

Mudurnulu Şeyh Şa'bân Efendi en-Nakşibendî'ye Ait *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* Adlı Risâlenin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi

Öz: Bu çalışmada Nakşibendî şeyhlerinden XVI. yüzyıl Osmanlı müellifi Şeyh Şa'bân Efendi'nin (ö. 1003/1593) kazâ-kader risâlesinde insanın eylemlerindeki özgürlüğüyle Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması arasındaki sorunsalı nasıl çözüme kavuşturduğu incelenecektir. Ayrıca risâlesinin, tahkikli neşir ve tercümesi de yapılmak suretiyle literatüre kazandırılması hedeflenmektedir. Risâlenin muhtevası olan, insanın eylem ve hür irâdesine ilişkin konulara dair kazâ-kader bahsinin Kelâm, İslâm felsefesi ve Tasavvuf disiplinleri tarafından kendi ontolojik ve epistemolojik perspektifleri bağlamında ele alındığı bilinmektedir. Çalışmaya konu edindiğimiz Şa'bân Efendi'nin kazâ ve kadere dair risâlesi, söz konusu disiplinlere nazaran tasavvufî bir vecheyle örülüdür. Risâlede kullanılan tasavvufî kaynaklar, takip edilen keşfî bilgi yöntemi ve âyetlerin işârî tevîl ve yorumları bunu teyit etmektedir. Şeyh Şa'bân Efendi, İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yer iştigal eden mesele hakkında epistemoloji ve ontolojiye ilişkin bilginin bilinene (ma'lûm) tabi olması ve varlığın asâleti gibi ilkeleri inceleyip, genel yaklaşımları da serdettikten sonra kazâ ve kader mevzûsuna dair keşfî ve zevkî bilgi üzerinden tasavvufî bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Kazâ-kader ve insan özgürlüğünü vahdet-i vücûd geleneğinin temel nazariyeleri olan hazarât-ı hamse ve a'yân-ı sâbite üzerinden temellendirmeye çalışan Şeyh Şa'bân Efendi, İbn Arabî'den (ö. 638/1240) istifade ettiği görülmektedir. Şeyh Şa'bân Efendi, her ne kadar her şey önceden Allah tarafından biliniyor olsa da bunun insanı cebre zorlamadığını zira Allah'ın ilminin ma'lûma tabi olduğunu ve ebedî arketipler olan a'yânın istidâtlarıyla birlikte Allah tarafından yaratılmış olmasının da cebri gerektirmediğini eddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, Kazâ, Kader, İrâde, A'yân-ı sâbite, Şeyh Şa'bân Efendi.

Critical Edition, Examination And Translation of The Risâlah of Sheikh Sha'bân al-Mudurnavî al-Naqshbandî's Entitled *Risâlah fi al-Qadâ wa al-Qadar*

Abstract: The article will examine how one of the Naqshbandî sheikhs and XVI. century Ottoman author Sheikh Sha'bân al-Naqshbandî (d. 1003/1593) resolved the paradox between the freedom of human actions and God's creation in his this risâlah. In addition, it is aimed to bring the risâlah to the literature by making the critical edition and translation. It is known that the issue of destiny on the subjects related to the action and free will of man, which is the content of the risâlah, is discussed by the disciplines of Kalâm, Islamic philosophy and Sufism in the context of original ontological and epistemological perspectives. The risâlah of Sheikh Sha'bân on destiny, which we have received as a subject of the study, has been examined from a mystical point of view, compared to these disciplines in question. Sufism sources used in the risâlah, the method of "kashfî-dhawqî" knowledge followed, and the ishârî interpretation of the verses confirm this. Sheikh Sha'bân put forward the basic principles of knowledge and existence on this subject, such as knowledge is subject to the known and existence is essential, which has an important place in Islamic thought. After revealing the general approaches on the subject, he puts forward a mystical approach on the subject of fate through kashfî and dhawqî knowledge. It is seen that Sheikh Sha'bân Efendi, who tried to base destiny and human freedom on the basic theories of the tradition of wahdat al-wujûd, on the al-ḥaḍarât al-khamsah and al-a'yân al-sâbitah, also benefited from Ibn Arabî (d.638 / 1240). Sheikh Sha'bân says that although everything is known by Allah beforehand, it does not force people to do compulsion, that is, to act. Because the knowledge of God is subject to what is known. He also claims that the al-a'yân al-sâbitah as eternal archetypes with their attributes together were created by God, and that it does not require force.

Keywords: Kalâm, Taşavvuf, Qadâ, Qadar, Free will, al-A'yân al-sâbitah, Sheikh Sha'bân.

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

Arş. Gör., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, coskunborsbuga@harran.edu.tr ORCID: 0000-0001-6258-306X

ATIF: 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". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran/June 2021): 203-284.

Geliş Tarihi: 05.01.2021 **Kabul Tarihi:** 10.06.2021 **DOI:** 10.5281/zenodo.5008154 **ORCID:** 0000-0001-8556-0661

Giriş

İnsanlık tarihi kadar kadim bir konu olan kazâ ve kader meselesi, İslâm düşünce geleneğinde de fikrî tartışmaların odak noktalarından olmuş ve aktüelliğini devam ettirmiştir. Hz. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra meydana gelen siyasî ve içtimaî bazı hâdiselerin yanı sıra İslâm fetihleri sebebiyle Müslümanların yeni kültür ve medeniyetlerle temasa geçmesi beraberinde kazâ ve kader tartışmalarının gündeme gelmesine ön ayak olmuştur.¹ Ayrıca müslümanların kendi aralarındaki iç savaşlarda bir taraftan öldüren ve öldürülen müslümanların dünyevî ve uhrevî durumları fikhî yönden tartışma konusu olurken, öbür taraftan bu fiillerin gerçek fâilinin kim olduğu da tartışılmıştır.² Bu bağlamda sorunun çözümüne yönelik üç tavrın geliştiği bilinmektedir. İlk yaklaşıma göre her bir olay ve varlık ezeli irâdeye göre belirlenmiş olup, insanın kendi eylemlerinde bir dahli ve etkisi söz konusu değildir. Yine bunlara göre insanın, eylemlerinde fâil oluşu mecâzî olduğundan insanın yapmış olduğu işlerde bir sorumluluğu da söz konusu değildir. Bu ilk yaklaşım Cebriyye olarak bilinmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise insan, kendi eylemlerinin gerçek fâili ve sorumlusudur. Hatta Yaratıcı'nın insana bahşettiği kudret ve vasıtalar sayesinde insan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Bu Mu'tezilî yaklaşım, ahlâkî sorumluluğu ve Allah'ın adaletini göz ardı etmesi sebebiyle Cebriyye'nin karşısında konumlanmıştır. Cebriyye'nin insan özgürlüğünü ve dolayısıyla insan sorumluluğunu göz ardı etmesi ve Mu'tezilî yaklaşımın da naslarda Allah'ın mutlak surette her şeyin yaratıcısı olduğu şeklindeki prensibi yok sayması sebebiyle, insanın irâde ve fiil özgürlüğü ile Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşu arasındaki ikileme ilişkin tutarlı bir çözüm sunulamamıştır. Bu iki yaklaşım tarafından ihmâl edilen denge, ilk olarak, selef âlimleri tarafından “Ne cebir ne tefvîz vardır ancak bu iki durum arasında bir durum vardır.” şeklinde kurulmaya çalışılmış. Bundan sonraki süreçte ise gerek mütekaddimûn, gerekse müteahhirûn dönemi kelâmcı, mutasavvıf ve filozoflar tarafından soruna yönelik çözüm önerileri ortaya konmuştur. İşte çalışmamıza konu

- 1 Buna ilişkin bir değerlendirme için bk. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 54, 67.; Cemaleddin Erdemci, “İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 9/44 (2006), 202-207; Resul Öztürk, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 112.
- 2 Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009); Ahmed b. Yahyâ İbn Murtażâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrût: Franz Stein, 1380/1961), 25-26

olan risâle, XVI. yüzyıl Osmanlı müellifi Şeyh Şa‘bân Efendi’ye ait kazâ ve kadere ilişkindir. Bir mutasavvıf olan Mudurnulu Şeyh Şa‘bân Efendi’nin söz konusu bu risâlesi tasavvufî bir dil ve üslupla örülüdür. Çalışmamızda, risâlenin muhtevası analiz edilirken Şeyh Şa‘bân Efendi’nin çözüm önerilerine ve iddialarının özgün yönlerine işaret edilecektir. Bunun yanı sıra kendisinin , problemin çözümüne yönelik ortaya koyduğu yaklaşımı ve bu yaklaşımın literatüre nasıl bir katkı sağladığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı

1.1. İsmi, Hayatı ve Vefatı

Müellifin hayatı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Müellifin tercemesini ihtiva eden *Bolu Livası Salnâmesi* ve Bursevî’ye ait *Osmanlı Müellifleri*’indeki bilgiler çok muhtasar olmasının yanı sıra birbirini tekrar etmekten öteye gitmemektedir. Müellifin tam adı kaynaklarda Şeyh Şa‘bân Efendi el-Mudurnevî en-Nakşibendî şeklinde geçmektedir.³ Adının nispesinden anlaşıldığı kadarıyla kendisi hali hazırda Bolu’nun bir ilçesi olan Mudurnulu’dur. Nakşibendî künyesi de müntesibi olduğu tarikata işaret etmektedir. İstanbul’da Emîr Buhârî zâviyesinde münzevi bir hayat geçirmiştir. Doğum tarihine ilişkin bir kaydın olmamasıyla birlikte, kendisinin 1003/1593 yılında İstanbul’da vefât ettikten sonra İstanbul Fatih’te Şeyh Vefâ türbesi haziresine defnedildiği bilinmektedir.⁴ Emîr Buhârî Tekkesi’nde şeyhlik yapan Şeyh Şa‘bân Nakşibendî, Kastamonu’da Şeyh Şa‘bân Velî (ö. 976/1569) vasıtasıyla Halvetîliğe bağlanmış ancak daha sonra İstanbul’a gelince Hakîm Çelebî (ö. 974/1566) vasıtasıyla Nakşibendîliğe intisâp etmiştir.⁵

II. Selim (ö. 982/1574) dönemi âlimlerinden Atâullah Efendi’nin (ö. 979/1571) çağrısıyla İstanbul’a gelmiş ve Darphâne yakınlarında bir yerde önce Çavuş Tekkesinden bilâhare Şeyh Emîr Buhârî tekkesinde şeyhlik yapmış ve hayatının geri kalan

3 Muhammed Tâhir Bursevî, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1914), 1/98.

4 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/98.

5 Nermin Kılıç ve vd., *Bolu Livası Salnâmesi 1921-1925 Senesi (Giriş-Metin-Tıpkı Basım-Dizin)* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2008), 665.

kısmını burada münzevi bir hayat yaşayarak devam ettirmiştir.⁶ Ayrıca belirtildiği kadarıyla Osmanlı Padişahı III. Murat (ö. 1003/1595) Şeyh Şa‘bân Efendi’yi zâviyesinde defalarca ziyaret etmiştir.⁷

1.2. Şeyh Şa‘bân Efendi’nin Hocaları ve Talebeleri

Hoca ve mürişitleri arasında Şeyh Şa‘bân Velî ve Hakîm Çelebî olarak bilinen Şeyh Muhammed Efendi bulunmaktadır.⁸ Hakîm Çelebî’nin mezarı ise Şeyh Vefâ türbesi haziresindedir.⁹ Baldırzâde *Ravza-i Evliyâ* eserinde Ali Efendi en-Nakşibendî’nin Şeyh Şa‘bân Efendi’nin hizmetinde bulunduğunu ve kendisinden icâzet aldığını ifade etmektedir.¹⁰

1.3. Eserleri

Müellifin, *Osmanlı Müellifleri* ve *Bolu Livası Salnâmesi* eserlerinde zikredildiği üzere, matbu olmayan iki tane eseri bulunmaktadır. Birincisi, *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader* adlı kazâ ve kader meselesi hakkındaki Arapça bir risâledir. Bu risâle, bizim hali hazırda tahkik, tercüme ve incelemesini yaptığımız eserdir. İkincisi ise Türkçe *Merâtibü’s-Sülûk ve’l-Keşf* adlı eseridir. Bu eser, tasavvufta bir sâlikin, mürişidin gözetiminde yaptığı mânevî yolculuğun mertebe ve yönteminin söz konusu edildiği bir risâledir.¹¹

2. Risâlenin Özellikleri

2.1. Eserin Müellife Nispetinin Güvenilirliği

Risâlenin iç tevsik yoluyla müellife aidiyetinin doğrulanması mümkün olmamıştır. Zira müellif, ne risâlenin mukaddimesinde ne de hâtime bölümünde kendi ismini zikretmemiştir. Ancak hem *Osmanlı Müellifleri* yazarı Bursevî’nin hem de risâleye ait nüshaların beşinde müstensihlerin, risâleyi Şeyh Şa‘bân Efendi’ye nispet etmeleri, risâlenin müellifine aidiyetini teyit etmektedir.

6 Nermin Kılıç ve vd., *Bolu Livası Salnâmesi 1921-1925 Senesi (Giriş-Metin-Tıpkı Basım-Dizin)*, 665.

7 Nermin Kılıç ve vd., *Bolu Livası Salnâmesi*, 665.

8 Mustafa b. Adullah Hacı Halife Kâtip Çelebî, *Sullemu’l-vusûl ilâ tabakati’l-fihûl*, thk. Mahmut Abdulkâdir el-Arnâvûd, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İrcica Yayınları, 2010), 4/359.

9 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/98.

10 Selîsî Şeyh Mehmed Baldırzâde, *Ravza-i Evliyâ* (Bursa: Arasta, 2000), 1/200.

11 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/98.

2.2. Eserin Telif Sebebi

Müellif Şa‘bân Efendi, risâleyi telif sebebini izah etmemekle birlikte kazâ ve kader meselenin anlaşılmasının güç olduğunu itiraf etmekte ve kendisinin keşf ile ilhâm sayesinde mesele hakkındaki kapalılığı açıklamayı istediğini imâ etmektedir.

2.3. Eserin Konusu ve Önemi

Mudurnulu Şeyh Şa‘bân Efendi’ye ait *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader adlı* risâle, bir mu-tasavvîf tarafından kaleme alınan ve kazâ, kader, ezeli yazgı ve insan irâdesi gibi konuları ihtiva eden bir çalışmadır. Risâlede söz konusu bu meseleler, Şeyh Şa‘bân Efendi tarafından tasavvufî bir dil ve üslup kullanılarak ele alınmıştır. İbn Arabî ve vahdet-i vücûd geleneğine ait ıstılâh ve söylemin ağırlıkta olduğu risâle, genel anlamda kelâmî perspektifle telif edilen risâlelerden üslup ve muhteva açısından farklılık göstermektedir.

2.4. Eserin Üslubu ve Meseleleri Ele Alış Tarzı

Şa‘bân Efendi, başlıklarını belirlemeden incelediği kazâ ve kader risâlesi, kader risâleleri içinde özel bir yere sahiptir. Müellif ilk olarak, vahdet-i vücûd geleneğinin belirgin nazariyeleri olan a‘yân-ı sâbite, hazârât-ı hamse ve bazı ontolojik konuları özet şekilde inceledikten sonra kazâ ve kader konusunu ele almaktadır. Müellifin bu noktada konuyu ele alış üslubu ise soru ve cevap şeklindedir. Şöyle ki Şa‘bân Efendi, kazâ ve kader meselesine ilişkin temel ve yaygın sorunları gündemine almış ve bunları on üç soru üzerinden analiz etmiştir.

2.5. Müellifin kaynakları

Müellifin istifade ettiği kaynakların çoğunluğunun tasavvufî ve edebî kaynaklar olduğu görülmektedir. Bunlar, İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) *el-Futûhâtü’l-Mek-kîsi*, Mevlânâ Celâlüddin er-Rûmî’nin (ö. 672/1273) *el-Mesnevî’si*, Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin (ö. 736/1335) *Risâletü’l-kazâ ve’l-kader* ve *Istılâhâtü’s-sûfiyye’si*, Şâh Ni‘metullah Velî’nin (ö. 834/1431) *Dîvân’ı*, Ömer el-Hayyâm’ın (ö. 526/1132 [?]) *Ru-bâ‘iyyât’ı*, Sa‘dî eş-Şîrâzî’nin (ö. 691/1292) *Gülistân* ve *el-Mevâ‘iz’i* ve Hâfız Şîrâzî’nin (ö. 792/1390 [?]) *Dîvân’ıdır*. Ayrıca bunlar içinde *Sahîb-i Buhârî* ve *Sahîb-i Müslim* gibi hadis kaynakları da bulunmaktadır.

2.6. Yazma nüshaların özellikleri

Mudurnulu Şa‘bân Efendi’nin araştırmamıza konu olan kazâ ve kader risalesinin farklı kütüphanelerden tespit edebildiğimiz yedi yazma nüshası bulunmaktadır. İSAM Tahkikli Neşir Esaslarına (İTNES) göre belirlediğimiz üç nüshayı tahkikin mukâbelesinde kullandık. İhtiyaç halinde bu söz konusu üç nüshanın dışındaki nüshalara da müracaat edip dipnotta buna işaret ettik.

2.6.1. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyuddin Efendi, nr. 3228.

Bu nüsha neşirde (i) harfi ile gösterilmiştir. Nüsha, mecmûanın 37^b-41^b varakları arasında olup toplamda 5 varaktır. Ayrıca her bir varakta 25 satır bulunmaktadır. Okunabilir nesih hattı ile yazılmış ve genellikle isabetlidir. Nüsha tezhipsiz ve cetvelsiz olup varak sonları çobanlıdır. Risalenin 37^b varağında “İstanbul’da bulunan Seyyid Ahmed el-Buhârî zâviyesine hayatını adayan eş-Şeyh en-Nâsik, es-Sâlik Şeyh Şa‘bân Efendi’ye –Allah her ikisine de rahmet eylesin- ait kazâ ve kader hakkında bir risâle.” meâlindeki bu ibare bulunmaktadır. Risâlenin ferâğ kaydında nâsîh ismi Muhammed İsmet b. İbrâhîm bin Hasan b. Ahmed şeklinde belirtilmiştir. Risâle, hicrî 27 Zilkade 1158 tarihinde istinsâh edilmiştir. Bu nüshanın tahkikin mukâbelesinde kullanılmasında; nüshanın hata oranının düşük olması, elimizdeki en eski tarihli nüsha olması ve istinsâh tarihinin ve nâsîh adının olması gibi sebepler zikredilebilir.

2.6.2. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 607.

Bu nüsha, neşirde (ب) harfiyle gösterilmiştir. Nüsha, mecmûanın 1724^a-1804^b varakları arasında olup 9 varaktır. Varaklarda 21 satır bulunmaktadır. Okuması kolay ta‘lîk hattı ile istinsâh edilmiştir. Nüsha tezhipsiz ve cetvelsiz olup varak sonları çobanlıdır. Risâlenin 172^a varak başlığında “İstanbul içinde bulunan Seyyid Ahmed el-Buhârî zâviyesine hayatını adayan eş-Şeyh en-Nâsik, es-Sâlik, Tahvâlî, el-Kâşif, mekânın ve oluşun sırlarını keşfeden, velî Şeyh Şa‘bân Efendi’ye –Allah her ikisine de rahmet eylesin- ait kazâ ve kader hakkında bir risâledir.” meâlindeki bu ibare bulunmaktadır. Nüsha herhangi bir zarar görmemiştir. Nüsha hâmişinde bazı tashih ve birkaç başlık yer almaktadır. Nüshanın ferâğ kaydında nâsîh ismi Şeyh Ömer b. Salih el-Kırîmî en-Nakşibendî olup hicrî 1164 yılında istinsah etmiştir. Bu nüsha, gerek hata tashihlerini ihtiva etmesi -ki bu durum hata oranını çok aza indirmiştir- gerekse nâsîh ve ferağ kaydına sahip olmasından dolayı mukâbelede tercih edilmiştir.

2.6.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2047.

Bu nüsha neşirde (,) harfiyle gösterilmiştir. Nüsha, mecmûanın 222^a-231^b varaklar arasında olup 10 varaktan oluşmaktadır. Okunaklı bir hatla istinsâh edilmiş olan nüsha herhangi bir zarar görmemiş ve her bir varak 17 satırdan oluşmaktadır. Nüsha tezhipsiz ve cetvelsizdir. Risâlenin nâsîh ve istinsâh tarihi hakkında herhangi bir malûmat mevcut değildir. Nüşanın hâmişinde birçok mihvât bulunmaktadır. Nüşayı tahkikin mukâbelesinde kullanmamızın temel sebeplerinden ilki budur. Ayrıca nüshanın nispeten hata payının az olması da nüsha tercihiinde önemli bir rol oynamıştır. Risâlenin zahriyesinde “Bu risâle, İstanbul'da bulunan Emîr el-Buhârî zâviyesinde kurrâ hafızların hizmetçisi Şa'bân Efendi diye isimlendirilen eş-Şeyh el-Kâmil en-Nakşibendî'ye aittir. Bilahare kendisi mevlevî zâviyesinde vefât etmiş ve Ebu'l-Vefâ hazîresine –Allah kabrini nurlandırısın- defnedilmiştir.” meâlindeki bu ibare bulunmaktadır. Nüşanın zahriyesinde okunaklı olmayan bir vakfiye mührü de bulunmaktadır

2.6.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 940.

Nüsha, mecmûanın 64^b-10^a varakları arasındadır. Okunaklı bir şekilde ta'lîk hattı ile istinsâh edilen nüsha, 6 varaktan oluşmaktadır. Varaklarda 25 satır bulunmaktadır. Nüşanın 10^a varak kenarları kararmış olmasına rağmen okumaya engel değildir. Nüşanın hâmişlerinde muhtemelen nâsîh tarafından yapılan açıklamalar mevcut olup birkaç tanesi de Farça'dır. Ayrıca nüshanın istinsâh tarihi ile ilgili bir ibare bulunmamakla birlikte nâsîh ismi İbrahim b. La'lî'dir.

Risâlenin 6^b varağında “İstanbul'da bulunan Seyyid Ahmed el-Buhârî zâviyesine hayatını geçiren eş-Şeyh en-Nâsik, es-Sâlik, tahvâlî, el-Kâşif, mekânın ve oluşun sırlarını keşfeden, şanı büyük Şeyh Şa'bân Efendi'ye –Allah her ikisine de rahmet eylesin- ait kazâ ve kader hakkında bir risâledir.” meâlindeki bu ibare bulunmaktadır.

2.6.5. Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Genel Kitaplığı, nr. 105669/1.

Nüsha, mecmûanın 53^a-59^b varaklar arasında yer almaktadır. Nüsha okunaklı nesih hattı ile istinsâh edilmiştir. Varaklar cetvelsiz ve tezhipsizdir, varaklar sonları çobanlıdır. Varaklarda 19 satır bulunmaktadır. 59^b varağında risâlenin başlangıcından önce “İstanbul içinde bulunan Seyyid Ahmed el-Buhârî zâviyesine hayatını geçiren eş-Şeyh en-Nâsik, es-Sâlik, tahvâlî, el-Kâşif, mekânın ve oluşun sırlarını keşfeden, şanı büyük Şeyh Şa'bân Efendi'ye –Allah her ikisine de rahmet eylesin- ait kazâ

ve kader hakkında bir risâledir.” meâlindeki bu ibare bulunmaktadır. Nüshanın hâmişlerinde açıklama ve tashih bulunmamaktadır. Nüshanın ferağ kaydında nâsih adı Şeyh Muhammed b. Seyyid el-Hüseynî er-Ruhavî olarak ifade edilmiş ancak istinsâh tarihi mevcut değildir.

2.6.6. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 698/12.

Mecmûanın 68^a-82^b varaklar arasında yer alan nüsha, katalog kaydında Şeyh Şa‘bân Efendi’ye nispetini işaret eden bir bilgi olmadığından müellifi meçûl olarak kaydedilmiştir. “*Kazâ ve kader hakkında bir risâle*” şeklindeki kayıtlı olduğu isim üzerinden ulaştığımız bu nüshanın, içeriği dikkate alındığında inceleme konusu olan risâlemizle tamamen aynı içeriğe sahip olduğu görülmüştür. Nüsha, sıkışık bir hatla istinsah edilmiş, her varakta 26 satır bulunmakta olup 5 varaktan oluşmaktadır. Varak hâmişlerinde minhüvât ve bir tashih yer almaktadır. Nüshanın istinsâh tarihi ve nâsihi bilinmemektedir.

2.6.7. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2771.

Risâlenin bu nüshası, 138^a-147^b varakları arasında yer almakta olup her bir varak 19 satırdan müteşekkildir. Risâle zahriyesinde “*Risâle fi’l-ilmî’l-ledunnî*” başlığıyla kaydedilmiştir. Kütüphane kataloğunda müellifi meçûl olarak kayıt altına alınmıştır. İçerik olarak incelediğimizde Şeyh Şa‘bân Efendi’ye aidiyeti şüphesizdir. Nüsha, nesih hattı ile istinsah edilmiş. Nüshanın hâmişlerinde tashihler yer almaktadır. Nüshanın istinsâh tarihi ve müstensihi bilinmemektedir.

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem ve Kullanılan Nüshaların İlk ve Son Levhaları

1. Çalışmada İsam Tahkik Esasları (İTNES) dikkate alındı.
2. Tahkikte herhangi bir nüsha *asıl nüsha* olarak esas alınmadı. Neşredilen metin, üç farklı nüshanın karşılaştırılması üzerinden en doğru metne ulaşma gayesi üzerine inşa edildi. Elimizde başta müellif nüshasının olmaması ve bu yedi nüshadan herhangi birisinin asıl nüsha olmaya diğerlerinden daha evla olmaması gibi nedenlerden ötürü karşılaştırmalı inşa yöntemi tercih edildi.
3. Risâlenin tahkiki sırasında bu nüshaların hâmişlerinde bulunan tashih, minhüvât ve kayıtlar da tesipt edilmiş ve nüshalardaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler dipnotlarda gösterilmiştir.

4. Metin içerisinde ayetler çiçekli parantez “❖” içerisine alınmış olup, sure isimleri ve ayet numaraları köşeli parantez içerisinde metin içerisinde verilmiştir. Hadisler parantez “()” içerisinde alınarak kaynakları dipnotta verilmiştir. Metin içerisinde geçen muğlak istilâhlar dipnotta açıklanmıştır ve metne yapılan ilaveler köşeli parantez “[]” içinde gösterilmiştir.

