إلا بإرادته واختياره وإن كان سوء الأدب من العبد داعياً وسبباً لسخطه تعالى؛ لأن سوء أدب العبد ليس من الأسباب الطبيعية الموجبة بالطبع للسخط،³⁴³ وكذا لا يأْس³⁴⁴ من رَوْحِه³⁴⁵ و(لَا يَأْنِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ)؛³⁴⁶ إذ قد يكون ما لا نعتدّ به سبب رضاه وهدايته سبباً لا يقتضيها³⁴⁷ طبيعة السبب اقتضاءً إيجابياً؛ بل يوجبها الإرادة الكريمة

³³⁴ خ: الماهيات.

³³⁵ ج - ما.

³³⁶ س: حين.

³³⁷ ج: فسييسره؛ خ: فسييسره؛ ع: فسييسر.

³³⁸ ج: فسييسره؛ خ: فسييسره؛ ع: فسييسر.

³³⁹ (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَا وَالتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى) [سورة الليل، 6-5/92]؛ مسلم، القدر 15.

³⁴⁰ [سورة الأعراف، 7/99].

³⁴¹ [سورة النور، 24/15].

³⁴² خ: وهو معلوم.

³⁴³ ب - وإضلاله كما قال تعالى: وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا... الطبيعية الموجبة بالطبع للسخط.

³⁴⁴ خ: لا بأس.

³⁴⁵ ج ز: روح الله؛ ب ج ز + كما قال تعالى.

³⁴⁶ [سورة يوسف: 12/87].

³⁴⁷ ب: لا تقتضيها.

بأدنى سبب وتادَّب³⁴⁸ بين يدي المولى، فانظر هل يستند مثل هذا الإيجاب إلى جانب العبد استناداً كلياً لا يبقى معه للعبد خوف³⁴⁹ ولا رجاء من ربّه ويتحقّق³⁵⁰ معه له الاختيار المطلق ويتخلّص عن الجبر³⁵¹ بالكليّة، ولذلك قال تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾،³⁵² فلا رادّ لقضائه ولا مبدّل لحكمه، بمرجع³⁵³ الوقعات إلى إرادته ومستند الحادثات إلى قدرته وإن كان³⁵⁴ الحكمة³⁵⁵ والمصلحة داعياً [90ظ] والعبد بكسبه³⁵⁶ وعمله ساعياً،³⁵⁷ لا أقول: إن الرضاء والسخط من الله تعالى حادثان بحدوث سببهما في الوجود الخارجي؛ بل هما أزليّان باعتبار تحقّق ما هو سبب لهما³⁵⁸ في علمه الأزليّ بأنه سيقع في وقته؛ وكأنّه حاضر عنده، إرادة الله المتعلّقة في الأزل لأفعال عباده الواقعة فيما لا يزال تابعة لإرادة³⁵⁹ العباد إياها بمعنى أنه³⁶⁰ لا يريد الله منها إلا ما علّم أنهم سيريدونه، فلا جبر، وإرادتهم تابعة لإرادته تعالى باعتبار تسبّب إرادتهم وتعيّنها من أوصاف الهيّة الجماليّة يقتضي³⁶¹ سعادة العبد بسبب كليّ أو جزئيّ كاللطف والكرم والرحمة، وأما جلاليّة³⁶² يقتضي³⁶³ الشقاوة بأمر هيّن أو بيّن كالقهر والغضب والانتقام، ومن أمور بعضها داخلة في ذواتهم وبعضها خارجة مستندة إلى أمور أخرى قبلها³⁶⁴ يناسبها، ثمّ وثمّ إلى أن يترقّى الأمر إلى الأزليّات، ووجود كلّها بقدره الله

348 خ: وتادّب؛ ب: وتادّت.

349 ج: لا خوف؛ ش: خوف ورجاء.

350 س: ولا يتحقّق.

351 ج: الخير.

352 [سورة الفاطر، 35/8].

353 س: بمرجع؛ ب: فرجع.

354 ج ز س: كانت.

355 ب: الحكم.

356 ب خ ع: يكسبه؛ س - وعمله.

357 خ + أم.

358 ز: لها.

359 ع: لأراد.

360 س - أنّه.

361 ج خ: تقتضي؛ ب: بمقتضي.

362 ب: جلالته.

363 ج خ ع: تقتضي؛ ب: بمقتضي.

364 ب - قبلها.

وإرادته؛ إذ القابل ليس من شأنه الإيجاب ولإيجاد فالموجد³⁶⁵ هو القادر المختار، والله تعالى لا يريد من أفعال عباده إلا ما يريدونه ولا يريدون إلا ما أَراده فظهر صدق قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾،³⁶⁶ والأصل في الوجود والوقوع هو مشيئة الله تعالى، وقد يرضى من عبده شيئاً فيزيده³⁶⁷ هدى، ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾³⁶⁸ وقد يسخط فيستدرجهم من حيث لا يعلمون³⁶⁹ وإن كان مشيئته لا يتخلف³⁷⁰ في كل مرتبة عن قضية³⁷¹ الحكمة وداعية المصلحة، وهما وإن لم يظهرها في الأفهام العامة بحسب كل شخص³⁷² لكنهما بحسب³⁷³ العموم أظهر وأجلى،³⁷⁴ وظاهر أمر العبد الاختيار وباطنه وحقيقته.³⁷⁵ لا يخلو عن جبرٍ ما.

وقال صاحب المقاصد:

"ونحن نقول: الحق [90و] ما قال بعض أئمة الدين لا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين،³⁷⁶ وذلك لأن مبني المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره، ومبني المبادئ البعيدة على عجزه واضطراره؛ فالإنسان³⁷⁷ مضطرّ في صورة مختار³⁷⁸ كالقلم في يد الكاتب والوَدّ في شقّ الحائط، وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوَدّ لم تشقني فقال³⁷⁹ سل من يدقني."

³⁶⁵ ب: والموجود.

³⁶⁶ [سورة الإنسان، 76/30].

³⁶⁷ ب ج: فيزيده.

³⁶⁸ [سورة محمد، 47/17].

³⁶⁹ فيه إشارة إلى الآية: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف، 7/182].

³⁷⁰ س: لا تتخلف.

³⁷¹ ب: وجه.

³⁷² ج ز س + شخص.

³⁷³ ب: بحيث.

³⁷⁴ ع: أجل.

³⁷⁵ س - وحقيقته.

³⁷⁶ ب: الأمرين.

³⁷⁷ ب ج: فإن الإنسان.

³⁷⁸ ج: المختار.

³⁷⁹ س: قال.

وأقول: هذا الكلام قريب مما حقّقنا³⁸⁰ وإجمالاً³⁸¹ لما فصلنا،³⁸² فالتقدير في التحقيق ملزم،³⁸³ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وما قدر سيكون، ولو لم يكن في تقديره³⁸⁴ إيجاد العبد وإرادته وإيجاد دواعي إرادته وإتباع إرادة العبد لتلك الدواعي دون الدواعي الأخر ولم يجر عادته الكريمة بأن يريد ويخلق ما أراه العبد ولم يجعل الهداية معدّة³⁸⁵ لهداية أخرى والضلالة داعية³⁸⁶ لضلالة أخرى ولم يرسل الرسل ولم ينزل الكتب ولم يرتّب³⁸⁷ الثواب والعقاب على الحسنه والسيئة لما جرى ما جرى من سعادة وشقاوة وإحسان وخذلان.

فإن قلت: إذا علم الله في الأزل وقدر إيمان المؤمن وكفر الكافر يجب³⁸⁸ ما قدر ويمتنع خلافه لامتناع انقلاب علمه³⁸⁹ جهلاً، فيكون التكليف إما بالواجب أو بالمتنوع فيلغو ويخلو عن المصلحة بالمرّة.

قلت: الوجوب والامتناع بالغير لا³⁹⁰ سيّما إذا كانا³⁹¹ من جهة المكلف لا ينافيهما³⁹² التكليف ولا يخليانه عن³⁹³ الفائدة، أما³⁹⁴ في حقّ المؤمن³⁹⁵ والمطيع فلأنه من جملة أسباب الإطاعة؛ بل هو العمدة فيها،³⁹⁶ وأما في حقّ العاصي والكافر فلأنه به يتمّ الحجة³⁹⁷ عليهما ويرتفع شبهة الظلم لهما

³⁸⁰ ج س: حقّقناه.

³⁸¹ س: إجمال.

³⁸² ج س: فصلناه.

³⁸³ خ ع: يلزم؛ ب - فالتقدير في التحقيق ملزم.

³⁸⁴ خ: تقدير.

³⁸⁵ ب ج ز: مُعدّاً.

³⁸⁶ ب ج ز: داعياً.

³⁸⁷ ج: ولم يترتّب؛ خ: ولم ترتّب.

³⁸⁸ ب: بحسب.

³⁸⁹ خ ع - علمه.

³⁹⁰ ب ز - لا؛ س - لا سيّما.

³⁹¹ ب خ ع: كان؛ خ س + لا.

³⁹² ب: لا ينافيان.

³⁹³ ع: على.

³⁹⁴ س + التكليف.

³⁹⁵ س - المؤمن.

³⁹⁶ ج - بل هو العمدة فيها.

³⁹⁷ ز: الجهة.

به،³⁹⁸ قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَا [91ظ] أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾،³⁹⁹ على أَنَّ لنا أن نقول: التكليف رحمة من الله تعالى عامّةً ولطفٌ شاملٌ يقتضيه عنايته، ولا يلزم أن ينتفع به كلّ أحدٍ، وإنما الانتفاع يدور على الاستعداد⁴⁰⁰ كالمطر ينتفع به الشجر دون الحجر، وبما قلنا يظهر معنى⁴⁰¹ قول النبي صلى الله عليه وسلم: "فحجّ آدمُ موسى"⁴⁰² في الحديث المفصّل الوارد في محاكاة موسى مع آدم عليهما السلام لأن آدم غير ملوم⁴⁰³ في إرادته بالنظر إلى الدواعي المودعة⁴⁰⁴ في جبلته والأسباب المرتبة⁴⁰⁵ في طينته مع⁴⁰⁶ ما في الآفاق من أسباب الخلاف والوفاق.

وأما باعتبار ظاهر الاختيار فقد عوقب بالإهباط⁴⁰⁷ من جوار الجبار، فالأمر دائر بين الأمرين والحكم ناظر إلى النظرين، فنظرُ موسى عليه السلام إلى ظاهر⁴⁰⁸ الاختيار⁴⁰⁹ وإنشاء آدم عمّا في الباطن من الانجبار،⁴¹⁰ وكلّ من النظرين في مرتبته⁴¹¹ حقّ، وكلّ من النبيين في نظره مُحقّق؛ لكن لكون الغلبة للسابق على اللاحق وكون الحكم للباطن على الظاهر حجّ آدمُ موسى عليهما السلام.⁴¹²

³⁹⁸ ب - به.

³⁹⁹ [سورة طه، 20/134].

⁴⁰⁰ خ ع: الاستعدادات.

⁴⁰¹ س - معنى.

⁴⁰² صحيح مسلم، القدر 15.

⁴⁰³ ز: معلوم.

⁴⁰⁴ ج: المودعة.

⁴⁰⁵ ج خ: المترتبة.

⁴⁰⁶ س + أن.

⁴⁰⁷ خ: بالإسباط.

⁴⁰⁸ ب: الظاهر.

⁴⁰⁹ ب: والاختيار.

⁴¹⁰ ب: الإيجاب.

⁴¹¹ ج: مرتبة.

⁴¹² ج ز - حجّ آدمُ موسى عليهما السلام.

فَتَحَقَّقْ مَا قُلْنَا وَانصِفْ وَأَعْرِضْ عَنِ التَّحَكُّمِ⁴¹³ والتعسف حتى يتبين لك أن قول الإمام البيضاوي⁴¹⁴ رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَكُنَّ حَقَّ الْقَوْلِ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾⁴¹⁵ حق صدق واعتقاد سني. وأما رد بعض الأفاضل عليه بقوله:

وإياك أن تتوهم⁴¹⁶ أن في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا﴾ إلى آخره دلالة على تسبب عدم إيمانهم عن سبق التقدير الأزلي كما سبق إلى وهم الإمام البيضاوي حيث قال في تفسيره: [91] "وذلك تصريح بأن عدم إيمانهم لعدم المشيئة المسبب عن سبق الحكم بأنهم من أهل النار" لأن سبق القضاء بما ذكر⁴¹⁷ كناية عن اقتضاء الحكمة إياه، فمعنى قوله: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ ولكن اقتضى الحكمة الإلهية خلاف⁴¹⁸ ذلك، وكذا سبق الكلمة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِّي بَيْنَهُمْ﴾⁴¹⁹ كناية عن اقتضاء الحكمة ما في القضاء الأزلي من الأحكام؛⁴²⁰ أي لو لا مقتضى الحكمة الإلهية لفضي بالاستئصال، فلا دلالة في هذا المقال على أن للتقدير في أزل⁴²¹ الأزال تأثيراً في الأحوال والآجال.

فنقول: إذا كان عدم إيمانهم مسبباً عن⁴²² عدم اقتضاء الحكمة إياه على ما سلم ذلك الفاضل، ومعلوم أن اقتضاء الحكمة ليس فاعلاً بل هو علة داعية لتعلق إرادة الله، فعدم اقتضاء الحكمة علة⁴²³ لعدم تعلق إرادة الله بإيمانهم⁴²⁴ فيكون عدم إيمانهم من الأمور الإرادية المقدرة لله تعالى، فكيف لا يكون التقدير مؤثراً في الإيمان وعدمه.

⁴¹³ ع: الحكم.

⁴¹⁴ وفي هامش ج: مطلب في الانتصار لقول البيضاوي.

⁴¹⁵ [سورة السجدة، 32/13].

⁴¹⁶ ب: أن يتوهم.

⁴¹⁷ س: ذكرنا.

⁴¹⁸ س: بخلاف.

⁴¹⁹ [سورة الشورى، 42/14].

⁴²⁰ وفي هامش ج: ولكن حق القول من معناه، ولكن اقتضت الحكمة الإلهية خلاف ذلك فهو كناية عن اقتضاء الحكمة ما في القضاء الأزلي من الأحكام.

⁴²¹ ج ع: الأزل.

⁴²² ب س: من.

⁴²³ ب - داعية لتعلق إرادة الله فعدم اقتضاء الحكمة علة.

⁴²⁴ وفي هامش ج: إذا كان عدم اقتضاء الحكمة علة لعدم تعلق الإرادة لإيمانهم.

فإن قلت: إرادة الله تعالى وتقديره تابعان⁴²⁵ لإرادة العبد ولاقتضاء⁴²⁶ الحكمة فلا يكونان موجبين ولا سببين.

قلنا: فتذكر ما قلنا لك من تبعية إرادة العبد للدواعي والبواعث والأسباب الداخلة والخارجة التي كلّ منها⁴²⁷ بقدرة الله وإرادته وقضائه وتقديره، وأما اقتضاء الحكمة فليس إلا داعياً لتعلق الإرادة سنة⁴²⁸ من الله في إتباع إرادته لاسمه الحكيم لا إيجاباً منه ووجوباً عليه، فرعاية المصلحة في الإيجاد من جملة المقدرات، وإن سلّمنا إيجاب صفة الحكمة⁴²⁹ تعلق الإرادة على وفق المصلحة [92ظ] فذلك الوجوب أيضاً أثر القدرة والإرادة. والحكمة التي هي أوصاف الذات القديمة فهو من المقدرات الأزلية أيضاً، فالتقدير مؤثر في كلّ ما كان وسيكون؛ بل نقول: أول ما اقتضته الحكمة⁴³⁰ أن يتسلّط⁴³¹ ربنا علينا بقدرته وإرادته، ويعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء ويؤتي من يشاء وينزع عمّن⁴³² يشاء⁴³³ ويثيب⁴³⁴ على ما ارتضاه وإن كان في نظرنا شيئاً يسيراً،⁴³⁵ ويعاقب على ما سخط به وإن حسبنا⁴³⁶ هيئاً، وأن لا يفعل⁴³⁷ شيئاً إلا بقدرته وإرادته وعلمه وقضائه وقدره؛ لأن الحكمة فعل ما ينبغي، ولا ينبغي أن يكون⁴³⁸ الخالق مع المخلوق إلا هكذا، فإذا لم يكن للتقدير الأزلي تأثير في الأحوال ولآجال فالمقدّر بمعزل عن المنع والإعطاء والإعزاز والإذلال، وإذا لم يكن هذه التصرفات بالتقدير الأزلي فهل هي واقعة بالتقدير الحادث أم بتقدير مقدّر⁴³⁹ آخر، أم هي من أحكام الطبائع كما يقوله الدهري،

⁴²⁵ ج س ع: تابعتان.

⁴²⁶ ب: واقتضاء.

⁴²⁷ خ ع: منهما.

⁴²⁸ ج ع: سنته.

⁴²⁹ ب: الحكم.

⁴³⁰ وفي هامش ج: مطلب أول ما اقتضته الحكمة.

⁴³¹ س: أن يسلّط.

⁴³² خ: ممّن.

⁴³³ فيه إشارة إلى الآية: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة آل عمران، 3/26].

⁴³⁴ ب ج ز: ويثبت.

⁴³⁵ خ: يسير.

⁴³⁶ ب ز س: وإن حسبناه.

⁴³⁷ ب: وأن لا نفعل.

⁴³⁸ خ: أن لا يكون.

⁴³⁹ خ: مقدار.

فنقول: ⁴⁴⁰ (مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ)، ⁴⁴¹ (سَيَقُولُونَ 442 اللَّهُ فَقُلْ 443 أَفَلَا تَتَّقُونَ)، ⁴⁴⁴ (عَالَهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ). ⁴⁴⁵

وغاية مستند مَنْ قال بعدم تأثير التقدير إتباع العلم بالمعلوم وتطابقهما بحيث يكون المعلوم أصلاً والعلم فرعاً، وقال: "ألا يرى أن صورة الفرس [المنقوش] على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة؛ لأن الفرس في حدّ نفسه كذلك، ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما."

فنقول: علم الله بالأشياء ليس كالصورة المنقوشة نقشاً مأخوذاً من صورة الفرس الخارجي؛ بل هو كنقش المهندسين صورة البناء ورسمهم لذلك ليبنوا في الخارج بناءً مطابقاً لرسمهم السابق؛ فإنهم [92و] يراعون في رسمهم أحوال الهيئات والأوضاع وصلاحية ⁴⁴⁶ الأخشاب والأحجار كلاً منها لموضع معلوم دون المواضع الأخر إلى غير ذلك من الخصوصيات والتفاصيل، ثم يبنون ⁴⁴⁷ على وفق ما رسموا، فسبحان الله من ⁴⁴⁸ أن يشبّه بالبناء، إلا أن هذا التشبيه أقرب من التشبيه الأول، فالله تعالى وإن أجرى عادته على أن لا يريد من أفعال عباده شيئاً إلا أن يريدوه؛ لكن إرادتهم تابعة للدواعي والأسباب التي كلّها بقدرة الله تعالى وإرادته كما بيّنه تعالى بقوله تعالى: (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ). ⁴⁴⁹

وعجباً من هذا الفاضل أنه اعترف آخرًا بهذا فقال:

وأما أنّه لا تفويضَ فلأن منشأ اختيار العبد داعيةٌ تحدث في قلبه، ودواعي القلب تابعة لمشينة الله وإرادته، فلا دخل فيه للعبد ولا لمخلوق آخر، نّبة على ذلك في قوله تعالى: (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ

⁴⁴⁰ خ: فنقول.

⁴⁴¹ [سورة المؤمنون، 23/88].

⁴⁴² جميع النسخ: سيقولن.

⁴⁴³ ج خ ز س ع: فنقول؛ ب: فقل.

⁴⁴⁴ [سورة يونس، 10/31]؛ (سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ) [سورة المؤمنون، 23/87]؛ (فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ) [سورة يونس، 10/31].

⁴⁴⁵ [سورة النمل، 27/60].

⁴⁴⁶ ب: قابليّات.

⁴⁴⁷ ع: يبنون.

⁴⁴⁸ ج: عن.

⁴⁴⁹ [سورة الانسان، 76/30]؛ س - وعجباً من هذا الفاضل أنّه... وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.

الله). وأشير إليه في قوله عليه السلام "قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمان" ⁴⁵⁰ والمعنى أن الله تعالى هو المتمكن عن ⁴⁵¹ قلوب العباد والمتسلط عليها بالتصرف فيها تصرفاً ⁴⁵² كيف يشاء.

فنقول: فإذا ⁴⁵³ كان الأمر كذلك فما وجه الإنكار على البيضاوي في قوله المذكور وفي قوله في شرح المصابيح فإنه قال:

وأما الجواب الذي ذكره الإمام البيضاوي في شرح المصابيح ⁴⁵⁴ وهو "أن الله دبّر الأشياء على ما يشاء" ⁴⁵⁵ وربط بعضها ببعض، وجعلها أسباباً ومسببات وإن كان يقدر على إيجاد الجميع ابتداء بلا أسباب ووسائل كما خلق الأسباب والمبادئ؛ لكنه أمر اقتضته حكمته وسبقت ⁴⁵⁶ كلمته وجرت عليه عادته، فمن قدر أنه من أهل الجنة قدر له ما يقربه إليها من الأعمال، [93ظ] ووفقه لذلك بإقداره وتمكينه منه ⁴⁵⁷ وتحريضه ⁴⁵⁸ عليه بالترغيب والترهيب والإلانة ⁴⁵⁹ قلبه لقبول الحق، ومن قدر أنه من أهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع ⁴⁶⁰ هواه وران على قلبه الشهوات، ولم تغن ⁴⁶¹ الآيات والنذر ⁴⁶² فأتى بأعمال أهل النار وأصر عليها حتى طوى على صحيفة عمره، وكان ما يدخله النار ملاك أمره، وهو معنى قوله عليه السلام: "وكل ميسر لما خلق له." ⁴⁶³

⁴⁵⁰ مسلم، القدر 3.

⁴⁵¹ ج خ ز: في.

⁴⁵² ب: يتصرف.

⁴⁵³ س: إذا.

⁴⁵⁴ س - فإنه قال وأما الجواب الذي ذكره الإمام البيضاوي في شرح المصابيح.

⁴⁵⁵ ج: ما شاء.

⁴⁵⁶ خ + إليه.

⁴⁵⁷ ب س - منه.

⁴⁵⁸ ج ز ع: وتحريضه.

⁴⁵⁹ ج ز: وأن؛ خ - والإلانة؛ س: والآن.

⁴⁶⁰ س + له.

⁴⁶¹ ب: ولم يغنه.

⁴⁶² فيه إشارة إلى الآية الكريمة ﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة يونس، 101/10].

⁴⁶³ مسلم، القدر 1.

- هذا⁴⁶⁴ ما نقله⁴⁶⁵ من⁴⁶⁶ الإمام البيضاوي في شرحه للمصابيح-⁴⁶⁷ فلا يشفي⁴⁶⁸ علياً⁴⁶⁹ ولا يروي غليلاً⁴⁷⁰ كما لا يخفى على ذي الفهم المتأمل في مقعد الشك ومقعد الوهم".

نقول: كثير من الآيات والأحاديث ناطقة صراحةً بما قاله الإمام البيضاوي وعلماء الإسلام متوافقون على قوله، فالإنكار بهذا إنكار بذاك كله، وإن شئت التحقيق فتحقق ما حققناه آنفاً حتى ينقلب الإنكار بالإقرار ويتعين عندك تأثيرات الأقدار، وهنا تحقيق أبلغ⁴⁷¹ مما ذكر، إلا أن العبارة تضيق عمّا وراءه، فاجتهد تجد.

وأما توجيه هذا الفاضل قول آدم عليه السلام في المحاجة مع موسى عليه السلام: "أفتلومني على⁴⁷² أن أعمل عملاً كتب الله تعالى عليّ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة" بقوله: "فمعنى قول آدم عليه السلام: أفتلومني على عمل صدر منّي على وفق ما يقتضيه الحكمة ويرتضيه الحق"، ومثل⁴⁷³ ذلك لا يكون إلا خيراً⁴⁷⁴ محضاً⁴⁷⁵ فلا شك أنّ إرادة هذا المعنى من التعبير⁴⁷⁶ المذكور⁴⁷⁷ لا يخلو عن بُعد صريح؛ فإن سبق الكتاب⁴⁷⁸ بأربعين سنة لا دخل له في هذا المراد مع أنّ هذا الاعتذار في مقابلة ما نهى الله عنه⁴⁷⁹ لا يخلو عن سوء أدب لا يليق بمنصب النبوة.

⁴⁶⁴ ج: وهذا.

⁴⁶⁵ س: أما قوله.

⁴⁶⁶ س - من.

⁴⁶⁷ ب + ثم قال.

⁴⁶⁸ خ: فلا يشقي.

⁴⁶⁹ ب: غليلاً.

⁴⁷⁰ ب: غليلاً.

⁴⁷¹ ز: بليغ.

⁴⁷² س - على.

⁴⁷³ خ: مثل.

⁴⁷⁴ ب: جداً.

⁴⁷⁵ وفي هامش ج: قال بعض الأفاضل: إن وجه هذا التعبير لما لزم حسن المال الخروج إلى الدنيا ليحصل له التكليف المؤدي إليه ولم يحصل ذلك إلا بصدور العمل المذكور عنه عبّر به عن ملزومه وهو حسن المال. منه.

⁴⁷⁶ ب: التعيين.

⁴⁷⁷ ج: المذكورة.

⁴⁷⁸ س: القضاء.

⁴⁷⁹ ب - لا يخلو عن بعد صريح ... ما نهى الله عنه.

وأما قوله: "إن عصيان آدم عليه السلام لم يكن ذنبًا؛ لأن الذنب لا يكون إلا [93] مخالفة الأمر التكليفي، ولا تكليف في تلك الدار" فمشكل؛ لأن الفرق بين الذنب والعصيان⁴⁸⁰ لا يعقل؛ وقد قال الله تعالى: (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى)⁴⁸¹ وكذا قوله: "إن التكليف لا يكون في تلك الدار" مع أن إبليس لعن وطُرد طردًا أبدئيًا لمخالفته⁴⁸² الأمر بالسجود الواقع⁴⁸³ في تلك الدار.⁴⁸⁴

فإن قلت: إذا كان هذا الاعتذار مقبولًا من آدم عليه السلام فبحكم الاشتراك في السبب ينبغي أن يكون مقبولًا من كل واحد من ذريته فيلزم أن يكون العصاة⁴⁸⁵ حتى الكفرة معذورين.

قلت: أما في حكم الشرع في⁴⁸⁶ دائرة الثواب والعقاب فلم يكن آدم عليه السلام أيضًا معذورًا حتى عوقب بالإهباط من جوار الرحمان والإخراج من الجنان، وأما في إمعان النظر إلى الحقائق واعتبار الأسرار والدقائق فمن اعتذر بهذا الاعتذار بعد ما فرط منه ما فرط إظهارًا لعجزه واعتراقًا لقصوره وتحزنًا على حرمانه ورضاءً بقضاء ربه نادمًا⁴⁸⁷ على ما جرى منه، فهو منه مقبول لا على معنى سقوط اعتراض⁴⁸⁸ الشرع والنجاة من⁴⁸⁹ العتاب والعقاب؛⁴⁹⁰ بل بمعنى أن يكون هذا النظر سببًا للتوبة وموجبًا للندامة، ويحتمل أن يكون مؤديًا للاجتناب⁴⁹¹ مألًا كما كان في حق آدم عليه السلام بسبب كونه رجوعًا إلى الله واعتراقًا بقدرة الله وعجز العبد⁴⁹² وداعيًا لحزنه⁴⁹³ على تقصيره.

⁴⁸⁰ وفي هامش ج: الفرق بين العصيان والذنب الذنب هو المخالفة للأمر التكليفي والعصيان هو المخالفة لمطلق الأمر يرشدك إليه قول عمرو بن العاص لمعاوية: "أمرتك أمرًا حازمًا فعصيتني" منه.

⁴⁸¹ [سورة طه، 20/121].

⁴⁸² س: بمخالفة.

⁴⁸³ ج - الواقع.

⁴⁸⁴ خ - مع أن إبليس لعن وطُرد طردًا أبدئيًا لمخالفته الأمر بالسجود الواقع في تلك الدار.

⁴⁸⁵ ج: العصيان.

⁴⁸⁶ ب: وفي.

⁴⁸⁷ خ: ناديا.

⁴⁸⁸ خ: أغراض.

⁴⁸⁹ ب: في.

⁴⁹⁰ ع: عن العقاب والعتاب؛ خ: عن العذاب والعقاب.

⁴⁹¹ ب: إلى حसार.

⁴⁹² خ: العبودية.

⁴⁹³ ب و: إلى حزنه.

وأما من اعتذر بهذا الاعتذار مجترئاً بسببه على المعاصي المستقبلية فرحاً متسلّياً غير متحرّز ولا متحسّر⁴⁹⁴ كعمر الخيام الذي قال: ⁴⁹⁵

من می⁴⁹⁶ خورم⁴⁹⁷ وهر⁴⁹⁸ که چو من اهل بود می خوردن من بنزد او سهل بود
می خوردن من حق بازل⁴⁹⁹ دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود⁵⁰⁰.

[94ظ] وأجاب عنه النصير الطوسي بقوله: -بيت-⁵⁰¹

گفتی که کنه بنزد من سهل بود این نکته نگوید آنکه او اهل بود
علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود⁵⁰²
فهو ممن⁵⁰³ مَكَرَ الله بهم واستندَرَجَهُم من حيث لا يعلمون⁵⁰⁴ وممن لعب بهم إبليس وجعلهم سخرة
للتلبیس⁵⁰⁵ وضحكة التلبیس، (أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ)⁵⁰⁶ لأن
النظر الأوّل هو من أسباب السعادة التي قدّرها الله تعالى في الأزل من أمارات طريق السعادة
وجعله⁵⁰⁷ ثمرة⁵⁰⁸ صفاء الفطرة ونتيجة حسن العقيدة، فمن علم الله في الأزل أنه يذهب ذلك المذهب،

⁴⁹⁴ ج: ولا متحسراً؛ خ: ولا متخسراً.

⁴⁹⁵ ز + نظم.

⁴⁹⁶ خ: باده.

⁴⁹⁷ ع: خوارم.

⁴⁹⁸ خ: هر.

⁴⁹⁹ خ + چون؛ ج + می.

⁵⁰⁰ ز + وجواب.

⁵⁰¹ ز: نظم.

⁵⁰² ب س - كعمر الخيام الذي غایت جهل بود.

⁵⁰³ ز: من.

⁵⁰⁴ فيه إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الاعراف، 7/182].

⁵⁰⁵ س: التلبیس.

⁵⁰⁶ [سورة المجادلة، 58/19].

⁵⁰⁷ ب - وجعله.

⁵⁰⁸ ب: وثمرة.

فهو ممن يسره⁵⁰⁹ لليسرى وجعل خاتمة أمره⁵¹⁰ الحسنى، ومن الذين⁵¹¹ قال فيهم: و⁵¹² ﴿[إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ]﴾⁵¹³ والنظر الثاني قدره⁵¹⁴ الله من أسباب الشقاوة وجعله أثر القسوة⁵¹⁵ في الفطرة⁵¹⁶ وخبث العقيدة، ومن علم أنه يذهب هذا المذهب فهو ممن يسره للعسرى وختم أمره بالشفوة الكبرى وأصله وأخرى، ﴿وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا﴾⁵¹⁷ فإن قلت: فهل للحسنات والدعوات والصدقات تأثير في تغيير⁵¹⁸ التقدير؟

قلنا: أما⁵¹⁹ في لوح المحو والإثبات فقد يتغير ويتبدل، ولذلك قيل: "السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد"، وقال عمر رضى الله عنه: "اللهم إن كنت كتبت اسمي في ديوان الأشقياء فامحه من ديوان الأشقياء وأثبتته في ديوان السعداء، فإنك قلت وقولك الحق: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾".⁵²⁰ وأما التقدير الأزلي فقد سمعت مراراً أن الأزلي⁵²¹ لا يتطرقه التغيير؛⁵²² لأن الله تعالى لما علم في الأزل [94و] أن كل أحد ما يفعل شيئاً من ذلك⁵²³ الأسباب، وأن أي فعل من أي واحد يقتضي الحكمة تأثيره في السعادة أو⁵²⁴ الشقاوة، وأن أي واحد من الأحاد يثبت⁵²⁵ على سنن واحد من طريقي السعادة

509 ب + الله.

510 ع: أمر.

511 ش + اهتدو زادهم هدا.

512 ب + وأما.

513 [سورة الفرقان، 25/70].

514 ع: قدرة؛ ب: قدر.

515 خ: الشقوة؛ ب - وجعله أثر القسوة.

516 ب: ونتيجة سوء الفطرة.

517 فيه إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿فَدَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا﴾ [سورة الطلاق، 65/9]؛ * جميع النسخ: أمره.

518 ب ج: تغيير.

519 ب + ما.

520 [سورة الرعد، 13/39].

521 ب: الأزل.

522 ب: التغير.

523 ش + واقتضت حكمته تأثير ذلك كتبه في الأزل مؤثراً في ذلك الأمر وقدر السبب والمسبب بحيث لا يتبدل شيء منهما أصلاً.

524 ب: و.

525 ع: يثيب.

والشقاوة، وأن أيّ أحد⁵²⁶ ينقلب من الشمال إلى اليمين أو من اليمين إلى الشمال فكتب ما سيكون على التفصيل كأنه كان،⁵²⁷ فلا تبدّل في⁵²⁸ ذلك التقدير كما لا تبدّل في العلم. مثلاً من علّم أنه سيدعوه بدعاء خالص جامع لشرائط الإجابة قدر إجابة دعائه وحصول مراده بسبب دعائه سواء كان دعاؤه في أمر عاجل⁵²⁹ ديني أو دنيوي، فالتقدير الأزلي يغيّر⁵³⁰ ولا يتغيّر⁵³¹، ولكن المسببات بحسب الأسباب والأزمنة يتقدّر.

أمّا قول رسول عليه السلام لأُم حبيبة حين سمعها تدعو وتقول: "اللهم مَنِّعني بزوجي رسول الله وأبي أبي سفيان وأخي معاوية"، قد سألت الله لأجل مضروبة وأيام معدودة وأرزاق مقسومة لن يعجل الله شيئاً منها قبل حلّه ولن يؤخّر شيئاً عن حلّه ولو كنت سألت الله أن يُعافيك⁵³² من عذاب في النار أو عذاب في القبر لكان خيراً وأفضل⁵³³ فلعلّه صلى الله عليه وسلم كان قد علم أن تلك الأمور المدعوة لم يكتب الدعاء فيها منها مؤثراً⁵³⁴ في الأزل ونافعاً فأشار إليها بالدعاء النافع، أو مقصوده عليه السلام مجرّد التعليم والتنبيه على⁵³⁵ الأهم⁵³⁶ الأنفع لها كما يومي إليه قوله عليه السلام: "لكان خيراً وأفضل؛" يعني أن الآجال ما جعل الله الدعاء سبباً لتأخيرها ومدّها بحسب الغالب؛ فإن الجاحدين⁵³⁷ المستكبرين المعرضين عن⁵³⁸ الدعوات يكون أعمارهم طووالاً في أكثر الأزمان،⁵³⁹ وأما النجاة من

526 ج: حديث؛ ب: واحد.

527 خ: كما أنه كان.

528 خ - في.

529 ب + أو أجل.

530 ب - يغيّر.

531 ب: لا يتغير

532 جميع النسخ: أن يُعَذِّبَكَ.

533 صحيح مسلم، القدر 7.

534 خ: مؤثّر.

535 س + أن.

536 ج: الاسم؛ ع: الأُم.

537 ج: الجاهدين.

538 ب: على.

539 خ: الزمان.

العذاب⁵⁴⁰ فالدعاء [95ظ] سببه المعين⁵⁴¹ وطريقه⁵⁴² المبين وهو المقصود الأهم من الدعاء المأمور الموعود باستجابته، فالأهم الانفع ليس إلا هي، وصرف الوقت إلى الدعاء لطول العمر تضييع⁵⁴³ للوقت⁵⁴⁴ بحسب الأعم الأغلب، وإن كان محتملاً للنفع والإجابة نادرًا، وكيف لا وقد⁵⁴⁵ ثبت⁵⁴⁶ عنه عليه السلام أنه دعا في حق⁵⁴⁷ عدة من الصحابة بطول العمر وكثرة الولد فاستجيب.⁵⁴⁸

وروى أنه عليه السلام قال في بعض الأوقات: "اللهم لا تُمَتِّني حتى تُرَيِّنِي عَلِيًّا،" وأيضًا أن بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾⁵⁴⁹ ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي﴾⁵⁵⁰ ناطقة بتأثير الدعوات على الإطلاق في الأمور الدينية والدنيوية، ولا يصلح الحديث المذكور لكونه من أخبار الأحاد واحتماله لما قلنا مخصصًا لإطلاق النصوص المذكورة؛ بل الوجدان من كل أحد بتسارعه⁵⁵¹ في المضايق إلى التضرع لله يشهد بتأثير الدعاء مطلقًا، وكذا التجربة والتواتر شاهدان به بحيث يعد إنكاره تعنتًا، وإذا كان السعي بالأيدي والأرجل وكذا بباقي⁵⁵² الأعضاء مؤثرًا في نيل المطالب أفلا يكون الدعاء الذي هو عمل القلب رئيس الأعضاء؛ بل هو نور من أنوار الله وسر من أسرار⁵⁵³ه واسطة الفيض بين الله وبين الأبدان مؤثرًا كلاً؟ بل تأثيرات الأعمال فرع تأثيره وأثر من آثاره،⁵⁵⁴ ألم تسمع قول⁵⁵⁵ النبي عليه السلام: "إنما

⁵⁴⁰ ج ز + والخلاص عن العقاب.

⁵⁴¹ ع: العين.

⁵⁴² ع: وطريقة.

⁵⁴³ ع: تضييع.

⁵⁴⁴ وفي هامش ج: مطلب. وصرف الوقت إلى الدعاء لطول العمر تضييع للوقت غالبًا.

⁵⁴⁵ ب: فقد.

⁵⁴⁶ خ: نيهت.

⁵⁴⁷ س - حق.

⁵⁴⁸ س: فاستجيب.

⁵⁴⁹ [سورة المؤمن، 40/60].

⁵⁵⁰ [سورة البقرة، 2/186]؛ ش + فإن أمثل هذه الآيات ناطقة.

⁵⁵¹ ب خ ع: يتسارعه.

⁵⁵² ع: بباقي.

⁵⁵³ خ: أسرار.

⁵⁵⁴ ش: آثار تأثيراته.

⁵⁵⁵ ع: قوله.

الأعمال بالنيات⁵⁵⁶ أليست المعجزات والكرامات الصادرة من الأنبياء عليهم السلام تأثيرات روحانية ونتائج دعوات خالصة وآثار توجّهات صادقة، فإذا كان الدعاء سبباً لإحياء [95و] الموتى فهل يُستبعد كونه سبباً لتأخير الأجل ومدّ العمر.

وإن استبعد وهُمك تأثير الدعاء في الأمور الدنيوية فاقراً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾،⁵⁵⁷ وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾⁵⁵⁸ وأمثال هذه الآيات.⁵⁵⁹ ولا تلتفت إلى قول من قال:

إنّا قد أسمعناك⁵⁶⁰ مراراً وقرعنا⁵⁶¹ سمعك سرّاً وجهاراً أن شأن التقدير أن يتّبع المقدور، فلا يصلح ملزماً، فلا دلالة فيما رواه ابن مسعود رضى الله عنه وهو قول رسول الله عليه السلام: "إن أحكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه⁵⁶² الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات؛ يكتب رزقه وأجله وعمله، وشقي أو سعيد"⁵⁶³ على أن ما قدر لكلّ شخص من قدر معيّن من الرزق لا بدّ من وصوله إليه سواء سعي في تحصيله أو لم يسع، كيف؟ ولو كان الأمر على ما ذكر والشأن على ما زبر⁵⁶⁴ لما⁵⁶⁵ أمر العبد بالسعي والطلب في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾⁵⁶⁶ ولما كان الكسب فرضاً، وقد نصّ محمد بن الحسن الشيباني على أنه من الفرائض "هذا كلامه.

⁵⁵⁶ صحيح البخاري، بدء الوحي 1؛ صحيح مسلم، الإمارة 45.

⁵⁵⁷ [سورة الطلق، 3-65/2].

⁵⁵⁸ [سورة طه، 132/20].

⁵⁵⁹ ب + مما علم أنه ما من خير وشرّ إلا بالقضاء والقدر وإن لم يشأ الله لا يغني السعي والحرز.

⁵⁶⁰ ز: سمعناك.

⁵⁶¹ خ: وفرعنا.

⁵⁶² خ - إليه.

⁵⁶³ صحيح البخاري، بدء الخلق 6.

⁵⁶⁴ ع: زبر.

⁵⁶⁵ ز: أما.

⁵⁶⁶ [سورة الجمعة، 10/62].

فنقول: أما قوله: "إن شأن التقدير أن يتبع المقدور فلا يصلح ملزماً" فقد عرفت ما فيه وسمعت اعتراف هذا القائل آخرًا⁵⁶⁷ بقوله: "إن منشأ اختيار العبد داعية تحدث⁵⁶⁸ في قلبه، ودواعي القلب تابعة لمشئته الله لا دخل⁵⁶⁹ فيه للعبد ولا لمخلوق آخر" إلى آخر ما أورده⁵⁷⁰ بعد هذه التعليلات في نفي التأثير عن التقدير. وتدبر⁵⁷¹ أن الفاعل إذا لم يصلح ملزماً فهل⁵⁷² يصلح القابل للإلزام؟⁵⁷³ [96ظ] وإذا لم يصلحاً فمن أين يلزم اللوازم بلا ملزم ولا إلزام، وإذا أنصفت وجدت أن واحداً من الفقهاء لا يرضى ويأنف من أن⁵⁷⁴ لا يكون لأمره وتقديره في بيته تأثير، فكيف الغني المالك للمماليك؟! وكيف الأمير⁵⁷⁵ والسلطان المالك⁵⁷⁶ للممالك⁵⁷⁷ فهل يرضى⁵⁷⁸ بذلك خالق الأرض والسموات⁵⁷⁹ ذو العرش⁵⁸⁰ الفعال⁵⁸¹ لما يريد؟! «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»،⁵⁸² (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ)،⁵⁸³ (قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ

⁵⁶⁷ خ: آخر.

⁵⁶⁸ ج ع: يحدث.

⁵⁶⁹ ج ز: لا مدخل.

⁵⁷⁰ ب + آخر؛ ش + آخرًا بعد مثل.

⁵⁷¹ ب: وعلمت.

⁵⁷² ج: فهو.

⁵⁷³ ب: الإلزام.

⁵⁷⁴ ز - أن.

⁵⁷⁵ س - الأمير.

⁵⁷⁶ ب: الملك.

⁵⁷⁷ س: للمالك؛ ب: في الممالك.

⁵⁷⁸ ب - يرضى؛ ش: فهل يليق أو يرضى.

⁵⁷⁹ ج - فهل يرضى بذلك خالق الأرض والسموات.

⁵⁸⁰ خ + المجيد.

⁵⁸¹ خ: فعال.

⁵⁸² [سورة يس، 36/82].

⁵⁸³ [سورة الأنعام، 6/18].

تُشْرِكُونَ)،⁵⁸⁴ (فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ).⁵⁸⁵ فقد⁵⁸⁶ عرفت منشأ الغلط فتأدّب⁵⁸⁷ واحذر عن السخط.

وأما قوله: "ولو كان الأمر على ما ذكر لَمَّا أمر العبد بالسعي والطلب ولَمَّا كان الكسب فرضاً" فنقول: لو أردت⁵⁸⁸ أنه فرض على الإطلاق؛ أي على العموم للأشخاص والأوقات والأحوال فكلّاً فإنه إنما يكون مأموراً به وفرضاً عند كمال الاحتياج لنفسه أو عياله، فَلَربَّ إنسان يأتيه رزقه رغداً⁵⁸⁹ من كلّ مكان من غير أن يحتاج إلى كسب أو سعي،⁵⁹⁰ غاية الأمر أن السعي والكسب من الأسباب المُعدّة⁵⁹¹ للرزق بالنسبة إلى العامّة، فإن أكثرهم يرزقون بسبب السعي، وأما مَنْ يأتيه رزقه من غير سعي وطلب⁵⁹² فكثير أيضاً، والكلّ بقدر، والسائق على كلا⁵⁹³ الحالين⁵⁹⁴ هو الله، فَلَربَّ ساعٍ غير واصل، وَلربَّ مرزوق⁵⁹⁵ من غير سعي، فلا كَلِيّة في الأمر، ولقد سمعت قول الله تعالى: ﴿لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرِزُقُكَ﴾⁵⁹⁶ وفي الحديث القدسي: "ابن آدم تفرّغ لعبادتي أَمْلاً [96و] صَدَرَكَ غِنًى⁵⁹⁷ وَأَسَدَّ جوعك،⁵⁹⁸ وإن لم تفعل⁵⁹⁹ أَمْلاً يدك شغلاً⁶⁰⁰ ولم أَسَدَّ⁶⁰¹ فقرَكَ"⁶⁰² وكان رسول الله صلى الله عليه

⁵⁸⁴ [سورة الأنعام، 64-63/6].

⁵⁸⁵ [سورة يس، 83/36].

⁵⁸⁶ ب: وقد.

⁵⁸⁷ ب: فادّب.

⁵⁸⁸ ب: لو أراد.

⁵⁸⁹ س: غداً.

⁵⁹⁰ ز: وسعي.

⁵⁹¹ ب: المقدّرة.

⁵⁹² ب: ولا طلب.

⁵⁹³ ب: كلتي.

⁵⁹⁴ ب: الحاليتين.

⁵⁹⁵ ج: مرزق.

⁵⁹⁶ [سورة طه، 132/20].

⁵⁹⁷ ج خ س ع: غني.

⁵⁹⁸ ش: جوعتك.

⁵⁹⁹ ج ز: وإن لم يفعل.

⁶⁰⁰ ج خ ز: سفلاً.

⁶⁰¹ خ ع: ولم أسدك.

⁶⁰² سنن الترمذي، صفة القيامة 30.

وسلم يقول: "أبیت عند ربّي يطعمني ويسقيني"،⁶⁰³ فله⁶⁰⁴ عباد لا يحتاجون⁶⁰⁵ في القوّة إلى القوت فضلاً عن الاحتياج في تحصيله إلى السعي؛ فإن مسبب الأسباب⁶⁰⁶ قادر على إيصال⁶⁰⁷ الرزق بلا سبب ولا واسطة، قال الله تعالى: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ)،⁶⁰⁸ أي كافيه⁶⁰⁹ على الإطلاق، تارة بسوق⁶¹⁰ الرزق وتارة بالذات من غير توسّط الرزق؛ فإن المطلق يحتمله أيضاً.

ثم ما قاله ذلك الفاضل:

وأما النظر الدقيق فيحكم بصحّة أن المعمّر -أي الذي قُدّر له عمر طويل-⁶¹¹ يجوز أن يبلغ حدّ ذلك العمر الذي قُدّر له⁶¹² وأن لا يبلغه فيزيد عمره على الأوّل وينقص على الثاني، ومع ذلك لا يلزم التغيّر⁶¹³ في التقدير وذلك لأن المقدّر لكلّ شخصٍ إنما هو الأنفاس المعدودة لا الأيام المحدودة والأعوام الممدودة، ولا خفاء في أن أيام⁶¹⁴ قدر من الأنفاس يزيد وينقص بالصحة والحضور والمرض والتعب فافهم هذا السرّ العجيب حتى ينكشف لك سبب اختيار بعض الطوائف حبس النفس ويتّضح وجه كون الصدقة والصلاة سبباً لزيادة العمر.

يتّجه عليه أنه (لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ).⁶¹⁵ قال تعالى: (وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ)،⁶¹⁶ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلّ شيء بقدر حتى العجز والكيس".⁶¹⁷

⁶⁰³ صحيح مسلم، الصيام 11.

⁶⁰⁴ ب: والله.

⁶⁰⁵ ع: ولا يحتاجون.

⁶⁰⁶ ب + للرزق.

⁶⁰⁷ ب: اتصال.

⁶⁰⁸ [سورة الزمر، 39/36].

⁶⁰⁹ خ: كافية.

⁶¹⁰ ز: يسوق.

⁶¹¹ خ ع: العمر الطويل.

⁶¹² ب - الذي قُدّر له.

⁶¹³ ب س: التغيّر.

⁶¹⁴ س + من.

⁶¹⁵ [سورة الأنعام، 6/59].

⁶¹⁶ [سورة الرعد، 13/8].

⁶¹⁷ صحيح مسلم، القدر 4.

فنقول: أفيخرج عن علمه تعالى الأيام والأعوام من الأعمار؛ بل هو تعالى علم في الأزل أن كلَّ شخص ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، إنسان أو حيوان، كم يعمر؟ وكم يعيش؟ وعلم مقدار عمره بأعوامه وأيامه وشهوره وساعاته ودقائقه وأنفاسه، وأنه كم يتنفس [97ظ] في كلَّ يوم وفي كلَّ شهر وفي كلَّ عام؟ وقدّر كلاً منها بأعدادها ومقاديرها بحيث لا يتغيّر ولا يتبدّل، ولا يستطيع أحد⁶¹⁸ أن يغيّره وأن⁶¹⁹ يبدّله، وقوله عليه السلام في الحديث المتقدم ذكره "وأيام⁶²⁰ معدودة" صريح في تقدير الأعمار⁶²¹ بالأيام والأعوام وناف⁶²² قول⁶²³ هذا القائل؛⁶²⁴ "لأن المقدّر لكلّ شخص إنما⁶²⁵ هو الأنفاس المعدودة لا الأيام المحدودة ولا الأعوام⁶²⁶ الممدودة" لأن عدّ الأيام يستلزم حدّ⁶²⁷ الأعوام، (وَمَكُرُ أُولَئِكَ) الذين يرومون مدّ أعمارهم بحبس أنفاسهم (هُوَ يَبُورُ)⁶²⁸ إن كان غرضهم مدّ⁶²⁹ أعمارهم، بناء على ذلك الزعم الفاسد.

وأما إن كان زعمهم إن⁶³⁰ يُحبس النفس⁶³¹ يقلّ⁶³² التحليل وينحفظ الرطوبة الغريزية⁶³³ فهو من قبيل⁶³⁴ المعالجات الطبيّة⁶³⁵ فلا جناح عليهم؛ إذ يجوز أن يكون من الأسباب المقدّرة لطول العمر

⁶¹⁸ س - أحد.

⁶¹⁹ ب: أو أن.

⁶²⁰ س: وأيامه.

⁶²¹ ج: الأعمال.

⁶²² ب: بخلاف.

⁶²³ خ: لقول.

⁶²⁴ ج - القائل.

⁶²⁵ ج - إنما.

⁶²⁶ ج ز: والأعوام.

⁶²⁷ ب خ: عدّ.

⁶²⁸ [سورة فاطر، 35/10].

⁶²⁹ ش: العمر على ذلك.

⁶³⁰ س - إن.

⁶³¹ س + أن.

⁶³² ب: مقلّ.

⁶³³ س: الغليظة.

⁶³⁴ س: قبل.

⁶³⁵ س: الطيبة؛ ش: الطبيّة.

كالأدوية المستعملة لحفظ الصحة، ثم إن القول "بصحة أن المعمر⁶³⁶-أي⁶³⁷ الذي قدر له العمر الطويل⁶³⁸-يجوز أن يبلغ حد ذلك العمر وأن لا يبلغه" قول بتغيير⁶³⁹ العبد بقدرته وإرادته الحادثتين التقدير الأزلي، ويكون⁶⁴⁰ التقدير الأزلي غير لازم كما أنه غير ملزم⁶⁴¹ عنده مع أن التقدير مطابق للعلم الأزلي فيلزم من تخلف التقدير الجهل في العلم،⁶⁴² تعالى الله عما⁶⁴³ يقول الظالمون علواً كبيراً⁶⁴⁴

ثم ما⁶⁴⁵ في كلامه هذا من التنافر والتنافي بين أقواله غني عن البيان، وغير موقوف على الإثبات بالبرهان؛ فإنه بعد ما فسّر المعمر بقوله: "أي الذي قدر له عمر طويل" قال: ⁶⁴⁶"يجوز أن يبلغ حد ذلك العمر وأن لا يبلغه"، ثم قال: "ومع ذلك لا يلزم التغيير⁶⁴⁷ في التقدير"، ومن المعلوم أن عدم بلوغ المعمر⁶⁴⁸ إلى حد العمر الذي قدر له وانتقاصه منه تغيير ظاهر في التقدير.

وأما قوله "ويتضح وجه كون الصدقة والصلاة [97] سبباً لزيادة العمر"، فلعلّ مراده أن الله يزيد العمر بهما بأن يجعل قدرًا من الأنفاس التي يمكن أن يتنفس بها المتنفس⁶⁴⁹ في شهر مثلاً في شهرين؛ يعني لا يجوز أن يزيد بهما قدر المقدّر من⁶⁵⁰ العمر بدلالة حديث أم حبيبة رضي الله عنها، وقد عرفت أن الحديث لا يدلّ على ذلك، وأن الله تعالى يجوز أن يقدر طول العمر وزيادة الأنفاس والأيام

⁶³⁶ ب - بصحة أن المعمر.

⁶³⁷ ب: بأن.

⁶³⁸ ب ج ز: عمر طويل.

⁶³⁹ ب خ ع: بتغيير.

⁶⁴⁰ ج: ويكون.

⁶⁴¹ ج: ملزوم.

⁶⁴² ب خ: في علم الله.

⁶⁴³ خ - عما.

⁶⁴⁴ فيه إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [سورة الإسراء، 17/43].

⁶⁴⁵ ع - ما.

⁶⁴⁶ ج: فأن.

⁶⁴⁷ ب س: التغيير.

⁶⁴⁸ ج: العمر.

⁶⁴⁹ ع: التنفس.

⁶⁵⁰ ب + أنفاس.

في الأزل لبعض من علم أنه⁶⁵¹ سيتصدّق أو سيصلّي بسبب⁶⁵² الصدقة والصلاة وإن لم يكن كلياً⁶⁵³ وعاماً للأشخاص بحيث يكونان من الأسباب الموصلة إلى طول العمر غالباً في سنة الله كما كان كذلك بالنسبة إلى السعادة الأخروية.

تمّت بعون الله،⁶⁵⁴ احشرونا مع السعداء. تم.⁶⁵⁵



⁶⁵¹ خ ع - أنه.

⁶⁵² ع: سبب.

⁶⁵³ خ - كلياً.

⁶⁵⁴ ج ز + اللهم؛ س + وتوفيّه في اليوم الثالث الرافع الثاني عشر من شهر رمضان المبارك في سنة اثني وتسعين وتسعمائة على يد العبد الحقير الضعيف النحيف محمّد بن عمر الشهير بقورد خليفة من الطريقة الحلوّيّة من فقراء الشيخ الشهير ببالي خليفة الصوفيّة وقدّس الله سرّه العزيز ووقع الكتابة في دار السلطنة القسطنطينيّة في زاوية المرحوم المغفور لمحمّد باشا والكاتب المذكور شيخ في تلك الزاوية.

⁶⁵⁵ خ - بعون الله، احشرونا مع السعداء. تم؛ ب - احشرونا مع السعداء.

BÖLÜM 3: *RİSÂLETÜ'L-KAZÂ VE'L-KADER*'İN TÜRKÇE ÇEVİRİSİ

3.1. Kazâ ve Kader Risâlesi⁶⁵⁶

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

(80a) Vücûd ve kıdem kendine zorunlu olup hudûs ve adem (yokluk) imkânsız olan, ezeli hazrette (el-mahdar el-akdem) şeylerin varlıklarını [sûret/mahiyet olarak] var eden, sonra onları gizliden açığa çıkaran ve adım adım hudûs mertebelerine indiren Allah'a hamd olsun. Salât ve selâm, dinlerin en hayırlısı ile ümmetlerin en hayırlısına gönderilen peygambere, âline ve ona en doğru yolda tâbi olan ashabına olsun.

İmdi, gaybî parıltılar [Rabbânî nurlar] desteklemedikçe insan tâkatinin idrakler hususunda yetersiz olduğu bilinen bir durumdur. Aynı şekilde ruhânî incelikler cismânî bağları zorlamadıkça, bedenî infialler (etkileşimler), hisseden güçlerinin fiillerinde zayıf kalır. Nefsânî ve cismânî şehvetlerle yapılan pazarlıklar, insanî nefisler, ruhanî erdemleri elde etmek için gayret etmedikçe başarısızdır. [Bu gayret olmadıkça] heyûlâ urganıyla bağlı akıllar nâkıs, sûrî işlerle meşgul zihinler zayıftır. Ve anlayışlara/idraklere vehimler engel olucudur. Bu sebeple şaşkınlık çölünde bizden nicesi kaybolup gitmiştir. Nitekim bu şaşkınlık durumunu seleften biri, haleften herkesin tasdik edeceği ifadelerle şöyle ifade etmiştir:

Bu merkezlerin tümünü	Her yanımla menzillerde gezindim
dolaştım	durdum

Ya şaşkınlıktan eli çenesinde	Yahut pişmanlığına eyvah eden
kalakalmış	gördüm (80b).

İşte bunun gibi ilim hakkında ne kadar derin düşünsek ne kadar çok konuşarak ilmi çoğaltmış olsak da bize ilimden verilenler [ilmin genişliği karşısında] ancak çok az bir miktardır. Görüşleri bulup zapt etmek ve mütekaddimûnun sözlerini incelemek kolay olsa da hakikate ulaşmak zordur. Şu da var ki kapalılık her ilim için söz konusudur ve her meselede bilinmeyenler bilinenlerden daha çoktur. Fakat bazı meseleler diğerlerinden

⁶⁵⁶ Bahâeddinzâde'nin bu risâlesi üzerine çalışmamız devam ederken yayınlanan şu eserden de tercümemizde istifade ettik. Bk. Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 179-215.

daha kapalı olup akli daha âciz bırakan türdendir. Detaylarına çokça girmiş ve ayrıntılarında olumlu-olumsuz tartışmalarda bulunmuş olsalar da esâsen gerek mütekaddimûn gerek müteahhirûn (ulemânın) kafakarışıklığı yaşadığı bazı meseleleri bu (çalakalem yazdığım) çalışmada serdettim.

Rabbimin nimetlerini anarak, kalbimin derûnuna yerleştirdiklerini izhâr ederek, kenz-i mahfî iken bilinmeyi isteyen ve itiraf ile nimetlerine şükredene kat kat vermeyi vadedenin ahlakıyla ahlaklanarak, Rabbimin bana karanlıklarda parlayan bir şimşek gibi ilham ettiklerine ve mevhibe parıltılarından aklıma gelenlere işaret ettim. Yalnız O'na iltica eder ve yalnız O'na sığınırım. Öfkesinden rızasına O'ndan yine O'na sığınırım. Risâleyi her biri ara ve ana başlıkları içeren fasıllar üzere tertip ettim.

3.1.1. Birinci Fasl: Nefsü'l-emr Hazretinin Tahkiki

Bil ki bütün âlimler hatta tüm akıl sahipleri, şeylerin zatı ve sıfatı, ayn'ı veya anlamı, doğru yargıları ve olumlu ya da olumsuz yüklemeleri olduğu hususunda; akl-ı selim ve müstakim bir doğa ile doğru bir şekilde düşünüldüğü zaman (nazar), kişinin şeyin hakikatte (nefsü'l-emrde) ne olduğu sonucuna ulaşacağı; eğer sahih bir düşünce sahibi olmazsa şaşıracağı ve hata edeceği hususunda mutabıktırlar. Şâyet bu şeyler ve onlara dair yargıların, herhangi bir hazrette akıl (o şeylere dair) yargıda bulunmadan önce sübut ve tahakkukları bulunmasaydı, (bu durumda) yargılardan bir bölümü doğru bir bölümü de hatalı olmazdı. Bu hazret nefsü'l-emr hazretidir. Nefsü'l-emr hazreti, tüm hazretlerin kendisinden doğduğu, diğer mertebeleri önceleyen (81a) ve her bir mertebenin kendisine dayandığı temel bir mertebedir. Bu hazret, bazen nefsü'l-emr, bazen de vâkı' (gerçeklik) olarak isimlendirilen hazrettir. Peki, o nedir? Nerededir? Bu konuda tafsilatlı ve uzun uzadıya kelâm etmiş olsalar da hiç kimseden onun tahkiki ve tayini hususunda gerçekten itimat edilecek bir söz duymadık. Biz de bu mesele hakkında aklımıza geleni, doğruyu elde etme ve akıl sahiplerine bir hatırlatma olarak yazdık.