5. Metin içerisinde geçen şahıs ve isimlerin de tercemeleri dipnotta kısaca yazılmıştır. Paragraflandırma konusunda metnin kendi bütünlüğü dikkate alınmış, metnin imlasında ise modern Arapça nahiv ve ilkeleri takip edilmiştir.

6. Tahkik sırasında faydalanılan Velîyüddin Efendi nüshası (f) harfi ile Pertev Efendi nüshası (ب) harfi ile Bağdatlı Vehbi nüshası (و) ile gösterilmiştir. Tahkikli neşirde kullanılan artı (+) işareti, sonuna konulduğu ibarenin veya kelimenin işaret edilen nüshada fazla/ziyade olduğunu, eksi (-) işareti ise sonuna konulduğu kelimenin yahut cümlenin işaret edilen nüshada mevcut olmadığını göstermektedir. İki nokta (:) konulan ibare ise metinde yer alandan farklı olduğunu ifade etmektedir.

4. Risâlenin Muhteva Analizi¹²

Şeyh Şa‘bân Efendi risâleye başlarken İbn Arabî gibi¹³ kazâ ve kader meselesinin hakikaten derinlikli, karmaşık ve girift bir konu olduğunu ve çoğu kimsenin meseleyi çözmeye teşebbüs ettiğini ancak bundan şaşkın ve bitkin şekilde el etek çektiğini itiraf etmektedir. Müellifin itiraf edip ancak dile getirmediği temel ikilem, muhtemelen, insanın eylemlerindeki özgürlük ve sorumluluğuyla Tanrı’nın her bir varlığı bilip yaratması arasındaki ilişkiyi tutarlı bir zemine konumlandırılmadığı zorluktan kaynaklanmaktadır.¹⁴ Ancak müellif, bu konudaki çıkmazın mutlak aşılması bir so-

12 Tahkik metninde Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesindeki Petrev Paşa koleksiyonuna ait 607 numaralı nüshanın varak numarası esas alındığından işaret edilen varak numaraları için bu nüshaya bakılabilir.

13 İbn Arabî bu konuda şöyle der: “Kader sırrı bilinmesi güç işlerden biridir. Allah onu yalnızca tam marifet sahibi kıldığı kullarına öğretir. Kader sırrını bilmek, bilgi sahibine tam bir rahatlık verdiği gibi, aynı zamanda sahibine şiddetli bir acı da verir.” Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, thk. Ebu’l-Alâ Afifî (Beyrût: Dâru’l-kitâbu’l-Arabî, ts.), 132; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, ts.), 145; Ayrıca bu konu hakkındaki bir değerlendirme için bkz. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, ts.), 263.

14 Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (1992), 129.

run olmadığını, aksine bu meselenin hakikatlerin ve gerçeklerin kendileri vasıtasıyla açığa çıktığı *keşfi* ve *ledünnî* bilgiler aracılığıyla aşılabilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, Allah'ın bu konuda kendisine feyz olarak ilhâmda bulunmasından sonra kendisinin bu konuyu araştırmaya giriştiğini ifade eder.¹⁵

Müellif, meseleyi detaylı bir şekilde incelemesinin öncesinde *yüce harfler* (hurûf-ı âliye) bahsi ve *değerli kelimeler* (kelimât-ı sâmiyât) faslını inceleyerek meseleyi ele almayı hedeflediğini izah etmektedir.¹⁶ Aslında söz konusu bu hurûf-ı âliye bahsi ve kelimât-ı sâmiyât faslının, bir anlamda, mebsût kelâm eserlerinde bulunan *ilâhiyât*, *nübüvvât* ve *sem'iyât* gibi temel *mesâil* konularına girişten önce *vesâil* konularının incelendiği *umur-i amme*¹⁷ bölümlerine denk geldiği söylenebilir.¹⁸ Çünkü kazâ ve kader konusuna giriş yapmadan önce konuyla alakalı ve destekleyici temel mevzûların incelenmesinin bunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı açıktır.¹⁹ Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki müellifin imada bulunduğu *bahs-ı şerîf* ve *fasl-ı münîf* kavramları aslında kazâ ve kader konusuyla bağlantılı olarak ele aldığı hazarât-ı hamse ve a'yân-ı sâbite ile bazı bilgi ve varlık konularıdır.

Şa'bán Efendi, bu giriş faslından sonra kazâ ve kader meselesi hakkında kendisinin itibara aldığı bilgi kaynağına dikkat çeker. Şeyh Şa'bán Efendi kazâ ve kader konusunda kelâmî ve felsefî epistemolojiden farklı olarak bilgi kaynağının mükâsefe, tasavvufî zevk ve vicdânî bilgi olduğunun altını çizmektedir.²⁰ Kelâmın akıl, duyu (*havass-ı selîme*) ve *haber-i sâdık* gibi bilgi kaynaklarından ve İslâm felsefesinin

15 Mudurnulu Şeyh Şa'bán Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Petrev Paşa), 159a.

16 Şeyh Şa'bán Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 159a.

17 Dakîku'l-kelâm konusuyla alakalı bir değerlendirme için bkz. Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-72.

18 Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2012); Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahmân 'Umeyra (Beyrût: Âlemü'l-kutub, 1998).

19 Genellikle kazâ-kader ve irâde-i cüz'iyeye risâlelerinde giriş konumundaki medhallerde bazen varlık konuları bazen de bilgi konularının ele alındığı görülmektedir. Girişte varlık konularının incelendiği risâlelere örnek olarak inceleme konusu olan Şa'bán Efendi'nin bu risâlesini, bilgi konularının incelendiği bir başka risâle de Dâvûd-i Karsî'ye ait olan *el-İhtiyârâtü'l-cüz'iyeye ve'l-İrâdâtü'l-kalbiyye* risâlesidir. Ayrıca bu risâlenin tahkik, tercüme ve inceleme yazısı tarafımdan tamamlanmış ve en yakın zamanda yayımlanacaktır.

20 Epistemolojideki bu yaklaşım ve ayrışmanın yanı sıra tasavvufî gelenek, kelâm ve felsefe geleneklerinden varlık, insan ve nasların yorumu gibi birçok açıdan farklılık arz etmektedir. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2009), 61.

burhânî bilgi yaklaşımdan farklı bir metot izlediğini açık surette izah etmektedir. Her ne kadar kendisinin işaret ettiği bilgi yöntemi ve kaynağı, mütekellimûn ve filozoflar tarafından evrensel ve objektif değil, sübjektif oluşu gerekçesiyle kabul edilmese de²¹ o, keşfî ve zevkî bilginin yanı sıra vicdânî tecrübenin de epistemolojik olarak burhânî bilgi seviyesinde olduğunu kaydetmektedir.²²

Şa'bân Efendi, kader konusunu ilgilendiren bilgi bahsiyle alakalı bir başka ilkeye daha dikkatleri celb eder. Şa'bân Efendi, tahkîk ehlinin, “Bilginin bilinene (ma'lûma) tâbi olduğu ve ma'lûmun bilgiye ait durumları ve hükümleri ortaya çıkardığı ve de bilginin ma'lûmla bağlantısının bilgiye göre olmadığı sadece ma'lûma göre olduğu”²³ şeklindeki önerme hususunda ittifak ettiklerini söyleyerek bunu onaylamaktadır.²⁴ Bu ifade dikkate alındığında müellifin, insanın kendi eylemlerindeki özgürlüğünü kabul ettiği söylenebilir. Zira Allah'ın ilminin ma'lûma tâbi olduğunu benimsemek aslında, insanın yaptıklarında özgür olduğunu kabullenmektir.²⁵

Müellif, bilgi ve bilinen ilişkisini kısaca inceledikten sonra kazâ ve kader görüşünü üzerinde inşa ettiği *hazarât-ı hamse* ve *a'cân-ı sâbite* hakkında bilgi vermeye başlar. Risâlenin bütünlüğü göz önüne alındığında müellifin, kazâ ve kader meselesini *hazarât-ı hamse* ve *a'cân-ı sâbite* konusuyla bağlantılı olarak ele alması ve bun-

- 21 Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammet Arûşî (Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 11; Örneğin Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *ilhâm*, keşf ve rüyanın objektif ve evrensel olmamasından dolayı bilgi kaynağı olamayacağını söylemektedir. Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi Usûlu'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 1/34-37 Ayrıca bk.; Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Şerbu'l-Umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl (Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 2012/1432), 126.
- 22 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 159a; Detaylı bir analiz için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul, 2015), 141-145.
- 23 “İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilmi de bilinen de tâbidir. Bu durum Allah için bir eksiklik teşkil etmez. Şu sebeple ki gerçekte bilen de bilinen de Allah'ın kendisidir. O, bir şeyi, o şey nasılsa öyle bilir ve aynen bildiği gibi var eder. Bir şeyin nasıl olacağı ise o şeyin a'cân-ı sâbitesine bağlıdır. A'cân-ı sâbite ise ezeldir ve yaratılmış değildir.” Süleyman Uludağ, “A'cân-ı sâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/199.
- 24 Bilginin bilinene tabi olduğu konusuna ilişkin detaylı bir çalışma için bkz. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003); Metin Özdemir, “Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji III: İnsan İradesi ve Kudreti İlahiyeye Bağlamında Kader Meselesi* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014), 45-48.
- 25 Hatice K. Arpağuş, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'cân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/30 (2016), 55.

larla temellendirmesi dikkat çekicidir. Bu sebeple çalışmamızda *hazarât-ı hamse* ve a‘yân-ı sâbite konusunun incelenmesi de kaçınılmaz olmaktadır. Ancak söz konusu bu iki mesele oldukça girift ve kapsamlı olduğundan sadece insanın fiilleri ve özgürlüğüyle ilişkili tarafı özet biçimde incelenecektir. Konuya doğru bir perspektifle yaklaşmak amacıyla bir taraftan Allah’ın yaratması ve öbür taraftan Allah’ın bilgiyle alakalı mefhûmlar olan kazâ-kader, hazarât-ı hamse ve a‘yân-ı sâbite ilişkisinin net bir resminin ortaya konulması gerekmektedir.

Varlık, varlıktaki çokluk, yaratılış, kötülük ve insan-tanrı ilişkisi anlayışlarını temellendirmek gayesiyle vahdet-i vücûd geleneğinde İbn Arabî ve onun takipçileri olan bir kısım sûfîlerce, Allah’ın isimleri, sıfatları ve bunların tecellîlerinin sayısız ve sonsuz olduğu, benzer şekilde bunlara ait mazharlar ve yansımalar olan bütün varlık ve kâinatın da sonsuz ve sınırsız olduğu ileri sürülmüştür. Mutasavvıflar, bu tecellî ve zuhûrları, hazarât-ı hams²⁶ yahut *‘avâlim-i hamse* şeklinde adlandırarak beş mertebede (hazret) özetlemişlerdir.²⁷ Ancak her ne kadar söz konusu bu beş hazretin sayısı ve isimleri konusunda farklılıklar olsa da bu beş hazret, sırayla a‘yân-ı sâbite, *ceberrût*, *melekût*, *mülk* ve *insan âlemi* şeklinde sıralanıp kategorize edilmiştir.²⁸ Ayrıca ilâhî zâttan başlayan tecellî ve zuhûr modları aşama aşama/*tedricen* daha alt kategorilere doğru indiği için bu hazretlere aynı zamanda *tenezzülât-ı hams* (et-tenezzülâtu’l-hamse) ismi de kullanılmıştır.²⁹ Taşköpîzâde, *Ravzü’l-Dekâik*’te bu beş mertebeyi zikrettikten sonra “Mülk âlemi, melekût âleminin mazharı, melekût âlemi ceberrût âleminin mazharı, Ceberrût âlemi a‘yân-ı sâbite âleminin mazharı ve bu âlem ise ilâhî isimlerin mazharıdır.” demektedir.³⁰

26 İzutsu, hazret kavramını “Akıl düzeyine ait olan bir ontolojik hâl” şeklinde tanımlamakta ve kategorilendirmektedir. İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, 241.

27 Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Osmân Yahyâ (Beyrût: el-Mektebetü’l-Arabiyye, ts.), c. 3/42; Şerefuddin Dâvûd b. Muhammed Kayserî, *el-Mukaddimât (er-Resâil içinde)* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 61; Ahmed Efendi Taşköpîzâde, “Ravzu’d-dekâik fî hazarâti’l-hakâik”, *Felsefe Risâleleri*, thk. Kübra Şenel (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 21-79; Süleyman Ateş, “Hazarât-ı hams”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/116.

28 Ateş, “Hazarât-ı hams”, 17/116.

29 Şerefuddin Dâvûd b. Muhammed Kayserî, *Risâletun fî ilmi’t-tasavvuf* (er-Resâil içinde) (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1998), 155. Taşköpîzâde, “Ravzu’d-Dekâik”, 21; Ateş, “Hazarât-ı hams”, 17/116; Kayserî, *Risâletun fî ilmi’t-tasavvuf* (er-Resâil içinde), 116.

30 Taşköpîzâde, “Ravzu’d-Dekâik”, 23.

Müellif Şeyh Şa'bân, fiillerin meydana gelişi ve kazâ ve kaderin tahakkukuna ilişkin söylemini vahdet-i vücûd geleneğine uygun yorumlamak gayesiyle risâlede sıklıkla hazarât-ı hamseye atıfta bulunmaktadır. O, ilk hazretin, tüm âlemlerin ve hazarâtın aslı ve bütün mertebelerin esası olduğunu ifade eder. Bu hazret, mutasavvıfların terminolojisinde *nefsu'l-emriyye* hazreti, *vücûd-i baht* yahut *ahadiyet hazreti* şeklinde isimlendirilen hazrettir. Çünkü bu hazret zihinden ve zihnin varsayımından bağımsız şekilde gerçek ve hakikattir.³¹

Şeyh Şa'bân'ın burada ifade ettiği bu ilk hazret/*mertebe*, *mutlak gayb* diye isimlendirilen hazrettir. Bu mertebede Allah, mutlak kemâl ve mutlak gayb durumundadır. Bundandır ki burada henüz Allah'ın isim, sıfat, taayyün ve tecellîlerinin varlığı yoktur. Burada sabit olan hakikatlere "a'yân-ı sâbite" denir. Ayrıca bu hazret için, *gaybu'l-gayb*, *amâ-ı mutlâk*, *âlem-i lâ-taayyün*, *vücûd-i mahz*, *vücûd-i mutlak ve hazret-i zât* şeklinde başka isimlendirmeler de kullanılmaktadır.³²

Şeyh Şa'bân Efendi, ilk hazreti zikrettikten sonra burada mutasavvıfların varlık telakisiyle kelâmcı ve hükemânın varlık anlayışını muhtasar biçimde kıyaslayarak kelâmcı filozofların inceledikleri varlığın ilk akledilirlerden (*ma'kûlat-ı ûlâ*) değil, aksine dış dünyada bir karşılığı bulunmayan ikinci akledilirler (*ma'kûlat-ı sâniye*) olduğunu ve mâhiyetler için *ilinek/araz* olduğunu söylemektedir. Çünkü *vücûd*, "kırmızılık" gibi hakikî ve gerçek bir sıfat değildir. Bundan dolayı vücûdun ârız olması (urûz), yalnızca zihinde ve kavramsal tahlil düzleminde hâsıl olur. Ancak buradaki ittisâf ise dış dünyada bilfiil gerçekleşen bir olaydır.³³ Bunun mukabilinde olan ve mutasavvıfların ortaya koyduğu varlık ise, hakikî nitelikte bir şey olup, mâhiyetlerin kendisine iliştiği ve mâhiyetleri *var/kâim* kılan bir varlıktır. Dolayısıyla "*mâhiyetlere ârız olan varlık*", "*mâhiyetlerin kendisine iliştiği varlık*"ın eserlerinden bir eser, nurlarının saçtığı huzmelerden bir huzme mesâbesindedir. Aynı şekilde mutasavvıflar için mâhiyetlerin bu varlıkla birlikte mevcûd olduğu konusunda bir ayrılık da söz konusu değildir.³⁴ İzutsu, varlığın asaletini kabul eden bu mutasavvıfların yaklaşımını şöyle ifade etmektedir:

31 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 159a-159b.

32 Kayserî, *el-Mukaddimât (er-Resâil içinde)*, 61-62; Taşköprizâde, "Ravzu'd-Dekâik", 21; Uludağ, "A'yân-ı sâbite", 4/199; Abdurrezzâk Kâşânî, *Mu'cemu Istilâhâti's-sûfiyye*, thk. Abdulâl Şahîn (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1413/1992), 245.

33 Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 125.

34 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 159b.

Zihin dışı alemde vücûd kavramına karşılık gelen şey, fiilen varolan mâhiyetlerin kendisi değil fakat daha ziyade tikel/cüz'î varlıklar (mevcûdât) olarak mâhiyetler suretinde sınırlanıp tahassus ve [taayyün] eden 'vücûd'un hakikatidir. Soyut vücûd kavramının devşirildiği kaynak bu tahassüs [ve tayyün] etmiş varlıklardır. Kavramlar dünyasında mâhiyet, 'vücûd'dan önce gelir ve vücûd, mahiyete 'urûz eder. Gerçeklik dünyasında ise tam tersine mâhiyete tekaddüm eden vücûd, vücûda 'urûz eden de mâhiyettir. Şu manada ki mahiyetler vücûdun çeşitli taayyün ve tahassüs suretlerinden başka bir şey değildir. Mahiyetler zihnin, vücûdun çeşitli fenomenel suretlerinden çıkardığı soyutlamalardan başka bir şey değildir.³⁵

Ayrıca o, bu ismin Allah için kullanıp kullanılmayacağı konusunda ise bu kullanımın sadece *hakikî varlık* yoluyla mümkün olabileceğine işaret ettikten sonra kendisi olması yönüyle hakikî varlığın, hem hâricî ve hem de zihnî varlığın dışında bir şey olduğunu söylemektedir.³⁶ Zira bu hâricî ve zihnî varlıktan her biri, bu hakikî varlığın mertebelerden bir mertebedir. Ancak müellif, mutasavvıfların ıstılâhlarında *hurûf-i 'âliye* diye isimlendirilen ve Allah'a ait *aslî nispetler* şeklinde *şuûn-i zâtîye*'sinin olduğunu vurgulamaktadır.³⁷ Dolayısıyla "Mutlak" kendi içerisinde şuûn şeklinde ifade edilen varlığın içsel modları anlamına gelen zatî taayyünlere sahiptir. Bunlara bazen de *kemâlât* denir.³⁸

Müellif, *şuûn-i zâtîyenin* her ne kadar bir varlığı olmasa da Allah'ın ilminde icmâlî bir varlıklarının (sübût) olduğunu altını çizer. Tıpkı çiçeklerin, meyvelerin ve yaprakların sûretlerinin tohumdaki varlığı/*sübûtu* yahut insan sûretinin insan nutfesindeki subûtu olması gibi. O, tam da buranın kazâ ve kaderin mahalli olduğunu ifade eder. Şeyh Şa'bân, bu şuûnun varlığa gelmeden önce varlık için sâbit olduklarını ancak bir kısmının bizzât diğer bir kısmının ise vasıta yoluyla sâbit olduğunu kaydetmektedir. Şa'bân Efendi, nefsü'l-emriyye hazretine yani vücûd-i baht hazretini izah ettikten sonra mutasavvıfların "*hazret-i vâhidiye*" şeklinde isimlendirdikleri ikinci hazret olan *ilmî hazretin* geldiğini ifade ederek, bu hazrette bulunan bütün şeylerin "*şuûn-i zâtîye*"nin sûretleri olduğunu ve mâhiyetlerin kendisiyle açığa çık-

35 Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 125.

36 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 159b; Benzer ifadeler için bkz. Kayserî, *el-Mukaddimât (er-Resâil içinde)*, 29.

37 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 159b.

38 Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 38.

tığı *ilksel anahtarlar* (mefâtiühü'l-üvel) olduğunu ve bunların kendilerine uygun zamanda ve kendileri hakkında meydana gelen durumlarla beraber bu mâhiyetlerden türlerin (envâ'), bu türlerden ise çeşitlerin/*sınıfların* (esnâf) yine bu çeşitlerden ise şahısların/*fertlerin* (eşhâs) ortaya çıktığını kaydeder.³⁹

Müellif, bu durumların (şuûn), ortaya çıkışları (zuhûr) ve bazısının bazısına yakınlaşması yönüyle mutasavvıfların, ilâhî bilgide heyetlerin zuhûrunu gerektirdiğini kabul ettiklerini ve ayrıca onların, bu şeyleri "*mâhiyetler*" ve mâhiyetlerin cüz'lerini ise "*hüviyetler*" ve de bunların toplamını ise "*ayân-ı sâbite*" şeklinde isimlendirdiklerini ifade eder. Müellif, Allah'ın tüm bu şeyleri, tafsilat ve ayrıntılarını ezeli ve *huzûrî* bir bilgiyle bildiğini söyler. Bu ikinci hazret, *izâfî gayb* şeklinde isimlendirilen mertebedir. Bu mertebe ifade edildiği üzere iki kısımdır.⁴⁰ Bu mertebenin ilk mertebeye yani mutlak gayb hazretine yakın olan kısmı akıllar (‘ukûl) ve maddeden soyut ruhlar âlemidir. Bu âlem kaynaklarda *âlem-i abadiyye akl-ı evvel*, *taayyün-i evvel*, *kitâb-ı mübîn*, *hazret-i ervâh* ve *hazret-i ‘ukûl* gibi muhtelif isimlerle de ifade edilmektedir.⁴¹ Bu ikinci hazretin ikinci kısmı ise müellifin ilmî hazretten sonra geldiğini söylediği "*ceberrûtî hazret*" tir. Müellif, bunun ilâhî kazânın levhi olduğunu ve şerî‘at dilinde *ümmü'l-kitâp* diye isimlendirildiğini söylemektedir.⁴²

İzâfî gaybın ikinci kısmı olan bu hazret, şehâdet âlemine yakın olan kısımdır. Bu mertebe aynı zamanda *izâfî şehâdet* mertebesidir. Bu mertebe *âlem-i misâl*, *hazret-i misâl*, *âlem-i vâbidiyye*, *âlem-i melekût*, *âlem-i emr*, *âlem-i tafsîl* ve *taayyün-i sâni* gibi birçok farklı isimle de ifade edilir.⁴³ Müellif, her şeyin önceden yazıldığını ve mevcûdâtın ezelden ebede kadar kendilerinde meydana gelecek durumların/*abvâlin* bulunduğu hal üzere a‘yân-ı sâbitelerinde mevcût olduğunu söyler. Böylece her mevcût, ilk taayyünle; bu a‘yn-ı sâbitle belirlenir ve taayyün eder. Bu taayyünü ise istidâdına göre ruhî taayyün, bunu da misâlî ve sûrî taayyün takip eder. Dolayısıyla bütün ruhlar ezelden ebede kadar durum ve ahvallerinden kendileri için meydana gelen her şeyle beraber kendilerinin hal ve istidâtlarına layık bir intikâş/*yazım* ve münasip bir tabiatla yazılıdır.⁴⁴

39 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 160a.

40 Kayserî, *el-Mukaddimât (er-Resâil içinde)*, 62.

41 Kayserî, *el-Mukaddimât (er-Resâil içinde)*, 62-63; Taşköprizâde, "Ravzu'd-Dekâik", 21,29; Uludağ, "A'yân-ı sâbite", 4/199.

42 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 160a.

43 Kayserî, *el-Mukaddimât (er-Resâil içinde)*, 61; Uludağ, "Ayân-ı sâbite", 4/199.

44 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 160b.

Şa‘bân Efendi bu açıklamasına işarî biçimde yorumladığı “Her insanın sorumluluğunu omzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız.”⁴⁵ âyetini delil olarak göstermektedir.⁴⁶ Dolayısıyla müellif, her bir olay ve varlığın önceden yazılı ve bizzât varlıkların kendi istidâtlarına dayalı olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönüyle meydana gelen şeylerde insan bir tiyatrodaki seyirci konumunda değil, aksine faal ve etkin bir pozisyondadır. Müellif dördüncü hazretin Ceberrûtî hazretten gelen “*melekût hazreti*” olduğunu ifade eder. Bu ise *ilâhî kader levhi* olup şerî‘at dilinde *kitâb-ı mübîn* diye isimlendirilir. O, filozofların bu melekût hazretini bazen *arş-ı a‘zama* ilişkin olan *küllî nefis*, bazen *türsel sûret*, bazen *küllî tabîat* ve bazen de *nefs-i müntibia* şeklinde ifade ettiklerini söyler. Bu mertebe/*hazret*, ilk mertebenin mukabili sayılan *mutlak şebâdet* mertebesidir.⁴⁷ Bu hazret için genellikle *âlem-i mülk*, *âlem-i hiss*, *âlem-i nâsût*, *âlem-i anâsır*, *âlem-i felekiyyât* gibi birçok farklı tesmiye de kullanılmaktadır.⁴⁸

Müellif söz konusu bu beş hazretin sonuncusu ve ilk dört hazreti kendinde toplayan “*hazret-i câmi‘a*”yı anlatmaya girişir. Şa‘bân Efendi, âlemin sûretinin aynıyla Âdem’in sûreti gibi olduğunu ve bundan dolayı âlemin “*büyük insan*” şeklinde ifade edildiğini kaydeder. Bu hazret önceki mertebelerdeki hakikatleri kendinde barındıran *insanî hakikattir*. Bu hazret bazen, *âlem-i insan* şeklinde de ifade edilir. Nitekim mevcûdâtta varolan her şeyin bir benzeri insanın kendisinde de bulunmaktadır.⁴⁹ Bütün varlık Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisinin toplamı olduğu gibi evrenin küçük bir prototipi ve örneği olan insan da Allah’ın isim ve sıfatlarının toplamıdır. Allah bu hazretlerin her birinde çeşitli şekillerde tecellî eder. Son hazret olan insan, kademe kademe yükselerek tüm mertebelerin kendisi için zahir olacağı bir duruma ulaştığında insân-ı kâmil mertebesine erişir. Bu *antropokozmik* yaklaşım aslında mutasavvıfların insan ve evreni organizmal bir yapı ve bütün şeklinde algıladığına matuftur.⁵⁰

45 el-İsrâ 17/13.

46 Şeyh Şa‘bân Efendi, *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader* (Petrev Paşa, 607), 161a.

47 Şeyh Şa‘bân Efendi, *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader* (Petrev Paşa, 607), 161a.

48 Benzer açıklamalar için bkz. Kayserî, *el-Mukaddimât (er-Resâil içinde)*, 62.

49 Bu konuya hasredilmiş bir risâle için bk. Gazzâlî, *el-Hikme fi mahlûkâtillah (Mecmûatu resâil-i’l-Gazzâlî içinde)*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012/1432), 124-132.

50 William C. Chittick, *Kosmos’un Hakikati*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 143-144. Ödünç olarak kullandığımız bu kavramı Chittick, ilk defa Tu Weiming tarafından kullanıldığını kaydetmektedir.

Müellif bu aşamada beş hazret ve aralarındaki ilişki üzerinden şeylerin ve olayların varlığa gelişlerinden önce nasıl bir ontolojik statüye sahip olduklarını ve yaratıcıları açısından konumlarını tasvir ettikten sonra kazâ ve kader meselesini izah etmeye çalışır. Müellif, Allah'ın "O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır."⁵¹ hükmüyle tecellî ve zuhûr ettiğini ve bu ilâhî emrin ilk önce ahadiyet mertebesine, sonra vâhidîyet mertebesine ve sonra da *akl-ı evvel* olan kalemiye mertebesine *gaybî bir iniş/nüzûl* şeklinde indiğini söyler. Bilâhare, bu ilâhî emrin, küllî nefis olan *levhiye mertebesine* inince; bilinir olduğunu ve illet ve nedenlerine bağlı olduğunu zikreder. Nitekim bu âlemdeki her şey; şekliyle, heyetiyle ve miktarıyla burada yazılır. Ancak müellif bu yazımın (intikâş), bazısına göre, ilâhî kadrin sûreti olduğunu vurgular.⁵² Şa'bân Efendi, bazı kimselerin de kaderi, bu sûretlerin dış dünyadaki maddelerinde husûle gelmesi şeklinde tanımladıklarını dolayısıyla sevap ve günaha ilişkin *mahv* ve *ispatın* ise ancak burada olduğu görüşünde olduklarını ifade eder.⁵³

Risâlede dikkat çeken yönlerden biri, İşrakî felsefenin bazı motiflerinin gözlemlenmesidir. Müellif burada feleklerin iradî varlıklar olduğu ve bunun da insan fiil ve eylemlerinde bir vasıta olduğunu benimsemiş görünmektedir. Müellif feleklerin hareketlerini baz alarak evrendeki olay ve varlıkların meydana gelişini inceler. Buna göre hâdis varlıkların sebebi de hâdistir. Bundan dolayı felekler, hâdis varlık ve olayların meydana gelişinde neden konumundadır. Ayrıca bu felekler, iradî olarak hareket eder ve kendi ilkelerine benzeme gayesiyle deverân ederler. Aklî cevherler olan bu ilkeler, feleklerin ma'şûkudurlar.⁵⁴ Buna göre küllî nefis olan levhiye mertebesinde

51 er-Ramân 55/29.

52 İbn Arabî kazâ ve kader hakkında şöyle der: "Bilinmelidir ki, kazâ Allah'ın eşyadaki hükmüdür. Allah'ın şeylerdeki hükmü ise o eşyayı ve onların durumunu bilmesine bağlıdır. Bu bilgiyi ise -gerçekte buldukları duruma göre- bilinenler Allah'a vermiştir. Kader ise [ilahi ilimdeki bulunuşlarına! herhangi bir ilave olmaksızın eşyanın buldukları durumun [dışta var olmak üzere] zamanlamasını belirlemektir. O halde eşya hakkındaki kazâ ve hüküm eşyanın kendisine göre verilmiştir." İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 144.

53 İzutsu buna ilişkin şöyle demektedir: "Kader, kazânın zaman içinde zuhur eden bir sonraki taayyünüdür. Ama aslında Allah bir şeyin kazâsını kendi bilgisine uygun olarak belirlemektedir ve bu bilgi de bu sefer, bilginin muhatabı olduğu nesnenin yapısına en ince ayrıntısını kadar uymaktadır. Bilginin muhatabı olduğu nesne ise, o şeyin a'yn-ı sâbitinden başka bir şey değildir. Ve doğal olarak da vaktin taayyünü, ya da bu mesele için o şeyin mümkün olan bütün taayyünleri, onun a'yn-ı sâbitinin bir parçasıdır. Bu anlamda kaderin kendisini dahi a'yân-ı sâbite belirler. Hattâ diyebiliriz ki kader a'yân-ı sâbitedir." İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anabtar Kavramlar*, 256.

54 Ebu'l-Futûh Şihâbuddin es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi ve Burçlar Risalesi*, thk. Ahmet Kamil Cihan, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Aydın-Arsan Taher-Hatice Göktepe (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 47-48; Ebu'l-Futûh Şihâbuddin es-Sühreverdî, *el-Elvâ-*

feleklerde tabiat haline gelen cüz'î sûretler ise ebedî olarak buldukları hal üzere sabit kalırlar. Müellif, bazı muhakkik âlimlerin de sevap ve günaha ilişkin mahv ve ispatın burada bulunduğu ve de oluş ve bozuluşun (kevn-fesâd), dış dünyadaki maddelerinde bu ikisine tabi olduğu görüşünü benimsemiş olduklarını kaydeder.⁵⁵

Burada müellif; müntabi nefiste resmolunan bu tikel şeylerin (cüz'îyyât), ilk akıldaki sâbit tümellere (külliyyât) katılmasıyla tikel bir görüşün/düşünümün (ra²-yun cüz'îyyun) ve sonra bundan ise tikel bir irâde ve şevkin/isteğin ve ayrıca tikel bir konuma ait bir talebin husûle geldiğini ifade eder. O, benzer şekilde feleklere ait konumlardan bil-kuvveden bil-fiillîğe çıkması için talep edilen bu tikel konumun, bütün yönlerden bilfiil olan türünün rabbine benzemek (li-yeteşebbeh) için olduğunu ifade eder. Müellif, bu mukaddimelerin akabinde feleklerin ma^çşûkları olan türünün rabbi için şevkle hareket ettiklerini zira her feleğin *emr âleminden* türünün rabbi olan bir ma^çşûku olduğunu ve bunun felek Allah arasında bir vasıta olduğunu söyler.⁵⁶

Şa^çbân Efendi, burada iki hareketin olduğunu ifade eder. İlki feleklerin nefislerindeki işrâkî hareket diğeri ise feleklerin cisimlerindeki konumsal (vaz'î) hareket olup birincisi ikincisine tabi olur. Şa^çbân Efendi, istidâtlara göre o anda *Debr ismi* nin gerektirdiği şey hasebince vakitler ait hâdis konumların, kazâ ve kader hükmünce kemâllerden zuhûrunun taayyün ettiğini ifade eder. Böylece sâbit/değişmez durumlar ile hâdis durumlar arasındaki ilişki ve irtibat da husûle gelmiş olur. Gerçek/hakiki feyiz sahibi olan Allah ise "O her an bir ilâhî tasarruftadır"⁵⁷ hükmüyle, her hak sahibine istidadı kadrince hakkını verir. Çünkü her ezeli mâhiyetin, ezeli bir istidâdı ve her bir hazrette kendisi için meydana gelen ahvâl ve durumlar için hususî bir nispeti vardır.⁵⁸ Çünkü somut varlık haline gelmeden önce zâhirî âlemdeki şeyler Allah'ın ilâhî zâtında kuvve halinde bulunmaktadırlar.

Şeyh Şa^çbân Efendi'nin kazâ ve kader bağlamında atıfta bulunduğu diğer önemli kavramlardan biri de a^çyân-ı sâbite kavramıdır. İbn Arabî, a^çyân-ı sâbite kavramını farklı bağlamlarda ele aldığı anda varlıklara ait fertlerinin bulunduğu duyulur ve hâricî âlemin yanı sıra varlıklara ait hakikatleri ihtiva eden bir ma^çkûl âlemin de varlığını

bu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları), çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Aydın-Arsan Taher (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 103-107.

55 Şeyh Şa^çbân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 162a.

56 Şeyh Şa^çbân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 162a.

57 el-Rahmân, 55/29.

58 Şeyh Şa^çbân Efendi, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 39a.

kabul etmiştir.⁵⁹ Bu *ma'kûl âlem*deki hakikatler demek olan a'yan-ı sâbite, varlığa gelmeden önce (taayyün) zihin dışı âlemde fenomenal nesnelere denilen mümkünâtın Allah'ın bilgisindeki yahut ilâhî zâtındaki kuvve hâlindeki hakikatleri yahut mâhiyetleridir.⁶⁰ Bunlar, Hakk ile mahsûs âlem arasında bulunan “*zihni ontolojik bir tür alan*” şeklinde de tanımlanabilir. Hakk'ın kendisini izhâr etmesi O'nun tecelli etmesidir. Söz konusu bu tecelli ise ilâhî isimlerle gerçekleşir ve bu a'yan-ı sâbite ise Hakk'ın isimlerinin sûretleri konumundadır. A'yan-ı sâbite Hakk'ın bilgisinde bulunmalarından ötürü bunlar ezelden var oldukları gibi ebedî olarak da var olacak hakikatlerdir. Ayrıca İlâhî zâtın, duyulur âlemdeki tecellisinin biçimini tayin eden, bu hakikatlerin kendisidir. Zira ayân, bir taraftan kendi varlıklarını ilâhî zâta borçluyken öbür taraftan İlâhî zâtın, varlıklarını nasıl izhâr edeceklerini istidatlarıyla tayin etmektedirler. Bu ebedî arketipler, İlâhî zâta duyulur âlem arasında yer alan itibarî yapılarına nispeten ezelden beri Hakk'ın bilgisinde var olmaları hasebiyle ezeli oldukları gibi şahâdet âleminde görünüşleri yönüyle de hâdistirler. Ancak bu ayânın ezeli yahut kadîm oluşu, İlâhî zâta yakın olmaları sebebiyle dolaylı bir ezelliktir. Bu yüzden kadîmlikleri, Allah'ın kadîmliğinden ayrıdır.⁶¹

İbn Arabî ve takipçileri a'yan-ı sâbite teorisiyle metafiziğin birçok temel sorununu aşmayı hedeflemişlerdir. Şöyle ki varlıktaki çokluğun ontolojik kaynağını, insan fiil ve iradesi kazâ-kader ve kötülük başta olmak üzere yaratma ve tanrı-varlık ilişkisi gibi birçok konunun temellendirilmesi ve çözümünü amaçlamışlardır. İbn Arabî'ye göre bu hakikatler, ilahî ilimde icmâlî bir bilgi şeklinde sâbit olmalarına rağmen henüz varlık kokusunu alamadıklarından dolayı ma'dûm hükmündedirler.⁶² İbn Arabî, zâhir âlemde bulunan duyulur (mahsûs) varlıkların, ilâhî esmânın tecellî ettiği ve a'yan-ı sâbitenin de gerçekleştiği bir ayna olarak kabul etmiştir.⁶³

İbn Arabî'ye göre varlıklara ait a'yan-ı sâbite yahut mâhiyetler ezeli olarak Allah'ın ilminde bulunurlar.⁶⁴ Bunların hâricî varlığa gelişleri ise a'yan-ı sâbitelerin

59 Ebu'l-Alâ Afîfî, “İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yan-ı Sâbite”, çev. Ekrem Demirli, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 260.

60 Kâşânî, *Mu'cemu Istilâhâtî's-sûfiyye*, 55.

61 Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 229-235; Ayân-ı sâbite hakkında detaylı bir yorum için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 421-432.

62 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 235.

63 Afîfî, “İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yan-ı Sâbite”, 265; Uludağ, “A'yan-ı sâbite”, 4/198.

64 “İbnü'l-Arabî'ye göre yaratıkların ve eşyanın (mükevvenât, mümkünât) üç safhası vardır. İlk safhada eşya birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarında bir farklılaşma söz konusu olmaksızın

tabiatlarının gerektirdiği şekilde Allah tarafından yaratılmalarıdır. Buradan hareketle a'yan-ı sâbite, Allah'ın ilminde sûretler olmaları itibariyle makûl ve ilâhî zâtın tecellileri olmaları itibariyle de mevcut kabul edilirler.⁶⁵ A'yan-ı sâbitin kendisinde değişim ve tahavvül söz konusu değildir. Şeylerin dış dünyada varolması durumunda dahi kendilerinde bir değişiklik meydana gelmez.⁶⁶ Dış dünya gelmeden önceki halleriyle dış dünyada oluşları arasında bir değişim olmaz. Bunların değişmesinin imkânsız oluşundan Allah irâdesi de bunlara taalluk etmez.⁶⁷ Izutsu, bunu şöyle tarif etmektedir:

Varlıkların Hakk'dan varlık bulmaları, kendi istîdâtları tarafından tayin edilmektedir. İstîdâdın tayin edici ve belirleyici gücü çokça etkin ve faal olduğundan ki Hakk dahi kendisinin yaratmış olduğu bu şeyin gereğine uymaktadır. İstîdâdın belirleyici gücünün mutlak olduğu tezi tabiî ve de aslî olarak kader meselesine bağlıdır. Daha önceden de bilmekte olduğumuz gibi her şeyin aslî yapısı, geriye döndürülmesi mümkün olmayan bir biçimde, onun ademdeki

(bilâ-temeyyüz ve mücmel) Allah'ın ilminde küllî bir bilgi olarak vardır. Buna "şüûn-ı sâbite" veya "taayyün-i evvel" (vahdetteki ilk belirme) denir. Eşya ikinci safhada a'yan-ı sâbite halindedir; birbirinden ayrılmış ve farklılaşmış bir vaziyette (bi't-temeyyüz ve'l-mufassal) Allah'ın ilminde vardır. Bu safhada varlıklar müşahhas şeyler halindedir. Buna da "taayyün-i sâni" adı verilir. Üçüncü safhada eşya "a'yan-ı hâriciyye" halinde vardır. Eşyanın bu şekilde dış âlemde zuhûr ve tecellî etmesine "taayyün-i hâricî" adı verilir; yaratma (halk) bundan ibarettir." Uludağ, "A'yan-ı sâbite", 4/198.

65 Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yan-ı Sâbite", 267.

66 Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 254.

67 Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 230; Uludağ, "A'yan-ı sâbite", 4/199. Ayrıca Izutsu buna ilişkin şöyle demektedir: "A'yan-ı sâbite'nin sübûtu ezelde tesbit edilmiş olmalarından ve mutlak sûrette tâ'dil edilememelerinden ötürüdür. 'Allah'ın kelimeleri için tebdîl yoktur'. A'yan-ı sâbite'nin bu mutlak tebdîl kabul etmezliği bir anlamda Hakk'ın faaliyetini de kısıtlamaktadır. Böyle bir ifade, ilk bakışta, küfür gibi görünse de gerçekte böyle değildir. Zîrâ, kelâm ilmi açısından ifade edilecek olursa, bunlara tebdîl kabul etmezliği bahşeden Allah'ın takdiridir ve İbn Arabî'ye özgü terminoloji çerçevesi içinde bunlar zâten Hakk'ın kendi içindeki bâtinî taayyünleridir. İlâhî Takdîr'in, a'yan-ı sâbite merhalesinde, tebdîl kabul etmez bir şekilde tesbit etmiş olduğunu değiştirmesi söz konusu olamaz. Hatta Allah'ın böyle bir şeyi isteyebileceği bile düşünülemez. Hakk her ferdi nesneyi ezeli cevheri (*yâni a'yan-ı sâbitesi*) itibariyle bilir ve irâdesini de bu bilgiyi temel alarak izhâr eder. Ama daha önceden de bildiğimiz üzere, Hakk'ın bir nesne hakkında irâdesini faal kılması O'nun ona vücûd (*varlık*) vermesiyle aynı şeydir. Bu itibarla ve mâdem ki Hakk'ın varlık vermesi O'nun her bir şeyin ayn-ı sâbitesi hakkındaki Bilgi'sine bağlı olarak bu tarzda vâki olmaktadır, o zaman Hakk'ın her bir şeye her bir hâl için diğerinden farklı olan özel bir biçimde varlık verdiğini söylememiz gerekir" Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 242-243.

ayn-ı sâbitesiyle belirlenmiştir. O şey aslen nasılsa, Allah bunu ezelden beri bilir. Bu kâmil bilginin gereğine dayanarak Allah o şey hakkındaki hükmünü verir. Bu hüküm ise işte kazâdır Her ne olursa olsun kaderin, bir a'yan-ı sâbitenin kendisini, somut olarak var olan bir şeyde kuvveden fiile çıkarmak üzere olan son derece hassas bir hâl olduğu kesindir. Bu kategoriye mensûb insânlar arasında, kazâ ve kaderin belirleyici gücünün kendi a'yân-ı sâbitelerinin istîdâdlarının belirleyici gücü olduğuunu ayrıntılarıyla bilenler de vardır.⁶⁸

Bu a'yân-ı sâbite söylemi bir nevi Platon'un İdealar doktrinine benzemekle birlikte aslen nevi şahsına münhasır niteliklere ve nispeten daha karmaşık bir yapıya sahiptir. İbn Arabî'nin başta İsrâk felsefesi, Mu'tezile ve Aristocu sistem olmak üzere birçok gelenekten beslenerek ortaya koyduğu bu kavram, vahdet-i vücûd mantığının zorunlu kıldığı yeni bir yorumla şekillenmiştir.⁶⁹ Bu nazariyenin İbn Arabî'yle tasavvufa dahil olmasıyla birlikte varlık, yaratma, irâde ve insanla ilgili muhtelif konular mutasavvıflar tarafından bu teori üzerinden işenmiştir. A'yân-ı sâbitenin net bir tasavvurunun ve açıklamasının ortaya konulması bir anlamda yaratma ve dış dünyanın da açıklanması anlamına gelmektedir.⁷⁰

Şa'bân Efendi burada hazarât-ı hamse ve ayân-ı sâbite hakkında genel bilgiler verdikten sonra insanın fiilleri ve özgür irâdesi hakkındaki görüş ve yaklaşımını serdetmeye çalışır. Ona göre kulların fiillerinin kendilerinden meydana gelmesi sırasında dört mertebesi vardır. İlk olarak gayplerin gaybı olan ruhunun derinliğinde/*gizliliğinde* oluşundan dolayı fiiller, bu mertebede duruluklarından adeta hissedilemez

68 Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 257.

69 Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yân-ı Sâbite", 260.

70 Uludağ, "A'yân-ı sâbite", 4/198; Izutsu buna şu şekilde dikkat çeker: "Ebedî arketipler olan ayanı sabite yapı itibarıyla her bit arketip, arketipin batını olan muayyen bir ilahi ismin zahiri olarak değerlendirilir. A'yan-ı sabite ebedi olarak ilmi ilahide bulunan ontolojik modellerdir ve fenomenal varlıklar, zaman ve mekanın tecrübi boyutunda bu modellere göre üretilirler. Bu ayanı sabite mefhumu vahdeti vücûd mektebine mensup filozofların meşhur Külliler sorunu hakkındaki konularını da açıklığa kavuşturmaktadır. A'yan-ı sabite gerçektir; zira vahidiyetin batını taayyünleri hiç şüphesiz gerçektir ve a'yan-ı sabite bu taayyünlerin zahiri yansımalarıdır. Fakat somut tecrübi alem açısından a'yan-ı sabite gerçekte mevcut değildir. A'yan-ı sabite vücûdun kokusunu henüz duymamıştır dediğinde İbn Arabî'nin anlatmak istediği budur. Tabii ki bu bağlamdaki vücûd, tecrübi vücûd, manasındadır. A'yan-ı sabite bir sonraki mertebede, yani somut nesnelere yahut mahlukat alemi mertebesinde ferdi fenomenal varlıklar olarak bilfiil hale gelirler. Ve bu ontolojik 'nüzul'u meydana getiren 'vücûd'un yaratıcı fiiline yahut tecellisine, feyz-i mukaddes denir. Bu mertebeye, ehadiyetin vahidiyet haline geldiği fey-i akdes mertebesinden farklıdır." Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 80-81.

durumdadır. Bilâhare akla getirilmesi ve hatırlanması anında bunlar, kalbin özüne tümel olarak inerler sonra hayalin haznesine müşahhas ve tikel şekilde nüzûl ederler ve burada insanın kendi fiillerini ortaya çıkarma irâdesi anında insanın azaları ve organları hareket eder. Böylece kulun istidâdının etrafında dolanan ilâhî kazânın hükmüyle dış dünyada ortaya çıkar. Burada organların hareketi, gökyüzünün hareketi mesâbesindedir.⁷¹

Müellif, vahdet-i vücûd ve tasavvuf geleneğinde önemli bir yer tutan inâyet, feyz ve istidât gibi kavramları da inceler. Buna göre Allah'ın iki inâyeti ve bu iki inâyete göre iki feyiz ayrıca bu iki feyze için de a'yâna ait iki istidât vardır. Nitekim ilâhî inâyetin iki yönü vardır. İlki zâtî sevgiye göre ilâhî zâtın gerektirdiği ezelî inayettir. Ve a'yân buna tâbi olur. Diğeri ise a'yânın istidâtlarının gerektirdiği şeydir. İlâhî inâyet ise buna tâbi olur. Şa'ban Efendi, aynı şekilde Allah'ın feyzinin de iki kısma ayrıldığını ifade eder. Bunların ilki *feyz-i akdestir*. Bununla a'yânın küllî istidatlarıyla beraber ilâhî ilmî hazrette husûle geldiğini zikreder. İkinci feyiz *feyz-i mukaddestir*. Bununla ayân, ilâhî ilimden dış dünyaya çıkarlar. Ayrıca bu feyiz, ma'dûmların yaratılması ve mevcûdâtın kemâle ermesinde de rol alır.⁷² Dâvûd-i Kayserî'nin de ifade ettiği gibi feyz-i akdes ilk önce ilmî hazrette sonra ise a'yânda şeylerin varlıklarını ve istidâtlarını gerekli kılan zâtî sevgi tecellisidir. Feyz-i mukaddes ise bu ayanların istidatlarının gerektirdiği şeyin dışta var olmasını gerekli kılan isimlerinin tecellîsinden ibarettir.

Benzer şekilde a'yânın da istidâtları iki kısma ayrılır. İlki yaratılmamış (gayr-i mec'ûle) olan *küllî/tümel istidât*. A'yân bununla haricî varlığı ilk inâyet vasıtasıyla

71 Şa'ban Efendi, söz konusu bu risâlesinde Abdurrezzâk Kâşânî'nin kazâ ve kader risâlesinden çokça alıntı ve atıf yapmıştır. Benzer ifadeler için bkz: Abdurrezzâk Kâşânî, "Risâle fî'l-Kazâ ve 'l-Kader", thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 64; Ebû'l-Meâlî Sadruddin Konevî, *Miftâhu'l-ğayb: Tasavvuf Metafizîği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 504-505.

72 İzutsu bu iki kavramı şöyle tasvir eder: "Aslında Mutlak'ın yaratıcı faaliyeti, yani saf vücûdun tecelli fiili, bu ehadiyetten doğar. Vücûd'un bu tecelli fiili ıstılahta *en kutsal feyz* (feyz-i akdes) olarak bilinir. Bu Feyzin neticesi bir sonraki metafizik derece olan vahidiyet mertebesinin zuhurudur. Aynı şey Sevginin İslâmî sistemindeki ontolojik işlevi için de geçerlidir. Yaratıcı hareket, ya da vahdet-i vücûd felsefesinin kendi ıstılahlarını kullanacak olursak Mutlakın Sevgi ilkesiyle harekette geçen tecellisi, ilk defa ehadiyet mertebesinde ortaya çıkar ve *feyzi akdes* olarak adlandırılır. Bu tecellinin bir neticesi olarak ahadiyet mertebesi vücûda gelir. Vahidiyet, vücûdun mutlak Vahdetinin taayyünler ile zuhur ettiği mertebedir. Bu taayyünlere geleneksel ilahiyat terminolojisi uygun olarak ilahi Esmâ ve Sıfatlar denir. Bu manada vahidi yet mertebesine esmâ ve sıfat mertebesi adı verilir. Bu mertebenin bir diğeri adı da Bilgi (ilm) yani ilâhî şuur mertebesidir." İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 81.

kabul ederler. Aslında bu, bir anlamda, filozofların “zâtî imkân” şeklinde tanımladıkları şeye tekabül etmektedir. İkincisi ise yaratılmış olan “cüz'î/tikel istidât”tır. Varlıklar dış dünyayla nitelendikten sonra ikinci inâyet aracılığıyla üzerlerinde meydana gelen durum ve ahvâli bununla kabul ederler. Felsefede bu *istidâdî imkân* şeklinde isimlendirilen şeydir.⁷³ Müellif işte tam olarak burada zâhiren çatışan nasların aralarını uyuşturma yönünün bilindiğini ifade eder.⁷⁴

Müellif, bunun izahı sadedinde tahkik ehlinin Allah'ın tüm yönlerden tek olduğu gibi feyzi ve emri yönünden de tek olduğunu kabul ettiklerini beyan eder. Fakat bu, heyûlânî nitelikte olup, meydana gelişi durumunda kâbillerin istidâtlarının hükümleriyle boyanır. İşte bundan dolayı her kemâl ve hayır Allah'tan kaynaklı olurken her noksan ve şer ise kâbillerin kâbiliyetlerinin eksikliğinden ve kâbiliyetlerinin havsalasının dar olmasından kaynaklanır.⁷⁵ Müellif buradaki temel sırrın aslında hayrın bütün kemalleriyle birlikte varlık (vücûd) olduğunu şerrinse tüm noksanlıklarıyla beraber yokluk olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı Allah hayrı; irâdesi ve hikmetiyle ayâna feyz eder. Tıpkı bu varlıkların Allah'ın cömertliğini kabul etmeleri gibi -ki bu hayır Allah'tan feyz eden bir hayırdır- istidâdın olmayışından dolayı kabulün olmaması da şerdir -ki bu ise mümkün varlıklardan kaynaklanmaktadır.⁷⁶ Bu ise aczin ve kusurun kul tarafından olduğuna işaret etmektedir.⁷⁷

Müellif bu aşamadan sonra cebr ve zorlamanın Allah tarafından kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusu cevaplamaya girişir. O, cebrin Allah'tan kaynaklı olmasının söz konusu olamayacağını ve muhakkik bilginlerden hiç kimsenin de bunu ileri sürmediği ifade eder. O, Eşâ'rîlerin fiilleri “fiile yakın bir kudretle” (mukârin) birlikte kullara nispet ettiklerini⁷⁸ ve Mâtürîdîlerin ise fiilleri “tercih edici bir kudretle” (mü-

73 Seyfuddin Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-bukemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfî (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1413/1993), 44.