Derim ki: -tevfik Allah'tandır- Hâricî mevcutların, her ne kadar hâricî bir tahakkuku ve onlara dair yargıların hâriçte bir sübutu bulunsa da hâriçte bulunmazdan önce de onlar hakkında mesela hâriçte bulunmalarının mümkün olması ve bazı sıfat ve nispetlerle vasıflanmış olmaları gibi doğru yargılarda bulunabilmekteyiz. Dolayısıyla hâricî mevcutların o [bulundukları] hazreti önceleyen bir hazreti olması gerekir ki onların, o hazrette tahakkuku olsun ve ona dair kimisi olumlu kimisi olumsuz bazı yargılar taayyün

edebilsin. Aksi takdirde, akıldan kaynaklanan bu tayin sırf zorlama olur ve mücerret bir faraziyeden ibaret kalır. Oysa (meselenin) bunun hilafına olduğu bilinen bir durumdur. Bu (söylenenler) hâricî mevcutlar hakkındadır. Hâriçte varlığı bulunmayan ve aklın doğru bir şekilde yargıda bulunduğu şeylere gelince, bu durum izahtan varestedir.

Dersen ki: Bu [hâricî olmayan varlıklardaki] sübut zihinlerdedir.

Deriz ki: Zihinlere doğru bir nazarla bakılacak olursa, zihin o yargılarda bulunmaya mecbur kalır ve şeylerin o sıfatlarla muttasıf olduğunu zorunlu olarak bulur. Şâyet varlıklarından önce zihinde bir tahakkukları olmayıp, hâricî ve zihnî tahakkuklarından önce sırf adem olsalar idi durum böyle olmaz, kesin olarak bilip emin olduğumuz hükümler/yargılar sırf uydurma (ihtira') olur ve akıl için de ayırım yap(a)madan buna muhalif bir şekilde hükmetmek/yargıda bulunmak mümkün olurdu.

Bu nefsü'l-emr hazretinin yüce ilkelerde ya da İlk İlke'de bulunması da uygun değildir **(81b)**. Zira onların ilimleri doğru olmak ve nefsü'l-emrde olana mutabık olmakla vasıflanmaktadır. Bu sebeple nefsü'l-emr bu hazretleri de öncelemektedir.

Şâyet dersin: Nefsü'l-emrin manası, mülâhaza eden ve mülâhaza bilfiil olmasa da, mülâhaza edecek kişinin, mülâhaza etmesi durumunda, şeyleri olduğu hal üzere bulacağı şekilde, şeylerin ve hükümlerin oluşudur/varlığıdır.

Deriz ki: Bu görüşün, tahakkuk ve sübutun fer'i olduğunda şüphe yoktur. Aksi halde sırf ma'dûmlar arasında bir kısmının bazı yargılarla hususilik kazanıp diğerlerinin hususileşmemesi gibi bir ayırım olmazdı. Nefsü'l-emr hazreti, diğer ilmî ve aynî hazretlerden önce geldiği gibi, zorunluluk ve yüce ilim hazretinden de önce gelmektedir. Böylece [âlimlerin] çözümüne güç yetiremediği bu düğüm hakkındaki tartışmalar kesilmiş ve müşkil de müşkil olarak kalmış olmaktadır. Her ne kadar bir kısım müşkiller barındırsa da, ancak sûfilîğin metoduna başvurulduğunda bu müşkilin çözümü mümkün hale gelir. Ve o da şudur (şöyle denilmesidir): Vücûd-ı bahtın hakikati, bizâtihi mevcuttur ve hakikatiyle birdir. Bununla birlikte zatında sâbit (olan) sıfatlar, izâfetler, selbler ve diğer itibarlar yanında bizâtihi kâim oluş, hayat, zatının zatına (zatı için) zuhûr etmesi, cisim ya da cismanî, hâdis ya da yer kaplayıcı olmamak gibi zatının lâzımı olan başka itibarlara, sâbit nispet ve haysiyetlere sahiptir. Bu nispet ve itibarlar, sırf vücûdun (vücûd-ı baht) sâbit vücûdunda zâid varlıklar olarak bulunmasa da vücûdda sâbit oluşları itibariyle bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla bu vücûdun vücûdu onun ayn'ı, başkasının

varlığı ise vücûdda sübut halinde bulunması ve bu nispet ve itibarların vücûdda vasıf olarak bulunması ama varlıkla vasıflanmamasıdır. Dolayısıyla bu nispetlerin, bütün eşya için ilk ve aslî hazret olarak, vücûd hazretinde sâbit oluşu ve vücûd hazretinin de nefsü'l-emr olarak tabir edilmesi, dediklerimizi doğrulamaktadır. Sanki onlar, zikrettiğimiz gibi, “emr” ile nispet ve itibarların vücûdun zatında sâbit oluşunu kastettiler **(82a)**.

Hakk'ın zatında sâbit nispetlerin zuhûru olan ilâhî ilim hazreti, [mertebe olarak] nefsü'l-emr hazretinden sonradır. Bu örnek, tıpkı vicdanî durumların, öncesinde kendimizde sâbit olarak bulunup, sonrasında bizde zuhûr etmesiyle onların (evvelinde) sâbit olduğunu bilmemize benzer. Vücûdî zatta sâbit olan ve birbirlerine eklenme yönleri itibarıyla çoğalan bu nispetler şeylerin mâhiyetleridir. Bu nispetlerin her biri, diğeriyle kayıtlandıkça tenezzül eder ve cüz'îlik mertebesi ve hissî varlıkta son bulana dek tenezzül mertebelerinde hususileşir. Vücûd hazretinde sâbit olan mutlak mertebe ile cüz'îliğe tenezzül ettiği mertebe arasında, kimisi mutlak olana daha yakın ve yüce, kimisi de cüz'î ve hissî olana daha yakın ve meyilli olan birçok mertebe bulunur.

Örneğin a'yân âlemi olarak ifade edilen ilâhî ilim hazreti, sonra yüce ilkelerin ilim hazretleri, sonra nuranî suretler olan ruhaniyet hazreti, sonra unsurî olmayıp latif, cismanî suretler anlamına gelen misal hazreti, en sonunda ise, hazret ve mertebelerin en aşağısı olan hissî, unsurî cisimler hazreti gelir.

Nispet, itibar ve izafetlerin, hissî ve cismî varlıkların mâhiyetleri olmasını vehmin uzak görürse küllî hakikatlerin cüz'î ve hissî fertler mertebesine tenezzül etmesi hakkında onların söylediklerini dikkate al. Mesela, canlı ve nâtık kavramından mürekkep küllî bir mefhum/mâhiyet olan insanlığın Zeydlik, Amrılık ve Bekirlik mertebelerine tenezzülü böyledir. Zîra zikrettiğimiz, bu örnektekinden daha uzak değil hatta benzeri ya da dengidir.

“Mâhiyetler, bir var kılıcının yarattığı şeyler değildir” sözleri bahsi geçen mertebeye (ilâhî ilim hazreti) ait bir hükümdür. Zîra eşyâ, dalların, yaprakların, çiçek ve meyvelerin, küçük bir çekirdek tanesinde sâbit oluşu gibi, icmâlî bir sübut olsa da (bu sâbitlik üzere) ezelde, mâhiyetleriyle sabittir **(82b)**. Zîra bilinmektedir ki, ceviz ağacına ait ayrıntılı parçaların icmâlî varlığı ceviz tohumunda bulunmasaydı, cevize ait o parçaların, elma ya da başka bir meyvede değil de, ekildiği ve yetiştirildiği vakit ceviz ağacında zuhûru zorunlu olmayacaktı. Kâdir Teâlâ tesir etmede, herhangi bir aracı ya da tedbire ihtiyaç

duymaksızın müstakil olmakla birlikte, sebepler ile sebepliler arasındaki münasebetlerde O'nun hikmeti câridir. Basiret gözü açık olup hakikatleri müşahede eden, kalp aynasının pası silinip incelikleri görebilen zatın şu ifadesi de bu anlama işaret etmiştir:

O, benim zatım bense O'nun
sıfatları

Bu nükte habersiz kalanlaradır

Nefsü'l-emr hazretini, Allah Teâlâ'nın eşyâya dair ilminden ibaret olan a'yân-ı sâbite hazreti izlediğinden, ikinci faslı Allah Teâlâ'nın icmâlî ilmine ayırdık. Zîra bu konu, ele alacağımızı vadettiğimiz müşkil meselelerden biridir.

3.1.2. İkinci Fasl: Allah Teâlâ'nın İlmi

Bil ki, Allah Teâlâ'nın ezeli ilmi, bahsi geçen mâhiyetlerin tafsîlâtını, her birinin lazımlarını ve onların dahi sonsuza dek lazımlarının lazımlarını, bir kısmının diğer kısmıyla birleşme yönlerini ve onların basit ya da mürekkep olan hükümlerini, bu icmâlî mertebede huzûrî ilim ile kuşatmıştır. Şüphesiz zatında [hâsıl] olan ve zatında bulunanda [hâsıl] olanlar herhangi bir misal aracılığı olmaksızın O'nun zatında hâzırdır (bulunur). Bize ait vicdanî durumlar zatımızda hâzır oluyor da, Hak Teâlâ'nın zatındaki şeyler O'nda nasıl hâzır olmasın! O, her şeyi tüm genişliğiyle, ilmen kuşatmıştır. Her şeyin mahiyeti ancak Allah Teâlâ'nın zatında ya da birçok vasıtalarla da olsa zatında bulunanda hâsıldır/bulunur. Diğer taraftan illetlerin ilminin, illetlilerin ilmini gerektirmesi, Allah Teâlâ'nın her şeyi ilmen kuşattığının bir başka yönüdür. Zîra O'na ve sıfatlarına dayanmayan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla O'nun her şeye dair ilmi ezeli ve huzûrîdir.

(83a) Böylelikle Allah Teâlâ'nın ilmi meselesinde ileri sürülen (şu gibi) müşkilleri ortadan kaldırılmış olur: Allah Teâlâ'nın şeyleri bilmesi sûretlerinin hâsıl olması anlamında husûlî olsaydı O'nun zatının sonsuzca sûrete mahal olması gerekirdi. Şâyet Allah'ın ilmi hâdis olan huzûrî bir ilim ile olsaydı şeylerin hâdis olmasından dolayı ilminin de hâdis olması gerekecekti. Zîra onların hiçbir hâricî varlıkları öncesinde bulunmayıp/hâzır olmayıp sırf ma'dûmdurlar. Şâyet bazı yüce ilkelerde sûretler husûlî, zât-ı bârîde ise huzûrî şekilde bulunuyorsa [bu takdirde] sıfatların en şerefli ve kemâllerin en büyüğü olan ilminde, O'nun o sûretlerin mahalline muhtaç olmasını gerektirir ki bu da açık bir çelişkidir. Allah Teâlâ bundan yüce ve münezzehtir. Aynı şekilde [Allah Teâlâ'nın] o mahalle dair ilmi ile de çelişir. Zîra o mahallin varlığı ezeli olsa da bu durum Allah

Teâlâ'nın ilminin zamana bağlı hâdis oluşunu değil, zâtî önceliğinin olmamasını gerektirir ki bu da Sübhân olan Allah'a layık bir durum olmaz. Zîra Allah Teâlâ'nın ilminin, fiilî ilim olup ateşin yakması ya da güneşin doğması türünden cansız varlıklardan sâdır olan tabîî tesirlere karışan bir fiil ve tesir olmaması gerekir.

Bizim zikrettiğimiz görüşte ise Allah Teâlâ'nın zatında sâbit olan itibarları, tek ya da birbirleriyle her türde terkip olmuş şekliyle, aynı şekilde ilk itibarların lazımı olan itibarları ve sonsuza kadar ister mücmel ister tafsîlî olsun [diğer itibarları] bilmesi huzûrî ilim iledir. Zîra Allah Teâlâ'nın ilminde sâbit olan lazımların melzumlarının O'nda sübutu hâzır bulunması anlamına gelir. Aracıların fazlalığı bu durumu değiştirmez. Nasıl ki Allah Teâlâ zamana bağlı olmaksızın ezelîdir; ilmi de zamana bağlı olmaksızın ezelîdir. Zîra tüm hâdisler kendilerine nazar edilmekle vuku bulur. Yani, detaylı olarak anlattığımız gibi, onlar nefsü'l-emr hazretinde mâhiyetleri ile sâbit, Allah Teâlâ'nın ilminde hâzır durumdadır. Hâdislerin takdir edilen vakitlerinde hâdis olması, başka bir hâzır bulunuşla olup iki hâzır bulunuş arasında bir çelişki yoktur.

Allah'ın, küllîleri kuşatmış olmasını, küllîlerin Allah'ın katında hâzır bulunmasını **(83b)** ve hangi hazrette (mahdar) olursa olsun, vücûdun ve sübutun her birinin O'nda huzûrî ilim ile bulunmasını dikkate almayan/gözden kaçırarak Felâsife, Allah'ın cüz'îlere dair ilmini imkânsız görmüştür. Hâlbuki Allah, bazı şeylerin O'na saklı kalması gibi bir noksanlıktan münezzehtir. Felâsifenin bu korkunç düşünceye dair, Allah Teâlâ'nın cüz'îleri bilmesinin küllî tarzda olduğu şeklinde dile getirdikleri mâzeretlerinin hiç bir faydası yoktur. Zîra cüz'îlik mertebesinde küllî tarzda olana ilave bir şeyin olduğu konusunda şüphe yoktur. Şâyet [bu ilavelik] olmasa küllî ile cüz'î arasında bir fark gerçekleşmezdi. Netice itibariyle küllî tarzda bilindiğinde bu ilave durumun gözden kaçması zorunlu bir durumdur.⁶⁵⁷

Fâzıl kişilerden biri [Kemalpaşazâde], hâdislerin Allah Teâlâ'nın katında hâzır bulunuşu hâdis olmalarından öncedir şeklindeki [felâsifenin] sözlerini, hâdis olan a'yânının

⁶⁵⁷ “Cim” nüshasının hâmişi: “Ben şöyle derim: Hukemânın ‘Allah Teâlâ küllîleri ve cüz'îleri küllî bir yön üzere bilir’ sözlerinin anlamı şudur: Şüphesiz bütün eşyâyı; küllîsini ve cüz'îsini –bizim cüz'îleri duyularla bildiğimiz gibi duyular ile değil- eşyâyı kuşatan bilgisiyle bilmektedir. Çünkü Hak Teâlâ cüz'îler için faydalı olan /bir şey ifade eden duyulardan münezzehtir. Nitekim bu durumu müstakil bir risâlede muhakkik Tûsî, Muhâkemât müellifi [Kutbüddin er-Râzî] ve başkaları tahkik etmiştir. İbn Sînâ bu tahkike [yukarıda zikredilen açıklamaya] Şifâ isimli eserinin ‘İlâhiyyât/Metafizik’ kısmında işaret etmektedir. Ebû Abdillâh Veliyyüddîn Cârullah.”

hudûsundan önce hâzır bulunduğu olarak anlamıştır. Bu durum, zamana bağlı hâdislerin başka bir zamana bağlı olana nispetle tahakkuk edeceği, kadîm zata nispetle ise bir zamana ya da cüzlerine tahsis bulunmadığından hâdisliğin söz konusu olmayıp ezelden beri O’nda hâzır bulunmasından dolayıdır.

Bilirsin ki, ezelde hâzır bulunma ancak ezeli olan için tasavvur edilir. Hâdisler, hâdisliğin ancak iki zamana bağlı olan arasında olmasına göredir. Allah Teâlâ’ya nispetle zamana bağlı bir hâdisliğe sahip olmasa da ezelde Allah Teâlâ’da hâzır bulunması için zamana bağlı bir hâdisliğin olmaması yeterli değildir. Bilakis ezelde, ezeli bir hâzır bulunuş için hâzır olanın da ezeli olması gerekir. Aksi takdirde olmayanın ya da varlık zamanından önce zamana bağlı var olanın varlığının hâzır bulunduğu görüşünün hiç makul olmadığı açıktır. Son durumda şu söylenebilir: Ezeli olanla zamana bağlı olan arasında, ezeliyi zamanın hükmü dışında bırakacak şekilde zamana bağlı bir öncelik ve sonralık nispeti bulunmaz (84a). Lakin bu zamana bağlı olanın ezelde hâzır olmasını gerektirmez. Zîra böyle olsa ezeli olurdu. Hâzır bulunmanın ancak bir tür sübut ve vücûd ile mümkün olması sebebiyle ezeliğin ezelde hâzır bulunmak dışında bir manası yoktur. Diğer bir tabirle, varlığa geliş zamanı öncesi hâdis olandan varlık selb edildiği gibi aynı şekilde ondan hâzır bulunuş da selb edilebilir. Zîra varlığı olmayanın hâzır bulunması da söz konusu değildir. Bununla birlikte “Âdem var kılındığı vakitte Allah vardır ama Nuh mevcut değildi” sözünün doğruluğunda şüphe yoktur. Bundaki sır, ezeli olan, her bir zaman ve zamanlarda varlıkla vasıflanırken, zamana bağlı olan ise, varlığa zarf olduğu anın öncesi, sonrası ya da zamansızlıkta değil de ancak zamanın bir cüz’ünde vasıflanır. Onun, ister zamana bağlı olana ister zamana bağlı olmayana nispet edilsin, [meydana geldiği] zamanın bu cüz’ü dışında hâzır bulunması tasavvur edilemez.⁶⁵⁸

⁶⁵⁸ “Ze” nüshasının hâmişi: “Velhasıl O’nun zamana bağlı olmayışından anlaşılan mana bu değildir. Çünkü O’nun bütün zamanlara nispeti eşittir. Ancak O kendisinde bir diğerine nispetle bir şeyin hudûs ve husûlünün gerçekleştiği bir diğerinin ise gerçekleşmediği zamanın cüzlerinden birine mahsus olmaksızın ezeli ve ebedî olarak mevcuttur. Mâlumdur ki hâdislerin hâriçte varlık bulmadan önce O’na nispetle mevcut ve katında hâzır oluşu bu mananın gerektirdiği bir zorunluluk değildir. [Yani bu açıklama O’nun katında hâzır ve O’na nispetle var olanları Kendi gibi ezeli ve ebedî kılmamaktadır]. Çünkü varlık ve yokluk izafi şeyler değildir. Aksine varlık ve yokluk, şeylerin bir kısmına izafet edilme ve bir diğer kısmına ise izafet edilmemede değişime uğramaksızın O’nun nezdinde sâbit oluşlarından dolayı sâbittirler. Bundan dolayı şöyle denilir: “Allah vardı O’nunla beraber bir şey yoktu.” Hâdisler hudûsundan önce ne kendiliklerinde ne de başkalarına [yani şeylerin diğer kısımlarına] olan nispetlerinde mevcut değillerdir [sadece Hakk’ın ilmine nispetle mevcuddurlar]. Varlıklarından önce Hakk için hâzır olmaları, zikri geçen mananın gerektirdiği bir zorunluluk değildir [Yani Hakk’ın ilmine nispetle hâzır oluşları onları ezeli ve ebedî varlıklar yapmaz]. Bunu iddia eden başka bir açıklamaya

3.1.3. [Kemalpaşazâde'nin Görüşünü Red]

Sonra o fâzıl kimsenin, zamana bağlı olmaktan yüce ve kadim olan zata nispetle hâdislerden zamana bağlı sonralığın nefyedilmesine dayanarak hâdislerin Allah Teâlâ'da huzûrî bir ilim olarak bulunmasını zorunlu kabul etmesi şaşılacak bir şeydir. Zîra o, bir şey ile kendisi arasında zâtî önceliğin tasavvur edilememesinden dolayı Allah Teâlâ'nın ilminin hâdis olanlara nispetle zâtî önceliğini ispata teşebbüs etmemiştir. Nitekim o [Kemalpaşazâde], Zorunlu'nun ilminin hâdis olanlara kıyasla zâtî bir önceliği gerektirmemesi sonrasında şöyle demiştir:⁶⁵⁹ “Nihai tahlilde bu durumun gerektirdiği, Allah Teâlâ'nın ilminin mâlûmatının varlığının illeti olmadığıdır. Bunda da bir sakınca yoktur.” Derim ki: Bundan daha sakıncalı ne olabilir ki? Zîra ilim, zorunlu olarak irâdeyi önceler. Hakk'ın ilmi ve irâdesinin yaratılanlarda tesiri olmadığında, ateşin yakmadaki tesiri gibi zorunlu olur ki bu bütünüyle akıl dışı olmuş olur. Din erbabından ve felâsifeden hiç kimse bunu savunmamıştır. Zîra onların (felâsifenin) **(84b)** Allah için ezeli bir inâyeti kabul ettikleri ve âlemin varlığını buna bina ettikleri bilinen bir husustur. Bunu böyle bil! Tüm mâhiyetlerin nefsü'l-emrde ezeli olarak sâbit olması sebebiyle, tüm eşyanın ezeli huzûrî ilim ile Allah Teâlâ'nın mâlumu olduğunu anladığına göre şunu da bilmelisin: Allah Teâlâ'nın kudreti, mâhiyetlerin tümünü ya da bir kısmını icad ve izhâr etmek isterse bunu mutlaka yapması, icad ve izhâr etmeyi dilemeyip mutlak gaybda sâbit kılması anlamında (mâhiyetlerin tümünü) kuşatıcıdır. Allah Teâlâ dilediği gibi hükmeder ve “dilediğini yapar”.⁶⁶⁰ “Bilesiniz ki yaratma da buyurma da O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir”.⁶⁶¹ [Bu konuda] meşhur bir müşkil ortaya çıkmıştır. O da şâyet kul mutlak ihtiyâr sahibi ise kazâ ve takdirin durumuyla ve Allah Teâlâ'nın mülkünde dilediğini yapan oluşuyla müşkil oluşturur. Şâyet mahza mecbur ise (o zaman

ihtiyaç duyar yoksa bu sırf bir iddia ve mahza tahakkümdür. Bununla birlikte zikrettiklerimiz bunun [bu tahakküm sahibi müddeinin iddiasının] aksi anlama götürür. Minhu/Müellif.”

⁶⁵⁹ “Cim” nüshasının hâmişi: “Allah'ın ilminin iki yön üzere oluşunun bu kâmil kimsenin dikkatinden kaçması şaşılacak bir durumdur. Birincisi şudur: Tertip silsilesi bakımından şeylerinin varlığa çıkmadan önce şeylerin sebep ve illetlerinin bilinmesi sebebiyle gaybî bir şekilde bilindiği bilgidir. İkincisi ise şudur: Vech-i has bakımından yani O'nun bütün şeyleri kuşatan Ahadiyyeti açısından gerçekleşen bilgidir. Bu ilim şeylerin varlık bulduklarındaki şuhûdî bilgisidir. Bundan dolayı hükemânın muhakkikleri şöyle demişlerdir: Allah'ın ilmi huzûrîdir. Bu huzurla mâlûmun hâriçteki varlığını kastettiler.” [Bu meçhul muhaşşinin “bu kâmil kimsenin dikkatinden kaçması şaşılacak bir durumdur...” sözüyle risâlenin müellifi Bahâeddinzâde'yi kastetmesi muhtemeldir.]

⁶⁶⁰ el-Bakara 2/253.

⁶⁶¹ el-A'râf 7/54.

da) adalet kaidesi sarsılır ve “Allah bir kişiye ancak dayanabileceğini yükler”⁶⁶² küllî kanunuyla çelişir. Dolayısıyla söz, cebir ve ihtiyâr, kazâ ve kader bahsine sevk edilmiş olur. Bu da vadettiğimiz müşkil meselelerden biridir. Üçüncü faslı da bu konuya tahsis ettik.

3.1.4. Üçüncü Fasl: Kazâ ve Kader Bahsi

Kader, dibi idrak edilemeyecek ve zemini bilinmeyecek derinlikte bir deniz; zirveleri görülemeyecek, dorukları arzulanamayacak yükseklikte bir dağdır. Nitekim Şâri‘ müphem oluşu sebebiyle kader hakkında araştırma yapmayı yasaklamıştır. Kapalılığını açma ve remizlerini çözmedeki zorluk pekişmiş olmakla birlikte, kalpler gaybî olanların bilgisinden şüphelerle perdelendikleri için kudreti olanın kaderi keşfetmesi gerekli olmuş, akâid kâidelerini kuvvetlendirmek ve beklenen faydalardan mahrum kalmamak için kader konusunu araştırmaya müsaade edilmiştir. Yasağın, hidâyetin tehlikeye düşmesi ve ihlal tehlikesinin bertaraf edilmesine yönelik olması muhtemeldir. Şâyet bu konuda kendine güveniyorsan araştırma yapmada bir sakınca yoktur. Allah seni affetsin.

Deriz ki: Allah Teâlâ’nın ilmi, eşyayı kuşatıcıdır. Allah’ın kudreti, tümünü var kılmaya ya da yoklukta bırakmaya eş değerdedir (85a). Allah’ın irâdesi istediği ve dilediği her şeyi zorunlu kılıcıdır. Bununla birlikte Allah’ın hikmeti, irâdesinin maslahat ve menfaatlara bağlı olmasını gerektirmiştir. O, sadece hikmetinde menfaatlerin ortaya çıkmasını ya da hayrın onda galip olmasını ve zararın fayda ile giderilmesini diler. Allah’ın hikmetinin gerektirdiği, maslahat içeren ve âdetinin câri olduğu hususlardan biri de, sadece kullarının istediği fiilleri dilemesi, kullarının tercih ettiklerini seçmesidir. Dolayısıyla hikmetin vukû bulmasını gerektirdiği veya kulun meydana gelmesini istediği şeyi Allah diler ve kudretiyle, hikmetinin gereği olarak ortaya çıkması uygun olan zamanda onu izhar eder. Aksi bir durumda ise izhar etmez.

Uygun vakitte dememizin sebebi ise şudur: “Vücûd”, Allah’ın irâdesinin zuhûra ilişmesi ve kuşatıcı kudretini izhar etmeye sarf etmesiyle, sırasıyla ruhlar âlemi olarak da isimlendirilen ceberût, misal ve berzah âlemi olarak da ifade edilen melekût, cisimler âlemi ve duyuların yeri olan şehadet hazreti gibi tafsil içeren hazretlere tenezzül etmiştir. Böylelikle arş zâhir olup bilinen hareketini gerektirmiş, zaman zuhûr ederek deverân ve

⁶⁶² el-Bakara 2/286.

vakitler meydana gelmiş ve böylelikle mahiyetlerin istîdadları hâsıl olmuş, istîdadalara göre de vakitler için hadiseler tayin olunmuştur. Böylelikle sabit olanlar ile değişkenler arasında irtibat hâsıl olmuş ve hadiseler arasında bir araya gelme, ayrışma, birleşme ve bölünme gibi nispet ve münasebetler ile durum ve hey'etler; eklenme ve çözülme yönleri ile te'lif ve terkip türleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan her birinin gerektirdiği ve menettikleri de bunu izlemiştir. İlâhî cömertlik, istîdadın gerektirdiği suret ve vasıf, ahlak ve karakter, ilim ve amel, küfür ve iman, itaat ve isyanı feyz etmeyi gerektirmiştir. Mamafih her bir istîdad **(85b)**, öncesinde yer alan başka bir istîdadın gerektirmesiyle olup onun sayesinde ilkeden taşar/feyz eder. Böylece ezelden ebede sebep ve sebepliler sıralı olarak vukû bulmuş, Allah Teâlâ'nın "De ki: Kesin delil ancak Allah'ındır. Dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi"⁶⁶³ sözünün manası zâhir olmuştur.

"Kesin delil" yaratılmamış ve ezelî mahiyetlere dayanan ve ezelî istîdadalara dayalı mertebeli hâdis istîdadların gerektirdiğini Allah Teâlâ'nın dilemesi ve yapmasıdır. Ancak bu (istîdadların gerektirmesi) herhangi bir zorlama olmaksızın ya da zorunlu kılmaksızın ve (istîdadların gerektirdiğinin) hilafına da (O'nun) kudretinin yetmesiyledir. Hatta O'nun inâyet ve rahmeti, istîdadalara feyz vermede hikmet ve maslahatları gözetmesiyledir. Vukû bulanın zıddını da kuşatan kudreti sebebiyle (âyette) "dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi"⁶⁶⁴ buyurmuştur. Dolayısıyla hayır ve şer, faydalı ve zararlı her şey Allah'ın kudreti ve irâdesiyledir. Bu sebeple "De ki: Hepsi Allah'tandır"⁶⁶⁵ buyurmuştur. Her kim bir hayır bulursa Allah'a hamd etsin. Çünkü Allah Teâlâ o hayrı yaratmada zorunlu da mecbur da değildir. Onu yaratmaya kadir olduğu gibi yaratmayıp yoklukta bırakmaya da kâdirdir. Zîra istîdad herhangi bir şeyi zorunlu kılamaz. Ancak keremi gereğince Allah Teâlâ'nın irâdesini celb edebilir. Dolayısıyla Allah'ın fiili, hamd edilmesi gereken sırf bir nimettir. (Allah'tan gelen) sırf bu nimetten başkasını bulan sadece kendisini kınamalıdır. Zira Allah Teâlâ yaratılmamış ezelî mahiyetlerde sonlanan istîdad silsilesine göre onu yaratmıştır. Dolayısıyla kınama, fâil olan Allah'a değil de fiili kabul eden kula yöneliktir. İstîdadı yetersiz olsa da Allah Teâlâ'nın onu hidâyete zorlamamış olmasına gelince, bunun nedeni zorlamanın hikmete aykırı olması ve yüce

⁶⁶³ el-En'âm 6/149.

⁶⁶⁴ el-En'âm 6/149.