74 Müellif “De ki hepsi Allah'tandır.” [el-Nisâ 4/7] ve “Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.” [el Nisâ 4/79] şeklindeki iki âyeti buna delil olarak zikreder.

75 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 163a.

76 Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilmiştir: “Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz.” el-A'râf, 7/58.

77 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 163b.

78 Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: Mektebetu's-sekâfeti'd-diniyye, 1425/2005), 9396; Ebû Bekir Bâkılânî, *Tembîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (Beyrût: Müessesetu'l-kutubi's-sekâfe, 1407/1987), 215; Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fi'l-ibtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-idrâkâtî'l-kalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 387), 6a-6b; Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiye 'alâ risâleti'l-İhtimâlâtî'l-Vâkıa fi Ef'âli'l-İbâd*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710), 171b.

raccih) birlikte kullara nispet ettiklerini zikreder.⁷⁹ Şa‘bân Efendi, burada sûfîlerin de Mâtürîdîlerle aynı kanaati paylaştıklarını fakat sûfîlerin, dış dünyayı aynalar menzilesine indirgediklerini ifade eder.⁸⁰ Müellifin bu ifadesi kayda değer niteliktedir. Şöyle ki bu söylem üzerinden müellifin, Mâtürîdîlerle sûfîleri birbirine yakınlaştırması aslında sûfîlerin, insan fiilleri ve irâdesi hususunda cebirci ve kaderci bir yaklaşımı benimsemediklerini göstermesi yönüyle önem arz etmektedir. Bunun yanında müellife göre Mâtürîdîler ile sûfîler arasındaki fark ise sûfîlere göre kulun kudretinin ödünç (müsteâr) oluşu, Mâtürîdîlere göre ise kula Allah’tan verilmiş oluşudur.⁸¹

Şa‘bân Efendi bu bilgileri verdikten sonra kazâ, kader ve insan fiil ve iradesine yönelik yedi önemli soruyu incelemeye girişir. İlk olarak Allah’ın bilgisinin tüm varlıkları kapsamasının cebri gerekli kılıp kılmayacağı sorusunu, söz konusu durumun cebri gerekli kılmadığını söyleyerek cevaplamaktadır. Çünkü bilgi, ma‘lûma tâbidir ve ma‘lûmun durumunu ve ona özel hükümleri açığa çıkarır. Ma‘lûm kendi sûretini ilimde husûle getirmekle bilgiye tesir eder. Dolayısıyla ilim, müessir/etkileyen değil aksine etkilenendir. Ma‘lûm, ilimde bulunan şeylere kendisinde bulunan özel hükümleriyle hükmeder.⁸²

İbn Arabî ve takipçilerinin a‘yân-ı sâbite teorisi üzerinden temellendirmeyi hedefledikleri önemli konuların başında insanın sorumluluğu ve irâdesi konusu gelmektedir. Onlar bu problemi, bilginin bilinene (ma‘lûm) tabi oluşu ve bilinen yani a‘yân-ı sâbitenin yaratılmışlığı düşüncesinden hareketle aşmaya çalışmışlardır. Buna göre Allah meydana gelecek olan şeylerin bilgisini de bu eşyanın kendisinden alır. Dolayısıyla bunda Allah’ın hiçbir tesiri ve etkisi yoktur.⁸³ Şa‘bân Efendi’nin de ifade ettiği gibi “malûm” gerçekte hâkim olduğundan mahkûmun aleyh de değildir. Şeyh Şa‘bân, ayânın istidâtlarıyla birlikte Allah tarafından yaratılmış olmasının cebri gerektirip gerektirmeyeceği şeklinde yöneltilecek ikinci soruyu a‘yânın istidâtlarıyla bir-

79 Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebşîratu’l-edille fi Usûlu’d-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/223; Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu’l-Umde*, 147; Karsî, *Risâle fi’l-ibtihârâtî’l-cüz’iyye ve’l-idrâkâtî’l-kalbiyye* (Çelebi Abdullah, 387), 7a-7b; Rizevî, *Hâşiyeye ‘alâ risâleti’l-İhtimâlâtî’l-Vâkıa fi Ef’âli’l-İbâd*. (Mehmed Asım Bey, 710), 172a.

80 Şeyh Şa‘bân Efendi, *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader* (Petrev Paşa, 607), 163b.

81 Şeyh Şa‘bân Efendi, *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader* (Petrev Paşa, 607), 163b.

82 Şeyh Şa‘bân Efendi, *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader* (Petrev Paşa, 607), 163b.

83 William C. Chittick, *Sûfînin Yolu*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016), 335-336.

likte mahlûk olmadığı şeklinde cevap verir.⁸⁴ Müellif, aksine ayânın ezeli olduklarını, herhangi bir irâde ve ihtiyarın dahil olmaksızın kendi hüviyetlerinin gizliliğinde saklı durumlarının sûretleriyle birlikte Allah'tan feyezân ettiklerini söyler. Aslında bunlar, *pür zorunluluk* yoluyla meydana gelmiş olduklarından irâde ve ihtiyarın bu zâtî şuûnda dahil yoktur.⁸⁵ Burada Allah'ın varlıklar hakkındaki takdiri, varlıkların istidâtlarına göre olur. Diğer bir ifadeyle bu istidâtlar, belirleyici konumdadırlar. Zira Allah, şehâdet âleminde a'yân-ı sâbiteye yansıyan şeylere binaen bir varlık ve olayı yaratır ve murat eder. Bundan dolayıdır ki şayet insan, kendisini cebir yahut zulme uğramış addediyorsa bu durumda cebir ya da zulüm Allah tarafından değil aksine insanın kendisinden neşet etmektedir.

Bu durum dikkate alındığında insan, kendi hakkında hükmedilen şeyi yaptığında bunu cebir ve zorla yapmaz aksine insan kendi iradesini kullanmakta ve böylece hakettiği karşılığı ceza yahut mükafat şeklinde almaktadır. İşte tam da burada Allah'ın nesne ve olaylara hükmetmesi, insan tarafından meydana gelen fiilde insanın dahil ve iradesi olmadığı anlamını taşımaz.⁸⁶ Ancak bu noktada “Kulun kâfir ya da mü'min olması, onun tercihinden dolayı mı a'yân-ı sâbitede kâfir ya da mü'min olur yahut a'yân-ı sâbitede mü'min ya da kâfir oluşundan dolayı mı şehâdet âleminde kâfir ya da mü'min olur?” şeklindeki soru cevapsız kalmaktadır. Zira mü'min yahut kâfir olma halinin başlangıç noktası belli olmadığından böyle bir sorunun cevaplanabilmesi söz konusu olamamaktadır.⁸⁷

Müellif, üçüncü sorudan itibaren kötülük problemiyle (teodise) bağlantılı olarak kötülük ile mutlak iyi olan Tanrı arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaya çalışır. Fertler arasındaki farklılığın; noksanlık, tamlık, hidâyet ve dalâlet yoluyla oluşunun Fâil-i muhtâr'ın adaletiyle çelişip çelişmediği şeklindeki üçüncü soruya bunun O'nun adaletiyle çelişmeyeceği aksine söz konusu farklılığın, O'nun adaletinin kemâli ve lütfundan kaynaklandığı şeklinde cevap verir. Nitekim Allah, her ne kadar istediğini yapan olsa da O'nun dilemesi (meşîet), kendi hikmetine göre olur. Ayrıca Allah'ın istidâdî mertebelere riâyet etmesi ve her hak sahibine hakkını vermesi hikmetindedir.⁸⁸ Her şeye hâkim kudretin, üstün otorite ve fâiliyetteki ke-

84 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 163b.

85 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 164a.

86 Arpaguş, “Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi”, 56.

87 Arpaguş, “Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi”, 57.

88 Şeyh Şa'bân Efendi, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (Petrev Paşa, 607), 164a; Fârâbî ve İbn Sînâ da

mal gereğince, yaratmış olduğu her kâbiliyetliyi değiştirme konusunda yetkin olup olmadığına ilişkin dördüncü soruya ise müellif, istidâdî mertebelere riâyet edilmesine O'nun hikmetinin hükmettiğini ve adaletinin ise bunu gerektirdiğini söyleyerek cevap verir. Bu da Allah'tan bir ihsân ve ikrâmdır. Mutasavvıflar, bunu “*ilâhî inâyet*” şeklinde ifade ederler.

“İstidâtların farklılaşmasındaki sebep nedir?” şeklindeki beşinci soruyu müellif, sûfîlere göre tikel istidâtların farklılığının, sonsuza kadar giden, kendilerinden önceki istidâtların farklılaşmasından kaynaklandığı şeklinde söyler. Ayrıca *ezelî inâyet*; kozmik/*kevnî* görünümlerin, en tam, en iyi, hikmetleri ve maslahatları en kapsayıcı nizamlar şeklinde olmasını gerekli kılmıştır. Bu da istidâtların farklılaşması yoluyla gerçekleşir. Çünkü eğer istidâtlar eşit olsaydı mevcûdâtlar tek bir seviyede ve tek bir halde sınırlı kalır ve ayrıca geri kalan mümkün mertebeler, -var olmalarının imkanına rağmen ve bu âlemden kendilerine ihtiyaç duyulmakla birlikte- yokluğun gizliliğinde kalmaya devam ederlerdi. Aksi takdirde mevcut denge bozulur, mahlûkatın iş ve durumları devam etmezdi. Daha da ötesi, kaos ortaya çıkar ve böylece yaratıkların maslahatları gerçekleşmemiş olurdu. Dolayısıyla bunlar, -her ne kadar kendi hususiyetine itibarla her bir fert için en iyi olan mümkün olsa da- tabiatların ve yetilerin farklılaşmasıyla gerçekleşir. Nitekim insanların bazıları başkalarının nefret ettiği/*tiksindiği* şeye hızlıca atılmakta ve insanların güzel gördüğü şeyi de çirkin görmektedir. İşte bununla varlıkların ve insanların işleri/*durumları* devam etmekte, maslahatları tamamlanmakta ve düzen bununla bütün olmakta ve de vaki olan sistemin yönü bununla kemâle ermektedir.

Benzer şekilde üstteki soruyla ilintili olan yedinci soru ise bazı fertlerden ve şeylerden kendileri için en değerli ve uygun olan şeyin engellenmesinin sebebinin ne olduğuna dairdir. Müellif, bunun sebebinin, ilahî inâyetin, ilk olarak ve bizzât en iyi açıdan hepsinin nizamına/*düzenine* bağlı olduğunu ve hepsinde vaki olan düzenin de (nizam) bu olduğunu ifade ettikten sonra ilahî inâyetin ikinci olarak fertlere araz/ilinek yoluyla bağlı olduğunu ve bununsa nizamı/*dengeyi* tamamlamak ve intizamın yönünü bütünleştirmek şeklinde olduğunu ifade ederek yanıtlar. Müellif, belki de -biz bilmesek de- her bir ferdin kendileri için en tam ve en iyi olanı ta-

benzer şekilde âlemden asıl itibariyle kötülüğün olmayacağını savunur. Bkz. Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Fusûlu'l-medenî Fusûl-i münteza*, thk. Fevzî Hetrî Neccâr (Tahrân: el-Mektebu'z-Zehrâ, 1405/1984), 80; Ebû Ali Huseyn İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 144-150.

mamlamasının bu düzenin bozulmasına sebep olacağını ifade ederek Sa'dî Şîrâzî'den "Dünyanın yedi iklimini yaratan Allah, herkese layık olduğu şeyi vermiştir. Miskin kedinin eğer kanadı olsaydı dünyada serçe bırakmazdı."⁸⁹ şeklindeki beyti zikrederek bu soruyu yanıtlamaktadır. Bundan dolayı kediye nispetle kanat bir kemâl durumu olsa da ancak mütekâbil esmasının gereği olan en mütekâmil olan nizâma nispetle de tikel bir eksiklik/*noksanlıktır*. Buradan hareketle Şa'bân Efendi, âlemin mümkün olan en güzel şekilde yaratıldığını ifade etmektedir. Ayrıca müellif, belki de iyi ve kötünün keyfiyetinin tafsilatının kaderin sırrı olduğunu ve Allah'ın buna kimseyi vakıf kılmadığını, asadece kendisi için saklamış olduğunu ifade eder. Ancak Şeyh Şa'bân, Allah'ın, kâmil ve sâlih kullarından bazısını buna muttali kılabileceğinin de altını çizer. Buna yakın bir anlamı ifade edecek şekilde İbn Sînâ bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Şayet bu âlem, içerisinde hayır ve şerlerin çıkmasını mümkün kılan unsurlardan oluşmuş olmasaydı ve yaşayanları arasında düzen ve düzensizlik beraber bulunmasaydı, o zaman bu âlemin nizamı tamamlanmış olmazdı. Çünkü kendisinde sırf iyiliğin bulunduğu âlem, bu âlem değil başka bir âlem olurdu ve zorunlu olarak şu anki mevcut terkipten farklı bir terkinin olması gerekirdi. Aynı şekilde, âlemde sırf kötülük olsaydı, o zaman da o, bu âlem değil fakat başka bir âlem olurdu. Oysa bu şekil ve düzen içinde mürekkep olan her şey hem iyiliği hem de kötülüğü ihtiva eder.⁹⁰

Filozoflar, Allah'a ait yaratmanın belli bir prensibe dayalı oluşundan hareketle yaratmanın mutlak bir kudretin murat ettiği biçimde vuku bulmadığını ifade ederler. Çünkü bu yaratmada mutlak bir kudretin etkili olması nedenselliği ve düzeni işlevsiz kılar. Filozoflar, mümkün âlemlerin en güzeli fikrine dayanarak yaratmanın ancak "olmuş olan" biçiminde olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu ise Allah'a ait yaratmanın belirli bir ilkeye binaen tahakkuk etmiş olmasıdır. Söz konusu bu yaklaşım, gerçekte âlemde mutlak bir iyiliğin ve düzenin varlığı düşüncesini temellendirir.⁹¹

89 Sa'dî Şîrâzî, *Mevâ'iz-i Sa'dî-Mesnevîyât*, s. 246.

90 George F. Hourani, "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi", çev. Aydın Özdemir, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 173.

91 Şihâbuddin es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, 124-130; Şihâbuddin es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi ve Burçlar Risalesi*, 51-52; Hourani, "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi", 178.

“A‘yânın üzerinde meydana gelen ahvâlin ve hükümlerin, sâbit lâzımları ve durumlarıyla icmâlî sübût şeklinde nefsu’l-emrde olduğu halde Beyzâvî, Allah’ın ‘Ve bir grup da sapkınlığa müstahak oldu’⁹² sözünün tefsirinde neden ‘Bu grubun a‘yânlarının, dalâletlerini gerekmiş olmasına rağmen a‘yân-ı sâbite gereği oldu’ demedi ve aksine ‘Önceden belirlenmiş kazâ gereği’ demiştir.” şeklindeki yedinci soruya yönelik olarak, Şeyh Şa‘bân, Beyzâvî’nin bunu selef arasında meşhur olan prensibe binaen söylediğini çünkü selefin âdetinin edeben kendi iyiliklerini Allah’ın kazâ ve kaderine nispet etmek ve kendi kötülüklerini de kendi nefislerine nispet etmek olduğundan böyle dediğini izah eder. Ancak o, selefin bu konudaki asıl tutumlarının, kendilerinden sâdır olan iyilik ve kötülüklerin hepsini Allah’ın kazâ ve kaderine nispet etmek olduğunu zikreder. Fakat kötülükler değil, iyilikler sadece Allah’ın rızasıyladır. Bundan dolayı selef, kapalılığından ve dış dünyadaki varlıkların gerektirdikleri hakkında sükût etmiştir. Şeyh Şa‘bân, aslında tam olarak burada ilmin malûma tâbi olduğunu ve ma‘lûmu ortaya çıkardığını ifade eder.

Müellif “Ezelde belirlenmişliğin ahvâl ve eceller üzerinde tesiri vardır.” diyen kimsenin sözünün hak ve yüce bir inanç olduğunun açığa çıktığını ve ayrıca bazı bilgilerin bunu reddetmelerinin sebebinin anlaşılmadığını söylemektedir. Müellif, fiilin kuldan iki durumla sâdır olduğunu kaydetmektedir. İlki, kulun kendi kesbidir. İkincisi ise -tıpkı ehl-i Sünnet ve’l-cemaât’ın da benimsediği üzere- a‘yân-ı sâbite gereğine uygun olarak Allah’ın meşîetiyle kulun kalbinden meydana gelen sebeptir/*istektir*.

Şeyh Şa‘bân fillerde ne cebir ne de tefvîz olduğunu sadece bu iki durum arasında bir şey olduğunu ifade eder. Cebir yoktur çünkü insan, iyilikleri yapma ve kötülüklerden kaçınmada serbesttir. İlâhî sünnet/âdet kulların, isteklerine ve muktedir olacakları şeylere irâdelerini ve kudretlerini sarf etmelerinin hemen akabinde fillerinin yaratılması şeklinde cârî olmuştur. İşte bu nispet kesp ve tercih şeklinde ifade edilir. Tefvîz de yoktur çünkü nispet/taalluk, sebebine bağlıdır. Bu nispet/taalluk, Allah’ın sırf meşîetiyle mü’minin kalbinde meydana gelen sebebe (dâî) tabi olur. Ayrıca bunda hiç kimsenin bir dahli bulunmaz. Kur’ân’da bu durum “Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz!”⁹³ şeklinde ifade edilmiştir.

Müellif, Hz. Peygamberden “Said o kimsedir ki, annesi karnında said olmuş; şakî o kimsedir ki, annesi karnında şakî olmuştur” hadisini yorumlarken oluş ve bo-

92 el-A‘râf 7/30.

93 Tekvîr, 81/29.

zuluş âleminde meydana gelen her şeyin, kazâ levhinde zâtî durumların gerektirdiği şeye uygun şekilde *icmâlî bir sûreti* olduğunu ve bu durumun Kur'ân'da "Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz."⁹⁴ şeklinde ifade edildiğini söyler. Dahası bu oluş ve bozulmuş âleminde meydana gelen her şeyin, mahv ve ispat levhinde ilahî hikmetin gerektirdiği şeye uygun olarak bir *tafsîli sûreti* vardır. Söz konusu icmâlî sûret, tafsilî sûrete uygun hale (intibâk) gelir ve icmâlî sûret, tafsilî sûretin değişmesiyle değişmez. Çünkü bunun değişmesi zâtî bir değişme değil aksine görünümünün istidâdından neşet etmiş bir değişimdir. Nitekim "Düz olan servinin gölgesi eğri düşer yere Bize eğri görünse de onun beli doğru ve düzdür."⁹⁵

Ayrıca müellif, feleksel (felekî) konumlardan etkilenen -kendilerine müstenid istidatlarıyla kendileri üzerinde cârî olan ahvâl yoluyla- zamansal mevcûdâtların, sıradan sebeplerden bir sebeple bir halden diğer hale değişmesi ve dönüşmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Tıpkı sadaka, sılâ-yı rahim ve samimi dualarda olduğu gibi. Bu ise kazâ ve kader levhinde sabit olan ve insana özel küllîlerdir. Ancak bu küllîlerin altında mavh ve ispat levhinde felekî konumlara müstenid istidatlarıyla beraber değişen tikeller munderiç olsa da bu küllîler herhangi bir değişim ve dönüşüme uğramazlar. Hz. Peygamberin "Sadaka ve sılâ-yı rahim, yurdu imar eder ve ömrü uzatır."⁹⁶ şeklindeki sözünde bu ikisiyle kastedilen şey ise, küllîlerin altında bulunan tikellerdir.

5. Sonuç

İslam düşünce geleneğinde üzerinde çokça tartışılan temel konulardan olan kazâ ve kader meselesi farklı gelenekler tarafından, kendi varlık ve bilgi sistemlerine göre inceleme konusu olmuştur. Ancak bu farklılığa rağmen kelâm, felsefe ve tasavvufî bütün çabalar, bir yandan Allah'ın otoritesini ve mutlaklığını gözetirken öbür taraftan insanın hür irâdesi ve sorumluluğunu da ortaya koymaya çalışmıştır. Çalışmaya konu olan Şeyh Şa'bân Efendi'ye ait kazâ ve kader risâlesinde tasavvufî bir tarz ve yöntem hakimdir. Risâlenin bilgi yöntemi olarak keşfî ve zevkî bilgiyi öne çıkarması, atıfta bulunduğu tasavvufî kaynaklar ve âyetlerin işârî yorumu bunu açık şekilde göstermektedir.

94 el-Hicr 15/21.

95 Şâh Ni'metullah Velî, *Dîvân-ı Şâh Ni'metullah Velî*, s 243.

96 Buhârî, "Sılatü'r-rahim", 8 (No. 3234)

Kazâ ve kader konusunu hazarât-1 hamse ve ayân-1 sâbite üzerinde temellendirme çalışan Şeyh Şa‘bân Efendi, varlıkların duyulur âlemde ortaya çıkışlarının ilâhi ilimde sâbit olan a‘yânın kendi kabiliyet ve istidâtlarına göre olduğunu ve her ne kadar varlıklar ve olaylar önceden Allah tarafından biliniyorsa da bunun insanı cebre zorlamadığını çünkü Allah’ın ilminin ma‘lûma tabi olduğunu söylemektedir. Ayrıca Şa‘bân Efendi, a‘yânın istidâtlarıyla birlikte Allah tarafından yaratılmış olmasının cebri gerektirmediğini, cebr ve zorlamanın Allah tarafından kaynaklanmadığını ispat etmeye çalışmıştır.

A‘yân-1 sâbite teorisi yapı itibarıyla her ne kadar insanın irâde ve fiillerdeki özgürlüğü konusunda cebri bir izlenim yansıtsa da Şeyh Şa‘bân Efendi bu risâlede bu cebrî telakkiyi ortadan kaldırarak, insanın kendi fiillerindeki irâde özgürlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre a‘yân-1 sâbite önceden belirlenimi ifade etse de insanın da iyi olanı tercih etmesi ve kötü olandan kaçınması gibi bir dahli de insana vermektedir, ki Şa‘bân Efendi, mutasavvıfların bu yönüyle Mâtürîdîlerle aynı görüşte olduğunu risâlede zaten belirtmektedir. Şa‘bân Efendi, insanın eylemleri sebebiyle mükafata nâil olması yahut cezaya çarptırılmasının da insanın, fiillerinde hür irâdesiyle hareket ettiğine ve zorlama altında olmadığına delil olduğunu savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle insan, ezelde kendi hakkında yazılan ve hükmedilen şeyleri yapmakla beraber bunu bizzât cebr ve zorlama yoluyla değil de kendi hür iradesini kullanarak ifâ etmekte ve ancak bunların karşılığında ceza yahut mükafata muhatap olmaktadır. Ayrıca Allah’ın eşya hakkında hükmetmesi, meyadan gelen fiillerinde insanın irâde ve tercihinin olmasına engel teşkil etmez. Aksi halde başta nübüvvet olmak üzere dinî birçok değer ve sistem anlamsızlaşır. Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında mutasavvıf bir osmanlı müellifi olan Şeyh Şa‘bân Efendi’nin -vahdet-i vücûd geleneğini benimsemiş biri olarak- a‘yân-1 sâbite teorisi üzerinden insanın eylemlerinde hür bir irâdeye sahip olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Her ne kadar bu teori, yapısı itibarıyla cebrî bir izlenim verse de...