⁶⁶⁵ en-Nisâ 4/78.

makama da uygun düşmemesidir. Zîra farklı istîdâdlara sahip kişileri saadet doğrultusunda düzeltmek, görünüşte, nimet verilen tarafından bir lütuf ve ihsan olsa da **(86a)** nimet veren açısından bir zorlama ve kötülemedir. Nimet verenin tarafını gözetmek diğerine nispetle hikmet ve maslahata daha yakın düşmektedir. Yine de kimi sûfiler, o kimsenin layık olduğu kemâlîne ulaşmasının bu yolla olacağından hareketle, kâfir kimseye azap etmenin bir yararı olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Yani, Allah Teâlâ her bir şahıs hakkında, kendi lütfundan ancak kulun istîdadının kabul edeceği kadar fiilde bulunur. Ancak kâfirin istîdadı müminin istîdadı gibi sırf rahmeti kabul etmez. Kimi sûfilerin görüşleri bu şekildedir. Bizim görüşümüzü şu âyetler desteklemektedir: “Sana gelen iyilik Allah’tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir”⁶⁶⁶ “De ki: Bizim başımıza ancak Allah’ın yazdığı şeyler gelir. O bizim yardımcımızdır. Öyleyse müminler yalnız Allah’a güvensinler.”⁶⁶⁷ Zîra bu âyetler, Allah Teâlâ’nın ezeli takdirinin her şeyi, onların her birinin istîdadlarındaki bilgiye göre ve akıbetlerinde hayır ya da şer, fayda ya da zarar, itaat ya da isyan, küfür ya da iman durumuna dâcâr olacağını bilmek suretiyle kuşatıcı olduğunu haber vermektedir. Bu konuda detaylı bilgi şudur: Allah Teâlâ insanı bilgi, güç ve irâde sahibi olarak yaratmış, onun için gerekli organlar, duyu ve fiil güçleri vermiş, ona dünya ve ahiretini düzenleyecek akıl bahşetmiş, zararlı ve faydalı olanı öğretip, zararlıdan sakınma ve faydalı olanı elde etme imkânı sunmuştur. Sonrasında peygamberler gönderme, kitaplar indirme, mükellef kılıp hayra çağırma ve şerden nehyetmekle, menfaatine olanı elde etmesi ve zararına olandan kaçınması için insanın fitratına şehvet ve gazap güçlerini yerleştirerek (Allah, insana olan) lütfunu tamamlamıştır. İnsan da bu şehvet ve gazap gücünü, ifrat ve tefrit sınırından riyazet ve mücadeleyle orta yola çekmek için kullanır. Bu iki gücü, behimî (hayvânî) ve sebûî (atılganlık ve yırtıcılık olan) rezîletlerden itidal olan fazilete sarf eder. Yine Allah Teâlâ muvafık (ve münasib) olanları almak ve muhalif olanları terk etmek için gereken etkenleri insanın fitratına yerleştirmiş **(86b)**, nefislerde ve âfakta âyetlerle ibretler göstermiştir. Tüm bunlar, şanı yüce Allah’ın zâtı için insanı seçmesinden dolayı, onun tabiatı için Allah’tan bir (lütuf ve) inâyettir. Her ne kadar bu cömertlik (ve inayet) bazılarında kötü

⁶⁶⁶ en-Nisâ 4/79.

⁶⁶⁷ et-Tevbe 9/51.

davranış, yanlış tercih, cibilliyet ve asıl (nücâr) bozukluğu sebebiyle görünmese de, kerîm olan Allah, kötülerin zararından dolayı iyilerin yararını terk etmez.

Sonra ezelden bu yana terettüp eden sebepler ve irâdesi ile tercih etme özgürlüğü bulunan insana bitişen hâdis etkenler birçok türdedir.

Bir kısmı, tecerrüd ve rûhanîliğe yakınlık, karanlık kayıtların azlığı sebebiyle fitratın nûrânî, cibilliyetin saf oluşudur. Bu insanlık mertebesinde bir şereftir. [Buna mukâbil] düşüklük de kesif perdelerin çokluğu ve bu sebeple latiflik ve rûhanîlikten uzak oluşudur. Nitekim Hz. Peygamber şu sözü ile buna işaret etmiştir: “Allah Teâlâ yaratılanları karanlıkta yarattı ve onlara nurundan ilkâ etti. Her kime bu nurdan isâbet ederse o hidâyete erer. Kime de isâbet etmezse o sapıtır. Bu sebeple ‘Allah’ın ilmi söz konusu olduğunda kalem[in mürekkebi] kurumuştur’ demekteyim.”⁶⁶⁸ Lakin insanın kemâle ulaşması, fitratının ulvî ve süflî mertebeleri birleştirici ve kuşatıcı oluşu hasebiyledir. Aynı şekilde nâkışlığı da kişinin bu ikisindeki kusuru sebebiyledir.

Diğer bir kısmı, üstün fiilleri ve asil amelleri ortaya çıkaran ahlâkî erdemler ve yaratılışa ait güzelliklerdir. İlk ikisi genellikle son ikisinin fer’idir. Onlar da ezelde, Allah’ın ilminde, şeref, kemâl ve Müteâl Melik’e yakın olmakta farklılaşan yaratılmamış ezeli mahiyetlere dayanmaktadır.

Bir diğer kısım, tevacuka dayalı durumlardır. Meselâ kemâle erdiren kâmil bir kişiyle bir araya gelme, zâhire dayalı olanları öğreten ve irşad eden ya da peygamberlerin ashabında olduğu gibi güçlü himmetiyle batına nüfûz eden fazilet sahibi birinin sohbetinde bulunmadır. Aynı şekilde hayırlı bir işin **(87a)** mübarek bir vakte ya da şerefli bir mekâna denk gelmesi bu kabildendir. [Bu hususa işaretle] nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz şu çağınızın günlerinde Rabbinizin rahmet nefhaları vardır. Dikkat ediniz, (istifade edebilmek için) kendinizi onlara maruz bırakın!” Yine yararı, muhtaç bir hasta ya da aç bir fakir gibi hak eden kimseye ulaştırma, sadık niyet, Cenâb-ı Hakk’a ihlasla yönelme, kendisi ya da başkası için yakarma ya da bu zikredilenlerden birkaçının bir araya gelmesi gibi beşerî güçlerin zapt edemeyeceği şeyler bu türdendir. Bu durumların tevacuk ile nitelenmesi gizli sebepleri idrakten aciz olan bakışımızdan

⁶⁶⁸ Tirmizî, “İmân”, 18.

kaynaklanmaktadır. Hakikatte ise bunlar, ezelde birbirine bağılı şeylere istinad eden müterettib sebeplere istinadı karşılıklı birbirine bağılı olan lâzım şeylerdir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Allah Teâlâ, olanı ve olacağı ezelde bilir. Her bir şahsa, yaratılmamış mahiyetinin neyi gerektireceğini, ezelde bilir. Aynı şekilde dönüşün başlayıp dairenin tamamlandığı son tenezzül mertebesine varıncaya kadar diğer hazretlerde [olanı bilir]. [Son mertebe] öncekini izleyen son olup onu da maad ve ahiret yurdunda ikametgâh izler. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Yaşadığınız üzere ölür, öldüğünüz üzere diriltilirsiniz.” Sübhân olan Allah, altta olanın üsttekine dayandığı ve birbirini gerektirdiği peşpeşe olan müterettib durumlar ve hallerden gizli kalanı “neden” ve “nasıl”ı ile meydana gelenin de “ne zaman” ve “nerede” olacağını, kendi durumu ve vaktinde nasıl tesir edeceğini bilir. Aynı şekilde onlardan vakitli olanı muayyen vakitleriyle, her hazrette onun için gerekecek olanı da bilir. Her şahsın, doğumundan ölümüne ne kadar nefes alacağını, ömrü boyunca istediği, yaptığı, işlediği hayır ve şer, inandığı hak ya da batıl, başkasına ulaştırdığı fayda ya da zarar (87b), başkasından ona ulaşan münasip ya da aykırı şeyleri Allah bilir. Tüm bunların daimî mi yoksa değişken mi olduğunu, bunlara terettüp eden rıza ya da öfkesini, lütuf ya da kahrını bilir. Tüm bunları bildiği hal üzere (mâluma göre) takdir eder. O’nun geleceğe dair bilgisi de bir zorlama ve icbar olmaksızındır. Allah Teâlâ’nın âlem ve onun her bir parçasına dair ilmi ve takdiri, mâlumun hakikatine tâbidir. Yani mâlumun icmâlî olarak bulunduğu ezeli, yaratılmamış mahiyetine tâbidir. [Ezelî mahiyette] onda vukû bulacak ve sonuna kadar ondan sadır olacak her bir şey icmâlî olarak yer almaktadır. Allah Teâlâ’nın ilmi, ebediyete kadar tafsîlî meydana gelişleri itibariyle mezkûr durumlara tâbi fiilî bir ilim olsa da (bu böyledir). Açıklığa kavuşturulmuş oldu ki, her şey O’nun fiili, kudreti ve irâdesi ile olmak anlamında Allah’tandır. Herhangi bir zorlama ve dayatma olmaksızın yaratmış ve izhar etmiştir. Sahip oldukları istîdadda olsalar dahi, şâyet Allah Teâlâ yaratmak istemese yaratmaz, hâlihazırda muamelede bulunduğu gibi muamelede bulunmak istemeseydi bulunmazdı. Zîra kâbil olanın istîdadı eseri tek başına gerektiremez. Bilakis asıl olan [kâbilden değil de] fâilden tesirin gelmesidir ki Sübhan olan Allah onda muhtardır. O’nun hakkında dayatma ya da zorlama söz konusu olamaz.

Dersen ki: Hikmet O’nun kemâl sıfatlarından olup gerektirdiğini ihlal ise şanına yakışmaz bir noksanlıktır. Güçlü zengin bir kimsenin kendisinden yardım isteyen aciz bir fakiri geri çevirmesi, yardım ettiği takdirde zenginliğinde bir eksiklik oluşturmaya rağmen

insanlık mertebesinde cimrilik sayılmaktayken, ikramda bulunmakla mülkü ve zenginliğinde herhangi bir etkide bulunmayan Allah Teâlâ'nın istîdadlarının diliyle talepte bulunanları geri çevirmesi nasıl mümkün olabilir?

Deriz ki: Hikmeti ve lütfu gereği bahşetme ve ihsan etme zorunluluğu, irâdesi ve ihtiyarı üzere bunları terk etme imkânıyla çelişmez. Bilakis cömertlik hasebiyle zorunluluk, ihtiyarı tahakkuk ettirmekte ve belirlemektedir. Eğer Allah ihtiyar sahibi olmasaydı, bahşetmesi de cömertlik olmazdı. Zîra zorla ve dayatmayla gerçekleşen verme olayı, cömertlik sayılmaz. Şunu söylemek de mümkündür **(88a)**: Tam kemâl, her mertebede kudret ve ihtiyarın egemen olmasıyla [tahakkuk eder]. Zîra tam manasıyla büyüklük, ilâhî azamet ve mutlak olarak ihtiyaç duymama bunları gerektirir. Cömertçe bahşetme zorunluluğu –bu kemâl anlayışına tezat oluşturduğundan – bu kemalin olmaması (onun ‘adem’i) nâkısılık sayılmaz. O zaman bu kemalin olmamasıyla beraber ihtiyarın tahakkuk etmesi aksine göre kemâl kapsamında değerlendirmeye daha uygundur. Benzer şekilde küçük ve büyük günahların tümünü affetme ve hilm, kendi başlarına kemâl ifade etmekle beraber, kahır ve intikam yerinde zorunluluk teşkil etmez.

Dersen ki: Hilm ve affetmenin zorunlu olmayışı, intikam yerinde hikmete muhalif olmalarından dolayıdır. Zîra hilm ve af, başkasının hakkını geçersiz kılma ya da tedip ve ıslahı terk etmeyi barındırır.

Deriz ki: Ahiret yurdunun tedip yeri olmadığı bilinmektedir. Başkasının hakkını geçersiz kılmaya gelince, imkân mertebesinde bir maslahatı gözetme, Zorunlu hakkında bir kemâlin zorunluluğunu geçersiz kılıyorsa bu takdirde, zorunluluk mertebesinde daha yüce bir kemâlin tahakkuk etmesinin kendisinden daha düşük olan bir başka kemâli, her ikisi arasında çelişki tahakkuk ettiğinde, geçersiz kılması daha evlâdır. Söylediğimizi iyi kavra! Söylediklerimiz, felâsifenin Celîl ve Cebbâr olan Melik hakkında zorunluluk iddia edip ihtiyarı olumsuzlayan karanlık sözlerinin çoğunu açığa çıkarıcı özelliktedir.

Sonra bil ki, Allah Teâlâ insanlardan bir kısmının fitrat üzere doğup fitratı üzere sabit kalacağını, vefatına kadar sırât-ı müstakim üzere olacağını bilmektedir. Sırâtın mümkün olma hakikati dünyadadır. Kıyâmet günü vasfı anlatılan sırât ise onun sûreti ve zuhûr etmiş halidir. Ahirette mümkün olma dünyada mümkün olmaya bağlıdır. Fıtratının saflığı, karakterinin temiz oluşu, önce ezeli istîdadların sonrasında da ahlaka bağlı ve tevafuka dayalı durumlardan hâsıl olan hâdis istîdadların, saadetini elde etmesine yardımcı

sebebiyle her kim ömrü boyunca sırât-ı müstakim üzere olursa, yaşadığı hal üzere ölür ve öldüğü hal üzere de haşr edilir. Böylelikle övülen bir hayat yaşar **(88b)** ve mutlu bir şekilde ölür. Allah'ın lütfu ve ihsanı olarak bahtiyarlar zümresiyle haşr edilir. [İnsanlardan] bir kısmı da bunun aksine anne-babası ve kardeşlerinin onun fitratını değiştirmesi, kötü ahlakının ya da çirkin amelinin onda şekâveti baskın getirmesi sebebiyle kasvetli bir hayat sürer ve âsi olarak ölür ve şakiler zümresiyle zelil bir halde haşr edilir. “Kimisi de vardır ki, hayatı boyunca cennet ehlinin amellerini işler sonunda, kendisi ile cennet arasında sadece bir arşın mesafe kalır; derken kitabın hükmü ön plana çıkar ve o kimse bu sefer cehennem ehlinin amellerini işlemeye başlar ve cehenneme girer. İnsanlardan kimisi de vardır ki, kendisi ile cehennem arasında bir arşın mesafe kalıncaya kadar cehennem ehlinin amellerini işler; derken kitabın hükmü ön plana çıkar ve o kimse cennet ehlinin amellerini işlemeye başlar ve cennete girer.”⁶⁶⁹ Bu sebepledir ki, “saîd olan bir gün şakî, şakî olan da bir gün saîd olabilir” şeklinde bir rivâyet vârid olmuştur.

Her bir şahıs hakkında belirli bir derecelenme, düzen ve sırayla meydana gelen tüm bu tafsîlât, Allah Teâlâ'nın ilminde vakit ve sebepleriyle taayyün etmiş ve hâzır bulunmaktadır. Allah'ın irâdesi, sonrasında olacağı şeklin aynısıyla onun meydana gelmesine ezelde ilişmiştir. Allah Teâlâ'nın takdiri bu anlama gelip herhangi bir değişim ve dönüşüm kabul etmez. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Benim huzurunda söz değiştirilmez.”⁶⁷⁰ Allah Resulü de şöyle buyurmuştur: “Rabbiniz kullardan artık fariğ oldu. Bir kısmı cennetlik, bir kısmı da cehennemliktir.”⁶⁷¹ Ezelî olan nasıl değişebilir ki! Ezelî olan değişmez. Aynı şekilde [Allah'ın ilmi] olacak olana tertip ve tafsiliyle mutabık olduğundan, gerçekleşecek olan da değişmez. İlâhi kitapların bir kısmında bulunan “mahv ve isbat” da buna mutabık olup bu durumla çelişmez. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Allah dilediğini siler dilediğini de yerinde bırakır. Ana kitap onun katındadır.”⁶⁷² Çünkü bu, “mahv ve isbat levhi” denilen başka mertebeye ait bir hükümdür. Allah Teâlâ her kimin sonunun saadet olduğunu bilirse ona saadeti takdir eder; şekâvetine ihtimal bırakmaz. Kimin de sonunun **(89a)** şekâvet olduğunu bilirse onu takdir

⁶⁶⁹ Ahmed, Müsned, 6/125.

⁶⁷⁰ Kâf 58/28.

⁶⁷¹ Tirmizî, “Kader”, 8.

⁶⁷² Ra'd 13/39.

eder; saadetine ihtimal bırakmaz. Bu sebeptendir ki Hz. Peygamber, “mutlu/sa’îd olan annesinin rahminde mutludur; mutsuz/şakî olan da annesinin rahminde mutsuzdur” buyurmuştur. Yine o “senin kavuşacağın mukadderatı yazan kalemin mürekkebi kurumuştur”⁶⁷³ başka bir rivâyette de “Allah’ın ilminde kalemin mürekkebi kurumuştur”⁶⁷⁴ demiştir.

Allah Teâlâ, güzel bir söz, hâlis bir niyet, samimi bir yöneliş ya da doğru bir davetin bizden birinden ortaya çıkışını ezelde lütuf ve fazlına çağıran bir sebep bilir. Aynı şekilde bunların karşıtlarını da kahır ve öfkesine çağıran bir sebep bilir. Her iki kısımda yer alan çokça iyilikler ve büyük günahlar bir yana gazabından Allah’a sığınırız. Lütuf ve fazlın sebebi, Allah Teâlâ’nın gazabını geçen rahmetidir. Kahır ve gazabın sebebi ise bizzat zenginlik ve izzettir. Allah Teâlâ’nın ezeli ilmi ve katî takdiri dâhilinde [durumumuz] kesin olsa da bizler hayatımız boyunca daima havf ve recâ arasında olacağız. Zîra bize göre gelecek olan O’nun katında şimdi gibidir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın fiillerimizden râzı olup bu rıza sebebiyle bizden sadır olduğunu bildiği amellerimiz ahlakımız ve bilgilerimiz sayesinde yaptıklarımız için saadet takdir edip etmediğini bilemeyiz. Ya da bunlara gazablanıp bu sebeple şekâvetimizi takdir edip etmediğini de bilemeyiz. Aynı şekilde kendisini önceleyen ve uygun düşen bazı durumlar sebebiyle takdir edilen görünür ya da görünmez iyilikler bereketiyle iman selameti mi takdir etti ya da bunun aksini mi takdir etti, bilememekteyiz. Kendisiyle münasebeti bulunan kötü melekeleri öncelemesi sebebiyle takdir ettiği görünür ve görünmez kötülüklerden Allah Teâlâ’ya sığınırız. Allah Teâlâ’nın emrine uyma ve o doğrultuda çabalama ve mücadele etmenin saadetin sebebi ve karşıtlarının da şekâvetin sebebi olmasından ötürü, ümit eder, korkar ve bize emrettikleri doğrultusunda çabalayıp mücadele ederiz. Allah Teâlâ, hem kitabında **(89b)** hem de elçisinin dilinden bunu haber vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber “sizden hiçbir kimse yoktur ki cehennemdeki veya cennetteki yeri yazılmış olmasın” sözü sonrasında “öyleyse hakkımızda yazılana dayanıp çalışmayı bırakmayalım mı?” diye sorulduğunda “çalışın; herkese yaratıldığı şey kolaylaştırılacaktır. Saadet ehlinde olanlara saadet ameli kolaylaştırılacak. Şekâvet ehlinde olanlara da şekâvet ameli kolaylaştırılacaktır” buyurmuştur. Akabinde okuduğu “kim elinde bulunandan verir ve

⁶⁷³ Buhârî, “Nikâh”, 8.

⁶⁷⁴ Buhârî, “Kader”, 2.

Allah’a karşı gelmekten sakınırsa ve en güzel sözü tasdik ederse biz de onu en kolay olana iletiriz”⁶⁷⁵ âyeti ise söylediklerimiz hususunda çok açıktır. Allah Teâlâ’nın, “hüsranı uğramış kavimden başkası Allah’ın tuzağından emin olamaz”⁶⁷⁶ buyurduğu üzere Allah’ın tuzağından emin olunmaz. Zîra bizim basit bulduğumuz Allah katında büyük olup O’nun gazabını ve saptırmasını gerektirebilir. Nitekim Allah Teâlâ “onun basit ve ehemmiyetsiz bir şey olduğunu sanıyordunuz; hâlbuki o, Allah katında son derece büyük bir günahtı”⁶⁷⁷ buyurmuştur.

Bilinmektedir ki, kulun sû-i edebi Allah’ın gazabını celbeden bir sebep olsa da, Allah’ın gazap ve intikamı bizzat kendi irâdesi ve ihtiyarıyladır. Çünkü kulun sû-i edebi, gazabı kesin olarak gerektirecek doğal sebeplerden değildir. Ayrıca Allah Teâlâ “kâfirler topluluğundan başkası Allah’ın rahmetinden ümit kesmez”⁶⁷⁸ buyurduğundan Allah’ın rahmetinden ümit kesilmez. Zîra bazen önem vermediklerimiz O’nun rızasına bir sebep olabilir. Ayrıca sebeple ilişkili olan Allah’ın hidâyeti, sebebin doğasını zorunlu olarak gerektirmemekte; bilakis Mevla’nın huzurundaki en küçük bir vesile ve edep sayesinde cömert irâde tarafından zorunlu hale gelmektedir. Bak ve gör! Böylesi bir zorunluluk, kula küllî olarak isnad edilip onda Allah Teâlâ’ya karşı herhangi bir korku ve ümit bırakmayacak, mutlak bir seçim özgürlüğünü tahakkuk ettirecek ve cebirden de küllî bir kurtuluş sağlamayacak mıdır? Bu sebeptir ki, Allah Teâlâ “dilediğini saptırır dilediğini hidâyete erdirir”⁶⁷⁹ buyurmaktadır. O’nun kazâsını geri çevirecek ve hükmünü reddedecek kimse yoktur. Hikmet ve maslahat bir sebep (90a), kul da kesbi ve ameliyle o yolda çabalayan kişi olmakla birlikte, tüm olup bitenler O’nun irâdesine ve kudretine dayanmaktadır. Allah’ın rıza ve gazabı, haricî varlıktaki sebebinin hâdis oluşu sebebiyle hâdistir. Rıza ve gazap, sebeplerinin, vakit geldiğinde meydana geleceği şekilde O’nun ezeli ilminde sanki o an hâzır şekliyle tahakkuku cihetinden de ezeliidir. Dolayısıyla kulların hâlâ işledikleri fiillerine ilişkin Allah Teâlâ’nın irâdesi, kulların isteyeceklerini bilip kulların istediğini Allah’ın da istemesi anlamında, kulların fiillerine tâbidir. Buna bağlı olarak da cebir söz konusu olamaz. Kulların irâdesi de, irâdelerine sebebiyet

⁶⁷⁵ el-Leyl 92/5-6.

⁶⁷⁶ el-A‘râf 8/99.

⁶⁷⁷ en-Nur 24/15.

⁶⁷⁸ Yusuf 12/87.

⁶⁷⁹ el-Fâtır 35/8.

vermesi ve ister cemâl isterse de celâl vasıfları arasından ortaya çıkmasını sağlamasından ötürü Allah Teâlâ'nın irâdesine tâbidir. Cemâl vasıfları, lütuf, kerem ve rahmet gibi küllî ya da cüz'î bir sebeple kulun saadetini temin ederken, celâl vasıfları ise kahır, gazap ve intikam gibi kolay ya da açık olan bir durumla şekâveti gerektirir. Ayrıca [kulların irâdeleri] kimisi zatlarına içkin kimisi de kendisinden önceki başka münasip durumlara dayanan birtakım durumlar arasından da ortaya çıkmaktadır. Bu durum ezeli olan [yaratılmamış mahiyetlere] varıncaya kadar devam eder. Tümüyle varlık, Allah'ın kudreti ve irâdesiyedir. Zira kabul eden (kâbil) zorunlu kılamaz, yaratamaz. O halde yaratan ancak kudret ve ihtiyar sahibi olan Allah'tır. Allah Teâlâ, kullarının fiillerinden ancak kullarının istediklerini ister; kullar da ancak O'nun istediğini ister. Böylelikle Allah Teâlâ'nın "Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz"⁶⁸⁰ sözünün doğruluğu zâhir oldu. Varlıkta ve vukû bulmada asıl olan Allah Teâlâ'nın meşîtidir. Kulundan bir şey konusunda râzı olur ve onun hidâyetini artırır. "Doğru yolu bulanlara gelince Allah onların bu yolda devam etmelerini sağlar."⁶⁸¹ Bir şey konusunda da kullarına gazap eder ve hiç bilmedikleri yerden adım adım helake sürükler. Bununla birlikte O'nun meşîti, hiçbir mertebede hikmet ve maslahata uygun düşmekten geri kalmaz. Hikmet ve maslahat, halkın anlayışına, her bir kişi için ayrı ayrı zâhir olmasa da genele göre çok açık ve belirgindir. Kul, yaptığında, zâhirde ihtiyar sahibi iken, hakikat ve batınında bir tür cebirden hali değildir.

Makâsıd sahibi [Teftâzânî] şöyle der:

Deriz ki: Doğru olan **(90b)** bazı din erbabının dediğidir: "Ne cebir vardır, ne de tefviz. Durum bu ikisi arasındadır. Zîra yakın ilkeler kulların fiillerinin, onların kudret ve ihtiyarına dayandığını [gösterir]. Uzak ilkeler ise, kulun (fiilinde) aciz ve muhtar üzere oluşuna dayanır. Dolayısıyla insan, kâtibin elindeki kalem ya da duvar yarığındaki çivi misali 'muhtar suretinde muhtardır.' Akıllı kişiler şöyle demiştir: Duvar çiviye "neden beni yarıyorsun" dediğinde o da "beni çakana sor" der.

Derim ki: Bu kelim, tahkik ettiğimize yakın, ayrıntılı olarak anlattığımız meselenin mücmel olarak ifade edilmiştir. Tahkik açısından bakıldığında/hakikatte takdir zorunludur

⁶⁸⁰ el-İnsân 76/30.

⁶⁸¹ Muhammed 47/17.

(mülzim). Allah Teâlâ'nın dilediği olur, dilemediği olmaz. Takdir ettiği de olacaktır. Şâyet takdirinde, kulu ve irâdesini, irâdesinin etkenlerini, kulun irâdesini, diğer etkenlere değil de bu etkenlere tâbi kılmayı yaratmasa; kulun istediğini isteyip yaratmasıyla, kerim olan âdetini icra etmese, hidâyeti başka bir hidâyet için hazırlayıcı sebep ya da dalaleti başka bir dalalet için etken kılmasa, peygamberler göndermeyip kitaplar indirmese, sevâb ve cezâyı iyilik ve kötülük üzerine tertip etmeseydi, cereyan eden, saadet ve şekâvet, ihsan ve hızlan üzere cereyan etmezdi.

Dersen ki: Şâyet Allah Teâlâ müminin imanını ve kâfirin küfrünü ezelde bilip takdir etmişse, O'nun ilminin cehalete dönüşmesi imkânsız olduğundan, takdir ettiği zorunlu olup takdirin hilafının da imkânsız olması gerekir. (Bu durumda) teklif ya zorunlu ya da imkânsız olup sonuçta ilga edilmiş ve maslahattan da tamamen uzak olurdu.

Derim ki: [Teklifteki] zorunluluk ve imkânsızlık başkası sebebiyledir. Özellikle de mükellef açısından bakıldığında bir çelişki söz konusu olmayıp teklif faydadan da uzak değildir. Mümin ve itaatkâr hakkında olunca, teklif itaatin sebeplerinden biri hatta temel ilkesidir. âsi ve kâfire gelince, teklif sayesinde haklarındaki hüccet tamamlanmakta ve âsi ve kâfire zulüm ihtimali ortadan kalkmaktadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Eğer biz **(91a)** bundan önce onları bir azapla helak etmiş olsaydık mutlaka şöyle diyeceklerdi: ‘Ey rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, şu zillet ve rezillik başımıza gelmeden önce ona uymuş olsaydık.’⁶⁸² Ayrıca şöyle de deriz: Teklif Allah Teâlâ’dan gelen genel bir rahmet, inâyetinin gerektirdiği kuşatıcı bir lütuftur. Bundan herkesin faydalanması gerekmez. Sadece yağmurdan taşın değil de ağacın yararlandığı gibi istîdada göre yararlanma söz konusudur. Bu söylediklerimizle Hz. Peygamber’in kendisinden rivâyet olunan ayrıntılı hadis-i şeriflerinde Hz. Mûsâ ile Hz. Âdem arasındaki tartışmada “Hz. Âdem, Hz. Mûsâ’ya galip geldi” sözünün manası da açıklığa kavuşur. Zîra Hz. Âdem, dış ve iç dünyasındaki farklılaşan ve uyuşan sebepler bir yana bırakılarak fitratına konan ve yaratılışında sıralı bir şekilde yer alan sebeplere bakılarak irâdesinde kınanamaz. İhtiyarının zâhirine nazaran Cebbâr olan rabbinin katından uzaklaşıp inmekle cezalandırılmıştır. Dolayısıyla durum, iki şey arasında; verilen hüküm de iki bakış açısı arasındadır. Biri Hz. Mûsâ tarafından, ihtiyarın zâhirinin dikkate alınması, diğeri Hz. Âdem tarafından işin içyüzündeki mecburi kalışa dair haber

⁶⁸² Tâhâ 20/134.

verilişidir. Her bir bakış açısı kendi mertebesinde doğrudur. Her iki peygamber de kendi görüşleri açısından haklıdır. Bununla birlikte öncekinin sonrakine baskın gelmesi, hükmün içe dair olandansa zâhire göre verilmesinden dolayı Hz. Âdem, Hz. Mûsâ'yı susturmuştur.

Söylediklerimizi iyi tahkik et, insafli ol ve bu konuda yanlış hüküm verip zulmetmekten kaçın! Ta ki Beyzâvî'nin –Allah rahmet etsin- “Eğer dileseydik, herkese hidâyetini verirdik. Fakat benim, ‘Andolsun, cehennemi hem cinlerden hem de insanlardan dolduracağım’ sözüm gerçekleşecektir”⁶⁸³ mealindeki âyetinin tefsirinde söylediklerinin gerçek, doğru ve yerinde bir inanç olduğu sana aşikâr olsun. Fâzıl bir kimsenin [Kemalpaşazâde] bu söz üzerine verdiği şu cevaba gelince:

Allah Teâlâ'nın “Eğer dileseydik, herkese hidâyetini verirdik. Fakat benim, ‘Andolsun, cehennemi hem cinlerden hem de insanlardan dolduracağım’ sözüm gerçekleşecektir” buyruğundan yola çıkarak ‘onların iman etmemeleri ezeli takdirin onu öncelemesinden kaynaklanmıştır’ şeklinde İmâm Beyzâvî’de görülen bir vehme kapılmaktan sakın. Nitekim o Tefsir’inde şöyle demiştir **(91b)**: “Bu [âyet-i kerime] onların iman etmeyişinin cehennem ehli olduklarına dair daha önce verilmiş bir hükümden müsebbep [Allah Teâlâ'nın] istemeyişinden kaynaklı olduğunu açıkça göstermektedir.” Zîra zikredilen sâbık kazâ, hikmetin onu gerektirmesinden bir kinayedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın “Fakat benim sözüm gerçekleşecektir” sözünün manası, ilâhî hikmet bunun aksini gerektirecektir anlamındadır. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın “Eğer belirli bir süre için Rabbinin verilmiş bir sözü olmasaydı aralarında hemen hükmedilirdi”⁶⁸⁴ buyruğundaki ‘verilmiş bir söz’ ezeli kazâda yer alan ve hikmetin gerektirdiği hükümlerden kinayedir. Yani ‘hikmet, mühlet vermeyi gerektirmeseydi yok edilirdi’ anlamına gelmektedir. Sonuç olarak bu âyetten, ezellerin ezeliindeki takdirin durumlar ve eceller üzerindeki tesirine dair bir delalet çıkarılamaz.

Biz de şöyle deriz: Onların iman etmeyişleri, fâzıl kimsenin kabul ettiği üzere, eğer hikmetin gerektirmeyişinin bir sonucu ise ve hikmetin gerekirmesinin de fâil olmayıp Allah'ın iradesine ilişkin etken bir illet olduğu mâlumdur. (Bu durumda) hikmetin (onların imana ermesini) gerektirmemesi, Allah'ın iradesinin onların imanına ilişmemesinin bir

⁶⁸³ el-Secde 32/13.

⁶⁸⁴ eş-Şûrâ 42/14.

illeti olduğu anlamına gelecektir. Bu durumda da onların iman etmeyişi, Allah Teâlâ tarafından takdir edilen iradî durumlara bağlı olacaktır. O halde, takdir, imanın varlığında ve yokluğunda nasıl müessir olmaz (ve takdirin müessir olmadığı nasıl düşünülebilir)!

Dersen ki: Allah Teâlâ'nın irâdesi ve takdiri, kulun irâdesine ve hikmetin gerektirmesine bağlıdır. Bu sebeple O'nun irâdesi ve takdiri, zorunlu kılamaz ve sebep de olamaz.

Deriz ki: Daha önce kulun irâdesinin harici ve dâhili birtakım saik (güdü), etken ve sebeplere bağlı oluşuna dair söylediklerimizi hatırla. Bunların her biri Allah Teâlâ'nın kudret, irâde, kazâ ve takdirine bağlıdır. Hikmetin gerektirmesi meselesi ise ancak Allah'ın, irâdesini Hakîm ismine tâbi kılmada, bir sünneti olarak, (hikmetin gerektirmesi) bir zorlama ve zorunluluk olmaksızın O'nun irâdesine ilişen bir etken olabilir. Dolayısıyla var etmede maslahatı gözetmek, takdir edilenler cümlesindendir. Hikmet sıfatının maslahata uygun olarak irâdeye ilişmesi zorlama kabul edilse dahi **(92a)** bu zorunluluk da kudret ve irâdenin eseridir. Kadîm olan zâtın sıfatlarından olarak hikmet de ezelde takdir edilenler arasındadır. Takdir, her olan ve olacakta etkilidir. Hatta şöyle deriz: Hikmetin gerektirdiği ilk şey rabbimizin kudret ve irâdesiyle bizi yönetmesidir. Allah dilediğini izzetli, dilediğini de zelil kılar. Dilediđine verir dilediğinden çıkarıp alır. Nazarımızda kolay bir şey dahi olsa râzı olduğunu mükâfatlandırır; küçük gördüğümüz bir şey dahi olsa gazaplandığını cezalandırır. Ayrıca [hikmet] sadece O'nun kudret, irâde, ilim, kazâ ve kaderiyle fiilde bulunmamızı gerektirir. Zîra hikmet, yapılması gereken fiili ve yaratıcının ancak yaratılanla beraber olması gerektiğini ifade eder. Ezelî takdirin durumlar ve eceller üzerinde bir etkisi olmadığında takdir edilen menetmekten ya da vermekten, aziz ya da zelil kılmaktan uzak olur. Şâyet bu gibi tasarruflar, ezelî takdir dâhilinde olmaz ise o halde hâdis bir takdirle mi vukû bulmuştur ya da başka bir mukadder takdirle midir? Yoksa dehrî inancına sahip kişinin dediği gibi doğaların hükümlerinden midir? [Bu durumda] deriz ki: “Biliyorsanız söyleyin, bütünyle varlığın yönetimi elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?” de”⁶⁸⁵ “Allah'tır” diyecekler ‘Öyleyse (O'na ortak koşmaktan) sakınmaz

⁶⁸⁵ Mü'minûn 23/88.

mısınız?’ de.”⁶⁸⁶ “Allah’tan başka bir tanrı mı? Doğrusu onlar yoldan sapmış kimselerdir.”⁶⁸⁷

Takdirin bir etkisinin olmadığını söyleyen şuna dayanır: İlim mâluma tabidir ve her ikisinin, mâlum asıl ilim fer’ olmak üzere birbirine mutabık olmasıdır. [Kemalpaşazâde] şöyle dedi: “Görülmez mi ki, örneğin duvardaki at resmi kendine özgü olan şekli üzeredir. Zîra at, hadd-i zâtında bu şekildedir. İkisi arasındaki bu durumun aksi tasavvur edilemez.

Deriz ki: Allah Teâlâ’nın eşyayı bilmesi, hariçte bulunan atın suretinden alınıp nakş olunan resim gibi değildir. Aksine mühendislerin binanın resmini çizmeleri gibidir. Onların çizimi, hariçte önceki resmine mutabık olan bir bina inşa etmelerine yöneliktir **(92b)**. Zîra onlar çizimlerinde şekil ve konumların durumlarını, ahşap ve taşların elverişliliğini, her birinin başka yere değil bilinen yerine uygun olmasını gözetirler. Sonrasında resmettiklerine uygun olarak inşa ederler. Allah binaya benzetilmekten uzaktır.

Fakat bu benzetme, ilki [olan atlık suretine] göre doğruya daha yakındır. Allah Teâlâ, kulların fiillerinden istediklerini istemek suretiyle âdetini icra etse de onların irâdesi, tümü Allah Teâlâ’nın kudret ve irâdesiyle olan etken ve sebeplere bağlıdır. Nitekim Allah Teâlâ bu hususu şu âyetiyle açıklamıştır: “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”⁶⁸⁸ Bu fâzıl kimsenin [Kemalpaşazâde] sonunda şu sözüyle itirafta bulunmasına hayret edilir: Kulun ihtiyarının, kalpte meydana gelen bir etkenden doğmasından dolayı tefviz (işleri havale etme) yoktur. Allah’ın meşîet ve iradesine bağlı olan kalbin etkenlerinde, kulun da başka bir yaratılmışın da dahilî yoktur. Allah Teâlâ’nın “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” buyruğu da buna işaret etmektedir. Hz. Peygamber’in “kulların kalpleri Rahmân’ın iki parmağı arasındadır”⁶⁸⁹ sözüyle işaret edilen mana da kulların kalplerine hâkim olan ve kalpleri üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunanın Allah Teâlâ olduğudur.

⁶⁸⁶ Yunus 10/31.

⁶⁸⁷ en-Neml 27/60.

⁶⁸⁸ el-İnsan 76/30.

⁶⁸⁹ Müslim, “Kader”,3.

Deriz ki: Durum böyle olunca, Şerhu'l-Mesâbih'te zikrettiği şu görüşünden dolayı Beyzâvî'yi inkâr etmenin bir gerekçesi de kalmaz. İmam Beyzâvî'nin zikrettiği cevap şudur:

Allah Teâlâ her şeyi istediği şekilde tedbir edip birbirine bağlar; tıpkı sebep ve ilkeleri yarattığı gibi, başlangıçta tümünü sebepsiz ve aracsız olarak yaratmaya kâdir olsa da, onları birbirlerine sebep-sebepli kılar. Bununla birlikte hikmeti, sözünün geçmiş olması ve cari olan âdeti gereği [Allah Teâlâ her şeyi, sebepler zinciri içinde yaratmıştır]. Kimin cennet ehli olduğu takdir edilmişse, cennete yakınlaştıracak ameller de kendisine takdir edilir (93a), kudretiyle amellere muvaffak kılınır ve amelleri işlemeye imkânlar sunulur. Özendirme ve sakındırma (tergib ve terhib) ile teşvik edilerek kalbi hakkı kabule yatkın hale getirilir. Öte yandan cehennem ehlinen olduğu takdir edilen kimselere, bunların aksi takdir edilir ve onlar yüzüstü bırakılır (hızlan), sonunda hevasına uyar ve şehvetler kalbini kuşatır. Âyetler ve uyarılar da fayda vermeyip cehennem ehlinin amellerini işler ve bunda ısrar eder. Sonunda ömür sayfası dürülür ve cehenneme sürükleyen işler onu kuşatır. Hz. Peygamber'in "Herkes yaratıldığı şey kolaylaştırılır"⁶⁹⁰ sözünün anlamı budur. İmâm Beyzâvî'nin Şerhu'l-Mesâbih'te zikrettiği bu cevabın, şek ve vehim makamında herhangi bir fayda sağlamayacağı, düşünen anlayış sahibi biri için anlaşılır olduğundan susuzluk giderilmez, hastalık şifa bulmaz. [Kemalpaşazâde'nin] İmam Beyzâvî'nin Şerhu'l-Mesâbih'inden aktardığı bu kadardır.

Deriz ki: Birçok âyet ve hadis, İmam Beyzâvî'nin söylediklerini açıkça ifade etmektedir. İslâm âlimleri de bu konuda onunla hemfikirdir. Dolayısıyla Beyzâvî'nin sözlerini inkâr bütün bunları inkâr anlamına gelir. Eğer meselenin tahkikini istersen, inkâr ikrara dönüşüncüye ve kaderlerin etkisi senin için belirgin/zorunlu oluncaya kadar yukarıda tahkik ettiklerimizi (sen de) iyice tahkik et! İşte bu tahkik söylenenlerden daha beliğdir. Ancak ibare (söylediklerimiz) bundan ötesini kaldırmıyor. Şâyet çabalarsan onu da bulursun.

Fâzıl kimsenin, Hz. Mûsâ ile olan tartışmasında Hz. Âdem'in "Yaratılmamdan kırk sene önce Allah'ın yapmamı yazdığı bir işten dolayı mı beni kınıyorsun?" sözünü "hikmetin gerektirdiği ve Hakk'ın râzı olduğuna uygun olarak benden sâdır olan bir fiilden dolayı mı beni kınıyorsun? Böylesi ancak sırf hayır olur" şeklinde tevcihine gelince [ona

⁶⁹⁰ Müslim, "Kader", 1.

cevaben şöyle deriz]: Açıktır ki zikri geçen ibareden bu anlamı çıkarmak uzak bir ihtimaldir. Zîra kırk sene önce yazılmış olmasının ulaşılmak istenen anlama bir katkısı yoktur. Ayrıca Allah Teâlâ'nın yasakladığı karşısında [Hz. Âdem'in] böyle bir gerekçeye sığınması da nübüvvete yaraşmayan bir sû-i edeb olurdu.

[Kemalpaşazâde'nin] “Hz. Âdem'in isyanı günah değildi. Zîra günah **(93b)** teklifle ilgili bir emre muhalefette olabilir. O yaşamda ise teklif yoktu” sözü ise müşkildir. Zîra günah ile isyan arasında bir fark yoktur. Nitekim Allah Teâlâ “Âdem rabbine âsi olup yolunu şaşırdı”⁶⁹¹ buyurmuştur. Onun “teklif o yaşamda yoktu” sözü de aynı şekilde [müşkildir]. Zîra İblis, o yaşamda iken gerçekleşen secde emrine muhalefetinden dolayı ebediyen kovulmuş ve lanetlenmiştir.

Dersen ki: Mezkûr gerekçe Hz. Âdem'den kabul edilirse, sebebinin ortak olmasından dolayı zürriyetinden gelenlerden de (o gerekçenin) kabul edilmesi gerekirdi. Hatta kâfirler dâhil isyan eden herkesin mâzur görülmesi gerekirdi.

Derim ki: Şeriatın hükmü, sevâb ve cezâ dairesi içinden bakıldığında Hz. Âdem mâzur sayılmaz. Nitekim o Rahmân'ın katından indirilmek ve cennetten çıkarılmakla cezalandırılmıştır.

Hakikat nazarıyla düşünülüp sır ve incelikler dikkate alındığında, her kim yapmış olduğu aşırılıktan sonra aczini izhâr, kusurunu itiraf, mahrum kalışına hüzünleniş, yapmış olduklarından pişmanlıkla rabbinin kazâsına râzı olma gayesiyle böyle bir mâzerete sığınırsa kabul edilir. Bu, [insanlar için] şeriata itirazın sakıt olup (onların) cezadan kurtulacağı manasına gelmemekte, bilakis bu tarz düşünüşün tövbeye sebep ve pişmanlığı gerektirici olması manasına gelir. Yine bu mâzeret, Allah Teâlâ'ya rücû, O'nun kudretini, kulun da aczini itiraf ile kusuruna kederlenme sebebi olmasından dolayı Hz. Âdem'de olduğu gibi seçilmişliğe de götürebilmektedir.

Şâyet kişi, mâzeretinden, üzüntü ve keder duymayıp, hatta onunla teselli bulup sevinirse ve bu durumu, sonraki âsîliklerine de cüret etme sebebi olarak kullanırsa ki Ömer Hayyâm (ö. 526/1132[?]) böyledir ve o şöyle demiştir:

Şarap içiyorum doğrudur

Aklı olan da beni haklı bulur

⁶⁹¹ Tâhâ 20/121.

İçeceğimi biliyordu Tanrı

İçmezsem Tanrı yanılmış olur

(94a) sözüne karşılık Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) şöyle cevap vermiştir:

Günah bana hoş demen

Aklı olana yakışmaz

İsyanına mâzeret göstermen

Cehaletini başkasına taşımaz

Bu kişi (Ömer Hayyâm), Allah Teâlâ'nın kendilerine tuzak kurduğu ve bilmedikleri yönden adım adım helake sürüklediği, İblis'in de kendi hile ve kandırmasıyla büyüleyip eğlenerek oyun oynadığı kimselerdendir. [Allah Teâlâ böyle kimse için] “İşte onlar şeytanın taraftarlarıdır. İyi bilin; şeytanın taraftarları elbette hüsrاندadırlar”⁶⁹² buyurmaktadır. [Pişmanlık duyan] ilk bakış, Allah Teâlâ'nın ezelde, saadet yolunun işareti, temiz fitratın meyvesi, güzel inancın neticesi olarak takdir ettiği saadet sebeplerindendir. Her kimin bu yolda gideceği ezelde Allah Teâlâ tarafından bilinmişse ona kolaylık sağlanmış ve güzel bir akıbet hazırlanmıştır. O kişi, “ancak tövbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır; Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir”⁶⁹³ âyetine konu edilenler arasındadır.

Öte yandan [pişmanlık duymayan cüretkâra yönelik] ikinci bakış, Allah'ın şekavet sebeplerinden biri olarak takdir edip fitratta kasvet eseri ve akidede çirkinliğin sebebi kıldığı bakıştır. Her kimin bu yolda gideceğini [Allah Teâlâ] bilmişse, ona zorluk yolunu açar, akıbetini mutsuz, kendisini sapkın ve zelil kılar. “Onun sonu tam bir hüsrان olur.”⁶⁹⁴

Dersen ki: Hasenât, dua ve sadakaların takdir edileni değiştirmesi mümkün müdür?

Deriz ki: Mahv ve isbat levhinde (takdirin) değişmesi ve dönüşmesi mümkündür. Bu sebeple “mutlu mutsuz, mutsuz da mutlu olabilir” denmiştir. Hz. Ömer “Ey rabbim! Şâyet ismimi bedbahtlar arasına yazmışsan oradan kaldırıp mesut olanların divanına yaz. Zîra sen “Allah dilediğini siler dilediğini bırakır. Ana kitap O'nun katındadır”⁶⁹⁵ buyurmaktasın ve buyruğun haktır”⁶⁹⁶ diyerek dua etmiştir. Ezelî takdir açısından ise birçok kez duyduğun üzere ona bir değişiklik ilişemez. Zîra Allah Teâlâ, ezelde (94b), kimin hangi sebeplere sarılacağını, hikmetin hangi fiil üzerinde saadeti ya da bedbahtlığı

⁶⁹² Mücâdele 58/19.

⁶⁹³ Furkan 25/70.

⁶⁹⁴ Bkz. “Böylece yaptıklarının cezasını tatmışlar ve işlerinin sonu tam bir hüsrان olmuştur.” Talak 65/9.

⁶⁹⁵ Ra'd, 13/39.

⁶⁹⁶ Bu alıntının kaynağı hadis kitaplarında bulunamadı.

gerektireceğini, kimin saadet ya da bedbahtlık yolunda daim olacağını, kimin sağdan sola kimin de soldan sağa kayacağını bilmekte ve gelecekte olacağı, (bu bilgisi üzere) tafsilatıyla olmuş gibi yazmıştır [takdir etmiştir]. [Allah Teâlâ'nın] ilminde bir değişiklik olmadığı gibi bu takdirde de değişiklik olmaz. Mesela, Allah, kimin icabet şartlarını taşıyan halisane bir duada bulunacağını bilir ve ister dinî ister dünyevî olsun, duası sebebiyle kulunun muradının hâsıl olmasını ve onun duasının kabulünü takdir eder. Ezeli takdir değiştirmekle birlikte ezeli takdirin kendisi değişmez; fakat sebepliler, sebep ve zamanlara göre takdir edilir.

Hiz. Peygamber'in, Ümmü Habibe'yi "Allah'ım! Beni (kendilerine uzun ömürler vererek) zevcim Allah Resulü, babam Ebû Süfyân ve kardeşim Muaviye ile faydalandır" şeklinde dua ederken duyunca "Allah'tan belirlenmiş eceller, sayılmış günler ve taksim edilmiş rızıklar istedin. Allah bunlardan vakti gelmeyen hiçbir şeyi öne almaz, vakti geldikten sonra da hiçbirini tehir etmez. Sen Allah'tan kendini cehennemdeki ve kabirdeki azaptan kurtarmasını isteseydin hakkında daha hayırlı ve faziletli olurdu"⁶⁹⁷ şeklinde mukabelede bulunması muhtemelen duaya konu kılınan hususlar hakkında duanın bir etkisi ve faydası olacağını ezelde yazılmadığını bilmesi üzerine söylenmiştir. Bu sebeple de fayda veren duayı işaret etmiştir. Diğer bir ihtimal, [Hz. Peygamber'in] daha önemli ve faydalı olanı öğretme ve vurgulama amacıyla böyle söylemiş olmasıdır. Nitekim "daha faydalı ve hayırlı olur" sözü bunu ima etmektedir. Bir diğer tabirle, eceller, çoğunlukla ertelenmesi ya da uzaması için Allah Teâlâ'nın duayı sebep kılmadığı şeylerdir. Zira duadan yüz çevirmiş kibirli ve inkârcı kimselerin ömürleri çoğunlukla uzun olur. Azaptan ve cezadan kurtuluşa gelince dua **(95a)** onun özel sebebi ve açık yoludur. İcabeti vadedilen ve emrolunan duanın asıl önemlisi de budur. En mühim ve en faydalı olan da azaptan kurtuluş için yapılan duadır. Uzun ömür için duaya zaman harcamak, nadiren fayda verme ve duaya icabet edilme ihtimali olsa da çoğunlukla vakit kaybıdır. [Uzun ömür için yapılan duanın kabul edilme ve fayda verme ihtimali] nasıl olmasın! Nitekim Hz. Peygamber'in birçok sahabe hakkında uzun ömür ve çok çocuk sahibi olması için dua ettiği ve o duaya da icabet edildiği sabittir.

Hiz. Peygamber'in bazı zamanlar şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Allah'ım Ali'yi bana gösterene kadar canımı alma." Aynı şekilde "Bana dua ediniz ki icabet edeyim"⁶⁹⁸

⁶⁹⁷ Müslim, "Kader", 7.

⁶⁹⁸ Mümin 40/60.

“Kullarım sana beni sorarlarsa, bilsinler ki ben onlara yakınım. Benden isteyenin, dua ettiğinde duasını kabul ederim. Artık onlar da davetimi kabul edip...”⁶⁹⁹ gibi âyet-i kerimeler hem dini hem de dünyevî meselelerde duaların mutlak manada etkisini dile getirmektedir. Zikredilen hadisin “âhâd” haberlerden olması ya da söylediğimiz gibi zikri geçen nasların mutlak anlamlarını tahsis edici olması ihtimaline binaen [aleyhimize] kullanılması uygun değildir. Aksine zora düştüğünde Allah’a yalvarmaya koşan herkesin vicdanı, duanın mutlak manada etkisine tanıklık etmektedir. Tecrübe ve tevatür bu hususta tanık olup inkârı dik kafalılık sayılır. Mademki eller, ayaklar ve beden diğer organları ile çabalamak murada ulaşmada etkilidir, o halde organların başı konumundaki kalbin ameli hatta Allah’ın nurlarından bir nur, sırlarından bir sır ve Allah ile bedenler arasında feyiz vasıtası olan duanın hiç etkisi olmaz mı? Bilakis amellerin tesiri duanın tesirinin bir ferî ve duanın eserlerinden bir eserdir. Hz. Peygamber’in “ameller niyetlere göredir”⁷⁰⁰ sözünü işitmez misin? Peygamberlerden sadır olan mucize ve kerametler, ruhanî tesirler, halis duaların neticesi ve sadık yönelişlerin eserleri değil midir? Şâyet dua, ölüleri diriltmek için sebep olabiliyorsa **(95b)** ecelin tehiri ve ömrün uzaması için duanın vesile olması neden uzak görülsün ki!

Duanın dünyevî durumlardaki tesirini vehmin uzak görüyorsa Allah Teâlâ’nın “Allah, kendisine karşı gelmekten sakınan kimseye kurtuluş yolu sağlar, ona beklemediği yerden rızık verir”⁷⁰¹ “Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et. Senden rızık istemiyoruz. Sana da biz rızık veriyoruz. Güzel sonuç, Allah’a karşı gelmekten sakınmandır”⁷⁰² şeklindeki âyetlerini oku! Şöyle diyen [Kemalpaşazâde’nin] sözüne de itimat etme:

Şüphesiz sana defalarca duyurduk, gizli ve açık olarak senin kulağına fısıldadık ki takdir, takdir olunana tâbi olmasından dolayı ilzam edici olmaz. İbn Mesud’un Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği “şüphesiz sizden birinizin anne karnındaki yaratılışı kırk günde derlenip toplanır. Sonra bir o kadar (süre içerisinde) alaka olur. Sonra bir o kadar (süre içerisinde) bir et parçası olur. Sonra Allah ona bir melek gönderir ve melek de ona ruh üfler. Bu melek, dört kelimeyle emrolunur: (Melek) onun rızkını, ecelini, amelini ve sa’îd biri mi yoksa şakî biri mi olacağını yazar”⁷⁰³ şeklindeki hadis-i şerifte buna

⁶⁹⁹ Bakara 2/186.

⁷⁰⁰ Buhârî, “Bed’u’l-vahy”, 1.

⁷⁰¹ Talâk 65/2-3.

⁷⁰² Tâhâ 20/132.

⁷⁰³ Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 6.

[takdirin/kaderin ilzam edici olduğuna dair] bir delil yoktur. Hâlbuki muayyen bir kaderde, her bir şahıs için takdir edilen rızkın, o rızkın elde edilmesine ister çalışılsın ister çalışılmasın, şahsa ulaşması gerekir. Nasıl? Şâyet durum zikredildiği ve kitaplarda yazıldığı gibi olsaydı “Allah’ın lütfundan [rızkınızı] isteyiniz”⁷⁰⁴ âyetinde olduğu gibi, kula (rızkı için) çalışmak ve talepte bulunmak emredilmez ve çabalayarak kazanmak da farz olmazdı. [Nitekim] İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî çalışmanın farzlardan bir farz olduğunu belirtmiştir. [Kemalpaşazâde’nin] sözü buraya kadardı.

Deriz ki: “Takdir, takdir olunana tabi olmasından dolayı zorlayıcı (mülzim) olmaz” sözüyle ilgili olarak bundaki müşkili görmüş, takdirin tesirini olumsuzlama konusundaki bu yanıltmaların sonunda şu itirafıyla “kulun ihtiyarının kaynağı kalbinde meydana gelen bir etken olup kalbin bu etkenleri de Allah’ın meşîetine tâbidir. Ne kulun ne de başka bir yaratılmışın bunda dahli yoktur” dediğini de duymuş oldun. İyi düşün! Şâyet fail ilzâm edici değilse kâbil ilzâm edici olabilir mi **(96a)**? Her ikisi de ilzâm edici değilse, o halde zorlayan (mülzim) ve zorlayıcı (ilzâm) olmaksızın lâzımları gerektiren, nerede? İnsafla baktığında, fakir birinin dahi evinde emir ve takdirinin tesirinin olmamasına rıza göstermeyeceğini ve bu durumu küçümseyeceğini (kabullenmeyeceğini) bulursun. O halde tüm mülkün sahibi zengin, emir ve tüm mülkün sultanı nasıl buna rıza gösterir? Yerleri ve gökleri yaratan, dilediğini yapan arşın sahibi buna hiç rıza gösterir mi? O şöyle buyurur: “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun buyruğu sadece, o şeye ‘Ol’ demektir, hemen oluverir”⁷⁰⁵ “O, kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır”⁷⁰⁶ “De ki: ‘Kara ve denizin karanlıklarından sizi kim kurtarır?’ Bundan bizi kurtarırsan şükredenlerden olacağız diye O’na gizli gizli yalvarır yakarırınız. De ki: ‘Ondan ve bütün sıkıntılardan sizi Allah kurtarır.’ Sonra siz yine O’na ortak koşarsınız”⁷⁰⁷ “Her şeyin mülkü kendi elinde olan Allah’ın şanı ne kadar yücedir! Siz de O’na döneceksiniz.”⁷⁰⁸ [Artık] yanışın kaynağını bilmiş oldun. Allah’ın gazabından sakın ve edebini takın!

⁷⁰⁴ Cuma 62/10.

⁷⁰⁵ Yâsîn 36/82.

⁷⁰⁶ el-En‘âm 6/18.

⁷⁰⁷ el-En‘âm 6/63-64.

⁷⁰⁸ Yâsîn 36/83.

[Kemalpaşazâde'nin] “şâyet durum zikredildiği gibi olsaydı kula çalışmak ve talepte bulunmak emredilmez ve çabalayarak kazanma da farz olmazdı” sözüne karşılık ise şöyle deriz:

Eğer farz olmasıyla tüm şahısları, vakitleri ve durumları kapsayacak şekilde mutlak farz olmasını kastediyorsa asla böyle değildir. [Kul] ancak kendisi ya da ailesinin ihtiyaç duyması durumunda onunla emredilir ve üzerine farz olur. Nice insana rızkı, herhangi bir çaba ve gayrete ihtiyaç duymadan her yerden bolca gelir. Son tahlilde insanların geneli için çabalayıp kazanmak rızkı hazırlayıcı sebeplerdendir. Şüphesiz insanların çoğu gayretleri sebebiyle rızıklansa da, bir gayret ve talep olmaksızın rızkı kendisine gelenler de az değildir. Hepsi de bir kader dâhilindedir. Her iki durumda (rızkı) sevk eden Allah'tır. Çabalayan nice insan rızka ulaşamaz; nicesi de çabası olmaksızın rızıklandırılır. Bu iki rızık durumunda küllî kurallar yoktur. Nitekim Allah Teâlâ'nın “Senden rızık istemiyoruz. Asıl biz seni rızıklandırıyoruz”⁷⁰⁹ buyruğunu, Hz. Peygamber'in “Ey Âdemoğlu! Vaktini bana ibadet etmeye ayır ki **(96b)**, gönlünü zenginlikle doldurayım, açlığını gidereyim. Böyle yapmazsan ellerini meşguliyetle doldurur, fakirliğini de gidermem”⁷¹⁰ hadis-i kutsisini duydun. Buna ilave olarak Hz. Peygamber “Rabbimin katında gecelerim de O beni doyurur ve içirir”⁷¹¹ buyurmuştur. Dolayısıyla Allah'ın bazı kulları vardır ki, gıdayı tahsil için kuvvet ve çabalamaya ihtiyaç duymazlar. Sebepleri var kılan rızkı sebepsiz ve aracısız da göndermeye kâdirdir. Allah Teâlâ “Allah kuluna yetmez mi”⁷¹² buyurur. Yani, bazen rızkı göndermekle bazen de bizzat vasıtasız olarak rızık vermekle kula mutlak anlamda yeter. (Âyette) mutlak olması her ikisini de kapsamaktadır.

Sonra, [Kemalpaşazâde'nin] şu söylediklerine gelince:

Dakik bir nazarla bakıldığında, doğrulukla hükmedilir ki, kendisi için uzun ömür takdir edilen kimsenin bu ömrü aşması da aşmaması da mümkündür. İlkine göre ömrü artarken ikincisinde azalmaktadır. Bununla beraber bu takdirde bir değişiklik gerekmez. Zîra her bir şahıs için takdir edilen (ömür), sayılı nefeslerdir; sınırlı günler ya da uzayan yıllar değildir. Açıktır ki, gün içinde alınan nefeslerin miktarı sıhhat, huzur, hastalık, yorgunluk

⁷⁰⁹ Tâhâ 20/132.