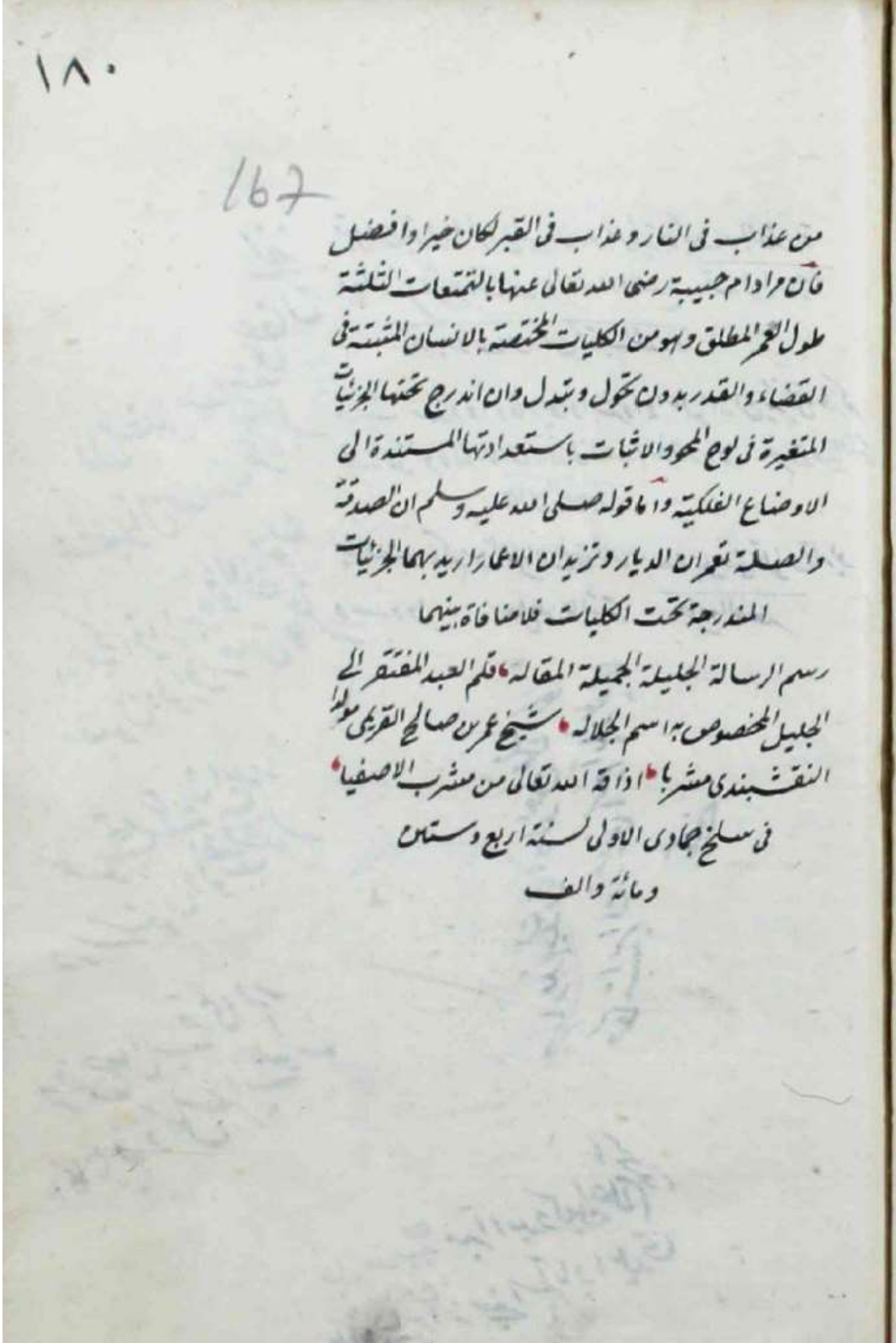
رسالة الاعتقاد والاعتقاد الشيخ شهاب الدين القائل في حياته بربوبية السيد الخوارزمي

اياها الذكر الامعي ان تحت القدر هو المطلب العلي والقصد السخي نوع عمول العقلاء الى معارج اسراره فترجع حايمة سكرى
 وتتمد عمود العقلاء الى مناظر اطاره ثم ترتب منها راقدة وسخي لترتبه على العلم اللدني المحمدي وتوقفه على الشئون
 الاحمديية بما يتجلى متمسكاً بحياية عن النعام ويحلي اهل دقايقه بزينة الكمال والتمام لكن مقلب القلوب والابصار قلبى
 الى الفانية فاناض به في سرى سلسيل المعارف في تجليل الآثار فصرحت في بيانه من كتابه العظمة والتوفيق
 لا قزم النهج واعدل الطرق فقدمت امام الكلام بخباثة رفا محتويا على علم منوط بالحروف العالماة وخصلا منها منطويا
 على فهم محيط بالكلام الساميا وما توفيق الاباء عليه لوكلت واليه انيب اعلم ان ائمة التحقيق قد اتفقوا
 على ان العلم ابع للعلوم كاشف له ولاحواله واحكامه وان تعلقه بالعلوم بحسب العلوم لا بحسب وان علم الاول والمبارك
 العالمية سواربه فقل هذا كانت للتحاين المعلومة حضرة متقدمة على الحضرات العلمية ولو تعدها ذاتيا تحقيقا لمعنى
 الاصلية والنزعية باعتبار العقل الذر هو ميزان امره في ارضه يعبرون عنها نارة بنفس الامر وبارة بالواقع
 وصدق بخبر حقيقة انها هو عظمة لما في هذه الحضرة وهو اصل جميع العلوم والحضرات واساس جميع المراتب
 والمقامات بسبب من لطيف التجرد وتتمد منه خلايق الملك والمملوك فليكن هذا على ذكر ملك
 ثم اعلم ان المتصوفة هنا كلام بالذوق والوجدان مع انه يحكي حكاية البرهان وهو انهم قالوا ان هذه الحضرة
 هي الحضرة النفس الامرية وهي حضرة الوجود التي ابرز شرط الاشياء وهو متحقق مع عدم المعبرين واعتبار اتم
 ويقال لها في اصطلاحهم الحضرة الاحمديية واعلم اولان الوجود والذير بحيث عنده اهل النظر لم يستكلمين
 والحكامه من العقول الثانية التي لا يحاذر بها امر في الخارج عارض للماهيات والوجود والذير يشبه المتصوفة
 امر حقيقي معروض للماهيات فيقوم لها والوجود والعارض اشرف اثاره وشعاعه من اشعة انواره ولا يخرج لهم
 في كونه الماهيات موجودة بهذا الوجود واما اطلاق هذا الاسم على امره انما يكون بالوجود الحقيقي وهو حيث
 هو هو غير الوجود الخارجي والذهني اذ كل مرتبة من المراتب المشار اليها بمراتب رفيع الارتفاع والعرش الابه
 وهو مرتبة احدية وجود تحت لاشئ معه لا علما ولا عينيا كما افصح عنه قول النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن
 معه شئ احبث الا ان له شؤنا ذاتية ونسبا اصلية ليعونها في اصطلاحهم صرفا عالما المنه
 على ما سلكه وعنده فمناخ الغيب لا يعلمها الا هو الا وهذه الشئون وان لم يكن لها وجود ولكن لها
 الى ثبوت اجمال في كسوت صورة الانسان للذئفة الانسانية وثبوت الازمار والاوراق والاشجار
 للسواة وكذا ثبوت كل شئ في شأن الشئ الذي من شأنه اظهاره بعد جماع الشرايط وارتفاع الموانع
 واعلم ان شأن امره ونفوس لا يقاس على شئون مخلوقة ليس كشئ شئ وهو السميع العليم وهو مورد
 القضاة وحمل القدر في ظهوره في السمع وتبارك فالاشياء باسرها ثابتة للوجود وهذا الثبوت بعضها
 بالذات وبعضها بالواسطة فان للوجود دلوازمه وللوازمه دلوازمه وللوازمه لوازمه الى ما شاء الله
 وثبوت

على الصورة التفصيلية ولا يتغير بغيره لان تغيرة ليس بتغير ذات بل نشأ من استعداد المطاوع كما نشأ
الى هذا المعنى بعض العارفين به سائده وسهر كزبين كج افند كج نمايد و ز نظر اقا قد و راست
فان الموجودات الزمانية المتأثرة من الاوضاع الفلكية احوالها التجارية عليها باستعداداتها المستندة
اليها يجوز تحوله وتبدله من حال الى حال بسبب العادة كالصدقة والصلة والادعية
المخالصة وغيرهنا ظهر وجه قول النبي لام حبيبة رضي الله عنها يدعوا وتقول اللهم متعني بزوجه
رمول الله صلعم ويا يسفيان ويا يحيى معاوية قدس الله اسمها لاجال مضر وبة ويا ام معدودة
واذراق مقسومة لمن يجعل الله شيئا منها قبل حله ولن يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سالت
ان يعيدك من عذاب في النار وعذاب القبر لكان خيرا و افضل فان مراد ام حبيبة رضي الله عنها
انثثة طول العمر المطلق وهو في الكليات المختصة بالانسان المثبتة في العظام والعقد ويرد
تحول وتبدل وان اندرج تحريها اجزئيات المتغيرة في لوح المحود والاثبات باستعداداتها المستندة
الى الاوضاع الفلكية واما قوله عم ان الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان الاعمار اريد بها
اجزئيات المندرجة تحت الكلمات فلا منافاة بينها والله اعلم وحكم
تمت الرسالة بعون الله سبحانه وتعالى على يد العبد محمد عاصم
ابن ابراهيم بن حسن بن احمد غوليه ام بمئة مئة
في الدلائل ثمة العشرين من ذي القعدة
عام ثمان وخمسة ومانه واربعمائة

رسالة في القضاء والقدر للشيخ ان سلك السالك الورع البارع الكاشف المكاشف
لا سرار تكون والمكان المولى الشيخ الجليل الشان شعبان القاطن في حياته بزاديه السيد محمد
البخاري عليه حرمه البارى بدخلت طنطينيه

ايها الزكي الالهي • ان بحث القدر هو المطلب العلي • والمقصود السني •
تعم عقول العقلاء الى معارج اسرارهم فترجع حائرة سكرى • وتسد
عيون العلماء الى مناظر اطوارهم ثم ترد منها راقدة وسنى • لترتبه على العلوم
الهدية المحمدية • وتوقفه على الفنون الكشفيه الاحمدية • بها يتجلى شمس
حقايقه عن الغمام • ويتجلى اهلته وقايقه بزينة الكمال والتمام • لكن
مقلب القلوب والابصار • قلب قلبى الى افاضته ما قاضيه في تروى
من سلسيل المعارف وزنجبيل الاثار • فشرعت في بيان متمسك بحبل
العصمة والتوفيق • لا تقوم النجى واعدل الطريق • فقدمت امام الكلام
بجنا شريف محتويا على علم منوط بالحروف العاليات • وفضلا
منيفا منطويا على فهم محيط بالكلمات السائيات • وما توفيقى الا باعده عليه
توكلت واليه انيب **علم** ان ائمة التحقيق قد اتفقوا على ان العلم
تابع للمعلوم كاشف له ولا حواله وحكامه وان تعلقه بالمعلوم بحسب
المعلوم لا بحسبه وان علم المبدأ الاول والمباوى العالية سواء فيه
فعلى هذا كانت للحقايق المعلومة حضرة متقدمة على الحضرات العلية
ولو قد ما ذاتيا تحقيقا لمعنى الاصليه والفرعية باعتبار العقل الذى
هو ميزان الله تعالى في ارضه يعبرون عنها آية بنفس الابد وبآية
بالواقع وصديق الخيرة وحقيقته انما هو بمطابقة لما في هذه الحضرة وهم
اصل جميع العوالم والحضرات واساس جميع المراتب والمقامات
يستتبع من لطائف الجبروت وتستمد منه خلايق الملك والملوك
فليكن هذا على ذكر منك ثم **علم** ان للمصنوفة هنا كلام بالذوق
والوجدان مع انه يحكى حكاية البرهان وهو انهم قالوا ان هذه الحضرة



B. Tahkikli Metin Neşri

[رسالة في القضاء والقدر للشيخ شعبان أفندي المدرنوي]

[مقدمة المؤلف]

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[١٥٨ظ] / أيها الذكي الألمعي، إن بحث القدر هو المطلب العلي، والمقصد السني، تعرج عقول العقلاء إلى معارج أسرارهِ فترجع حائرة سُكرى، وتمتد عيونُ العلماء إلى مدارج أطواره،^٢ ثم ترد منها شاخصة^٣ وسنى؛ لترتبه على العلوم اللدنية المحمدية، وتوقفه على الفنون الكشفية الأحمديّة، بها تتجلى شمس حقائقه عن الغمام، وتتحلّى أهلة دقائقه بزينة الكمال والتمام، لكنّ مقلّب القلوب والأبصار قلب قلبي إلى إفاضة ما فاض به في سري من سلسيل المعارف وزنجيل الآثار، فشرعت في بيانه متمسكاً بحبل العصمة والتوفيق لأقوم النهج وأعدّل الطريق، فقدمت أمام الكلام بحثاً شريفاً محتويّاً على علم منوط بالحروف العاليات،^٥ وفصلاً منيفاً منطويّاً على فهم محيط بالكلمات الساميات. وما توفيني إلا بالله عليه، توكلت وإليه أنيب.

١ أب: مناظر.

٢ وفي هامش و: في هذه الفقرة إشارة إلى أن آخر مراتب عرفان العارفين الحيرة المحمودة، كما قال -صلى الله عليه والسلم-: (ربّ زدني تحييراً) مشيراً إلى هذه المرتبة، وهذا هو الوجه في تقديم الأولى على الثانية، كما لا يخفى. «منه».

٣ أب: راقدة.

٤ وفي هامش و: وفي الفقرة الثانية إشارة إلى آخر مراتب عرفان العارفين هو العجز، كما يفهم من ظاهر قول الصديق الأكبر -رضي الله عنه-: (العجز عن درك الإدراك إدراك). «منه».

٥ الحروف العاليات: «هي الشئون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة، وإليه أشار بقوله: شعر: كذا حروفاً عاليات لم نُقل متعلقات في ذرى أعلى القلل أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت والكل في هو هو فسل عمن وصل». معجم اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني، ص ٨١.

[العلم تابع للمعلوم]

اعلم أنّ أئمة التحقيق قد اتفقوا على أنّ العلم تابع للمعلوم، كاشف له ولأحواله وأحكامه، وأنّ تعلّقه بالمعلوم بحسب المعلوم لا بحسبه، وأنّ علم المبدأ الأوّل والمبادئ العالية^٦ سواء فيه فعلى هذا كانت للحقائق المعلومة حضرة متقدّمة على الحضرات العلميّة^٧ ولو تقدّمًا ذاتيًا تحقيقًا^٨ لمعنى الأصليّة والفرعيّة باعتبار العقل الذي هو ميزان الله تعالى في أرضه؛ يعبرون عنها تارةً بنفس الأمر^٩، وتارةً بالواقع، وصدق الخبر وحقيقته إنّما هو بمطابقته لِمَا في هذه الحضرة، وهي أصل جميع العوالم والحضرات، وأساس جميع المراتب والمقامات، تستنير منه لطائف الجبروت، وتستمد منه خلائق المُلْك^{١٠} والملكوت^{١١}. فليكن هذا على ذكر منك.

[ما هو أسباب العلم في القضاء والقدر عند المتصوّفة]

ثمّ اعلم أنّ للمتصوّفة هنا كلام بالذوق^{١٢} والوجدان مع أنّه يحاكي حكاية البرهان.

- ٦ وفي هامش و: المبادئ العالية: هي العقول والنفوس السماوية.
- ٧ ويقول السيّد الشريف الجرجانيّ في كتاب التعريفات: «الحضرات الخمس الإلهية: حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك، وحضرة الغيب المضاف وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب منه الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية وحضرة الملكوتية؛ أعني عالم العقول والنفوس المجردة إلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة، وعالمها عالم المثال ويُسمّى بـ«عالم الملكوت»، والخامسة حضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها عالم الإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو عالم المثال المطلق وهو مظهر عالم الجبروت؛ أي عالم المجردات، وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحديّة وهي مظهر الحضرة الأحديّة». التعريفات للسيّد الشريف الجرجاني، ص ١٢٦.
- ٨ أ: تحقيقيًا.
- ٩ نفس الأمر: «هو عبارة عن العلم الذاتيّ الحاوي لصور الأشياء كلّها كليّاتها وجزئياتها وصغيرها وكبيرها جملةً وتفصيلاً عينيّة كانت أو علميّة». التعريفات للسيّد الشريف الجرجاني، ص ٢٠٥.
- ١٠ الملك: «عالم الشهادة». معجم اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني، ص ١٠٨.
- ١١ الملكوت: «عالم الغيب». معجم اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني، ص ١٠٨.
- ١٢ الذوق: «عند الصوفية عبارة عن نور عرفانيّ يقذفه الحقّ بتجليه في قلوب أوليائه، يفرّقون به بين الحقّ والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب ولا غيره، قال ابن عربيّ: والذوق أوّل مبادئ التجليات الإلهية». التوقيف على مهمّات التعاريف، للمناوي، ص ٧٦؛ «الذوق: هو أوّل درجات شهود الحقّ بالحقّ في أثناء البوارق المتواليّة عند أدنى لبث من التّجليّ البرقي، فإذا زاد وبلغ أوّسط مقام الشهود يسمّى «شربًا»، فإذا بلغ النهاية يسمّى «ربًا»، وذلك بحسب صفاء السّر عن لحوظ الغير». معجم اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني، ص ١٨١.

[في بيان الحضرات الخمس]

[الحضرة الأولى: حضرت النفس الأمرية]

[١٥٩و] وهو أنّهم قالوا: إنّ هذه الحضرة / هي الحضرة النفس الأمرية،^{١٣} وهي^{١٤} حضرة الوجود البحت؛ أي بشرط لا شيء، إذ هو متحقق مع عدم المعتبرين واعتباراتهم، ويُقال لها في اصطلاحهم: الحضرة^{١٥} الأحديّة.

[الفرق بين الوجود الذي يثبت المتصوّفة وبين الوجود الذي يثبت المتكلّمون والحكماء]

واعلم أوّلاً أنّ الوجود الذي يبحث عنه أهل النظر من المتكلّمين والحكماء هو من المعقولات الثانية^{١٦} التي لا يحاذي بها أمر في الخارج،^{١٧} عارض للماهيات.

والوجود الذي يثبت المتصوّفة^{١٨} أمر حقيقيّ معروض للماهيات، قيوم لها، والوجود العارض أثر من آثاره، وشعاع من أشعة أنواره، ولا نزاع لهم في كون الماهيات موجودةً بهذا الوجود، وأمّا إطلاق هذا الاسم على الله تعالى إنّما يكون بالوجود الحقيقيّ، وهو من حيث هو هو غير الوجود الخارجي والذهنيّ؛ إذ كلّ منهما^{١٩} مرتبة من مراتبه^{٢٠} المشار إليها بقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ [سورة غافر، ٤٠/١٥] الآية. وهو في مرتبة أحديّة^{٢١} وجود بحت،

١٣ - وهي الحضرة النفس الأمرية؛ وفي هامس و: ومن هنا ظهر وجه تسميتهم هذه الحضرة النفس الأمرية. «منه».

١٤ و: هي.

١٥ و- الحضرة.

١٦ المعقولات الثانية: «هي ما لا يكون بإزائه ما يطابقه في الخارج وهي العوارض المخصوصة بالوجود الذهنيّ: كالنوع والجنس والفصل فإنّها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية. والمعقولات الثانية هي العلم المنطقيّ الذي موضوعه المعاني المعقولة التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى. والمعقول الكلّي هو الذي يطابق صورة في الخارج: كالإنسان، والحيوان، والضاحك». المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي، ص ٨١٩.

١٧ الخارج: «ولها معان كثيرة ومنها الخارج عن التعقل، ويسمّى بـ«الواقع»؛ ومنها مقابل الذهنيّ، أي: الوجود الخارجي المقابل للوجود الذهنيّ؛ ومنها الحسّ؛ ومنها الموجود بذاته ولذاته». المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي، ص ٣٢٧.

١٨ و: الصوفيّة.

١٩ أ ب - منهما.

٢٠ أ ب: المراتب.

٢١ المرتبة الأحديّة: «هي ما إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط أن لا يكون معها شيء، فهي المرتبة المستهلكة لجميع الأسماء والصفات فيها، ويسمّى «جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء» أيضاً. التعريفات للسيد للشريف الجرجاني، ص ١٧٥.

لا شيء معه، لا علمًا ولا عينًا، كما أفصح عنه قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (كان الله ولم يكن معه شيء) ٢٢ الحديث، إِلَّا أَنْ لَهُ شَوْئًا ذَاتِيَّةً، ٢٣ وَنَسْبًا أَصْلِيَّةً ٢٤ يَسْمُونَهَا فِي اصطلاحهم: «حروفًا عاليات» المنبّه عليها بقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [سورة الأنعام، ٥٩/٦] الآية، وهذه الشؤون وإن لم يكن لها وجود ولكن لها ٢٥ ثبوت إجماليّ فيه؛ كثبوت صورة الإنسان للنطفة الإنسانيّة، وثبوت الأزهار والأوراق والأثمار للنواة، وكذا ثبوت كلّ شيء ٢٦ شأن للشيء الذي من شأنه إظهاره بعد اجتماع الشرائط، وارتفاع الموانع. ٢٧

واعلم أنّ شأن الله -تعالى وتقدس- لا يُقاس على شؤون مخلوقاته ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى، ٤٢/١١]؛ وهو مورد / القضاء ومحلّ القدر، سيظهر إن شاء الله تعالى وتبارك. فالأشياء بأسرها ثابتة للوجود بهذا الثبوت بعضها بالذات وبعضها بالواسطة، فإنّ للوجود لوازِم، وللوازِمه لوازِم، وللوازِمه لوازِمه لوازِم إلى ما شاء الله تعالى، فثبوت الملزوم مستلزم لثبوت اللوازِم بأسرها في الجملة. وما ورد على لسان بعض العارفين:

كنا حروفًا عالياتٍ لم نُقلْ
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو
متعلّقاتٍ في ذرى أعلى القلّل
والكلّ في هو هو فسَلَّ عَمَّنْ وَصَلْ ٢٨

إشارةً إلى هذه الحضرة ٢٩ ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [سورة الأحزاب، ٣٣/٤].

٢٢ وفي كشف الخفاء للعجلونيّ: «رواه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن بريدة، وفي رواية: «ولا شيء غيره»؛ وفي رواية: «ولم يكن شيء قبله». قال القاري: ثابت، ولكنّ الزيادة وهي قوله: وهو الآن على ما عليه كان من كلام الصوفية. قال: ويشبه أن يكون من مفتريات الوجوديّة القائلين بالعينية. قال: وقد نصّ ابن تيمية كالحافظ العسقلانيّ على وضعها [أي هذه الزيادة: وهو الآن على ما عليه كان] وإن صحّت، فتأويلها أنه تعالى ما تغيّر بحسب ذات الكمال وصفات الجلال عمّا كان عليه بعد خلق الموجودات، انتهى ملخصًا». كشف الخفاء للعجلونيّ، ٢/١٣٠.

٢٣ الشؤون الذاتية: «اعتبار نقوش الأعيان والحقائق في الذات الأحديّة، كالشجرة وأغصانها وأوراقها وأزهارها وثمارها في النواة، وهي التي تظهر في الحضرة الواحدية، وتنفصل بالعلم». معجم اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني، ص ١٧١.

٢٤ وفي هامش و: أي من الأسماء والصفات.

٢٥ + إلى.

٢٦ - شيء.

٢٧ وفي هامش و: وهذه الشؤون هي الشؤون الابتدائية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [سورة الأنعام، ٥٩/٦]، وله شأن إبدائيّ المنصوص بقوله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [سورة الرحمن، ٥٥/٢٩] الآية. «منه».

٢٨ ينسب هذا البيت إلى الشيخ الأكبر ابن عربي. أنظر: تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي، ص ٨٠؛ جامع الأصول في الأولياء لأحمد ضياء الدين الكمشخاني، ص ١٢٥.

٢٩ وفي هامش و: أي حضرت النفس الأمريّة. «منه».

[الحضرة الثاني: الحضرة العلمية العلية الإلهية]

وتتلوها الحضرة العلمية العلية الإلهية، ويُقال لها في اصطلاحهم: الحضرة الواحديّة،^{٣٠} وكلّ ما في هذه الحضرة هو صور الشؤون الذاتيّة، والمفتاح الأوّل تفتح عنها الماهيّات، ومنها الأنواع، ومنها الأصناف، ومنها الأشخاص مع أحوالها الجارية عليها في أوقاتها اللاتقة بها. فإنّ الأوقات والأزمان من لوازم الموجودات الزمانيّة لا تنفك عنها، ولخصوصيّتها والاستعدادات المقارنة لها^{٣١} مقتضيات من الحكم الفائقة والمصالح اللاتقة لأهل كلّ زمان يعلمها الحكيم الخبير، ويراعونها، ويجب أدعية السنة استعداداتهم بقدر سعة^{٣٢} حوصلة قابليّاتهم، وفي القرآن ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر، ١٥/٢١] الآية.

اعلم أنّ المتصوّفة - قدّس أسرارهم - قالوا: إنّ هذه الشؤون من حيث ظهورها واقتران بعضها ببعض اقتضت ظهور الهيئات في العلم الإلهي، وهي التي سُميت بـ «الماهيّات»، وجزئيّاتها بـ «الهويّات»، وجملتها بـ «الأعيان الثابتة»،^{٣٣} فعلمه - سبحانه / وتعالى - محيط بها، ووجوه اقتران بعضها ببعض وامتزاجاته، وبالحكم الفائقة والمصالح اللاتقة الراجعة إلى استيفاء الموجودات كمالاتها المقدّرة التي لا تتصوّر في الآحاد.

وعن الشيخ رضي الله عنه:^{٣٤}

الجمع^{٣٥} حال لا وجود لعينه وله التحكّم ليس للآحاد^{٣٦}

وهو عالم بجميع تفاصيلها وتفاريحها علمًا حضورًا أزليًا، وإن كان حدوث الحوادث في أوقاتها المقدّرة حضورًا^{٣٧} آخر عند من ينظر صور الأشياء من كوة الحال. وهنا كلام طويل

٣٠ الحضرة الواحديّة: «وهي مظهر الحضرة الأحديّة». التعريفات السيد للشريف الجرجاني، ص ٧٩.

٣١ ب - لها.

٣٢ ب - سعة، صح هامش.

٣٣ الأعيان الثابتة: «هي أعيان حقائق الممكنات في علم الحقّ تعالى». معجم اصطلاحات الصوفيّة للكاشاني، ص ٥٥؛ «هي أعيان حقائق الممكنات في علم الحقّ تعالى، وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلميّة لا تأخر لها عن الحقّ إلا بالذات لا بالزمان». التعريفات للسيد للشريف الجرجاني، ص ٢٨.

٣٤ ب + نظم.

٣٥ الجمع: «عبارة عن شهود المعنى القائم بالأشياء متصلًا بالبحر المحيط الجبروتي». معراج التثوّف لابن عجيبة، ص ٦٠.

٣٦ الفتوحات المكيّة لابن عربي، ٤/٣٨.

٣٧ أ و: حضور.

الذليل متعلقٌ لاستناد الاستعدادات العنصرية إلى الحركات الفلكية لا يسعه مجال هذه الكراسة. نسأل الله العصمة، وهو يهدي من يشاء إلى سواء الطريق. وفي التحقيق ليس هنا حضوران؛ بل حضور واحد علمي^{٣٨} أزلي^{٣٩}. والله ملهم الصواب ومسهل الصعاب.

[الحضرة الثالثة: الحضرة الجبروتية]

وتتلوها^{٤٠} الحضرة الجبروتية: ^{٤١} وهي لَوْح^{٤٢} القضاء الإلهي المسمى بلسان الشرع بـ«أم الكتاب»،^{٤٣} وعن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِي)، وفي رواية: (روحي)، وفي رواية: (العقل)، في رواية: (القلم)؛ والمسمى واحد واختلاف الأسماء باختلاف الاعتبار، وهو باعتبار كونه ظاهرًا بنفسه ومظهرًا لغيره «نور»، وباعتبار كونه حيًّا في نفسه ومحيا لغيره «روح»، وباعتبار كونه مدرِّكًا لنفسه ومدرِّكًا لغيره «عقل»، وباعتبار كونه منبع انتقاش نظام الكائنات انتقاشًا إجماليًّا «قلم»؛ وذلك الانتقاش صورة القضاء الإلهي، وهو في الحقيقة عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات / على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد. والله ولي العِصمة والتوفيق.

[١٦٠ظ]

٣٨ - و- علمي.