⁷¹⁰ Tirmizî, “Sıfâtü'l-kıyâme”, 30.

⁷¹¹ Müslim, “Sıyâm”, 58.

⁷¹² Zümer 39/36.

gibi sebeplere bağılı olarak artıp azalabilir. Bu acip sırrı iyice anla! Ta ki, bazı grupların nefes tutma yolunu seçme sebebi de sana ayan olsun. Sadaka ve namazın ömrü uzatmak için sebep olma yönü de anlaşılmış olsun. [Bu sözlere karşılık] ona, “yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık kitaptadır”⁷¹³ gerçeği yöneltilir. Nitekim Allah Teâlâ, “O’nun katında her şey bir ölçüye göredir”⁷¹⁴ ve Hz. Peygamber de, “acizlik, zekâ ve beceriklilik dâhil her şey kader iledir”⁷¹⁵ buyurmuştur.

Deriz ki: Ömrün günleri ve yılları Allah Teâlâ’nın ilmi dışında mıdır? Hayır, aksine O her bir şahsın erkek mi kadın mı, küçük mü büyük mü, insan mı hayvan mı, ne kadar ömür sürecek, ne kadar yaşayacak olduğunu ezelde bilendir. Ayrıca ömrünün yıl, gün, ay, saat, dakika ve nefes olarak miktarını da bilendir (97a). Her bir gün, ay ve yılda ne kadar nefes alacağını da bilmektedir. Bunların tümünü sayıları ve miktarlarıyla değişmeyecek ve dönüşmeyecek şekilde takdir edendir. Takdiri değiştirip dönüştürmeye kimsenin gücü yetmez. Mezkûr hadiste Hz. Peygamber’in zikrettiği “sayılı günler” ifadesi, ömürlerin gün ve yıllara göre takdir edildiği hususunu açıklığa kavuşturur. Aynı şekilde, “sayılı günler” ifadesi, [Kemalpaşazâde’nin] “her şahıs için takdir edilen, sayılı nefeslerdir; sınırlı günler ya da uzayan yıllar değildir” sözünün yanlışlığını da açıklığa kavuşturur. Çünkü günlerin sayılı olması, yılların da sınırlı olmasını gerektirir. Fasit bir iddia olarak bundan maksatları, şâyet ömürlerini uzatmak olursa, nefeslerini tutarak ömürlerini uzatmak isteyenlerin “tuzakları altüst olur.”

Nefeslerini tutmaktaki iddiaları, eğer fitrî nemin korunması ve çözünmenin azalması ise bu tıbbî tedavi yöntemlerinden olup, bunun bir sakıncası yoktur. Tıpkı sağlığı korumak için uygulanan tedavi yöntemleri gibi bu yolun da ömrün uzaması için takdir edilen sebeplerden olması caizdir. Sonra “uzun ömür takdir edilen kimsenin bu ömrü aşması da aşmaması da mümkündür (hükümünün) sıhhatine dair” söz, kulun hâdis olan kudret ve iradesiyle ezeli takdiri değiştirebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla ezeli takdir ona göre lazım olmadığı gibi mülzim de değildir. Hâlbuki takdir, ezeli ilme mutabık olup takdirin gecikmesi Allah’ın ilminde cehli gerektirecektir. Allah Teâlâ, zalimlerin söylediklerinden çok uzaktır.

⁷¹³ el-En‘âm 6/59.

⁷¹⁴ er-Ra‘d 13/8.

⁷¹⁵ Müslim, “Kader”, 4.

Sonra onun sözlerindeki uyumsuzluk ve çelişki, izah gerektirmeyecek kadar aşikârdır. Herhangi bir ispat ve burhana dayanmamaktadır. O uzun ömür süren kimseyi “kendisine uzun ömür takdir edilen” olarak tefsir ettikten sonra şöyle diyebilmektedir: “Ömrünün sınırını aşması da aşmaması da mümkündür.” Sonrasında da “buna rağmen takdirde bir değişiklik gerekmez” demektedir. Bilinmektedir ki, uzun ömür sahibinin kendisi için takdir edilen ömrünün sınırına ulaşamaması sonucunda ömrünün kısalması, takdirde meydana gelen açık bir değişimdir.

“Sadaka ve namazın ömrü uzatan sebepler olmasının nedeni anlaşılır” sözüne gelince **(97b)**, Allah Teâlâ’nın bir kişinin bir ayda alacağı nefesi iki ayda almasını sağlaması şeklinde, sadaka ve namazla ömrünü uzatmasını kastetmiş olabilir. Yani (yukarıda geçen ve) Ümmü Habibe’den rivâyet edilen hadis-i şerifin delaletiyle, takdir edilen ömür süresinin bu ikisiyle (sadaka ve namaz) artması mümkün değildir. Bu hadisin ona delil olamayacağını öğrenmiş oldun. Allah Teâlâ’nın, bazı kişilerin sadaka vereceğini ya da namaz kılacağını bilerek, sadaka ve namaz sebebiyle ömrün uzamasını, nefesler ve günlerin artmasını ezelde takdir etmesi mümkündür. Sadaka ve namaz, Allah’ın sünnetinde, çoğunlukla uzun ömre ulaştırıcı sebepler olarak zikredilse de insanların tümünü kapsayıcı küllî ve genel bir sebep olmaz. Aynı şekilde uhrevî saadet için de böyledir. [Yani sadaka ve namaz, uzun ömürde olduğu gibi aynı şekilde, çoğunlukla uhrevî saadete de ulaştırıcı sebeplerdendir].

Allah’ın yardımıyla risâle bitti. Allah’ım bizi bahtiyar olanlarla haşret!

BÖLÜM 4: RİSÂLETÜ'L-KAZÂ VE'L-KADER'İN TAHLİLİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Bahâeddinzâde'nin bu risâlesi, “nefsü'l-emr hazreti”, “Allah Teâlâ'nın eşyâya dair ilminden ibaret olan a'yân-ı sâbite” ve “kazâ ve kader bahsi” olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. “Kazâ ve kader bahsi”nde (Dersen... Deriz... şeklindeki) cedel metoduyla meseleleri açıklamaktadır. Müellif, ayrıca Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *'Risâle fî tahkiki mes'eleti'l-cebr ve'l-kader'* isimli eserinde serdettiği bazı görüşlerine yer yer itirazlar getirmektedir. Müellif, hasene, dua ve sadakanın takdire etkisi meselesi ile risâleyi bitirmektedir. Çalışmanın bu bölümünde risâlenin telif bütünlüğüne bağlı kalınarak bölüm bölüm risâle değerlendirilmiştir.

4.1. Nefsü'l-emr Kavramı

İslâm düşünce tarihinde, “nefsü'l-emr” kavramı hakkında müstakil eser yazan ilk müellif Nasîrüddîn et-Tûsî'dir (ö. 672/1274).⁷¹⁶ Fazlıoğlu'na göre, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) faal aklı tenkit edip reddetmesi sonucu, Tûsî'nin faal aklın yerine ikâme edebileceği bir kavram arayışı neticesinde nefsu'l-emr kavramı ortaya çıkmıştır. Ali Tûsî'ye (ö. 887/1482) göre “bir şey nefsu'l-emrde şöyledir” denildiğinde, “o şey zatı bakımından (hadd-i zâtında) öyledir” anlamına gelir.⁷¹⁷ Teftâzânî (ö. 792/1390) ise “doğruluk” ölçütü ile de ilişkisini kurarak nefsu'l-emri şöyle açıklamaktadır:

“Yargının doğru olması için dış dünyaya uyum şartı yoktur. Zîra bazen iki taraf dış dünyada var olmayabilir. Zihinlerde olana uyum ise yeterli değildir. Çünkü zihin yanlış şeyleri de resmedebilir. Bunun için muteber olan uyum, nefsu'l-emrdeki

⁷¹⁶ İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 187; Recep Duran, “Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi İsbâtı'l-Akli'l-Küllî”, *Dört Öge* 4/9 (2016), 38; Muhammed Maşuk Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsu'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme* (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 108.

⁷¹⁷ Ali Tûsî'nin nefsu'l-emr hakkındaki daha ayrıntılı açıklamaları için bk. Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, çev. Recep Duran (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 47, 147; Muhammed Fatih Kılıç, “Ali Tûsî'nin Gazâlî'nin Tehâfüt'ünün On Yedinci Meselesine Katkıları”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 65-68.

uyumdur. Nefsü'l-emr ise “bu iş kendinde böyledir” sözümüzden anlaşılardır. Yani hükmedenin hükmetmesini dikkate almaksızın haddizâtında böyledir.”⁷¹⁸

Bahâeddinzâde nefsü'l-emr kavramına *el-Kavlü'l-fasl*, *Şerhu'l-esmâi'l-hüsna* ve *Risâletü'l-vücûd* adlı eserlerinde de değinmiştir. Çalışmaya esas aldığımız risâlede ise müellifimiz bu kavramı merkezî bir konuma yerleştirerek detaylı bir şekilde ele almıştır. Onun nefsü'l-emr kavramına yaklaşım tarzı varlık mertebeleri başlığı altında ele alınacaktır.

4.2. Ekberî Gelenekte Vücûd/Varlık ve Vahdet-i Vücûd

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) “vücûd birdir ve Hakk'ın vücûdudur” ifadesi vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını oluşturmaktadır. Bu fikir Sadreddin Konevî'de (ö. 673/1274) “kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan varlık Hak'tır” şeklinde ifade bulurken, Konevî'nin bu ifadesini yorumlayan Molla Fenârî'ye (ö. 834/1431) göre, “vücûd Hak'tır” önermesi Hak Teâlâ'nın latîf ve gayr-i mürekkeb oluşunun zorunlu neticesi olmaktadır. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) de buradan hareketle “sûfîler varlığı Hak kabul etmekle Allah'ın varlığını ispat etme külfetinden kurtulmuştur” demektedir.⁷¹⁹

Bahâeddinzâde'ye göre zâtıyla mevcûd olan vücûd, sadece zâttır ve hakikatiyle bir olandır⁷²⁰ ya da “vücûd-ı mutlak hem vacip bi'z-zât hem de zâtü'z-zevât'tır.”⁷²¹ Dâvûd

⁷¹⁸ Sa'eddin et-Teftâzânî, *el-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 160. Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde'nin zihnî varlık ve hâricî varlık kavramları ile bu kavramların nefsü'l-emr ile ilişkisi hakkındaki açıklamaları için ayrıca bk. Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi Tahkîk ve Değerlendirme* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 46-47.

⁷¹⁹ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/432. Mahmut Kaya, “Vücûd”, (Felsefe), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/140. İbn Sînâ'nın özel bir araz olarak gördüğü vücûd, İbnü'l-Arabî ve takipçileri nezdinde tek gerçeklik olup, her türlü oluş ve tezahür de vücûd'un bir anlamda arazları gibidir. Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 7. Kelamcılara göre de vücûd, kadîm varlık ve hâdis varlık ayrımında görüldüğü gibi, mevcûdât olmaktadır.

⁷²⁰ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 81b; Demirci-Tabakoğlu, *Bahâeddinzâde'nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, 163. Ekberî gelenekte vücûd kavramı Cenâb-ı Hak için hakikî değil mecazi ve itibarî bir sıfattır. Ferid Kam-Mehmet Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz. Mustafa Kara-İsmail Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 62.

⁷²¹ Semih Ceyhan, “Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi”, *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyumu*. (Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Türk Kad Yayınları, 2012), 294.

el-Kayserî'ye (ö. 751/1350) göre de vücûd'da sadece tek olan Zât vardır⁷²² ve Zât (Hak) da, Mutlak varlık olan Allah'tan başkası değildir.⁷²³ Vücûd, Zât'ın ya da Hakk'ın kendisi olduğundan, bütün varlıklar kendisinden sudûr etse de vücûd birdir; çoğalma, bölünme ve parçalanma kabul etmez.⁷²⁴ Dolayısıyla kesretin/çokluğun Zâhir'de (görünende) değil, mazharlarda (görünme yerlerinde) vukûa geldiğini söylemek mümkündür.⁷²⁵ Ya da bu çokluğu bir olan vücûdun büründüğü örtülerde aramak gerekir.⁷²⁶ Vücûdun mutlak, mukayyed, küllî ve cüzî gibi sıfatlarla nitelenmesi, zâtında ve hakikatinde değişiklik olmaksızın, mertebeleri itibariyledir.⁷²⁷ Ve her mertebede mutlak vücûd (Hak), zuhûr eden mevcudun özü ve gerçeği (hakikat ve bâtını) olmaktadır.⁷²⁸ Şeyh Bedreddin'e (ö. 823/1420) göre de gerçek vücûd, Hakk'ın vücûdundan ibarettir; sırf ve gerçek vücûd Allah'tır.⁷²⁹ Kısaca vahdet-i vücûd anlayışında/Ekberî gelenekte hem Zât hem de Hak olarak isimlendirilen tek ve gerçek bir vücûd vardır; o da Allah'tır.⁷³⁰

4.2.1. Ekberî Gelenekte Varlık Mertebeleri (Merâtib-i Vücûd)

Mertebe veya hazret, kesret âleminin zuhûrunu açıkladığı gibi aynı zamanda hiyerarşik bir varlık tasavvurunun da zeminini oluşturmaktadır.⁷³¹ Vücûd mertebeleri, kelâm

⁷²² Dâvûd el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi Felsefî ve Tasavvufî Risâleler*, çev. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 108.

⁷²³ İbrahim Kalın, "Kayserî'nin Mukaddime Li-Fusûsu'l-Hikem'inde Hakikat ve Gerçeklik olarak Vücûd", çev. Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 126.

⁷²⁴ Ferid Kam - Mehmet Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz. Mustafa Kara-İsmail Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 62; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 9.

⁷²⁵ Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, haz. H. Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 67.

⁷²⁶ Mustafa Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 3/14.

⁷²⁷ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 93; Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 14.

⁷²⁸ Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 7.

⁷²⁹ Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/333; Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 67, 73, 77, 129.

⁷³⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 6/251.

⁷³¹ M. Fatih Şeker, "Tasavvufi Bir Metnin Felsefî ve Kelami Boyutu: Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 165.

ilminde zat ve sıfatlara İslâm felsefesinde ise sudûr nazariyesine tekâbül etmektedir.⁷³² Merâtibü'l-vücûda kısaca varlıkların zuhûra geliş hiyerarşisi de diyebiliriz.

Ekberî geleneğin/vahdet-i vücûdun temel kavramlarından biri olan varlık mertebeleri, (merâtibü'l-vücûd) Varlık'ın belirli mertebelerde zuhûr ederek kendini göstermesini ifade etmektedir.⁷³³ “Merâtibü'l-vücûd sadece âlemin fizikî ve maddî yapısına değil, bizim sayesinde Hakk (el-hakk) olan Allah'a yaklaştığımız Varlık'ın tarz ve derecelerine de işaret etmektedir.”⁷³⁴ İsmail Hakkı Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre, varlık mertebelerine Hazret-i Zât'ın huzûr ve zuhûr mertebeleri olduğu için hazarât denilmektedir.⁷³⁵ Diğer bir deyişle Mutlak Varlık'ın bulunduğu yere veya bir mertebede bulunmasına⁷³⁶ ya da Mutlak Varlık'ın manen “hâzır olma” ve “bulunma” niteliklerine hazret denilmiştir.⁷³⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî takipçilerine göre varlık mertebeleri “vücûdun çeşitli aşamalarındaki ‘bulunuşları’nı ifade etmektedir.”⁷³⁸ Ayrıca her mertebe bir ilâhî ismin mazharı olmaktadır.⁷³⁹ Konevî metafiziğinde kâinat “beş hazret” (mertebe) halinde görülmektedir.⁷⁴⁰ Genel varlık sahasına giren bütün mevcûdât, ister rûhî isterse müşahhas olsun bu beş mertebeden birine dayanmakta⁷⁴¹ ve bu “mevcûdât bir olan ‘Mutlak Vücûd’un, mertebe mertebe tenezzülü neticesinde zuhûra gelmektedir.”⁷⁴² Hak, her

⁷³² Şeker, “Tasavvufi Bir Metnin Felsefî ve Kelami Boyutu”, 164.

⁷³³ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 290.

⁷³⁴ Kalın, “Hakikat ve Gerçeklik olarak Vücûd”, 126-127.

⁷³⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, haz. Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 717.

⁷³⁶ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 406.

⁷³⁷ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 53.

⁷³⁸ Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı Eserleri Tasavvuf Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 63.

⁷³⁹ Mahmud Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/503.

⁷⁴⁰ Nihat Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 93-94.

⁷⁴¹ Keklik, *Allah-Kâinât ve İnsan*, 94; İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Düşünürleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 88.

⁷⁴² Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, 3/14.

varlıkta varlığın ezeli istîdadına göre tecelli etmekte ve her varlık ezeldaki ayn-ı sâbitenin iktizasına göre hâricî varlığa çıkmaktadır.⁷⁴³

Varlık mertebelerine *İcâzü'l-beyân* ile *en-Nefahât* isimli eserlerinde değinmiş olan Konevî, bu varlık mertebelerinin tertibinde insicamlı bir hiyerarşi gözetmemiştir.⁷⁴⁴ Ekberî gelenek içinde varlık mertebelerinin tertibi meselesinde genel kabul görmüş sâbit bir hiyerarşi görülmediği gibi, beş ilâhî hazrete ilişkin, sûfiler tarafından benimsenmiş sâbit bir tanım da bulunmamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin en önemli takipçileri olan ve aynı yüzyıllık bir dönemde yaşamış ve birbirlerine sıkı bir mürşid-mürîd ilişkisi ile bağlı olan Sadreddin el-Konevî, Saîdüddîn el-Fergânî, Müeyyedüddîn el-Cendî, Abdurrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd el-Kayserî'nin eserlerinde hazarât-ı hamse konusunda çok sayıda farklı yorum bulunmaktadır. Bu yolun takipçisi olan diğer sûfiler de bu beş üstadın görüşlerini değişikliğe uğratarak yüzyıllar içinde kendi yorumlarını geliştirmişlerdir.⁷⁴⁵ Üzerinde çalıştığımız risâle de bunun açık bir örneğidir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, Vücûd'un tecellî mertebelerini (farklı yorumlar barındırmakla birlikte) ikili (lâhût/gayb-nâsût/şehadet), üçlü (Tanrı, âlem ve insan), dörtlü, beşli, yedili ve kırklı şekillerde tasnif etmişlerdir. En yaygın kullanım olan yedili tasnifte ilk üç mertebe, Muhammed b. Fazlullah el-Hindî el-Burhânî'ye (ö. 1029/1620) göre Hak mertebeleri olup kadîm ve ezeldir. Zîra kadîm ve ezeli olan Hakk'ın sıfatları da kadîm ve ezeldir. Bu üç mertebe arasındaki öncelik ve sonralık zaman önceliği ve sonralığı olmayıp, ayırım yapabilmek için aklın dikkate aldığı aklî bir öncelik ve sonralık olmaktadır. Diğer mertebeler ise yaratılış (kevn ve halk) mertebeleridir.⁷⁴⁶

4.2.2. Bahâeddinzâde'ye Göre Varlık Mertebeleri

Bahâeddinzâde varlık mertebelerinin ilk ikisi olan nefsü'l-emr ve ilâhî ilmî hazreti (a'yân-ı sâbite) -kazâ ve kader anlayışını a'yân-ı sâbite (istîdadlar) zemininde

⁷⁴³ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 15/92.

⁷⁴⁴ Keklik, *Allah-Kâinât ve İnsan*, 94; Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 86.

⁷⁴⁵ William C. Chittick, "El-Konevî'den El-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret", *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, haz. Turan Koç (İnsan Yayınları, 2011), 173.

⁷⁴⁶ Abdülganî en-Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 36; Ekrem Demirli, "et-Tuhfetü'l-Mürsele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/359.

değerlendirdiği için- ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. İlk iki hazreti takip eden diğer hazretleri ise sadece ismen zikretmekle yetinmiştir. Mertebe yerine hazret kelimesini kullanan Bahâeddinzâde, varlık mertebelerine, iki yerde değinmiştir. İlk değindiği yerde şöyle demektedir:

“Mutlak mertebe olan Vücûd (nefsü’l-emr) hazreti

A’yân âlemi olarak tabir edilen İlâhî ilmî hazret

Yüce ilkelerin ilmî hazretleri

Nuranî suretler olan ruhaniyet hazreti

Gayri unsûrî ve latîf cismânî suretler olan misal hazreti

Cismî-unsurî-hissî hazret (Mertebe ve hazretlerin en aşağısı).”⁷⁴⁷

Buradaki ikinci ve üçüncü hazret Bahâeddinzâde’de iki farklı hazret olarak gözüke de İlâhî ilmî hazret ile yüce ilkelerin ilmî hazretleri mana olarak aynı mertebeye tekâbül etmektedir. Şeyh Şa’bân el-Mudurnevî en-Nakşibendî (ö. 1003/1593) de bu iki hazreti ilâhî yüce ilmî hazret şeklinde tek başlık olarak vermiştir.⁷⁴⁸

Bahâeddinzâde ikinci değindiği yerde ise Vücûd’un uygun vakitlerde sırasıyla şu hazretlere tenezzül ettiğini söylemektedir:

“Ruhlar âlemi de denilen ceberût hazreti

Misâl ve berzah âlemi de denilen melekût hazreti

Cisimler âlemi ve hislerin yeri olan şehadet hazreti.”⁷⁴⁹

Bahâeddinzâde kazâ ve kader konusunu a’yân-ı sâbite ve özellikle de istîdatlardan hareketle temellendirmeye çalıştığı için, biz a’yân-ı sâbitenin ve istîdadların varlık mertebeleri hiyerarşisinde neye tekâbül ettiğini gösterecek, Bahâeddinzâde’nin konuya yaklaşımını, (adını anmamakla birlikte) onun eserindeki konu ve örneklerin bir kısmına değinmiş olan Şeyh Şa’bân Efendi’nin risâlesinin sistematüğinden de istifade ederek

⁷⁴⁷ Bahâeddinzâde, *Risâletü’l-kazâ ve’l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 82a. Bahâeddinzâde, *Şerhü’l-Esmâi’l-Hüsnâ* adlı serinde varlık mertebelerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bk. Bahaeddinzade, *Şerhü’l-Esmâ’i’l-Hüsnâ*, 39-41.

⁷⁴⁸ Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “Mudurnulu Şeyh Şa’bân Efendi en-Nakşibendî’ye Ait Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader Adlı Risâlenin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (2021), 242.

⁷⁴⁹ Bahâeddinzâde, *Risâletü’l-kazâ ve’l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 85a.

değerlendireceğiz. Bahâeddinzâde'nin iki yerde kısmî farklılıkla zikrettiği merâtib/hazret tasnifini, Şeyh Şa'bân Efendi harmanlayarak beş hazret şeklinde vermektedir. Onun zikrettiği ilk dört hazret Bahâeddinzâde'nin hazret tertibi ve isimlendirmesi ile aynı olup, Bahâeddinzâde'nin cisimler âlemi ve şehadet hazreti dediği beşinci hazreti Şeyh Şa'bân Efendi daha kapsamlı bir isimlendirme olan hazret-i câmia' şeklinde isimlendirmiştir.

4.2.2.1. Nefsü'l-emr Hazreti

Bahâeddinzâde'ye göre nefsü'l-emr,⁷⁵⁰ aslî bir hazrettir. Diğer mertebeler, bütün hazretlerin temeli ve kaynağı olan ve gerçeklik (vâkı') olarak da isimlendirilen nefsü'l-emr hazretinden ortaya çıkmaktadır.⁷⁵¹ Bahâeddinzâde yukarıda varlık mertebelerini zikrettiği her iki yerde de ilk hazrete vücûd terimini yerleştirmesine rağmen burada tafsîlât kısmında vücûd hazretinin makamına nefsü'l-emr hazretini ikame etmektedir. Müellif "*Şerhu'l-esmâi'l-hüsna*" adlı eserinde de ilâhî hazretlerin ilkinin zât hazreti olduğunu, mutasavvifeye göre de ilk hazretin muhakkak Hak demek olan vücûd-ı mutlak olduğunu zikretmektedir.⁷⁵² Nefsü'l-emr isimlendirmesine gelince vücûd, aynı zamanda el-Hakk, yani Hakikat ve Gerçeklik⁷⁵³ anlamına da geldiğinden, vâkı' (gerçeklik) olarak da isimlendirilen nefsü'l-emr ile anlam olarak örtüşmektedir. Dolayısıyla vücûd hazretinin yerine nefsü'l-emr hazretinin konumlandırılması isâbetli bir tutum olarak gözükmektedir. Zîra hazretlerin temeli olarak nefsü'l-emrin kullanımı Şeyh Şa'bân Efendi tarafından da devam ettirilmiştir.

Şeyh Şa'bân Efendi'ye göre nefsü'l-emr hazretine ahadiyet hazreti denilmektedir.⁷⁵⁴ Ahadiyyet hazretine de Cem'u'l-Cem, Hakikatü'l-Hakâik,⁷⁵⁵ Lâ-taayyün⁷⁵⁶ gibi isimler verilmektedir. Vücûd (ahadiyet mertebesi) Bahâeddinzâde'de nefsü'l-emr hazretine

⁷⁵⁰ Bahâeddinzâde'nin mantık ve felsefe terimi olarak nefsü'l-emre yaklaşımı konusunda ayrıntılı açıklama için bk. Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 78-87; Bahaeddinzade, *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsna*, 37-39.

⁷⁵¹ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 80b-81a; Bahaeddinzade, *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsna*, 37.

⁷⁵² Bahaeddinzade, *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsna*, 33.

⁷⁵³ Kalın, "Hakikat ve Gerçeklik olarak Vücûd", 121.

⁷⁵⁴ Borsbuğa - Borsbuğa, "Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader", 262.

⁷⁵⁵ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 105.

⁷⁵⁶ Süleyman Uludağ, "Ahadiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/484.

tekâbül etmektedir. Zîra o hem üzerinde çalıştığımız risâlede hem de “*Risâletü'l-vücûd*” adlı eserinde nefsü'l-emrin vücûd hazreti olduğunu söylemektedir.⁷⁵⁷

Ekberî geleneğin yaygın anlayışına göre, ahadiyyet (lâ taayyün) mertebesine gelince, sırf zât ve mutlak gayb olan Hak, bu hazrette her tür isim, sıfat, izâfet ve nispetlerden mücerret olup⁷⁵⁸ hüviyeti ve zâtı itibarıyla kenz-i mahfî/gizli bir hazine olarak bulunmaktadır.⁷⁵⁹ “Sırf zât mertebesinde ezel ve ebed dahi yoktur.”⁷⁶⁰ Zîra vücûd-ı mutlak bütün kayıtlardan hatta mutlaklık kaydından bile münezzehtir.⁷⁶¹ Bu sebeple varlıklar Allah’ın kenz-i mahfî olan Zât’ının değil sıfatlarının tecellisi olmaktadır.⁷⁶² Kısaca ahadiyyet mertebesini bütün isim ve sıfatların Zât-ı Hak’ta yoklukta (adem) olduğu mertebe olarak isimlendirmek mümkündür.

Bahâeddinzâde’ye göre, Allah Teâlâ nefsü'l-emr mertebesinde, zaman ve mekâna bağlı olmaksızın ezeli olarak sâbit olan eşyâ ve mâhiyetleri ezeli ve huzurî bir ilim ile bilmektedir ve bunlar Allah’ın ilminde hâzır durumdadır. O’nun kudreti eşyâ ve mâhiyetlerin tümünü veya bir kısmını icad ve izhâr etmeyi dileme ya da izhar etmeyi dilemeyip mutlak gaybda sâbit kılma anlamında kuşatıcıdır.⁷⁶³ Kısaca tüm mâhiyetler Zât-ı Vücûd’da, bir çekirdekte bilkuvve ve icmâlî olarak dal ve budakların sâbit olması gibi, icmâlî bir sübut ile sâbit olup zuhûr ve tafsile de kâbil durumdadır.⁷⁶⁴

4.2.2.2. İlâhî İlmî Hazret: A’yân-ı Sâbite ya da Allah Teâlâ’nın Eşyâya Dair İlmi

Bahâeddinzâde’ye göre nefsü'l-emr hazretini a’yân-ı sâbite hazreti izlemektedir. A’yân-ı sâbite de Allah Teâlâ’nın eşyâya dair icmâlî ilminden ibarettir.⁷⁶⁵ Bu hazrete, hakâik-i

⁷⁵⁷ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, 81b; Demirci - Tabakoğlu, *Bahâeddinzâde’nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, 166.

⁷⁵⁸ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 107.

⁷⁵⁹ İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/258.

⁷⁶⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 78.

⁷⁶¹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 9.

⁷⁶² Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı* (Ankara: Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, 1993), 159.

⁷⁶³ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 84b.

⁷⁶⁴ Bahaeddinzade, *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*, 39.

⁷⁶⁵ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 82b.

eşyâ, hazret-i vâhidiyye, ikinci taayyün gibi isimler de verilmektedir. Bu hazrette Allah Teâlâ tüm tafsîlâtıyla âlemi, ezeli ve huzûrî⁷⁶⁶ bir bilgiyle bilmektedir. Konevî'ye göre Hakk, ilmi ile her şeyi kuşattığı ve her şeyin kaynağı olduğu için, zâtını, zâtının lâzımını ve lâzımının lâzımını, hem çoğul ve tekil, hem de icmâl ve tafsîl olarak bilmektedir.⁷⁶⁷ Bahâeddinzâde'ye göre de Allah zatında sâbit olan itibarları hem tek tek hem de her tür terkihiyle ilk itibarların lazımı olan itibarları da, sonsuza kadar, ister icmâlî ister tafsîlâtî olsun huzûrî bir ilim ile bilmektedir.⁷⁶⁸ Burada ilahî ilmin bulunduğu aşamaları kısaca şöyle verebiliriz: Allah'ın ilim sıfatı ulûhiyet mertebesinde diğer sıfatlardan ayrı olarak zuhûr etmektedir.

A'yân-ı sâbite, ilahî ilmin muhtevasını teşkil etmektedir. İlahî ilmin teşekkül mahalli olan İlk Akıl ilâhî ilmin topluca bulunduğu mertebedir. Varlıklarla ilgili bütün bilgiler, burada topluca bulunmaktadır. İlk Akılda topluca bulunan ilâhî bilgi levh-i mahfûzda ayrıntıları ile ortaya çıkmaktadır. Zîra âlemde olmuş, olmakta olan ve olacak her şey, levh-i mahfûzda yazılmıştır. Külli akıl, levh-i mahfuzdaki bilgileri idrak etmekte, insan da kalbi vasıtasıyla küllî akıldaki bilgileri idrak etmektedir.⁷⁶⁹ Allah'ın ilmi bu mertebelerde ezeli olarak bulunmaktadır. Nasıl ki Allah zamansız olarak/zamana bağlı olmaksızın ezeli, yine O'nun ilmi de zamansız olarak/zamana bağlı olmaksızın ezeli.⁷⁷⁰ Aynı şekilde Hakk'ın eşyâyı ezeli olarak bilmesi, kendisini bilmesinin aynıdır. O kendi nefsinin kendine mahsus olan şeyle bilmekte, eşyâyı da, üzerinde bulundukları şeyle bilmektedir.⁷⁷¹ Ya da Hak zâtını bilir ve zâtını bilince de kendi dışındakilerin tamamını bilir.⁷⁷² Yalnız burada

⁷⁶⁶ Huzûrî ilim: Bir şeyin bilgisinin, zihinde sureti zuhur etmeden hâsıl olmasıdır. Zeyd'in kendisini bilmesi gibi. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 161.

⁷⁶⁷ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 101.

⁷⁶⁸ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 82b.

⁷⁶⁹ Kartal, *Tasavvuf Felsefesi*, 323.

⁷⁷⁰ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 83a.

⁷⁷¹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı - M. Nedim Tan - Dr. Ercan Alkan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/545.

⁷⁷² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 112; Mehmet Fatih Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecridi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 58.

Allah'ın eşyâyı bilmesi, eşyânın suretlerinin O'nun zâtında yerleşmiş olması anlamına gelmemektedir.⁷⁷³

İlâhî ilmin varlık mertebelerine göre anlatımına gelince, Kâşânî'nin tasnifinde ezeli ilâhî ilim hazreti ikinci taayyüne karşılık gelmektedir.⁷⁷⁴ Büyük ölçüde Fergânî'den iktibasla Kâşânî, a'yân-ı sâbiteyi, ilim mertebesi denen ikinci taayyünde yaratılmışların Hakk'ın ilmindeki hayâlî suretleri şeklinde açıklamaktadır.⁷⁷⁵ İlâhî mertebe olarak da isimlendirilen bu vâhidiyyet mertebesinde Vücûd, sıfat ve sıfatlanan, isim ve isimlenen olmaktadır.⁷⁷⁶ Bir başka ifadeyle “fark-ı vasf” anlamında Zât-ı mutlak ahadiyyet halinden vâhidiyyet mertebesinde sıfatlarla zuhûr etmektedir.⁷⁷⁷

Mutlak Varlık'ın ilk taayyün ve tenezzül (belirlenme ve iniş) mertebesi a'yân-ı sâbitedir. Bu mertebe bazen de önceliği esas alınarak Hakikat-i Muhammediyye diye isimlendirilmiştir. Buna göre ilk taayyün (taayyün-i evvel) ve tenezzül mertebesi Hakikat-i Muhammediyye, ikinci mertebe (taayyün-i sâni) ise a'yân-ı sâbite mertebesi olmaktadır.⁷⁷⁸ Zira ilk ayn-ı sâbite, Hakikat-i Muhammediyye'dir.⁷⁷⁹ Hakikat-i Muhammediyye diye isimlendirilen bu ilk taayyüne “insân-ı kâmil” ismi de verilmektedir.⁷⁸⁰ İnsân-ı kâmil mertebesi bütün mertebeleri kapsadığı gibi ayrıca varlığın bütün hakikatlerini kendinde toplamakta ve bu özelliğiyle “Allah” isminin mazharı olmaktadır.”⁷⁸¹ İnsân-ı kâmil, ayrıca bütün ilâhî isimlerin de mazharıdır.⁷⁸² İlk taayyünde eşyânın hakikati henüz bilkuvve halindedir; dolayısıyla temeyyüz süreci henüz

⁷⁷³ Soysal, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, 60.

⁷⁷⁴ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli (İz Yayıncılık, 2004), 208, 501.

⁷⁷⁵ Ali Fahri Doğan, *Saîdüddîn Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Görüşü* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 78.

⁷⁷⁶ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 107.

⁷⁷⁷ Süleyman Uludağ, “Fark”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/171.

⁷⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 295.

⁷⁷⁹ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 65.

⁷⁸⁰ Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20/502.

⁷⁸¹ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/180.

⁷⁸² Süleyman Uludağ, “Arş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/410.

başlamadığından bu mertebede “âlim”, “mâlum” ve “ilim” birdir.⁷⁸³ İlk taayyünde sayı, adet ve kesret olmadığından filozofların “Bir’den ancak bir çıkar” ifadesi de bu mertebeye denk gelmektedir.⁷⁸⁴

Vücûd ilk taayyünde isim ve sıfatlarını mücmelen bilmektedir. İsim ve sıfatların gerektirdiği bütün küllî ve cüz’î mânaların suretleri ise ancak taayyün-i sâni mertebesinde birbirinden ayrılmaktadır.⁷⁸⁵ Hakk’ın isim ve sıfatlarının birbirinden ayrıldığı ikinci taayyünde a’yân-ı sâbite de tafsil ile birbirinden ayrılmaktadır.⁷⁸⁶ Allah Teâlâ’nın ezeli ilmi, bu icmâlî mertebede (ilk taayyünde) mâhiyetlerin /a’yân-ı sâbitenin tafsîlâtını, her birinin lâzımını ve onların dahi sonsuz sayıdaki lâzımlarını huzûrî ve icmâlî bir ilimle kuşatmaktadır.⁷⁸⁷ Diğer bir ifadeyle Hak Teâlâ, her bir şahsa ezeli mâhiyetinin neyi gerektireceğini ezeli olarak/ezelde bilir. Aynı şekilde dairenin tamamlanıp dönüşün başladığı son tenezzül mertebesine varıncaya kadar bütün mertebelerde olanı ve olacağı küllî ve cüz’î, icmâlî ve tafsîlî olarak bilmektedir. Yalnız olacağı (geleceği) bilmesi bir icbar ve zorlamayı gerektirmemektedir. Hak Teâlâ’nın âlem ve onun her bir parçasına dair ilmi de mâlumun hakikatine yani yaratılmamış ezeli mâhiyete tabidir.⁷⁸⁸

Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) a’yânı, “a’yân-ı sâbite-i gaybiyye” ve “a’yân-ı vücûdiyye-i ayniyye” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. A’yân-ı sâbite-i gaybiyye, vücûd kokusu koklamadıklarından ilim mertebesinde ma’dûm olarak bulunurken, a’yân-ı vücûdiyye ise merâtib-i vücûdda Hakk’ın tecellisiyle mevcuttur. Kırklı tasnifte yer alan ulûhiyyet mertebesi ve ondan sonra gelen birçok mertebe beşli ve yedili tasnifte a’yân-ı sâbite içerisinde yer almaktadır. A’yân-ı sâbitede kuvve halinde bulunan ilâhî isim ve sıfatların birbirinden tam olarak ayrılmaya (temeyyüz-i küllî) başlamasıyla ulûhiyyet mertebesi meydana gelmektedir. Yani a’yân-ı sâbitede bulunan ilâhî isim ve sıfatların ilk tecellî mertebesi ulûhiyyet olmaktadır.⁷⁸⁹ Dolayısıyla a’yân-ı sâbite de kendi içinde

⁷⁸³ Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, 20/502.

⁷⁸⁴ Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri: Vücud ve Meratibu’l-Vücud* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995), 227.

⁷⁸⁵ Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, 20/503.

⁷⁸⁶ Doğan, *Saîdüddîn Fergânî’nin Vahdet-i Vücûd Görüşü*, 96.

⁷⁸⁷ Bahâeddinzâde, *Risâletü’l-kazâ ve’l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 82b.

⁷⁸⁸ Bahâeddinzâde, *Risâletü’l-kazâ ve’l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 87a-87b.

⁷⁸⁹ Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 94-95.

aşamalardan oluşmaktadır. Bahâeddinzâde'nin anlayışının a'yân-ı sâbitenin ulûhiyyet aşamasına tekâbül ettiğini söylemek mümkündür. Zîra o, Hakk'ın zâtında sâbit nispetlerin zuhûru bu mertebede gerçekleşir demektedir.⁷⁹⁰

4.2.2.3. Ceberût Hazreti

Bahâeddinzâde'ye göre, ruhlar âlemi (ruhaniyet) de denilen ve nûrânî sûretler olan bu ceberût hazreti, Ekberî literatürde en sık kullanılan yedili tasnifte ise birinci taayyüne (taayyün-i evvel) denk gelmektedir.⁷⁹¹ Kâşânî ise ceberût âlemini birinci değil ikinci taayyün olarak zikretmekte ve bu âlemi ilâhî isim ve sıfatların âlemi, ulûhiyyet mertebesi ve isimlerin zuhûr mertebesi şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁹² Ebû Tâlip el-Mekkî de ceberût hazretini isimler ve sıfatlar âlemi olarak açıklamaktadır. Ceberûtun mâhiyetler âlemi oluşunu esas aldığımız zaman da ceberût ikinci taayyüne dolayısıyla a'yân-ı sâbiteye tekâbül etmektedir. Buradan hareketle hazarât-ı hamse ve dörtlü tasnifte zikri geçen ceberût hazretinin yedili tasnifte yer alan birinci ve ikinci taayyünü kapsadığını söylemek mümkündür. Zîra bütün eşyânın küllî sûretleri ve a'yân-ı sâbitelerinin ceberût âleminde bulunuşu⁷⁹³ da bu tespiti doğrulamaktadır. Bahâeddinzâde'nin merâtibü'l-vücûd anlayışındaki ilâhî ilmî hazret ve ceberût hazreti, Ekberî literatürün yedili tasnifinde birinci ve ikinci taayyüne denk düşmektedir. Hatta ilâhî ilmî hazret ve ceberût hazretinin her ikisi de ikinci taayyüne daha yakın durmaktadır. Ceberût hazreti şeriat dilinde ise ümmü'l-kitâb diye isimlendirilen ilâhî kazânın levhi olmaktadır.⁷⁹⁴ Kazâ ve kader çerçevesinde bakıldığında kısaca her şey ceberût âleminde takdir edilmekte ve bunların ayrıntıları da melekût ve mülkte zuhûra gelmektedir.⁷⁹⁵

⁷⁹⁰ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 82a.

⁷⁹¹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 224.

⁷⁹² Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm*, 362, 500.

⁷⁹³ İrfan Gündüz, "Ceberût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/193.

⁷⁹⁴ Borsbuğa - Borsbuğa, "Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader", 243.

⁷⁹⁵ Gündüz, "Ceberût", 7/193.

4.2.2.4. Melekût Hazreti

Bahâeddinzâde'ye göre bu mertebeye misâl ve berzah âlemi de denilmektedir. Yedili tasnifte ayrı mertebeler olan melekût ve misâl âlemi, beşli tasnif olan hazarât-ı hamsede tek bir mertebe olarak ifade edilmektedir. Müellif melekût hazretini, unsurî olmayan latîf cismanî suretler âlemi olarak açıklamaktadır.⁷⁹⁶ Bazı sûfî müellifler misâl mertebesini, bir üstü olan ruhlar mertebesine daha yakın görmüşler ve bu ikisini bir mertebe kabul edip buna da melekût âlemi ismini vermişlerdir.⁷⁹⁷ Melekût hazreti şeriat dilinde ise kitâb-ı mübîn diye isimlendirilen ilâhî kader levhi olmaktadır.⁷⁹⁸

4.2.2.5. Cismanî-Unsurî-Hissî Hazret/Cisimler Âlemi ya da Hislerin Yeri Olan Şehadet Hazreti

Şeyh Şa'bân Efendi, mertebe ve hazretlerin en aşağısı olan bu beşinci hazreti, hazret-i câmia olarak isimlendirmiştir.⁷⁹⁹ İlk dört hazreti kendinde toplayan hazret-i câmia mertebesine “âlem-i insan” da denmektedir. İnsan, önceki âlemleri de içermektedir.⁸⁰⁰ Bu sebeple “İnsan'ın hakikati, melekût âleminin sırrı ve özetidir. İnsan, hem rûhânî hem de cismanî âlemlerden bir araya gelmiştir.”⁸⁰¹ Varlık mertebelerinde taayyün ve tenezzül sürecinin aşamaları, Dâvûd el-Kayserî'de kısa ve özlü bir biçimde şöyle ifade edilmektedir: “A'yân-ı sâbite olarak belirlenen ilmî varlıklar (es-suveru'l-ilmiyye), Allah'ın sıfatları ve fiilleri olarak, ceberût, melekût, misâl ve nihâyet şehâdet âlemlerinde hâricî varlıklar şeklinde ve istîdadlarına göre tecellî etmektedirler”.⁸⁰² Tenezzül aşamalarında istîdad belirleyici bir güce sahip olmaktadır. Bahâeddinzâde, ilk iki mertebe üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmasına rağmen son üç mertebeyi ismen anmakla yetinmiştir.

⁷⁹⁶ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 82a.

⁷⁹⁷ Mahmud Erol Kılıç, “Dâvûd el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl' Yorumu”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, haz. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 180.

⁷⁹⁸ Borsbuğa - Borsbuğa, “Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader”, 244.

⁷⁹⁹ Borsbuğa - Borsbuğa, “Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader”, 245.

⁸⁰⁰ Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/116.

⁸⁰¹ Keklik, *Allah-Kâinât ve İnsan*, 69.

⁸⁰² el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 62; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/145.

4.3. Varlık Mertebeleri Hiyerarşisinde A'yân-ı Sâbite

İbnü'l-Arabî takipçileri a'yân-ı sâbite, istîdad ve ilim-mâlum ilişkisi kavramlarından hareketle ve bu kavramları esas alarak kader sırrını açıklamaya çalıştıkları için, bu başlık altında a'yân-ı sâbite ve istîdadlar, yukarıda değindiğimizden farklı olarak, kazâ ve kader ile alakası yönünde söz konusu edilecektir. Zîra onlara göre, ancak a'yân-ı sâbite, istîdad ve ilim-mâlum ilişkisi kavramlarına nüfuz etmekle, kader sırrını anlamak mümkün olur. Dolayısıyla bu kavramlardan hareketle kazâ ve kader konusunu detaylandırmaya çalışacağız.

Ekberî geleneğin temel kavramlarından biri olan a'yân-ı sâbite kavramı tasavvuf terminolojisine İbnü'l-Arabî ile girmiştir.⁸⁰³ A'yân-ı sâbite, henüz hâricî vücut kokusu almamış olan mümkünlerin Allah Teâlâ'nın ilmindeki hakikatleridir.⁸⁰⁴ A'yân-ı sâbite, zihinsel bir ayırım olarak aynı anda hem ilâhî isimler hem de mümkün şeylerin hakikatleri anlamına gelmektedir.⁸⁰⁵ A'yân-ı sâbite için, kavramı açıklamaya daha uygun düşen “ilmî suretler” (es-suveru'l-ilmîyye) tabirini de kullanan Dâvûd el-Kayserî ise varlıkların Allah'ın ilminde zuhûr öncesinde suretler olarak bulunuşuna “a'yân-ı sâbite”, “mâhiyet” ya da “ilmî varlık” gibi isimler vermekte yani bu üç kavramı aynı anlamda kullanmaktadır.⁸⁰⁶ Muhakkik sûfiler buradaki sûret kavramını “eşyânın ilm-i ilâhîdeki hakikatleri (hakâik-ı ilâhiyye) ve mâhiyetleri (suver-i ilmîyye)” anlamında kullanmaktadır.⁸⁰⁷ Bununla birlikte Konevî ve el-Kayserî, a'yân-ı sâbiteye, zuhûr öncesinde, henüz varlık kokusu tatmadıklarından yani varlık elbisesine

⁸⁰³ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 69-70; Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/198.

⁸⁰⁴ Abdurrezzak Kâşânî, *Sûfilerin Kavramları Istılâhâtı's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2014), 5, 223.

⁸⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 295. Söz konusu (üzerinde çalıştığımız) bu risâle Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi nüshasında hakâiku'l-eşyâ (eşyânın hakikatleri) yani a'yân-ı sâbite adıyla kayıtlanmıştır. Bk. Bahâeddinzâde, *Risâle-i Hakâik-i Eşya* (Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 105669), 24b. Cîlî ise a'yân-ı sâbiteyi, “eşyânın hakikatleri” (hakâiku'l-eşyâ), “isim ve sıfatların eserleri”, “Hakk'ın mâlumatı” ve “yüce harfler” şeklinde adlandırır. Ayrıca Cîlî'ye göre a'yân-ı sâbite Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi sağlamaktadır. Bk. Kartal, *Tasavvuf Felsefesi*, 147.

⁸⁰⁶ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 59, 306.

⁸⁰⁷ Ekrem Demirli, “Sûret (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/540.

bürünmediklerinden dolayı da “ma‘dûm” demektir.⁸⁰⁸ Muhakkikler/İbnü’l-Arabî takipçileri eşyânın hakikatini a‘yân-ı sâbite, filozoflar “mâhiyet”, kelmacılar “mâluma‘dûm” ve Mu‘tezilîler ise “şey’-i sâbit” olarak isimlendirmektedirler.⁸⁰⁹ Yalnız vahdet-i vücûd metafiziğinde, a‘yân-ı sâbite mâhiyet kavramının muhtevasından farklı anlamlar da içerdiğinden filozofların anladığı anlamda mâhiyet kavramıyla eşanlamda kullanılamaz.⁸¹⁰ İbnü’l-Arabî mâlûmat kavramıyla da a‘yân-ı sâbiteyi kastettiğini söylemektedir.⁸¹¹ Kâşânî’ye göre Hak, “zâtını bilmesi ile bütün eşyânın hakikatini ihata etmiştir. İşte a‘yân-ı sâbite budur.” A‘yân ve onun muhtevasında olan her şey Hakk’ın cümle mâlûmatından olup, O’nun mâlûmatı hakikat bakımından zâtının “ayn”ı, taayyünleri bakımından ise zâtının “gayr”ı olmaktadır. Keşf ve vücûd ehli ilmi, Hakk’ın zâtının “ayn”ı olarak görmektedir.⁸¹²

A‘yân-ı sâbitenin iki yönü bulunmaktadır. Bir yön bedenlerin ruhlar için olması gibi, onların isimlerin suretleri olmasıdır. İkinci yönle ruhların bedenler için olması gibi, onların hâricî varlıkların hakikatleri olmasıdır.⁸¹³ İbnü’l-Arabî ve takipçileri tarafından bütün mevcûdât “İlâhî ilim”de ezelden beri var olan birer harf olarak telakki edilmektedir. Bu harfler ilâhî nefha (nefes) ile kendi aralarında birleşmişler ve böylece maddî bir özelliğe sahip varlık sahasını teşkil etmişlerdir.⁸¹⁴ Buradaki harfler ilmî hazretlerde sâbit olan hakikatler yani a‘yân-ı sâbitedir.⁸¹⁵ Ekberî irfanda isim ve sıfatların mazharları olan a‘yân-ı sâbite ve (zâtî) istîdadları ittifakla gayr-i mec‘ûl (yaratılmamış) ve ezelî kabul edilmektedir.⁸¹⁶ A‘yân-ı sâbitenin ezelî oluşu, Allah’ın ilminde bulunmaları

⁸⁰⁸ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 346.

⁸⁰⁹ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 94; Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/17.

⁸¹⁰ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 348-349.

⁸¹¹ Kartal, *Tasavvuf Felsefesi*, 152-153.

⁸¹² Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve “Şerhu Fusûsi’l-Hikem” Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 156-157.

⁸¹³ el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 124.

⁸¹⁴ Keklik, *Allah-Kâinât ve İnsan*, 104-105.

⁸¹⁵ Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, 163.

⁸¹⁶ Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 120, 168; el-Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, 123. A‘yân-ı sâbite Cîlî’ye göre kadîm ve ezelî olan Vâhidiyet mertebesine tekâbül ettiğinden a‘yân-ı sâbite de kadîm ve ezelîdir. Ayrıca ilâhî malûmattan ibaret olan a‘yân-ı sâbite, kadîm ilme tabi olduğundan kadîmdir. Bk. Kartal, *Tasavvuf Felsefesi*, 149.

yönündendir.⁸¹⁷ A'yân-ı sâbite ve onların aslî istîdadlarının İlâhî ilimde meydana gelişi, yani İlâhî Zat'tan taşması feyz-i akdes vâsıtasıyla olmaktadır.⁸¹⁸ Bu durumu şöyle de ifade edebiliriz: Zâtî ikramlar, birinci aşamasında Zat'tan Zat'a doğru gerçekleşmekte ve en mukaddes feyz akışı (feyz-i akdes) olarak isimlendirilen bu sürecin sonucunda da a'yân-ı sâbite ve istîdadlar ortaya çıkmaktadır.⁸¹⁹ Bir başka ifadeyle a'yân-ı sâbiteye feyz-i akdes istîdadlarını vermektedir. Bu istîdadlar da a'yân-ı sâbite gibi ezelîdir.⁸²⁰ Yedili tasnifte üçüncü mertebe olan taayyün-i sâni mertebesinde sözü edilen a'yân-ı sâbite, hazarât-ı hams üzerinden ele alındığında ikinci mertebe olan vâhidiyyete tekâbül etmektedir. hazarât-ı hamstaki vâhidiyyet de yedili tasnifin ikinci ve üçüncü mertebelerini (taayyün-i evvel-taayyün-i sâni) kapsamaktadır.⁸²¹

4.4. Ekberî Gelenekte İstîdâd ya da Kader Sırrı ve İlim-Mâlum İlişkisi

Bahâeddinzâde, varlık mertebeleri hiyerarşisinde yer alan nefsü'l-emr, a'yân-ı sâbite ve istîdad kavramları çerçevesinde kazâ-kader meselesini değerlendirmektedir. Ekberî irfanda kader sırrı konusunda başat kavram, "istîdad" kelimesi gözükmektedir. Öyle ki Şeyh Bedreddin, Hakk'ın irâdesi, meşîeti ve ihtiyârını âlemin istîdadına bağlamakta ve bir şeyde istîdad olmayınca onda bir eserin zuhûr etmesi (varlığa bürünmesi) ihtimalinin de olmayacağını söylemektedir.⁸²² "Allah dilediğini işler"⁸²³ âyetinin de "Cenâb-ı Hak, bir şeyin her ne istîdadı varsa onu diler ve onda istîdadına uygun olan işi işler" demek olduğunu, zîra ilahî meşîetin istîdada tâbi olduğunu, istîdadı olmayana ilişmesinin mümkün olmadığını ve bütün kâinatın da istîdad bakımından kendisinden sâdır ve hâsıl olduğunu söylemektedir.⁸²⁴ Ayrıca Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin tümünün istîdada bağlı olduğunu, bunlar eşyâ ve mazharlarda zuhûr ederken, onların zuhûrunun bu mazharlardaki istîdadlar sebebiyle meydana geldiğini ve kader sırrının da buna

⁸¹⁷ el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 71.

⁸¹⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 19.

⁸¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 44.

⁸²⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/736.

⁸²¹ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", 3/25.

⁸²² Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 65.

⁸²³ İbrahim 14/27.

⁸²⁴ Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 65-66.

dayandığını ifade etmektedir.⁸²⁵ Hatta istîdadın kader diye isimlendirildiğini ve hayır ve şer olarak kula ne isâbet ederse bunun kulun istîdadı ile olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre istîdada muttali olmak kader sırrına muttali olmak anlamına gelmektedir.⁸²⁶

İstîdadın varlık mertebelerinde tekâbül ettiği mertebe ve dayandığı kaynak ise a'yân-ı sâbite olmaktadır. Bu sebeple a'yân-ı sâbiteden her birinin zâtının gerektirdiği şeye istîdad ve kabiliyet denmektedir⁸²⁷ ve “mevcudattan her birinin neyi varsa istîdadlarına göre olduğundan, insanlar buldukları şeyleri istîdadlarına göre bulmaktadırlar. Bu istîdadlar da kişiye özgü olduğundan kiminin noksan, kiminin orta ve kiminin de tam bir istîdadı vardır. İnsanları birbirlerinden farklı kılan da işte bu istîdadlarıdır.⁸²⁸ Söz gelimi ilim sıfatının tecellisine mazhar olan iki farklı kişinin, istîdadları farklı olduğu için mezkûr sıfattan aldıkları pay da farklı olmaktadır. Dolayısıyla varlıklardaki farklılık ve çeşitlilik, Hakk'ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellîsi ile varlıkların tecellîyi alacak istîdadlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır.⁸²⁹ Hatta hayvanlık mertebesinde hayvan olan ile insanlık mertebesinde insan olan arasındaki fark da ancak istîdad bakımındandır.⁸³⁰ Dolayısıyla müminin ayn-ı sâbitesinin istîdadı îman; kâfir ve âsinin ayn-ı sâbitesi ise küfür ve isyanı talep etmiş olduğundan, vücûd-ı aynîde onların her birisi “kûn!” emriyle (istîdadlarının gerektirdiği tarzda) talep ettikleri sıfat üzere zâhir olmuşlardır.⁸³¹ İlim istîdada tâbi olduğundan îman-küfür, itaat-isyan gibi durumlar istîdada tâbi olan meşîet ile kuldan zuhûr etmektedir.⁸³² Dolayısıyla insan istîdadında mecburdur, söz ve davranışlarında ve çalışıp çabalamada muhtardır denmiştir.⁸³³ Ayrıca

⁸²⁵ Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 92.

⁸²⁶ Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 211.

⁸²⁷ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/810.

⁸²⁸ Azizüddîn Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 114-115.

⁸²⁹ Kartal, *Tasavvuf Felsefesi*, 60.

⁸³⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 74.

⁸³¹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/810.

⁸³² Şeyh Bedreddin, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 210.

⁸³³ Azizüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, haz. Sezai Fırat, çev. A. Avni Konuk (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2009), 189-190.

îman ya da küfür vasfını talep eden kulun kendi istîdadı olduğu için, bundan cebir gerekmez.

İtikadî mezheplerde, kazâ-kader meselesi, irâde, ihtiyâr-cebr ve kudret gibi kavramlar çerçevesinde ele alınırken; İbnü'l- Arabî ve takipçileri tarafından a'yân-ı sâbite, istîdad ve ilim-mâlum ilişkisi kavramları temelinde ele alınmaya başlanmıştır.⁸³⁴ Ekberî irfan, kazâ ve kader kavramlarını itikadî mezheplerden farklı olarak, vahdet-i vücûd (varlık mertebeleri) anlayışına uygun biçimde tanımlamaktadır. Bu tanımda ilim-mâlum ilişkisi ve istîdad kavramlarının manası da mündemiçtir. Ekberî irfana göre kazâ, “bilinenlerin ilâhî ilimde bulundukları hal üzere kendileri hakkında verdikleri bilgiye göre Allah’ın eşyâ hakkındaki hükmü”⁸³⁵ ya da bütün eşyâ ilâhî ilimde ne şekil ve ne halde bulunmuşlarsa, o hal ve şekil ile eşyâ hakkında icmâlen (toplu olarak) hükmolunması demektir.⁸³⁶ Allah’ın isimlerinden her birinin istîdadı ve özelliği ne ise, o suretlerin her biri de bağlı olduğu ismin istîdad ve hususiyetine sahiptir. Şeylerin zâtî istîdadlarıyla Hak’a verdikleri hususlar (saadet-şekâvet, îman-küfür vb.) kazâdır.⁸³⁷ Kader ise, “ilâhî ilimde bulundukları hallerine bir ekleme olmaksızın eşyânın ortaya çıkışlarını belirlemektir”⁸³⁸ Yani her varlığın zuhûr zamanı geldikçe o varlığın istîdadı gereğince zuhûr etmesidir. Dolayısıyla kulların îman ve küfür, hayır ve şer gibi bütün hallerinin hangi zamanda zuhûr edeceği, onların istîdadına göre hal diliyle ve Hak’tan talep etmesine göre kulların kaderleri zuhûr etmektedir.⁸³⁹ Kader sırrı “Allah’ın, her bir ‘aynın dış âlemde gerçekleşmesi durumunda sahip olacakları hâller hakkındaki ezelî bilgisidir. Allah ezelde ‘ayn-ı sâbite hakkında ne biliyorsa, onun üzerinde ancak bildiğiyle

⁸³⁴ Orkhan Musakhanov, “Sofyalı Bâlî Efendî’nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 10/1 (2020), 246.

⁸³⁵ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 455.

⁸³⁶ İbn Arabî, *Özün Özü Arifler Allah’ı Nasıl Bilir?*, haz. Muhammed Bedirhan, çev. İsmail Hakkı Bursevî (İstanbul: Hayykitap, 2019), 70.

⁸³⁷ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/820. İlâhî kazâ, değişmesi mümkün olmayan kazâ-i mübrem ve değişebilir nitelikte olan kazâ-i muallak olmak üzere ikiye ayrılır. Mübrem kazâyı, değişmez ve kesinleşmiş yapan şey, İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre a'yân-ı sâbitenin (ve istîdadların) gerekli kıldığı bir şey olmasından dolayıdır. Bk. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1471. Mübrem ve muallak kazâ hakkında daha detaylı bilgi için bk. Şemsettin Taçar - Habib Kartaloğlu, “Ebû Saîd el-Hâdimî’nin ‘Lâ Yeruddu’l-kazâ’ illa’d-duâ’ Adlı Risâlesi: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (2021), 109-120.

⁸³⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 455.