٣٩ + عرضت له نسبة وتعلق عند حدوث الحوادث بها يتوهم المقيّدون بعمل القوى الداركة أنه حضور آخر، وفي القرآن: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾ [سورة النحل، ١٦/٧٧] الآية، ولهذه النسبة والتعلق أسباب عادية معتبرة في الحكمة الإلهية عند حصول تلك الأسباب تحصيل المسببات بطريق جري العادة، وما توهمه بعض الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي يعلم متجدد لا يلزم منه التغير في علمه تعالى، فمدفوع بأن التغير إنما يكون في المعلوم لا في العلم. والتحقق في هذا المقام أن علمه تعالى للأشياء على نحوين: أحدهما: من حيث سلسلة الترتيب، وهو علم غيبي بها قبل وجودها بسبب العلم بأسبابها وعللها، وهذا العلم بالجزئيات على وجه جزئي. وثانيهما: من وجهه الخاص؛ أي: من حيث أحديته المحيطة بجميع الأشياء وهو علم شهودي بها عند وجودها، وهذا العلم بالجزئيات على وجه جزئي وبالْحَقِيقَةِ ليس هنا علمان؛ بل هو علم واحد أزلي عرضت له نسبة وتعلق عند حدوث متعلقه، وباعتباره يسمونه «شهودًا وحضورًا».

٤٠ و: الجبروت؛ وفي هامش و: أي الحضرة العلمية المسماة بالواحدية. «منه».

٤١ حضرة الجبروت: «هي الحضرة الثانية و مسماة بالغيب المضاف، هي إن الحقائق الثابتة في العلم الإلهي لها كانت طالبة من الفياض المطلق الوجود الخارجي بلسان استعداداتها».

Taşköprüzâde Ahmed Efendi, Felsefe Risaleleri, s.22

٤٢ اللوح: «هو الكتاب المبين والنفس الكلية». معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني، ص ٩١.

٤٣ أم الكتاب: «هو العقل الأول». معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني، ص ٥٧؛ التعريفات للسيد للشريف الجرجاني، ص ٣٣.

واعلم أنّ «الياء» في قوله -صلى الله عليه وسلم-: (نوري) ضمير المتكلم، وهو كناية عن الحقيقة المسمّاة بـ«العين الثابتة»^{٤٤} المشار إليها بـ«أنا»، وكلّ موجودٍ متعيّنٌ بها بالتعيّن^{٤٥} الأول، ويتبعها التعيّن الروحيّ والمثاليّ والصورويّ بحسب استعداده، وكلّ روح من الأرواح منتقش بكلّ ما يجري عليه من الأحوال والأحكام من الأزل إلى الأبد انتقاشاً لا ثقاً، وانطباعاً مناسباً بحاله واستعداده، وفي القرآن ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ [سورة الإسراء، ١٧/١٣] الآية.

[الحضرة الرابعة: حضرة الملكوت]

وتتلوها حضرة الملكوت: وهو لوح القدر الإلهي، المسمّى بلسان الشرع بـ«الكتاب المبين»^{٤٦} وعبر^{٤٧} عنه الحكيم تارة^{٤٨} بـ«النفس الكلية» المتعلقة بـ«العرش الأعظم»^{٤٩}، وتارة بـ«الصورة النوعية»^{٥٠} وتارة بـ«الطبيعة الكلية»، وتارة بـ«النفس المنطبعة».

تنبيه

قال المحققون: لما كان عالم الأرواح أول عالم نشأ من الغيب المطلق، وكانت أحكام الوجوب فيه من الوحدة والبساطة ونحوهما غالباً على أحكام الإمكان^{٥١} نحو الكثرة والتركيب بخلاف عالم الأجسام والشهادة اقتضت الحكمة^{٥٢} الإلهية^{٥٣} عالماً آخر ذا جهتين يكون نسبه

٤٤ العين الثابتة: «هي حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة، ثابتة في علم الله، والمرتبة الثانية من الوجود الخفي». معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني، ص ١٥١.

٤٥ التعيّن: «ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره». التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، ص ٥٦.

٤٦ و: باللوح المحفوظ. | الكتاب المبين: «هو اللوح المحفوظ المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾». معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني، ص ٨٨.

٤٧ و: يعبر.

٤٨ و- تارة.

٤٩ و+ ومن قواها النفس المنطبعة، وهي لوح المحو والإثبات المسمّى في لسان الشرع بـ«الكتاب المبين».

٥٠ الصورة النوعية: «وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً»؛ شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي، ١/١٣٤؛ «الصورة النوعية: حالة تكون مبدأ الأثار المختصة بالنوع». معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطي، ص ٧٠.

٥١ الإمكان: «عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم». التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، ص ٣٣.

٥٢ أ: حكمة.

٥٣ الحكمة الإلهية: «علم يُبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة التي لا تتعلق بقدرتنا ولا باختيارنا». المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي، ص ٣١٤.

إلى عالم الأرواح وبساطته إلى عالم الأجسام وتركيبه على السواء، وخلق الله تعالى الجوهر الهولائيّ مظهر حضرة العماء؛^٤ وهي مادة قابلة لظهور الصور اللطيفة البسيطة الطبيعيّة وكثيفها والكثيفة العنصرية المركبة ولطيفها، وهو عالم يُسمّى عالم المثال المطلق.

اعلم أنّه ذُكر في كتب التواريخ، أنّ جابلقا بلد^٥ عظيم / في جانب المشرق مشتمل على مدائن كثيرة في كلّ واحد منها عجائب كثيرة، وغرائب لا تعدّ ولا تحصى، وكذا جابلسا في جانب المغرب في مقابل جابلقا شهر عظيم، وفيه من العجائب أكثر من جابلقا، ويُذكر بعض عجائبه دون بعض، أمّا عند أرباب التأويل أنّهما من عالم المثال؛ أنّ جابلقا عالم مثال في مشرق [عالم] الأرواح برزخ بين الغيب والشهادة، شهر عظيم مشتمل على صور ما نزل من الغيب المطلق إجمالاً وتفصيلاً، وكذا جابلسا شهر عظيم في جانب مغرب [عالم] الأجسام مشتمل على جميع صور ما عرج من عالم الشهادة^٦ والحسّ بعد مفارقتة من نشأة دنيويّة من الأعمال والأخلاق مكتسبة من نشأة دنيويّة - إن خيراً فخير، وإن شراً فشر - فاعلم ذلك.^٧

[١٦١و]

[الحضرة الخامسة: الحضرة الجامعة]

واعلم أنّ صورة العالم بعينها^٨ كصورة آدم، ولهذا يُقال له: إنسان كبير، فالعقل الأوّل^٩ بمثابة^{١٠} روحه، والنفس الكلية بمثابة^{١١} قلبه، والنفس المنطبعة بمثابة^{١٢} خياله.

٥٤ حضرة العماء: «الحضرة الأحدية عندنا؛ لأنّه لا يعرفه أحد غيره فهو في حجاب الجلال. وقيل: هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ الاسماء والصفات؛ لأنّ العماء هو الغيم الرقيق، والغيم هو الحائل بين السماء والأرض وهذه الحضرة هي الحائلة بين اسماء الأحدية وبين أرض الكثرة الخلقية». معجم اصطلاحات الصوفيّة للكاشاني، ص ١٤٩.

٥٥ ب - بلد، صح هامش؛ أ: شهر.

٥٦ عالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة: «هو عالم الأجسام والجسمانيّات. وهو ما يوجد بعد الأمر بمادّة ومدّة». معجم اصطلاحات الصوفيّة للكاشاني، ص ١٢٤.

٥٧ و - وتارة بالصورة النوعية وتارة بالطبيعة الكلية... من نشأة دنيوية إن خيراً فخير وإن شراً فشر، فاعلم ذلك.

٥٨ أ - بعينها.

٥٩ العقل الاول: «العقل الأوّل في لسان الصوفيّة هو مرتبة الوحدة. ويقول في لطائف اللغات: العقل هو عبارة عن النور المحمدي صلّى الله عليه وسلّم. وفي الإنسان الكامل العقل الأوّل هو محلّ تشكيل العلم الإلهي في الوجود؛ لأنّه العلم الأعلى، ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح واللوح تفصيله؛ بل هو تفصيل علم الإجمال الإلهي واللوح محلّ تنزله، ثم العقل الأوّل من الأسرار الإلهية ما لا يسعه اللوح، كما أنّ اللوح من العلم الإلهي ما لا يكون العقل الأوّل محلاً له، فالعلم الإلهي هو أمّ الكتاب والعقل الأوّل هو الإمام المبين، واللوح هو الكتاب المبين، فاللوح مأموم بالقلم تابع له، والقلم الذي هو العقل الأوّل حاكم على اللوح مفصل للقضايا المجمّلة في دواة العلم الإلهي المعبر عنها بالنون. والفرق بين العقل الأوّل والعقل الكلّ وعقل المعاش أنّ العقل الأوّل بعد علم إلهي ظهر في أول تنزلاته التعيينية الخلقية». كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٢ / ٣٤٤.

٦٠ ب - بمثابة.

٦١ أ ب - بمثابة.

٦٢ أ ب - بمثابة.

[في بيان كيفية تنزلات الحضرات إلى ما تحتها]

فَاللَّهُ - سبحانه وتعالى - يتجلى بحكم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [سورة الرحمن، ٥٥/٢٩] فيتنزل الأمر الإلهي نزولاً غيبياً من الأحديّة، ثم الواحديّة إلى مرتبة القلميّة وهي العقل الأوّل. ففي هذه المرتبة لغاية صفائه كأنه غير مشعور بها، فإنّ سطوات^{٦٣} أشعة غاية ظهور الشيء تمنع عن إدراكه، كمرآة مضيئة تردّ البصر عن إدراك ما فيها من الصور بشعاعها. ثم إذا نزلت إلى مرتبة اللوحيّة - وهي النفس الكلّيّة - صارت معلومةً مضبوطةً منوطةً بعلمها وأسبابها. ثمّ ينتقش في خياله - وهو النفس المنطبعة - انتقاشاً جزئياً تفصيلياً، فإنّ كلّ ما في هذا العالم / منتقش فيه بشكله وهيئته^{٦٤} ومقداره، وهذا^{٦٥} الانتقاش هو صورة القدر الإلهي عند بعض.

[١٦١ظ]

[في تعريف القضاء والقدر]

وبعضهم يطلقون القدر على حصول تلك الصور في الموادّ الخارجيّة، ويرون أنّ المحو والإثبات لا يكونان إلاّ فيها، وأمّا الصور الجزئيّة المنطبعة في الفلكيّات فثابتة أبداً على حالها. وذهب^{٦٦} بعض المحقّقين إلى^{٦٧} أنّ المحو والإثبات فيها فيتبعهما الكون والفساد في الموادّ الخارجيّة.

ثم اعلم أنّما يحصل بانضمام تلك الجزئيّات المرتسمة في النفس المنطبعة إلى الكلّيّات الثابتة في العقل الأوّل رأيّ جزئيّ، ثم ينبعث عنه إرادة جزئيّة وشوق جزئيّة^{٦٨} وطلبٌ لوضع^{٦٩} جزئيّ من الأوضاع الفلكيّة المطلوبة أخرجها من القوّة إلى الفعل ليتشبه به ربّ نوعه الذي هو بالفعل من جميع الوجوه؛ فإنّ الرأيّ الكلّيّ لا ينبعث منه^{٧٠} شوق جزئيّ وإرادة جزئيّة ما لم ينضمّ إليه رأيّ جزئيّ كانضمام الصغرى بالكبرى، فإنّه ما لم ينضمّ لم يتجّ وكذا هنا.

٦٣ و: أسطوات.

٦٤ أ: هيئاته.

٦٥ أب: هذه.

٦٦ و: قال.

٦٧ و - إلى.

٦٨ أب - ثم ينبعث عنه إرادة جزئيّة وشوق جزئيّة.

٦٩ ب - لوضع، صح هامش.

٧٠ و: عنه.

وبعد تحقيق هذه المقدمات تتحرك الأفلاك شوقاً لربّ نوعه الذي هو معشوقه؛ إذ لكلّ فلك معشوقٌ من عالم الأمر^{٧١} هو ربّ نوعه، وواسطة بينه وبين الأوّل تعالى، وحصل بهذه وضع جديد يفيض بذلك الوضع على نفسه منه إشراق نوريّ يوجب شوقاً جديداً إلى وضع آخر، واردة جزئية لما يوصل إليه، ثم وثم إلى ما شاء الله تعالى.

وبالجملة تحقّق هنا حركتان: حركة إشراقية في نفوس الأفلاك، وحركة وضعية في إجرامها، والأولى تتبع الثانية وهو تستتبع حركة المادة العنصرية في كفياتها الاستعدادية، وعلى هذا تتعاقب الحركات، وتتلاحق الأوضاع، وترادف الاستعدادات في المادة العنصرية، وبحسب الاستعدادات / تعيّن الحوادث للأوقات بحسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الوقت من ظهور الكمالات بحكم القضاء والقدر، وحصل الإرتباط بين الثابتات والحداثات، فالفياض الحقيقي بحكم «كلّ يوم هو في شأن» أعطى كلّ ذي حقّ حقه بقدر استعداده؛ إذ لكلّ ماهية أزلية استعداد أزليّ، ونسبة خاصة لكلّ ما يجري عليه من الأحوال والأحكام في كلّ حضرة من الحضرات، فكلّ سابق منه معدّ للاحق، وكلّ لاحق يتعيّن من السابق، فترتب^{٧٢} سلسلة الأسباب والمسببات بأكمل النظام واشمله على الحكم والمصالح إلى ما شاء الله ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [سورة الأنعام، ٦/٩٦].

[١٦٢و]

وهذه المراتب والحضرات تمرّ عنها الحقائق منصباً بأحكامها إلى أن وصلت إلى الإنسان، ثمّ عادت منسلخة^{٧٣} عنها عودة معنوية إلى صوب الوطن الأصليّ والمستقرّ الأبديّ، هي المسمّاة في اصطلاحهم: ب«المراتب الاستعدادية»، وفي القرآن: ﴿وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة يونس، ١٠/٦] الآية.

٧١ عالم الأمر، عالم الملكوت وعالم الغيب: «هو عالم الأرواح والروحانيات؛ لأنّها وجدت أمر الحقّ بلا واسطة مادة ومدّة». معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني، ص ١٢٤.

٧٢ أ ب: فترتب.

٧٣ و: منسلخاً.

[لأفعال العباد عند صدورها عنه أربع مراتب]

وكذلك لأفعال العباد عند صدورها عنه أربع مراتب لكونها أولاً في مكنن^{٧٤} روحه، وهي في هذه المرتبة لغاية صفاتها كأنه غير مشعور بها، ثم تنزل إلى حيز قلبه عند استحضارها وإخطارها^{٧٥} بالبال كليّة، ثم تنزل إلى مخزن خياله مشخصّة، ثم تتحرك أعضاؤه عند إرادة إظهارها فتظهر في الخارج بحكم القدر الإلهي الدائر على استعداده، فحركة الأعضاء هنا بمثابة حركة السماء، هنالك فتطابق^{٧٦} النسختان تطابقاً تاماً، وفي القرآن ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت، ٤١/٥٣].

[في العناية والفيض والاستعداد وما يتعلق بها]

واعلم / أن لله تعالى عنايتين، وبحسبها فيضين، وللأعيان لهما استعدادين. وتوضيح [١٦٢ظ]: ذلك:

أن العناية الإلهية على نحوين: أحدهما: عناية أزلية تقتضيها الذات الإلهية بحسب الحبّ الذاتي، فتكون الأعيان تابعة لها.

وثانيهما: تقتضيها الأعيان باستعداداتها، فتكون العناية تابعة لها. وكذا فيضه تعالى ينقسم إلى قسمين: فيض أقدس: ^{٧٧} يحصل به الأعيان مع استعداداتها الكلية في الحضرة العلمية الإلهية. وفيض مقدّس: ^{٧٨} تخرج به الأعيان من العلم إلى العين، وهو لإيجاد المعدومات أو لتكميل الموجودات.

٧٤ أ: ممكن.

٧٥ و: إحصار.

٧٦ أ: فيطابق

٧٧ الفيض الأقدس: «وهو عبارة عن التجلي الحبيّ الذاتي، الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية، ثمّ العينية كما قال: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف»». شرح فصوص الحكم لمحمد داود قيصري، ١/٣٢٦.

٧٨ والفيض المقدّس «عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج. فالفيض المقدّس مترتب على الفيض الأقدس». مطلع فصوص الكلم في معاني فصوص الحكم لمحمد داود قيصري، ١/٣٢٦.

وكذلك استعداد الأعيان ينقسم إلى قسمين: استعداد كلي غير مجعول: يقبلون به الوجود الخارجي بالعناية الأولى، ويعبرون عنه في الحكمة الرسمية بـ«الإمكان الذاتي».^{٧٩} واستعداد جزئي مجعول: يقبلون به الأحوال الجارية عليها بعد الاتصاف بالوجود الخارجي بالعناية الثانية، ويعبر عنه الحكيم بـ«الإمكان الاستعدادي»^{٨٠} ومن ههنا يعلم وجه التوفيق بين النصوص المتخالفة الظواهر، كما قال - سبحانه وتعالى -: ﴿قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [سورة النساء، ٤/٧٨]، وقال أيضًا: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [سورة النساء، ٤/٧٩] الآية.

وجهه: أن^{٨١} أرباب التحقيق قالوا: كما أنه - سبحانه وتعالى - واحد من جميع الوجوه، كذلك فيضه وأمره واحد^{٨٢} وفي القرآن: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [سورة القمر، ٥٤/٥٠]؛ ولكنه هيولاني الوصف ينصبغ عند الورود بأحكام استعدادات القوابل، فكل كمالٍ وخيرٍ مُستفاضٍ من الله - تعالى -، وكل نقصانٍ وشرٍ من قصور قابلية القوابل، وضيق حوصلة قابليتها.

[في حقيقة الخير والشرّ ونسبتهما إلى فاعلهما]

والسرّ في ذلك أن الخير هو الوجود مع كمالته، والشرّ هو العدم مع نقائصه، / فالله - سبحانه وتعالى - يفيض الخير بإرادته وحكمته على الأعيان، كما يقبلون من جود^{٨٣} الله - تعالى - فهو خير فائض من الله - تعالى - . وعدم القبول من عدم الاستعداد شرّ فهو من الممكنات، وفي القرآن: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ [سورة الأعراف، ٧/٥٨] الآية، ومن ههنا ظهر معنى العجز والقصور من جانب العبد.

وأما الجبر والاضطرار من جانب المعبود - فتعالى عنه شأنه - ولم يقل به أحد من المحققين.

[١٦٣و]

٧٩ الإمكان الذاتي: «هو لا ما يكون طرفه المخالف واجبًا بالذاتي وإن كان واجبًا بالغير». معجم اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني، ص ١٠٥.

٨٠ الإمكان الذاتي: «هو لا ما يكون طرفه المخالف واجبًا بالذاتي وإن كان واجبًا بالغير». معجم اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني، ص ١٠٥.

٨١ أ - أن.

٨٢ و - واحد.

٨٣ أ و: وجود.

[المذاهب في أفعال العباد]

أما الأشاعرة:^{٨٤} فإنهم يسندون الأفعال إلى العباد مع قدرة مقارنة للفعل. وأما الماتريديّة: فإنهم يسندونها إليهم مع قدرة مرجّحة. وأما الصوفية: فإنهم كالماتريديّة، لكنهم ينزلون الأعيان منازل المرايا.

كما قال جلال الدين الرومي:^{٨٥}

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال

علم شان و عدل شان و لطف^{٨٦} شان چون ستاره‌ی^{٨٧} چرخ در آب روان.^{٨٨}

وأما كون^{٨٩} قدرته مرجّحة عندهم؛ فلأنّ استعداده يرجّح ما يرد عليه فالدعاء بلسان الاستعداد مستجاب، والفرق بين الماتريديّة والصوفيّة أنّ قدرة العبد مستعارة عندهم كوجوده، ومستفاد عند الماتريديّة والفرق ظاهر.

[الأسئلة السبعة وأجوبتها التي تتعلق بالقضاء والقدر]

فإن قلت: أفلا يلزم الجبر من عموم العلم بجميع الكائنات؟

قلت: لا يلزم؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم كاشف له، ولجميع الأحكام الخاصّة به، والمعلوم يؤثر فيه بحصول صورته فيه فالعلم ليس بمؤثّر؛ بل متأثّر، فالمعلوم في الحقيقة حاكم على الحاكم بلسان استعداده أن يحكم عليه بما هو فيه من الأحكام الخاصّة به، ومن ههنا قال /
- سبحانه وتعالى - : (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) [سورة الأنعام، ٦/١٤٩]؛ هذا سر القدر.

[١٦٣ظ]

٨٤ ب - الأشاعره، صح هامش.

٨٥ محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخيّ البكريّ (ت. ٦٧٢هـ / ١٢٧٣م) وهو مشهور باسم مولانا جلال الدين الروميّ. ولد في بلخ، متصوّف، شاعر، أنواع العلوم المختلفة، وله تأثير عظيم في طريقة المولوية وأشعاره متداولة بين الناس. وله كتب مشهورة من شعر ونثر: المثنوي، المجالس السبعة وفيه ما فيه والدوان الكبير. وتوفي في مدينة قونية ودفن هناك. *Āsaf Hâlet Çelebi, Mevlâna Hayatı-Şabsiyeti*.

٨٦ وفي جميع النسخ: قهر. والمثبت من المطبوع.

٨٧ وفي جميع النسخ: بخوم. والمثبت من المطبوع.

٨٨ مثنوي معنوي لمولانا جلال الدين الروميّ، ٦/١٠٧٠.

٨٩ أ: الكون.

فإن قلت: أليست الأعيان مع استعداداتها مجعولة لله تعالى؟ فللخلق^{٩٠} حجة بالغة.

قلت: ليست مجعولة؛ بل هي أزليّة فائضة منه تعالى بصور شؤونه المستجنة في غيب هويته بلا تخلل إرادة واختيار؛ بل بالإيجاب المحض؛ إذ لا سبيل للإرادة والاختيار إلى الشؤون الذاتيّة، وإنما سبيلهما إلى الشؤون الإبدائيّة،^{٩١} فليس لأحد أن يقول: ربّ لم جعلتني كذلك!^{٩٢} فكما أنّ الأسماء الجماليّة من الشؤون الذاتيّة، كذلك الأسماء الجلايّة منها، وكلّها يقتضي^{٩٣} المظاهر^{٩٤} الكونيّة حتى تظهر^{٩٥} آثارها المطلوبة التي باعتبارها قال الله تعالى: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف)^{٩٦} الحديث، فكما أنّ اسم الهادي تجلّى في مجالي المؤمنين والأبرار، وكذلك اسم المضلّ يظهر في مظاهر المشركين والفجار ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء، ٢١/٢٣].

فإن قلت: أليس التفاوت بين الأفراد بالنقص والكمال والهداية والضلال ينافي عدل الفاعل المختار.

قلت: لا ينافي؛ بل هو كمال عدله، وتمام لطفه، وأتّه - سبحانه وتعالى - وإن كان فعلاً لما يشاء لكنّ مشيئته بحسب حكمته، ومن حكمته رعايته المراتب الاستعداديّة وإعطاء كل ذي حقّ حقه.
فإن قلت: إنّ القدرة القاهرة ليست بقاصرة عن أن يغيّر كلّ مستعدّ عمّا يستعدّه بحسب مقتضى السلطنة الباهرة والكمال في الفاعليّة

كما قال في المثنوي المولوي - قدس سرّه العزيز -:

- ٩٠ و: فللحقّ.
٩١ و - وإنما سبيلهما الى الشؤون الإبدائيّة.
٩٢ أ ب - كذلك.
٩٣ و: تقتضي.
٩٤ و: المظهر.
٩٥ أ ب - تظهر.
٩٦ وقال العجلوني في كشف الخفاء: «كنت كنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً، فعرفتهم بي فعرفوني. وفي لفظ «فتعرفت إليهم في عرفوني»، قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللالئ والسيوطي وغيرهم. وقال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله - تعالى - [وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون] أي: ليعرفوني، كما فسره ابن عباس - رضي الله عنهما - والمشهور على الألسنة: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً في عرفوني». وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولاً لهم». كشف الخفاء للعجلوني، ٢/١٣٢.

چشم آدم بر بلیسی کو شقی ست از حقا ت و از زیافت بنگریست
 خویش بینی کرد و آمد خود گزین خنده زد بر کار ابلیس لعین
 بانگ بر زد غیرت حق کای صفی تو نمی دانی ز اسرار خفی
 پوستین را باژگونه گر کند کوه را از بیخ و از بن بر کند
 پرده ی صد آدم آن دم بر درد صد بلیس نو مسلمان آورد^{۹۷}

/ قلت: نعم، لكن حکمت حکمتہ واقضت عدالتہ رعاية المراتب الإستعدادية تفضلاً منه
 وكرماً، ولهذا عبروا عنه بالعناية الإلهية.

فإن قلت: فما السبب في اختلاف الإستعدادات؟

قلت: سبب اختلاف الاستعدادات الجزئية عندهم اختلاف الاستعدادات السابقة عليها
 إلى غير النهاية، ولا محذور فيه لعدم اجتماع أحادها مع أن الاستعدادات الجزئية نسبة من
 نسب الاستعداد الكلي الغير المجعول، تأمل.

وذلك^{۹۸} أن العناية الأزلية تستدعي أن تكون المظاهر الكونية على أكمل النظامات
 وأحسنها وأشملها على الحكم والمصالح وأجملها فلا يتأتى ذلك إلا باختلاف الاستعدادات؛
 إذ لو تساوت الاستعدادات لانهضت الموجودات على حالة واحدة في طبقة واحدة، وبقيت
 المراتب الباقية الممكنة في كتم العدم مع الاحتياج إليها في العالم مع إمكان وجودها، واختل
 النظام، ولا تتمشى أمور الخلائق، وظهر الهرج والمرج ولا تنهياً مصالحهم؛ إذ^{۹۹} إنما يتأتى
 ذلك باختلاف الطبائع والغرائز.

إلا يرى أن بعض الناس يسرع إلى ما ينفر عنه الآخر، ويستحسن ما يستقبحه الآخر،
 وبذلك تتمشى أمورهم، وتتم مصالحهم، وبه تكميل النظام وتتميم وجه الانتظام^{۱۰۰} الواقع
 وإن أمكن لكل فرد فرد ما هو أحسن له بالنظر إلى خصوصيته.

۹۷ و - كما قال في المثنوي المولوي قدس سره العزيز... صد بلیس نو مسلمان آورد. | مثنوي معنوي لمولانا
 جلال الدين الرومي، ۱/ ۱۷۲.

۹۸ و: كذلك.

۹۹ و + إذ إنما يتأتى ذلك باختلاف الحرف والصنائع.

۱۰۰ و + ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من النظام.

فإن قلت: فما^{١٠١} وجه كون بعض الأفراد ممنوعاً عما هو أشرف له وأولى؟/

قلت: وجهه أنّ العناية الإلهية متعلّقة بنظام الكلّ على أحسن الوجوه أوّلاً وبالذّات وهو هذا النظام الواقع في الكلّ، وبالأفراد ثانياً وبالعرض لتكميل النظام، وتتميم وجه الانتظام، ولعلّ استيفاء كلّ فرد فرد ما هو أكمل له وأحسن يكون مخلاً^{١٠٢} لهذا،^{١٠٣} وإن خفي علينا وجهه.

وأشار إليه بعض العارفين بقوله هذا:

آنکه هفت اقلیم عالم را نهاد هر کسی را آنچه لایق بود داد

گر به مسکین اگر پر داشتی تخم گنجشک از جهان بر داشتی^{١٠٤}

ومعلوم أنّ الجناح بالنسبة إلى الهرة كمال، إلاّ أنّه خلل جزئيّ بالنسبة إلى النظام الأكمل الذي هو مقتضى الأسماء المتقابلة، والگنجشک من مقتضاها.^{١٠٥}

قال بعض الأفاضل: ولعلّ تفاصيل كيفية ذلك الحسن والخلل هي سر القدر الذي استأثر الله - تعالى - بعلمه ولم يطلع عليه سواه، وأطلع واحداً بعد واحد من كُمل عبادِه وخُصّ عبيده.

فإن قلت: قد ظهر ممّا سبق أنّ كلّ ما يجري على الأعيان من الأحوال والأحكام من لوازمها الثابتة في نفس الأمر ثبوتاً إجمالياً ومن شؤونها، فلم قال البيضاوي -رحمة الله تعالى-^{١٠٦} في تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [سورة الأعراف، ٧/٣٠] الآية؛ «أي بمقتضى القضاء السابق»^{١٠٧} ولم يقل: بمقتضى الأعيان الثابتة مع أنّ أعيان هذا الفريق اقتضت ضلّالته؟

قلت: إنّما قال كذلك بناء على المشهور فيما بين السلف؛ لأنّ دأبهم تعليق حسناتهم إلى قضاء الله وقدره، وسيئاتهم إلى أنفسهم تأدّباً مع أنّ مذهبهم تعليق ما يجري عليهم من

١٠١ أب: ما.

١٠٢ أ: محلاً.

١٠٣ و: بهذا.

١٠٤ مواعظ سعدي - مثنويات لسعدي الشيرازي، ص ٢٤٦.

١٠٥ و- الذي هو مقتضى الأسماء المتقابلة والگنجشک من مقتضاها.

١٠٦ و- رحمة الله تعالى.

١٠٧ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/٣٣٦.

الحسنات والسيئات إلى قضاء الله وقدره، لكنَّ الحسنات برضائه دون السيئات، وسكتوا عن مقتضيات / الأعيان لخفائه وغموضه مع أنَّها الفاتحة التي تتبَّعها الخاتمة، ومن ههنا قالوا: العلم تابع للمعلوم كاشف له، ومن تأمل في هذا المقام تبين عنده أنَّ قول من قال: «إنَّ للتقدّم في أزل الأزال تأثيراً في الأحوال والآجال» حقٌّ واعتقادٌ سنِّي، ولا يدرك وجه ردِّ بعض الأفاضل، وتبيّن أيضاً وجه قول نبينا صلّى الله عليه: (فحجّ آدم موسى) ١٠٨ في الحديث المفصّل الوارد في محاكاة موسى وادم على نبينا وعليهما الصلوات والتسليمات. ١٠٩

[صدور فعل العبد بأمرين]

وجهه: أن صدور فعل العبد عنه بأمرين: أحدهما: كسبه، وثانيهما: الداعية الناشئة في قلبه بمحض مشيئة الله تعالى على وفق مقتضى عينه الثابتة، كما ذهب إليه المحققون من أهل السنّة والجماعة، فنظر موسى عليه السّلام إلى جانب كسبه على معتاده، كما قال لخضر عليه السلام: ﴿أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ [سورة الكهف، ١٨/٧٤] ولآدم عليه السلام على أكله الشجرة نظراً إلى كسبهما لهما، فأسقط آدم عليه السّلام اللوم عن نفسه نظراً إلى الداعية واعترافاً بالعجز والانقهار تحت حكم الواحد القهار على ما هو اللائق بمقام العبوديّة ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾ [سورة البقرة، ٢/١٤٨].

وإنما قال نبينا صلّى الله عليه وسلم: (فحجّ آدم وموسى ١١٠) لأنه نظر إلى جانب الأقوى من الأمرين المذكورين وهو الداعية الناشئة بمحض مشيئة الله تعالى، وليس فيه شيء يتمسك به الجبريّة؛ بل هو حجة عليهم؛ إذ لو لم يكن لكسب العبد مدخل في صدور الفعل لما نظر موسى عليه السلام إليه. والله ولي العصمة والتوفيق، والهادي للطالبيين إلى سواء الطريق.

فإن قلت: فعلى هذا كان لفرعون / وهامان ولسائر الكفرة أن يحتجّوا به. [١٦٥ظ]

قلت: حجة آدم عليه السلام ليس لإسقاط اللوم عن نفسه شرعاً مع أنه عُوقب بالإهباط من جوار الرحمن، والإخراج من الجنان؛ فلو مُه شرعي لا عقلي، وإذا تاب الله له وغفر له زال

١٠٨ صحيح البخاري، الأنبياء ٣١؛ التوحيد ٣٧؛ صحيح مسلم، القدر ١٣، ١٥.

١٠٩ ب: السلام.

١١٠ أ ب - موسى.

عنه، فمن لآمه كان محجوجاً على أن هذا محاجة روحانية ومكالمة مثالية في عالم القدس، ولا يُقاس عليه حال من هو في دار التكليف، ومآل ما نقل عن بعض عظماء الملة والدين حين سُئل عن هذه المسألة، فقال: «لا جبر ولا تفويض؛ بل أمر بين أمرين»^{١١١} إلى معنى حديث المحاجة، أمّا أنه لا جبر؛ فلأن العبد مختار في اكتساب الحسنات واجتنابه عن السيئات، فإن السنة السنّية الإلهية قد جرت على أن يخلق أفعال عباده عقيب تعلق إرادتهم وقدرتهم لما يريدون ويقدرّون عليه، وهذا التعلق هو المعبر عنه بالكسب والاختيار، وأمّا أنه لا تفويض؛ فلأن هذا التعلق تابع بداعيته تحدث في قلب المؤمن بمحض مشيئة الله تعالى، وليس فيه مدخل لغيره، وفي القرآن:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الإنسان، ٣٠/٧٦]

واعلم أنّ اللائق بمقام العبودية صرف العبد جميع ما أنعم عليه من القدرة والإرادة وغيرهما إلى ما خلق له، وفي الحديث: (أنّ داود النبي عليه السلام كان لا يأكل إلا من عمل يده)^{١١٢} الحديث، إلا أنّ من عباد الله من يأتيه رزقه رغداً من كلّ مكان من غير احتياج إلى الكسب والتعمّل، فأما العامة فيرزقون بسبب الكسب والتعمّل فلا كلفة في الأمر، فكم من ساعٍ غير مرزوقٍ، وكم من مرزوقٍ غير ساعٍ. ومن ههنا ظهر وجه قول مولانا جلال الدين الرومي -قدس سره-:

[١٦٦و]

هين توكل کن ملرزان پا و دست
عاشقست و مي زند او مول مول
رزق تو بر تو ز تو عاشق ترست
که ز بي صبريت داند ای فضول
گر ترا صبری بدی رزق آمدی
خويشتن چون عاشقان بر تو زدی^{١١٣}

ووجه قول شاعر آخر:

تا تو در خانه صيد خواهی کرد دست و پايت چو عنكبوت بود^{١١٤}

والله أعلم بالصواب.

وإن قلت: قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم (السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه) الحديث، وقد أفصح عن ذلك المعنى حافظ الشيرازي -قدس سره-:

١١١ وهذا القول ينسب إلى جعفر بن محمد الصادق. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ١٤٣/٢.

١١٢ صحيح البخاري، كسب الرجل وعمله بيده ٥٧.

١١٣ مثنوي معنوي لجلال الدين الرومي، ٥٦٤/٥.

١١٤ گلستان لسعدی شیرازی، ص ١٢٨.

در کوی نیک نامی ما را گذر ندادند گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

حافظ به خود نپوشید این خرقة می آلود ای شیخ پاک دامن معذور دار ما را^{۱۱۵}
مع أنه ثبت عند المحققين - رحمة الله تبارك وتعالى عليهم أجمعين - :^{۱۱۶} «أن السعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد»،^{۱۱۷} وقد أشار إلى ذلك المعنى شاعر آخر:

ما را ز قضا جز این قدر نمایند پیمانہ عمر ما است می پیمایند^{۱۱۸}

فما وجه التوفيق بينهما؟

قلت: وجه التوفيق بينهما بأن يحمل الحديث الأول على ما في لوح القضاء والقدر فإنه لا يتطرق التبديل والتبدل، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [سورة ق، ۲۹/۵۰]، والحديث الثاني على ما في لوح المحو والإثبات، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [سورة الرعد، ۱۳/۳۹]، وما في هذا^{۱۱۹} اللوح يثبت الكرام البررة ويمحونه.

قال القاشاني - قدس سره - :^{۱۲۰}

الألواح أربعة: [۱] لوح القضاء السابق الأزلي، وهو لوح العقل الأول. [۲] ولوح القدر، وهو النفس الكلية التي تفصل فيها كليات اللوح الأول / ويتعلق بأسبابها، وهو المسمى بـ "اللوح المحفوظ". [۳] ولوح المحو والإثبات، وهو النفس المنطبعة التي ينتقش فيها كل ما في هذا العالم بشكله وهيئته^{۱۲۱} ومقداره، وهو المسمى بـ "سما الدنيا"، وهو بمثابة خيال العالم، كما أن الأول بمثابة روحه، والثاني بمثابة قلبه. [۴] ولوح الهيولى القابل للصور في عالم الشهادة وهو لوح الكون والفساد. انتهى.^{۱۲۱}

[۱۶۶ظ]

۱۱۵ دیوان حافظ شیرازی، ص ۱۱۰.

۱۱۶ و: مع أنه روي عنه عليه السلام.

۱۱۷ تبصرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين النسفي، ۲/۲۵۳.

۱۱۸ رباعيات حكيم عمر خيام نيشابور، ص ۷۸.

۱۱۹ و: هذه.

۱۲۰ عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين ابن أبي الغنائم محمد الكاشاني أو الكاشي أو القاشاني (ت. ۷۳۰هـ/ ۱۳۳۰م) يعدّ من المتصوفين الكبار. ومن تلاميذه: محمد داوود قيصري، والقاضي سعيد الكمي ومن

مشائخه: عبد السلام بن علي التنزي. وله من التصنيفات المهمة، منها: اصطلاحات الصوفية، وشرح منازل

السائرين، وشرح فصوص الحكم لابن عربي. كشف الظنون للكاتب الجلي، ۱/۱۰۷.

۱۲۱ لم نجد هذا الاقتباس من مصنفات القاشاني.

واعلم أنّ كلّ ما يحدث في عالم الكون والفساد له صورة إجمالية في لوح القضاء على وفق ما اقتضته الشؤون الذاتية، وفي القرآن: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر، ١٥/٢١]، ثم أنّ له صورة تفصيلية في لوح المحو والإثبات على وفق ما اقتضته الحكمة الإلهية، وهذه الصورة الإجمالية تنطبق على الصورة التفصيلية، ولا يتغير بتغيره؛ لأنّ تغيره ليس بتغير ذاتي؛ بل نشأ من استعداد المظاهر، كما أشار إلى هذا المعنى بعض العارفين:

سايه سرو سهی گر بر زمینی کج فتد کج نماید در نظر اما به قامت راسته است^{١٢٢}

فإنّ الموجودات الزمانية المتأثرة من الأوضاع الفلكية أحوالها الجارية عليها باستعداداتها المستندة إليها يجوز تحوّل وتبدّله من حال إلى حال بسبب من الأسباب العادية كالصدقة والصلة والأدعية الخالصة، ومن ههنا ظهر وجه قول النبي -صلى الله عليه وسلم- لأمّ حبيبة -رضي الله تعالى عنها- لما سمعها تدعو وتقول: (اللهم متّعني بزوجي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبأبي سفيان وبأخي معاوية.)، (قد سألت الله لأجالٍ مضرّوبة، وأيام معدودة، وأرزاقٍ مقسومةٍ لن يعجل الله^{١٢٣} شيئاً منها قبل حلّه، ولن يؤخر شيئاً عن حلّه، ولو كنت سألت الله أن يعيدك / من عذاب في^{١٢٤} النار وعذاب في^{١٢٥} القبر لكان خيراً وأفضل.)^{١٢٦} فإنّ مراد أمّ حبيبة -رضي الله تعالى عنها- بالتمتّعات الثلاثة: طول العمر المطلق وهو من الكليات المختصة بالإنسان المثبتة في لوح^{١٢٧} القضاء والقدر بدون تحوّل وتبدّل، وإن اندرج تحتها الجزئيات المتغيرة في لوح المحو والإثبات^{١٢٨} باستعداداتها المستندة إلى الأوضاع الفلكية، وأمّا قول النبي^{١٢٩} -صلى الله تعالى عليه وسلم-: (إنّ الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان الأعمار)؛^{١٣٠} أريد بهما الجزئيات المندرجة تحت الكليات فلا منافاة بينهما. والله تعالى اعلم.^{١٣١}

[١٦٧و]

١٢٢ ديوان شاه نعمت الله ولي لشاه نعمت الله ولي، ص ٢٤٣.

١٢٣ و- الله.

١٢٤ و- في.

١٢٥ و- في.

١٢٦ صحيح مسلم، القدر ٢٢.

١٢٧ أ ب - لوح.

١٢٨ و- في لوح المحو والإثبات.

١٢٩ أ ب: قوله.

١٣٠ صحيح البخاري، صلة الرحم ٨.

١٣١ ب - والله تعالى اعلم.

المصادر

تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي؛
عبد الغني بن إسماعيل النابلسي (ت. ١١٤٣ هـ / ١٧٣١ م).
تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمي، بيروت ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م.

- جامع الأصول في الأولياء؛
الشيخ أحمد ضياء الدين بن مصطفى بن عبد الرحمن الكمشخاني (ت. ١٣١١ هـ / ١٨٩٣ م).
تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب علمية، بيروت ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م.

- شرح الإشارات والتنبيهات؛
نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م).
د. ن. د. م. د. ت.

- معجم مقالات العلوم في الحدود والرسوم؛
أبو عبد الله محمد بن الطيب الفاسي السيوطي (ت. ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م).
تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.

- معجم التعريفات؛
علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).
تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د. م. د. م. د. ت. ١٤٣٢ هـ / ٢٠١٠ م.

- ديوان شاه نعمت الله ولي؛
شاه نعمت الله ولي (ت. ٨٣٤ هـ / ١٤٢٩ م).
تحقيق: عباس خياط زاده، خدمات فرهنگي کرمان، ایران / کرمان، د. ت.

- رباعيات حكيم عمر خيام نيشابور؛
عمر بن إبراهيم خيام نيشابوري (ت. ٥١٧ هـ / ١١٢٤ م).
عطار، د. م. د. م. د. ت. ١٣٨٩ هـ / ٧٩١ م.

مثنوي معنوي الكتب الخمسة الأولى؛
جلال الدين الرومي (ت. ٦٧١ هـ / ١٢٧٣ م).
د. ن. د. م. د. ت.

- گلستان؛
سعدی شیرازی (ت. ٦٩١ هـ / ١٢٩٢ م).
د. ن. د. م. د. ت.

- ديوان حافظ شیرازی؛
شمس الدين محمد حافظ شیرازی (ت. ٧٩٢ هـ / ١٣٩٠ م).
د. ن. د. م. د. ت.

- صحيح البخاري؛
محمد ابن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م).
دار ابن كثير، بيروت ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.

- صحيح مسلم؛
أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيريّ (ت. ٢٦١هـ / ٨٧٥م).
تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، د. م.، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
- مواظ سعدي الشيرازي؛
محمد علي فروغي.
المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- كشف الخفاء (المسمى: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس)؛
إسماعيل بن محمد العجلوني (ت. ١١٦٢هـ / ١٧٤٩م).
مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م.
- معجم اصطلاحات الصوفية؛
عبد الرزاق الكاشاني (ت. ٧٣٠هـ / ١٣٣٠م).
تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة؛
عبد المنعم الحفني.
مكتبة مدبولي، القاهرة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- معراج التَّسَوُّفِ الى حقائق التصوف؛
عبد الله أحمد بن عجيبة (ت. ١٢٢٤هـ / ١٨٠٩م).
تحقيق: عبد المجيد خيالي، الدار البيضاء، د. م.، د. ت.
- الفتوحات المكية؛
محي الدين ابن عربي (ت. ٦٣٧هـ / ١٢٣٤م).
دار الكتب العلمية، د. م.، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
- تبصرة الأدلة في أصول الدين؛
أبي المعين ميمون بن محمد النسفيّ (ت. ٥٠٨هـ / ١١١٥م).
تحقيق: حسين آتاي، رئاسة للشؤون الدينية، انقره ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- شرح فصوص الحكم؛
محمد داوود قيصري (ت. ٧٥١هـ / ١٣٥٠م).
تحقيق: سيد جلال الدين آشتياني، شركة انتشار علمي، تهران ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م.
- التوقيف على مهمات التعاريف؛
عبد الرؤوف المناوي (ت. ١٠٣١هـ / ١٦٢٢م).
تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛
محمد علي التهانويّ (ت. ١١٥٨هـ / ١٧٤٥م).
تحقيق: رفيق العجم - علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

C. Tercüme

[Müellifin Mukaddimesi]

Ey dâhi! Kesinlikle kader bahsi, en yüce amaç ve en kıymetli gâyedir. Kader bahsi, *muhamedî ledunnî bilgilere* terettüb ettiğiinden ve *âhmedî keşfi ilimlere* bağlı olduğundan ilim erbabının akılları, kader sırrının mertebelerine yükselip hayret edici ve sarhoş olarak dönerler. Âlimlerin gözleri ise kader bahsinin modlarının derecelerine bakıp, bilahare dehşetle ve parıldamış şekilde geri döner. Sadece bu [muhammedî ledunnî ilimler ve âhmedî keşfi bilgiler] sayesinde kader hakikatının güneşleri, bulutları aşarak tecellî eder ve de kaderin dakîk bilgilerinin hilâlleri ise kemâl ve bütünlük ziynetiyle süslenir. Fakat kalpleri ve gözleri evirip çeviren [Allah]; kalbimi, sırrıma feyz ettiği bilgilerin selsebîl pınarına ve eserlerin zencefilinden oluşan feyezâna döndürdü. Böylece kader bahsini, ismet ve tevfiik ipine sarılıp, en doğru yöntemi ve en mutedil yolu tutup, beyan etmeye başladım. Ayrıca kader bahsindeki kelamın öncesinde, *âli harflere* ilişkin bir bilgiyi ihtiva eden değerli bir bahsi ve yüce kelimeleri kapsayan bir anlayışı tazammun eden kıymetli bir faslı da takdim ettim. Başarım yalnızca Allah'a aittir ve ben sadece O'na tevekkül edip O'na tövbe ettim.

[Varlık ve Bilgiye Dair Temel İlkeler]

Bilmelisin ki tahkik imâmları/önderleri, "*ilmin ma'lûma tâbi olduğu ve ma'lûmun ilmin ve de ilmin durum ve hükümlerini açığa çıkarıcı olduğu*" konusunda" ittifâk etmişlerdir. Yine ilmin ma'lûmla bağlantısının (taalluk) ilmin kendisine göre değil de ma'lûma göre olduğu konusunda uzlaşmışlardır. Dolayısıyla burada *İlk ilkenin* ve *yüce prensiplerin/ilkelerin* bilgisi aynı ve eşittir. Buna binaen, ma'lûm hakikatlerin, *ilmî hazarât* üzerinde zâtî bir öncelik şeklinde de olsa önceliksel bir hazratı vardır. Çünkü bu yeryüzünde Allah'ın [adalet] terazisi olan aklî itibâra göre aslî ve fer'î manayı gerçekleştirmek içindir. Bundandır ki ma'lûm hakikatleri bazen "*nefsu'l-emr*" bazen de "*vâkıa*" diye ifade ederler.

Haberin doğruluğu ve hakikati ise; ancak bu hazrette bulunan şeye uygunluk (mutâbakat) göstermesidir. Bu hazret tüm âlemlerin ve hazarâtın aslı ve bütün mertebelerin ve makamların esasıdır. Ceberrûtun latifeleri kendisinden aydınlandığı

gibi mülk ve melekût âlemlerinin yaratılmışları kendisinden yardım isterler. Bütün bunlar hatırında kalsın.

[Kader Bahsinde Mutasavvıfların Bilgi Yöntemi Hakkında]

Sonra bilmelisin ki kader ve kazâ bahsinde sûfîlerin, *burhânî* bir anlatıyı ifade eden *zevk* ve *vicdâna* dayanan bir kelâmı vardır.

[Hazarât-ı Hams]

[Birinci Hazret: Nefsü'l-Emriye Hazreti]

[Vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen Sûfîler], bu hazretin, *nefsü'l-emriyye hazretti* olduğunu söylediler. Bu da sırf/*mabza* varlık hazretidir yani; “bir şey olmamak şartıyla”dır (bi-şartlı lâ-şey). Zira bu varlık, düşünenler ve onların itibarları/*varsayımları* olmaksızın da gerçektir. Ve onların ıstılahında buna *hazret-i ahadiye* denilir.

[Mütekellim ve Filozofların İnceledikleri Varlık İle Sûfîlerin İnceledikleri Varlık Arasındaki Fark Hakkında]

İlk olarak şunu bilmelisin; [bilgide yöntem olarak akıl yürütmeyi benimseyen] ehl-i nazardan kelâmcılar ve filozofların inceledikleri varlık, *ikinci akledilirler* (*ma'kûlât-ı sâniye*) olup, dış dünyada hiçbir şey bunlara karşılık gelmez ve de bu varlık, mahiyetler için ilinektir/*arazdır*.

Mutasavvıfların ortaya koyduğu varlık ise hakikî bir şey olup, mahiyetlerin kendisine iliştiği ve mahiyetleri *var/kâim* kılandır. Mahiyetlere ârız olan varlık, mahiyetlerin kendisine iliştiği varlığın eserlerinden bir eser, nurlarının saçtığı huzmelerden bir huzmedir. Aynı şekilde mutasavvıflar için mâhiyetlerin bu varlıkla birlikte mevcût olduğu konusunda bir ayrılık yoktur.

Bu ismin Allah için kullanılmasına gelince; bu sadece *hakikî varlık*la olur. Bu hakikî varlıksa onun kendisi olması yönüyle hâricî ve zihnî varlığın dışında bir şeydir. Zira bu [hâricî ve zihnî] iki varlıktan her biri, bu hakiki varlığın Allah tarafından şu sözülle işaret edilen “O'nun dereceleri yüksektir, arşın sahibidir”¹ mertebelerden

1 el-Gâfir 40/15.

bir mertebedir. Bu hakiki varlık, sırf varlığın ahadiyet mertebesinde olup, -tıpkı Hz. Peygamberin "Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu" sözünde ifade ettiği gibi- onunla beraber ne bir bilgi ne de bir varlık (a'yn) vardır. Ancak onun zâtî durumları (şuûn-i zâtî) ve aslî nispetleri vardır. Sûfîler, bunu ıstılahlarında *yüce (âli) harfler* diye isimlendirirler. Allah'ın "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır."² sözüyle de buna işaret edilmiştir. Ayrıca bu durumların her ne kadar bir varlıkları (vücûd) olmasa da fakat bunların varlıkta bir *icmâlî subûtu* vardır. Bu, insan sûretinin insan nutfesindeki subûtu ve ayrıca çiçek, yaprak ve meyve sûretlerinin de tohumlardaki subûtu gibidir. Benzer şekilde her şeyin subûtu, şartların birleşmesi ve engellerin ortadan kalkmasından sonra şanında/*istidâtında* ortaya çıkmak olan şey için bir durumdur.

Bilmelisin ki Cenab-ı Allah'ın durumu, mahlûkâtının durumuna kıyas edilemez. Çünkü "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."³ İşte bu kaderin kaynağı ve kazânın mahallidir. Bu, ilerde Allah'ın izniyle ortaya çıkacaktır. Bütün şeyler, varlık için bu subûtle sabittirler. Ancak bazısının subûtu zâtla olurken bazısının subûtu ise vasıtayla olur. Varlığın lazımları vardır, varlığın lazımlarının da lazımları vardır, bu varlığın lazımlarının lazımlarının da lazımları vardır ve Allah dilediği sürece böyle devam edip gider. Dolayısıyla melzûmun varlığı (subûtu), toplamdaki (fi'l-cümle) bütün lazımların varlığını zorunlu kılar. Bazı âriflerin dillerinde söylene gelen şu [beyitlerde] olan şey de:

Bizler söylenmemiş yüce harflerdik

Tepelerin en zirvesinde asılıydık

Ben ve sen onun içindeydik biz sendik sen ise oydun.

Ve herkes de 'hüve hüve'nin içindeydi sen asıl vâsıl olana sor.⁴

Bu mezkûr hazrete [yani nefsü'l-emriye hazretine] işarettir. Muhakkak ki Allah gerçeği söyler ve doğru yola O erıştırir.⁵

2 el-En'âm 6/59.

3 Şûrâ 42/11.