⁸³⁹ İbn Arabî, *Özün Özü*, 70.

hükmeder ve bu hüküm değişmez. İbnü'l-Arabî'ye göre her mevcudun ezelde bir 'ayn-ı sâbitesi vardır ve eşyâ bu sâbit 'aynın gerektirdiği biçimde dış âlemde zuhûr eder.”⁸⁴⁰

Diğer taraftan kulun ibadetleri ve hallerinin ilâhî isimlerin bir gereği olmasının kulun tercihini ortadan kaldırdığı ve cebir sorununa yol açtığı söylenmektedir. İbnü'l-Arabî buradaki cebr sorununun iki temel ilke ile aşılabileceğini söylemektedir. Bunlar; 'mâhiyetler/a'yân-ı sâbite ezeli olup yaratılmış değildir' ilkesi ve 'ilim mâluma tâbidir' ilkesi. İbnü'l-Arabî, kader sırrının anahtarı mesabesinde olan bu iki prensibin bilinmesiyle kader sırrının bilinebileceğini söylemektedir.⁸⁴¹ Bu anlayışı Ekberî irfanın temsilcilerinden Bosnevî'de de görmekteyiz: Kişi kendi “ayn”ını bilmesi ile yani ilim mertebesindeki 'ayn-ı sâbitesine ulaşmasıyla kazâ ve kaderin sırlarına, ezel ve ebedin ilmine vâkıf olur.⁸⁴²

Kader sırrının saklı olduğu mâhiyetlere/a'yân-ı sâbiteye Allah'tan feyz akışı, (feyz-i akdes) îman ve küfür, itaat ve isyan gibi durumları ne olursa olsun, o mâhiyetlerin (a'yân-ı sâbitenin) haddi zâtında kendilerindeki istîdadların ezeldaki talebine göre, o istîdadlar neyi gerektiriyorsa ona göre gerçekleşmektedir. O mâhiyetler ezellerin ezeline istîdad lisanınca Hak'tan her neyi talep ettilerse, kendilerine o talep ettikleri şey feyz olunmaktadır. Zîra buğdayın istîdadı buğday, arpanın istîdadı da arpa bitirmektir. Dolayısıyla varlıkların/nesnelerin mâhiyeti/a'yân-ı sâbitesi, Allah'ın ilminde ezeli olarak hangi istîdad üzere bulunduysa ve o nesneler hangi ismin mazhariyetine düştü ise, zuhura geldiğinde de o nesnelerin her biri kendi a'yân-ı sâbitesinin/istîdadının gerektirdiği tarzda yani kendisinin ezeldaki sıfatıyla aşikâr olur. Allah'ın ilminin onda bir tesiri yoktur. Zîra ilim mâluma tâbidir ve bu mâlumlar da ilâhî isimler ve sıfatların gereğidir.⁸⁴³ Bahâeddinzâde'ye göre Hak Teâlâ'nın irâdesi kulların fiillerine bağlı olduğundan cebir söz konusu olmamaktadır. Yalnız kulların irâdesi de Hak Teâlâ'nın irâdesine bağlı olduğundan O, kulların fiillerinden ancak kulların istediklerini istemekte, kullar da ancak O'nun istediğini istemektedir. “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁸⁴⁴ âyeti de buna işaret etmektedir. Ancak Allah'ın istemesi her bir mertebenin gerektirdiği hikmet ve

⁸⁴⁰ Kâşânî, *Sûfîlerin Kavramları Istılâhâtı's-Sûfiyye*, 331.

⁸⁴¹ İbn Arabî, *Özün Özü*, 68.

⁸⁴² Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 95.

⁸⁴³ İbn Arabî, *Özün Özü*, 69-70.

⁸⁴⁴ et-Tekvîr 81/29.

maslahata uygun tahakkuk etmektedir. Bahâeddinzâde, cebr ve ihtiyâr meselesinde, “kul, yaptığında, zâhîrde ihtiyar sahibi iken, hakikat ve batınında bir tür cebirden hali değildir” diyerek ve Teftâzânî’den de delil getirerek sözü bağlamaktadır.⁸⁴⁵ Teftâzânî’nin bu konudaki yaklaşımı Râzî’den iktibasla şöyledir: “Hak şudur ki: Cebr de yoktur tefvîz de. Fakat durum ikisi arasındadır. Şöyle ki, yakın ilkeler ihtiyâr üzere iken, uzak ilkeler ıztırâr üzeredir. Velhasıl insan, muhtâr sûretinde bir muztardır.”⁸⁴⁶ Denirse ki, kişinin, îman ve küfür, itaat ve isyan, hayır ve şer gibi bütün halleri ve bu hallerin ne zaman nasıl zuhûr edeceği lisan-ı hal ile Hak’tan talep etmesine, yani istîdad ve kabiliyetine göre ise, istîdadı dahi veren Hak’tır. Dolayısıyla cebir sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunu İbnü’l-Arabî ve takipçileri şöyle aşmaya çalışmaktadırlar: Zîra mâhiyetler/a’yân-ı sâbite gayr-i mec’ûl/yaratılmamış olduğundan “o mâhiyetlerin istîdad, kabiliyet ve diğer bütün hallerinin de yaratılmamış olması gerekir. Herhangi bir kimsenin ayn-ı sâbitesi neyi gerektiriyorsa o kişi kendi ayn-ı sâbitesinin (istîdadının) mecburudur. Onun kader sırrı bu şekilde olmasını zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla işin aslında zorlama yoktur.”⁸⁴⁷ Dolayısıyla itaatkâr kul mecburen itaatkârdır; isyankâr kul da mecburen isyankârdır. Zâhîrde görünen bu mecbur olma/cebir durumu Allah’tan değil kulun kendi hakikatinden ve yaratılmamış olan ezelî istîdadından gelmektedir.⁸⁴⁸ Zîra kulların her halini istîdadları lazım kıldığından onların hiçbir şeyden şikâyetleri olamaz.⁸⁴⁹ Dolayısıyla bir kimse ezelde hangi ismin (hâdî/mudill) mazharı olarak ilâhî ilimde sâbit olmuş ise bu dünyada, o ismin hazinesinde saklı durumları izhâr etmek o kimseye külfetsiz bir şekilde kolay gelir. İtaatkâra isyankâr olmak güç geldiği gibi isyankâra da itaatkâr olmak ölümden beter gelir. Çünkü itaatkâr kul, itaatkâr olmaklık/hayır üzere zuhûru Hak’tan talep ederken; isyankâr da Hak’tan isyankâr olmaklık/şer üzere zuhûru talep etmektedir.⁸⁵⁰

⁸⁴⁵ Bahâeddinzâde, *Risâletü’l-kazâ ve’l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 90a.

⁸⁴⁶ et-Teftâzânî, *el-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, 586.

⁸⁴⁷ İbn Arabî, *Özün Özü*, 70.

⁸⁴⁸ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/542.

⁸⁴⁹ Şeker, “Tasavvufî Bir Metnin Felsefî ve Kelâmî Boyutu”, 159.

⁸⁵⁰ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/542-543.

4.5. Bahâeddinzâde'de İstîdad, Hikmet ve Kader

Bahâeddinzâde'ye göre eşyânın istîdadları hazarâtı-ı ilmiyyede tayin ve tesbit edilmiş olup⁸⁵¹ bununla birlikte vakitlere bağlı hadiseler de uygun vakitlerinde istîdadlarına göre taayyün etmektedir. İman-küfür, itaat-isyan, ahlak ve karakter olarak istîdad neyi gerektiriyorsa İlâhî cömertlik de istîdadın gereği her neyse onu izhâr ettirir.⁸⁵² Başka bir deyişle yaratılmamış ve ezeli olan mâhiyetlerdeki ezeli istîdadlara dayanan hâdis istîdadların gerektirdiğini Hak Teâlâ irâde eder ve yapar. Zorunluluk ve zorlama olmaksızın, bunun aksine de kudretinin yetmesiyle birlikte, Hak Teâlâ diler ve eyler.⁸⁵³ Zira kâbil olanın istîdadı, eseri/ameli tek başına oluşturmaz. Asıl olan tesirin kâbilden değil de fâilden (Allah) gelmesidir ki Hak Teâlâ onda seçim sahibidir, mecburiyet altında değildir.⁸⁵⁴ Yani Allah'ın ilmi mâluma bağlı olmakla birlikte, mâlum belirleyici (fâil) değildir. O mâlumu zuhûr ettirmek de ettirmemek de Allah'ın mecburiyet altında olmayan irâdesine bağlıdır. Mâlum, bilgiyi verme yönüyle etken görünümünde edilgen iken, Allah ise etkin ve belirleyici konumdadır. O'nun inâyeti ve rahmeti, istîdadların zuhûrunda hikmet ve maslahatları gözetmesi eşliğinde tecelli eder. Bahâeddinzâde'ye göre, iyiliğin Allah'tan, kötülüğün kulun kendinden kaynaklanması⁸⁵⁵ ve başımıza sadece Allah'ın yazdıklarının gelecek olmasından⁸⁵⁶ bahseden âyetler, Allah'ın ezeli takdirinin tüm eşyâyı, eşyânın istîdadlarını ve akıbetlerinde hayır-şer, fayda-zarar, itaat-isyan, küfür-îman durumlarından hangilerine ducâr olacağını bilmek suretiyle kuşattığına işaret etmektedir.⁸⁵⁷ Ayrıca sırf hayr olan Vücûd,⁸⁵⁸ hayrı var etmede icbar ve zorlama altında değildir. Her ne kadar istîdad belirleyici olsa da herhangi bir şeyi zorunlu kılamaz; ancak Hak Teâlâ'nın keremi gereği irâdesini celbedebilir. Zira O'nun kudreti meydana gelen her şeyin zıddını da kuşatıcıdır. Yani Hak Teâlâ, eşyâyı izhâr ettirmeye de izhâr ettirmeyip yoklukta bırakmaya da gücü yetendir. Kınama (melâmet) fâile (Allah) değil

⁸⁵¹ Bahaeddinzade, *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsna*, 42.

⁸⁵² Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 85a.

⁸⁵³ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 85b.

⁸⁵⁴ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 87b.

⁸⁵⁵ en-Nisâ 4/79.

⁸⁵⁶ et-Tevbe 9/51.

⁸⁵⁷ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 86a.

⁸⁵⁸ Bahaeddinzade, *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsna*, 36.

de fiili kabul edene döner. Yani zâhirde bir cebir görünüyorsa da gerçekte kul kendi istîdadının zorlaması ve dayatması altındadır. Dolayısıyla kendisini kınamalıdır.⁸⁵⁹ Müellife göre istîdadı isyana ve küfre meyilli olması sebebiyle küfrü seçen ve üstelik hidâyeti seçmede istîdadı yetersiz olan kâfiri, Hak Teâlâ hidâyete zorlasaydı bu hikmete ve O'nun yüce makamına uygun düşmezdi. Bu durumda nimet veren tarafını gözetmek hikmet ve maslahata daha uygun düşmektedir.⁸⁶⁰ Cenâb-ı Hak teklifi (teklife muhatap oluşunu) idrak edip sorumluluğun şuuruna ermesi ve hayrı seçmesi için gerekli tüm yetilerle kulunu donatmıştır. Kula düşen, şehvet ve öfke güçlerini ifrat ve tefritten orta yola çekmek için riyazet ve mücâhedeyle çabalamasıdır.⁸⁶¹ Zîra insanın kemâli fitratının ulvî ve süflî mertebeleri kuşatıcı oluşundadır. Noksanlığı da bu ikisindeki kusuru sebebiyledir.⁸⁶² Netice olarak Allah'ın irâdesinin maslahat ve menfaatlere tâbi olması O'nun hikmeti gereğidir. Allah'ın hikmetinin bir gereği de kulların istediğini istemesi ve tercih ettiklerini de tercih etmesidir. Kulun meydana gelmesini istediği, maslahat içeren ve meydana gelmesini hikmetin de gerektirdiği şeyi Allah diler ve hikmeti gereğince gerçekleşmesi uygun olan vakitte kudretiyle izhâr eder. Böyle olmayanı da izhâr etmez ve yoklukta bırakır.⁸⁶³ Kazâ ve kader dahi ilâhî hikmete dayandığından⁸⁶⁴ Allah istediği şeye hikmetiyle hükmeder ve fiilleri mahlûkatına dönük sayısız hikmet ve maslahatları içerdiğinden O'nun fiillerinde abes de bulunmaz.⁸⁶⁵ Zîra hikmet ve maslahatlar O'nun fiillerinin illetleri olmadığı gibi, O'nun bu fiillerdeki amacı da değildir.⁸⁶⁶

4.6. Takdirin Ezeli Oluşu ve Ezeli Takdir Açısından Dua Hasenât ve Sadaka

Bahâeddinzâde'ye göre, kullardan belirli bir düzen ve sırayla meydana gelen her bir ayrıntı Hak Teâlâ'nın ilminde vakit ve sebepleriyle taayyün etmiş ve hazır bulunmaktadır. Sonrasında olacağı şeklin aynısıyla onun meydana gelmesine Allah'ın irâdesi ezelde

⁸⁵⁹ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 85b; Bahaeddinzade, *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*, 42-44.

⁸⁶⁰ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 85b-86a.

⁸⁶¹ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 86a.

⁸⁶² Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 86b.

⁸⁶³ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, 85a.

⁸⁶⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/211.

⁸⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/104.

⁸⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/104.

ilişmiştir. Dolayısıyla Allah'ın takdiri ezeli olup, takdirin kendisi herhangi bir değişim ve dönüşümü kabul etmez. Âyette geçen silme ve yerinde bırakma (levh-i mahv ve isbât) başka mertebeye ait bir hükümdür. Allah sonunun saadet olacağını bildiği kul için mutsuzluğuna ihtimal bırakmaz, sonunun mutsuzluk olduğunu bildiği kimse için de mutluluğuna ihtimal bırakmaz. Müellife göre “said” ya da “şakî”nin anne karnında “said” ya da “şakî” oluşu ile kalemin mürekkebi kurumuştur hadisleri de ezeli takdir anlayışını teyit etmektedir.⁸⁶⁷ İyilik ve hasenâtların bir kuldan ortaya çıkışını Hak Teâlâ ezelde lütuf ve fazlına çağırın bir sebep bilmekte, kötülük ve günahları da ezelde kahr ve gazabına çağırın bir sebep bilmektedir. Zîra bize göre gelecek olanı Cenâb-ı Hak (ezeli bir) şimdide bilmektedir. O'nun hakkımızdaki bilgisi bizim için gayb olduğundan ve iyilikler sebebiyle saadeti, günahlar sebebiyle de şekâveti takdir edip etmediğini bilemeyeceğimizden ‘herkese ameli kolaylaştırılır’ hadisi ve ‘iyilik yollarını kolaylaştırınız’ âyeti gereği bizlere çalışıp çabalamak gerekmektedir.⁸⁶⁸ Teklifin/sorumlu kılınmanın gereği de budur. Öte yandan ezeli takdir değişmemekle birlikte değiştirmektedir. Zîra müellife göre, “said, şakî ve şakî de said olabilir” sözü gereği dua, hasenât ve sadaka ile oluş ve bozulmuş mertebesinde ezeli takdirin değişim ve dönüşüme sebebiyet vermesi mümkündür.⁸⁶⁹ Değişmez yapıdaki ezeli takdirin değiştirmesinin eseri olan değişim ve dönüşümler yine birtakım sebep ve zamanlara bağlı olarak takdir edilmektedir. Müellife göre duanın ömrün uzamasına vesile olması nâdir olarak mümkündür. Duadan yüz çevirmiş kibirli ve inkârcı kimselerin genellikle uzun ömürlü olması da bunu doğrulamaktadır. Müstecab olacağı vadedilen ve emrolunan asıl dua, azap ve cezâdan kurtulmak için edilen duadır. Hadisler de azaptan kurtuluşun belirli sebebi ve açık yolunun dua olduğuna işaret etmektedir.⁸⁷⁰ Diğer taraftan dua hakkındaki âyet-i kerîmeler⁸⁷¹ duaların mutlak manada etkili olduğunu göstermektedir. Musibet anlarında Allah'a el açan herkesin vicdanı, duanın mutlak manada etkili olduğuna tanıklık etmektedir. Tecrübe ve tevâtür de duanın tesirli oluşuna tanıktır. Ayrıca bedenlen çabalamak ve maddî güç sarf etmek murada ulaşmada etkili olduğu gibi, kalbin ameli

⁸⁶⁷ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 88b-89a.

⁸⁶⁸ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 89a-89b.

⁸⁶⁹ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 94a-94b.

⁸⁷⁰ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 94b-95a.

⁸⁷¹ Bk. el-Bakara 2/186; el-Mü'min 40/50.

olan dua ile maksada ulaşmak da aynı şekilde etkilidir. Dolayısıyla amellerin etkisi kalbin ameli konumundaki duanın etkisinin bir ferî ve eserlerinden bir eserdir. Mucize ve kerâmetler de halis duaların eserleridir. Müellife göre ölüleri diriltmede sebep olabilen duanın, ecelin gecikmesi ve ömrün uzamasına sebep kılınması da uzak görülmemelidir.⁸⁷² Yalnız müellife göre kulun sadaka vereceğini ya da namaz kılacağını Allah'ın ezelde bilmesi sebebiyle kulun ömrünün uzaması da ezelde takdir edilen bir durum olduğundan ezeli takdir yine değişmemektedir.⁸⁷³

4.7. Teklif

Teklif, şariatın merkezî kavramlarından biridir. İlâhî emir ve yasaklar da teklif ile anlam ve değer kazanır. Zîra (peygamber göndermenin amacı olan) teklif olmasaydı kâfir ve fasık azaba müstahak olmazdı.⁸⁷⁴ Bahâeddinzâde'ye göre, Hak Teâlâ'nın müminin îmanını ve kâfirin küfrünü ezelde bilip takdir etmesi ve ezeli bilgi ve takdirin de zorunlu olup aksinin imkânsız oluşu teklifin hükmünü geçersiz ve bu durumu da hikmetten uzak kılmamaktadır. Mümin ve itaatkâr kimse açısından baktığımızda teklif itaatin başta gelen sebeplerinden biridir. İsyankâr ve kâfir kimse için de peygamberler ve ilâhî kitaplar ile gerekli uyarılar yapılmış olduğundan teklif, onların aleyhine bir hüccet ve kanıt dönüşmektedir. Ayrıca teklif Allah'tan gelen genel bir rahmet ve lütuf olduğundan yağmurdan taşın değil de ağacın yararlandığı gibi, istîdadı olan kul lütuf ve inâyetten yararlanmakta istîdadı bulunmayan kul da bundan mahrum kalmaktadır.⁸⁷⁵

⁸⁷² Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 95a-95b. Bahâeddinzâde'nin kader konusunda Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştiriler ve değerlendirmesi için bk. Apaydın - Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 95-100.

⁸⁷³ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 97b.

⁸⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/358.

⁸⁷⁵ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* (Çelebi Abdullah, 392), 90b-91a.

SONUÇ

Çağdaşı Taşköprizâde'nin hürmetle andığı ve ilmini takdir ettiği bir zât olan Bahâeddinzâde, on altıncı yüzyılda yaşamış ve Ekberî geleneğe mensup bir âlimdir. Telif ettiği eserlerle Ekberî geleneğin Osmanlı coğrafyasında gelişim ve yayılmasına katkıda bulunmuştur. Bahâeddinzâde'nin kazâ ve kader risâlesinin, değindiği konular bakımından kelâmî bir risâleden daha çok Ekberî gelenek perspektifiyle yazılmış tasavvufî bir risâle olduğu söylenebilir. Zîra risâlede vahdet-i vücûdun temel konusu olan varlık mertebeleri müellif tarafından iki ayrı yerde zikredilmiş, nefsü'l-emr ve Allah'ın ilmi bahisleri daha çok, varlık mertebelerinde yer alan bir hazret (mertebe) olarak incelemeye tâbi tutulmuştur. Bahâeddinzâde, Allah'ın eşyâya dair ilmi yani a'yân-ı sâbite, istîdad ve ilmin mâluma tâbi olması gibi kavramları Ekberî irfan çizgisinde kullanmakta, kazâ ve kader kavramlarını da bu kavramlar çerçevesinde ele almaktadır. Buradan hareketle cebr sorununu İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde görüldüğü gibi ilmin mâluma tâbi olması ilkesi ile a'yân-ı sâbite ve istîdadların yaratılmamış ve ezeli oluşları anlayışından/kabulünden hareketle tahlil etmektedir. Ayrıca cebr meselesinde Râzî ve Teftâzânî'nin yolunu izlediğini görmekteyiz. Kulun yakın ilkeler bakımından ihtiyar üzere olduğu, uzak ilkeler bakımından da cebr üzere olduğu görüşünü Bahâeddinzâde de desteklemektedir. Aynı şekilde ezeli takdir ve eceller gibi bazı meselelerde de bir mutasavvıf olarak Mâtürîdîler ile Eş'ariler'in görüşlerine tâbi olmaktadır. Bu meyanda takdirin değişmez ve ezeli olduğunu, dolayısıyla ecellerin de ezelde belirlenmiş olduğunu savunmaktadır. Dua, hasenat ve sadakaların takdire etkisi meselesinde, bunların takdire etkisini kabul etmekle beraber bu etkinin ezelde belirlendiğini söylemektedir.

Bir Eş'arî âlimi olan İmam Beyzâvî'yi, Kemalpaşazâde'ye karşı birkaç yerde savunması dikkate şayandır. Taşköprizâde'nin de ifade ettiği gibi bir sûfî-mütekellim vasfıyla kelâmî meselelere Ehl-i sünnet çizgisinde önemli katkılarda bulunarak tasavvuf ile kelâmı mezcetmektedir. İlâhî ilmin mâhiyeti bağlamında ilm-i husûlî ve ilm-i huzûrî kavramlarını tahlil ederken İslâm filozoflarına eleştiriler getirmiştir. Bu doğrultuda Allah'ın küllîleri ve cüz'îleri, mücmel ve tafsîlî olarak, zamana bağlı olmaksızın bildiğini ve bu bilgisinin de ezeli ve huzûrî bir ilim ile olduğunu söylemektedir.

Bahâeddinzâde'nin, varlık mertebelerinden bahseden eserlerde bir varlık mertebesi olarak rastlanılmayan nefsü'l-emr kavramını ahadiyyet (lâ taayyün) mertebesinin yerine

ikâme ettiği görölmüştür. Yaygın olarak beşli ve yedili tasniflerin kullanıldığı varlık mertebeleri anlayışında Bahâeddinzâde'nin hazarât-ı hamse (beş ilâhî hazret) tasnifini tercih ettiği gözlenmiştir. Bahâeddinzâde, kazâ ve kader meselesinin de ancak sûflerin sözlerine müracaat ile anlaşılabilceğini söylemektedir. Bunun gereği olarak da İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde görüldüğü gibi kazâ ve kader meselesini a'yân-ı sâbite ve istîdadlar temelinde ele alıp incelemiştir.



KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Afifi, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Akkuş, Mehmet - İslamoğlu, Abdülmecit. "Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmî ve Zâviyesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018), 885-908.
- Aktaş, Mehmet. *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi Tahkîk ve Değerlendirme*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aktaş, Muhammed Maşuk. *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Alkış, Abdurrahim. *Abdurrezzâk Kâşânî ve "Şerhu Fusûsi'l-Hikem" Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Apaydın, Yasin - Musakhanov, Orkhan. *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Aşkar, Mustafa. *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*. Ankara: Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, 1993.
- Ateş, Süleyman. "Hazarât-ı Hams". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bahâeddin, Muhyiddin Muhammed b. *el-Kavlü'l-fasl*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-Müntehâb, 1998.
- Bahâeddin, Muhyiddin Muhammed b. *el-Kavlü'l-fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. İstanbul: İhlas Vakfı, 1979.
- Bahâeddin, Muhyiddin Muhammed b. *el-Kavlü'l-fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. nşr. Asım İbrahim el-Keyyâl. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Bahâeddinzâde. *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, 3466.
- Bahâeddinzâde. *Risâle-i alâ bahsi nefsi'l-emr ve bahsi'l-ilm ve bahsi'l-kazâ ve'l-kader*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 2117.

- Bahâeddinzâde. *Risâle-i Hakâik-i Eşya*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 105669.
- Bahâeddinzâde. *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 392.
- Bahâeddinzâde. *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 105669.
- Bahaeddinzade, Mehmed Muhyiddin. *Şerhü'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*. çev. Ali Selahaddin Yiğitoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. “Mudurnulu Şeyh Şa'bân Efendi en-Nakşibendî'ye Ait Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader Adlı Risâlenin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (2021), 203-284.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Şahîhu'l-Buhârî*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2011.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*. haz. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ceyhan, Semih. “Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi”. *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyumu*. 283-304. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Türkkad Yayınları, 2012.
- Chittick, William C. “El-Konevî'den El-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. haz. Turan Koç. 149-173. İnsan Yayınları, 2011.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1990.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslâm Düşünürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Davud el-Kayserî. *Mukaddemat*. çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- Dâvûd el-Kayserî. *Vahdet-i Vücûd Felsefesi Felsefî ve Tasavvufî Risâleler*. çev. Mehmet Bayrakdar. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Demirci, M. Fatih - Tabakoğlu, Mehmet. *Bahâeddinzâde'nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi Bahâeddinzâde'nin Varlık, Mahiyet ve Taayyün Anlayışı, İnceleme, Tercüme ve Tenkitli Neşir*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Demirli, Ekrem. “et-Tuhfetü’l-Mürsele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Demirli, Ekrem. “Sûret (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dindar, Bilal. “Bedreddin Simâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/331-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Doğan, Ali Fahri. *Saîdüddîn Fergânî’nin Vahdet-i Vücûd Görüşü*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Duran, Recep. “Nasır Tûsî’nin Nefsu’l-Emr Risâlesi İsbâtı’l-Akli’l-Küllî”. *Dört Öge* 4/9 (2016), 37-50.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Derin Yapı İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*. İslamabad: Papersense Yayınları, 2015.
- Gören, Feyza. *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi’nin Şerhu’l-esmâi’l-hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gündüz, İrfan. “Ceberût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Hasanov, Sefer. “Kurd Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/93-94. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- İbn Arabî. *Özün Özü Arifler Allah’ı Nasıl Bilir?* çev. İsmail Hakkı Bursevî. haz. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Hayykitap, 2019.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü’l-Arabî. *Fusûsu’l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- İbn Mâce. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. haz. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, ts.
- İsmail Fenni Ertuğrul. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Kalaycı, Mehmet. “Veliyyüddîn Cârullah Efendi’nin (ö. 1151/1738) ‘Terceme-i Hâli’ne Bir Katkı”. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11/1 (2021), 357-388.

- Kalın, İbrahim. “Kayserî’nin Mukaddime Li-Fusûsu’l-Hikem’inde Hakikat ve Gerçeklik olarak Vücûd”. çev. Turan Koç. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. 121-130. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kam, Ferid - Aynî, Mehmet Ali. *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*. haz. Mustafa Kara-İsmail Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kartal, Abdullah. *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî Hayatı Eserleri Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Sûfîlerin Kavramları Istılâhâtı’s-Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu’l-a’lâm fî işarâtı ehli’l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004. çev. Ekrem Demirli. İz Yayıncılık, 2004.
- Keklik, Nihat. *Sadreddîn Konevî’nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Dâvûd el-Kayserî’nin Mukaddimelerinde ‘Âlem-i Misâl’ Yorumu”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. haz. Turan Koç. 175-186. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mahmud Erol. “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri: Vücud ve Meratibu’l-Vücud*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “Ali Tûsî’nin Gazâlî’nin Tehâfüt’ünün On Yedinci Meselesine Katkıları”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 57-78.
- Konevî, Sadreddin. *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar el-Mürâselât*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkiki tavrî’l-mahsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı - M. Nedim Tan - Dr. Ercan Alkan. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Küçükdağ, Yusuf. “Zenbilli Ali Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Musakhanov, Orkhan. “Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi’nin Risâle fi mes’eleti hulûdi’l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (19), 81-127.
- Musakhanov, Orkhan. “Sofyalı Bâlî Efendî’nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 10/1 (2020), 245-270.
- Nablusî, Abdülganî en-. *Âriflerin Tevhidi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Nesefî, Azizüddîn. *İnsân-ı Kâmil*. çev. A. Avni Konuk. haz. Sezai Fırat. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2. Basım, 2009.
- Nesefî, Azizüddîn. *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Onuş, Muhammed Usame. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. ed. Berat Açıl. 17-46. Ankara: İlem Kitaplığı, 2015.
- Özcan, Tahsin. “Veliyyüddin Cârullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Savaş, Damla. *Bahâuddinzâde’nin el-Fıkhü’l-Ekber Şerhi el-Kavlü’l-Fasl Temelinde Kelâmî Görüşleri*. Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Soysal, Mehmet Fatih. *Ali Kuşçu’nun Şerhu Tecridi’l-Kelâm’ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Şahin, Kamil - Ceyhan, Semih. “Şeyh Yavsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şeker, M. Fatih. “Tasavvufi Bir Metnin Felsefî ve Kelami Boyutu: Fususu’l-Hikem Türcüme ve Şerhi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 127-176.
- Şeyh Bedreddin. *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*. haz. H. Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Taşar, Şemsettin - Kartaloğlu, Habib. “Ebû Saîd el-Hâdimî’nin ‘Lâ Yeruddu’l-kazâ’ illa’d-duâ’ Adlı Risâlesi: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (2021), 97-127.
- Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Aḥmed. *el-Mu‘cemü’l-Evsaf*. 10 Cilt. Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1415.
- Tahralı, Mustafa. “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. 3/9-63. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.

- Tanman, M. Baha. “Sivâsî Tekkesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Taş, Enes - Musakhanov, Orkhan. *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde’nin Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Taşköprülüzâde. *Osmanlı Bilginleri*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Teftâzânî, Sa’deddin et-. *el-Makâsıd Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tek, Abdurrezzak. “Fusûsu’l-Hikem’e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi’nin Bakışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (ts.), 107-133.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Tûsî, Alâaddin Ali. *Tehâfütü’l-Felâsife (Kitâbu’z-Zuhr)*. çev. Recep Duran. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Uludağ, Süleyman. “Ahadiyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/484. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. “Arş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/410. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “A’yân-ı Sâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Fark”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Muhammed Atıf. *Birgivi’nin Şeyhayn (Burhânuşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risâle fî reddi’l-ıslâh ve’l-İzâh)*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- [http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdfler/ISAM Tahkikli Nesir Esasları.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esasları.pdf). “İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu”. 27 Mart 2021

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Şemsettin TAÇAR	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Marmara Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Makale ve Bildiriler	
1. Taçar, Şemsettin. Kartaloğlu, Habib. Ebû Saîd el-Hâdimî'nin “Lâ Yeruddu'l-kazâ' illa'd-duâ” Adlı Risâlesi: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme. <i>Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi</i> 8 (Ekim 2021), 97-127.	