4 Abdülganî em-Nablûsî, *Tabrîkü'l-'iklîd fi fethi bâbi't-tevhîd*, thk. Yusûf Ahmed (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1433/2012), 80.

5 Ahzâb 33/4.

[İkinci Hazret: İlâhî İlmî Hazret]

Daha sonra bu nefsü'l-emriye hazretini ise *ilâhî yüce ilmî hazret* takip eder. Buna onların ıstılahında *hazret-i vâhidiye* denilir. Bu mezkûr hazrette bulunan tüm şeyler, zâtî işlerin/*durumların* sûretleri ve kendileriyle mahiyetlerin açığa çıktığı ilk anahtarlardır. Kendilerine uygun zamanda kendileri üzerinde meydana gelen (cârî) durumlarla beraber bu mahiyetlerden türler (*envâ'*), bu türlerden ise çeşitler (*esnâf*) yine bu çeşitlerden ise şahıslar (*eşhâs*) ortaya çıkar.

Vakitler ve zamanlar, *zamansal varlıkların* lâzımları olup bunlardan ayrılmazlar. Bunların, Hakîm ve Habîr olan Allah'ın bilip gözettiği, her dönemin ehline/*insanına ait* özellikleri ve kendilerine yakın istidatlarından dolayı yüce hikmetlerden ve layık maslahatlardan gereklilikler vardır (muktezayât). Böylece O, onlara ait kâbiliyetlerinin havsalasının genişliği kadrince, onların istidâtlarının dillerine ait dualarına icabet eder. Kur'ân'da buna şöyle işaret edilmiştir: "Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz."⁶

Bil ki mutasavvıflar –sırları mübarek olsun- bu durumların (şuûn) ortaya çıkışları (zuhûrları) ve bazısının bazısına yakınlaşması yönüyle ilâhî bilgede heyetlerin zuhûrunu gerektirdiğini söylediler. İşte bunlar *mâbiyetler* ve bunların cüz'leri ise *hüviyetler* ve de bunların toplamı ise *a'yân-ı sâbite* diye isimlendirilir. Allah'ın bilgisi, bu durumların bazısının bazısına yaklaşma yönlerini ve bunların birbirlerine karışımlarını kapsar/*bilir*. Yine O'nun bilgisi aşkın hikmetleri ve mavcûdâtın tek tek fertlerde tasavvur edilmeyen, takdir edilen (mukadder) kemâllerinin tamamlanmasına raci olan uygun maslahatları da bilir. Nitekim Şeyh [İbn Arabî], bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Cem^ç, a^çynının varlığı olmayan bir haldir

Bu cem^ç, fertlerin sahip olmadığı bir tahakküme sahiptir.⁷

Cenab-ı Allah, tüm âlemi tafsilat ve ayrıntısını ezeli ve *huzûrî* bir bilgiyle bilir. Ancak her ne kadar eşyanın sûretlerine hâlin kevvesinden bakan kimseye göre hâdis varlıkların, takdir edilen vakitlerdeki hudûsu başka bir huzur olsa da. Ayrıca burada her ne kadar unsurî istidatların, felekî hareketlere dayandırılmasına (istinâd) ilişkin uzun bir kelâm söz konusu olsa da bu risâlenin alanı buna yetmez. Allah'tan ismet diliyoruz ve Allah dileyen kimseyi hidayete eriştirir. Gerçekte ise O'nun iki huzûrî

6 el-Hicr 15/21.

7 Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futûbâtü'l-Mekkîyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1427/2006), 4/38.

bilgisi yoktur aksine ezeli, ilmî tek bir huzûrî bilgisi vardır. Doğruyu ilham eden ve zorlukları kolaylaştıran yalnızca Allah'tır.

[Üçüncü Hazret: Ceberrûtî Hazret]

İlâhî yüce ilmî hazretten sonra ise *ceberrûtî hazret* gelir. İşte bu da ilâhî kazânın levhi olup şerîat dilinde *ümmü'l-kitâp* diye isimlendirilir. Hz. Peygamber bu konuyu şöyle ifade etmiştir: "Allah tarafından yaratılan ilk şey benim nurumdur". Başka bir rivâyette "Yaratılan ilk şey benim ruhumdur." Başka bir rivâyette "Yaratılan ilk şey akıldır." Başka bir rivâyette ise "Yaratılan ilk şey kalemdir."⁸ Burada isimlendirilen şey (müsemmâ) aynı ve tektir. Ancak isimlerin farklılaşması itibarların farklılaşmasından dolayıdır.

Bu itibarın farklılaşmasını şöyle ifade edebiliriz: Bu şey, zâtıyla zâhir ve kendisi dışındakini şeyleri ortaya çıkarması/*aydınlatması* itibariyle "nûr" dur. Bu şey, kendinde canlı/*diri* ve kendisi dışındaki şeyleri yaşatması itibariyle "rûb" tur. Bu şey kendi zâtını idrak etmesi ve başkalarını da idrak etmesi itibariyle de "akıl" dır. Nihayet bu şey, varlıkların nizamının herhangi bir icmâlî yazıyla nakşediliği kaynak olması itibariyle de "kalem" dir. Bu intikâş/*yazma* "ilâhî kazânın sûreti" olup, hakikatte ise ezelden ebede kadar kendilerinde meydana gelen durumların/*ahvâlin* bulunduğu hal üzere mevcûdâtın ayânlarındaki *ilâhî-küllî hüküm*den ibarettir. İsmet ve tevfiğ yalnızca Allah'ın elindedir.

Bilmen gerekir ki Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözünde geçen "nûrum" (نور) kelimesindeki *nispet yâsı* mütekellim zamiridir. Dolayısıyla bu, kendisine "ben" (أنا) olarak işaret edilen ve a'yn-ı sâbit diye isimlendirilen hakikatten kinâyedir. Böylece her mevcûd, *ilk taayyün*le, bu ayn-ı sâbitle belirlenir ve taayyün eder. Bu taayyünü ise istidâdına göre ruhî taayyün, bunu da misâlî ve sûrî taayyün takip eder. Bütün ruhlar ve ezelden ebede kadar durum ve ahvallerinden kendileri için meydana gelen her şeyle beraber kendilerinin hal ve istidâtlarına layık bir intikâş/*yazım* ve münasip bir tabiat ile yazılıdır. Bu durum Kur'ân'da şöyle ifade edilmiştir: "Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız."⁹

8 Hadis kaynaklarında söz konusu bu hadisi göremedik. Hadisle ilgili bir değerlendirme için bk. Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1421/2000),1/325.

9 el-İsrâ 17/13.

[Dördüncü Hazret: Melekût Hazreti]

Ceberrûtî hazretten sonra ise *melekût hazreti* gelir. Bu ise *ilâhî kader levhi* olup şeriat dilinde *kitâb-ı mübîn* diye isimlendirilir. Filozof (Hakîm) ise bu melekût hazretini bazen *arş-ı a'zama* ilişkin olan *küllî nefis*, bazen *türsel sûret* (es-sûretü'n-nev'iyye), bazen *küllî tabî'at* ve bazen de *nefs-i müntabi'a* şeklinde ifade eder.

Bir Uyarı

Muhakkik âlimler şöyle dediler: Ruhlar âlemi, cisimler ve şahâdet âleminin aksine, mutlak gaypten neşet eden ilk âlem olduğundan ve bu alemdeki birlik (vahdet), basitlik ve bu ikisinin benzerlerinden olan zorunluluk (vucûb) hükümleri; çokluk (kesret) ve bileşik (terkîb) gibi imkânın hükümleri üzerinde baskın olduğundan dolayı ilâhî hikmet, iki yönü olan başka bir âlemi gerekli kılmıştır. Böylelikle bu âlemin, ruhlar âlemine ve basitliğine nispeti ile cisimler âlemi ve bileşikliğine nispeti eşittir. Allah, *heyûlânî cevberi mutlak körlük ('amâ) hazretinin* mazharı olarak yaratmıştır. Bu da tabî'î, basît ve latîf ve de bunların yoğun (kesîf) sûretlerinin zuhûru için ayrıca bileşik, unsurî olan kesîf ve de bunların latîf sûretlerinin zuhûru için kâbil bir maddedir.

Bilesin ki tarih kitaplarında şöyle zikredildi *Câbelkâ* doğu tarafında büyük bir ülke olup birçok şehri kapsamaktadır. Bu şehirlerin her birinde sayılamayacak kadar çokça ilginç ve gariplikleri vardır. Benzer şekilde *Câbelsâ* batı tarafında *Câbelkâ'nın* mukabilinde bulunan büyük bir ülkedir. Bu ülkenin ilginçlikleri de *Câbelkâ'nın* ilginçliklerinden fazladır. *Câbelsâ'nın* ilginçliklerinden bazısı anlatılagelmiştir. Te'vîl erbâbına göre ise bu ikisi *misâl âlemidir*. *Câbelkâ* ruhların doğusunda olan misâl âlemi olup, *gayb ve şahâdet âlemi* arasında bir *berzabtır*. Ayrıca *Câbelkâ* büyük bir ülke olup, gaypten mutlak şekilde icmâlî ve tafsîlî olarak inen tüm sûretleri kapsamaktadır. Tıpkı bunun gibi *Câbelsâ* cisimlerin batısında bulunan büyük bir ülkedir. Bu, dünya hayatından ayrıldıktan sonra şahâdet ve duyusal âlemden yükselen dünya hayatında kazânılmış ahlak ve amellerin tüm suretlerini –eğer hayırsa hayır ve şer ise şer olarak- kapsamaktadır. Bunu bilmelisin.

[Beşinci Hazret: Hazret-i Câmia']

Âlemin sûreti aynıyla Âdem'in sûreti gibidir. Bundan dolayıdır ki âleme *büyük insan* derler. Böylece İlk akıl bu âlemin "ruhu", küllî nefis "kalbi" ve müntabi nefis

ise "hayâlî" mesabesinde. Allah ise "O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır."¹⁰ hükümüyle tecelli eder ve ilâhî emirse önce ahadiyet [mertebesine] sonra vâhidîyet [mertebesine] ve sonra da *ilk akıl* (akl-ı evvel) olan kalemiye mertebesine gaybî bir iniş/*nüzûl* şeklinde iner. O, bu mertebedeki safiyetinden dolayı adeta hissedilmez gibidir. [Şu sebeple ki] bir şeyin kendi zuhûrunun zirvesinde ışıklarının parlaklığı, onu idrak etmekten engeller. Tıpkı ışık saçan bir aynanın, ışıklarıyla kendisinde bulunan sûretleri gözden engellemesi gibi. Bilâhare, ilâhî emir, [akl-ı evvel olan kalemiye mertebesinden] küllî nefis olan *levhiye mertebesine* inince; o, ma'lûm, mazbût ve de illet ve nedenlerine bağlı olur. Akabinde onun nefis-i müntabie olan hayâlinde tafsîlî, bir cüz'î intikâş/*yazı* resmolunur. Nitekim bu âlemdeki her şey, şekliyle, hayetiyle ve miktarıyla burada yazılır. İşte bu yazım, bazısına göre, ilâhî kadrin sûretidir.

Bazıları ise kaderi, bu sûretlerin dış dünyadaki maddelerinde husûle gelmesi olarak kullanmışlardır. [Sevap ve günaha ilişkin] mahv ve ispatın ancak burada olduğu görüşündeler. Feleklerde müntabi olan cüz'î sûretler ise ebedi olarak buldukları hal üzere sabit kalırlar. Bazı muhakkik âlimler de [sevap ve günaha ilişkin] mahv ve ispatın burada olduğunu ve de oluş ve bozuluşun (kevn-fesâd), dış dünyadaki maddelerinde bu ikisine tabi olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Bilesin ki müntabi⁶ nefiste resmolunan bu tikellerin (cüz'îyyât) ilk akıldaki sâbit tümellere (küllîyyât) katılmasıyla tikel bir görüş/*düşünce-fikir* (ra'y^{un} cüz'îyy^{un}) ve sonra bundan ise tikel bir irade ve tikel bir şevk/istek ve de tikel bir konuma ait talep husûle gelir. Ayrıca Felekler için konumlardan bilkuvveden bilfiillîğe çıkması için talep edilen bu tikel konum, bütün yönlerden bilfiil olan türünün rabbine benzemek (li-yeteşebbeh) içindir. Şurası kesindir ki kendisine tikel bir fikir katılmadığı sürece tümel fikirden tikel bir şevk ve tikel bir irâde meydana gelmez. Tıpkı küçük önermenin büyük önermeye katılmasında olduğu gibi şayet küçük eklenmediği sürece büyük önermeden netice hâsıl olmaz. Bu mukaddimelerin tahkikinin akabinde [şu söylenebilir]: Felekler ma'sûkları olan türünün rabbi için şevkle hareket ederler. Zira her feleğin *emr âleminden* türünün rabbi olan bir ma'sûku vardır. Bu ma'sûk, felekle İlk [olan Allah] Teâlâ arasında bir vasıta. Bundan dolayı bununla yeni bir konum meydana gelmiş ve bu konumla kendi nefisine ondan nûrânî ışıklar akar ve bu başka bir konuma ve tikel bir irâdeye yeni bir şevki gerekli/*zorunlu* kılar. Sonra Allah dilediği sürece böyle devam eder.

10 el-Ramân 55/29.

Özetle, burada iki hareket tahakkuk etmiştir: [Birincisi]: Feleklerin nefislerindeki işrâkî harekettir. [İkincisi]: Feleklerin cisimlerindeki konumsal (vaz'î) harekettir. Birincisi ikincisine tabi olur. Bu istidâdî keyfiyetlerinde unsurî maddenin hareketine tabi olur. Dolayısıyla buna göre istidâtlar hasebince hareketler ard arda, konumlar ve istidâtlar da peş peşe unsurî maddede meydana gelir. Ayrıca istidâtlara göre bu vakitte Dehr isminin gerektirdiği şey hasebince vakitler ait hâdis konumlar, kazâ ve kader hükmünce kemâllerden zuhûru taayyün eder. Böylece sâbit/değişmez durumlar ile hâdis durumlar arasındaki ilişki/irtibat da husûle gelir. Gerçek/hakikî feyiz sahibi, "O her an bir ilâhî tasarruftadır."¹¹ hükmüyle, her hak sahibine istidadı kadrince hakkını verir. Zira her ezelî mahiyetin, ezelî bir istidadı ve her bir hazrette kendisi için meydana gelen ahvâl ve durumlar için hususî bir nispeti vardır. Böylece ondan öncelikli olan şey, sonrakini hazırlayıcı olur ve her sonra gelen ise ilkinden taayyün eder ve böylece sebepler/nedenler ve sonuçlar silsilesi en tam ve en kapsayıcı nizamda hikmetler ve maslahatların üzerine –Allah dilediği sürece- terettüp eder. İşte bu Azîz ve Alîm olan Allah'ın takdiridir.

Hakikatler, bütün bu mertebelerden ve hazaratlardan bunların boyalarıyla boyanır ve ta ki insana ulaşınca kadar böyle devam eder. Sonra ise bu, onların hükümleriyle boyanmadan sıyrılıp aslî vatanı ve ebedî karargâhının tarafına manevî bir dönüşle (evdet) döner. İşte bu onların ıstılahında *istidâdî mertebeler* diye isimlendirilir. Kur'ân'da bu şu şekilde ifade edilmiştir: "O, onların karar kıldıkları yerleri de, emaneten durdukları yerleri de bilir. Onların hepsi apaçık bir kitaptadır."¹²

[Kulların Fillerinin Kendilerinden Meydana Gelmesi Sırasında Dört Mertebesi Hakkında]

Aynı şekilde kulların fillerinin kendilerinden meydana gelmesi sırasında dört mertebesi vardır. İlk olarak gayplerin gaybı olan ruhunun derinliğinde/*gizliliğinde* oluşundan bunlar, bu mertebede duruluklarından dolayı adeta hissedilemez durumdadır. Bilâhare akla getirilmesi ve hatırlanması anında kalbinin özüne tümel olarak iner. Sonra da hayalinin deposunu müşahhas şekilde iner. Ve daha sonra ise bunu ortaya çıkarma irâdesi anında *azaları/organları* hareket eder. Böylece kulun istidâdının etrafında dolanan ilâhî kazânın hükmüyle dış dünyada ortaya çıkar. Burada organların hareketi, gökyüzünün hareketi mesabesindedir. Böylelikle iki nüsha tam bir uyum-

11 el-Rahmân 55/29.

12 Hûd 11/6.

la uyuşmuştur. Kur'ân'da bu şu şekilde ifade edilmiştir: "Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun."¹³

[İnâyet, Feyiz ve İstidât Kavramları Hakkında]

Bilmelisin ki Allah'ın iki tane inâyeti vardır ve bu inâyete göre de iki feyiz ve de bu iki feyze göre de dış dünyada iki istidât vardır. Bunun açıklaması şöyledir: İlâhî inâyetin iki yönü vardır: Birincisi: Zâtî sevgi hasebince ilâhî zâtın gerektirdiği ezeli inâyet. Dış dünyadaki varlıklar buna tâbi olur. İkincisi ise dış dünyadaki varlıkların istidâtlarının gerektirdiği şeydir. İlâhî inâyet ise buna tâbi olur.

Benzer biçimde Allah'ın feyzi de iki kısma ayrılır. [Birincisi]: *feyz-i akdes* olup, bununla ayân küllî istidatlarıyla ilâhî ilmî hazrette birlikte husûle gelir. [İkincisi] ise *feyz-i mukaddestir*. Bununla ayân, [ilâhî] ilimden dış dünyaya çıkarlar. Yine bu feyiz, ma'cûmların yaratılması ve mevcûdâtın kemâle ermesi içindir.

Kezâ, ayânın istidatları da iki kısma ayrılır. [İlki] yaratılmamış (gayr-i mec'ûle) olan *küllî/tümel istidât*. A'yan bununla hâricî varlığı ilk inâyetle kabul ederler. Bunu Felsefede *zâtî imkân* diye ifade ederler. [İkincisi]: yaratılmış olan cüz'î istidattır. A'yan dış dünyayla vasıflandıktan sonra ikinci inâyetle üzerlerinde cârî olan ahvâli kabul ederler. Filozof/*bakîm* ise bunu *istidâdî imkân* şeklinde ifade eder. İşte tam da buradan zâhiren çatışan nasların aralarını uyuşturma yönü bilinir. Tıpkı Allah'ın "De ki hepsi Allah'tandır"¹⁴ şeklinde buyurması ve yine "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefisindedir."¹⁵ şeklinde buyurması gibi.

Bunun yönü şöyle izah edilebilir: Tahkik ehli, Allah tüm yönlerden tek olduğu gibi aynı şekilde O'nun feyiz ve emrinin de tek olduğunu söylediler. Kur'ân'da bu durum şöyle ifade edilmiştir: "Emrimiz ancak bir tek emirdir. Göz kırpması gibi anında gerçekleşir."¹⁶ Fakat bu *heyûlânî vasıflı* olup, meydana gelişi durumunda kâbillerin istidatlarının hükümleriyle boyanır. Dolayısıyla her kemâl ve hayır Allah'tan kaynaklıdır. Her noksan ve şer ise kâbillerin kâbiliyetlerinin eksikliğinden ve kâbiliyetlerinin havsalasının dar olmasından kaynaklanır.

13 Fussilet 41/53.

14 el-Nisâ 4/78.

15 el-Nisâ 4/79.

16 el-Kamer 54/50.

[Hayır ve Şerrin Mâhiyeti ve Bunların Kaynağı]

Buradaki sır şudur: Hayır bütün kemalleriyle birlikte varlıktır (vücûd). Şer ise tüm noksanlıklarıyla beraber yokluktur (adem). Bundan dolayı Allah hayrı; irâdesi ve hikmetiyle dış dünyadaki varlıklara feyz eder. Tıpkı bu varlıkların Allah'ın cömertliğini kabul etmeleri gibi –ki bu hayır Allah'tan feyz eden bir hayırdır. Ayrıca istidâdın olmamasından kabulün olmaması da şerdir ki bu ise mümkün varlıklardan kaynaklanmaktadır. Kur'ân'da bu durum şöyle ifade edilmiştir: “Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz.”¹⁷ İşte burada aczin ve kusurun kul tarafından olduğunun manası açığa çıktı.

[Mezheplerin Fillerin Meydana Gelişi Hakkındaki Yaklaşımları]

Cebr ve zorlamanın Allah tarafından kaynaklığına gelince–Allah'ın şanı bundan aşkındır- fiillerde cebr ve zorlama olduğunu muhakkik âlimlerden hiç kimse öne sürmemiştir.

Eşâ'rîlere gelince bunlar, fiilleri “*fiile yakın bir kudretle*” (kudratun mukârine) birlikte kullara nispet ederler. Mâtürîdîlere gelince bunlar ise fiilleri “*tercih edici bir kudretle*” birlikte kullara nispet ederler. Sûfîlere gelince bunlar da Mâtürîdîler gibidirler, fakat sûfîler dış dünyayı aynalar menzilesine indirgerler. Nitekim Celâleddin er-Rûmî bunu [Mesenevî-yi Manevîye adlı eserinde Fasça] şöyle ifade etmiştir:

Halkı su gibi arı duru bil.

O suya akseden, ululuk ıssı Tanrı'nın sıfatlarıdır.

Onların bilgileri, adaletleri, lütufları akar suya aksetmiş yıldıza benzer.¹⁸

Mâtürîdîlere göre insanın kudretinin *tercih edici* olmasına gelince: Bu, insanın istidâdının kendisine gelen [ihtimallerde] tercihte bulunmasından dolayıdır. Dolayısıyla istidât diliyle yapılan duaya isticâbet edilir. Mâtürîdîler ile sûfîler arasındaki fark ise sûfîlere göre kulun kudreti ödünç (müsteâr), Mâtürîdîlere göre ise bu kudret Allah'tan kaynaklıdır. İkisi arasındaki fark ise apaçıktır.

17 el-A'râf 7/58.

18 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i ma'nevî*, s. 886.

[Kazâ ve Kader Yönelik Yedi Soru ve Bunların Cevapları]

[Birinci Soru]

Eğer sen “Bilginin tüm varlıkları kapsamaması, cebri gerekli kılmaz mı?” dersin; buna yönelik şöyle derim: Bilginin tüm varlıkları kapsamaması cebri gerekli kılmaz. Çünkü bilgi ma'lûma tâbidir ve de bilgi, ma'lûmun durumunu ve ona özel hükümlerini açığa çıkarır. Ma'lûm kendi sûretini ilimde hesûle getirmekle bilgiye tesir eder. Dolayısıyla ilim, müessir/*etkileyen* değil aksine etkilenendir. Ma'lûm hakikatte ise kendi istidâdının diliyle hükmedenin üstünde hâkimdir. Ma'lûm, onda bulunan şeylere kendisinde bulunan özel hükümleriyle hükmeder. Bunun için Allah şöyle buyurmuştur: “Kesin delil ancak Allah'ındır.”¹⁹ İşte bu kaderin sırrıdır.

[İkinci Soru]

Şayet sen “A'cân, istidâtlarıyla birlikte Allah tarafından yaratılmış değil midirler? O halde kesin delil ancak yaratılmışlarıdır.”²⁰ dersin ben bu itiraza yönelik şunu derim: A'cân, istidâtlarıyla birlikte, Allah tarafından yaratılmış değil aksine bunlar ezeli olup, herhangi bir irâde ve ihtiyarın dahil olmaksızın kendi hüviyetinin gizliliğinde saklı durumlarının sûretleriyle birlikte Allah'tan feyezân etmişlerdir. Daha da ötesi bunlar, pür zorunluluk yoluyla meydana gelmişlerdir. Zira irâde ve ihtiyarın zâtî durumlarda dahil yoktur. Bu ikisinin dahil sadece yaratmaya ilişkin olan durumlarda olur. Dolayısıyla hiç kimsenin “Rabbim neden beni böyle kıydın!” demeye hakkı yoktur. Aynı şekilde *cemâl sıfatına* ait isimler de zâtî durumlardandır. *Celâl sıfatına* ait isimler de zâtî durumlardandır. Bunların hepsi kevnî/*kozmetik* görünümleri gerektirir. Taki Allah'ın itibara alıp şöyle dediği “Ben saklı bir hazineydim bilinmeyi istedim.”²¹ bu *talep edilen/istenen* eserleri ortaya çıksın diye. Tıpkı hidayete erdiren (el-Hâdî) isminin, mü'minlerin ve iyilerin üzerinde tecellî etmesi ve yine dalâlete düşüren (el-müdüll) isminin de müşriklerin ve günahkarların üzerinde tecelli etmesi gibi. “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.”²²

19 el-En'âm 6/149.

20 Risâlenin tüm nüshalarında “lil-halk” -ki biz, bunu yaratılmışlar olarak tercüme ettik- ibaresi yazılıken tek bir nüshada ise “lil-hakk” ibâresi mevcuttur. (mütercim.)

21 İsmâil b. Muhammed el-‘Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1932), 2/132.

22 el-Enbiyâ 21/23.

[Üçüncü Soru]

Eğer ki sen “Fertler arasındaki farklılığın; noksanlık, tamlık/*kemal*, hidayet ve dalâletle olması muhtâr fâilin adliyle çelişmez mi?” şeklinde sorarsan bu soruya şöyle derim; Hayır, bu O’nun adaletiyle çelişmez, aksine bu O’nun adaletinin kemâli ve lütfunun tamamındandır. Ayrıca Cenâb-ı Allah, her ne kadar istediğini yapan olsa da fakat O’nun dilemesi (meşîeti), kendi hikmeti hasebincedir. Ve O’nun istidâdî mertebelere riâyet etmesi ve her hak sahibine hakkını vermesi hikmetindedir.

[Dördüncü Soru]

Eğer sen “Her şeye hâkim kahredici kudret; üstün otorite ve fâiliyetteki kemal gereğince hazırlamış olduğu her kabiliyetliyi değiştirme konusunda eksik değildir ve ayrıca [Celâleddin er-Rûmî’nin] *Mesnevî-yi Mevlevî*’de bu durum hakkında;

Âdem’in gözü bedbaht olan İblis’e hakaret ve küçümseme ile baktı.

Kendini gördü ve beğendi. Şeytan’ın yaptığı işe de güldü.

Allah’ın gayreti ona: Ey safiyyullah, sen gizli sırları bilmiyorsun, diye seslendi.

Eğer Allah, kürkü ters çevirir, yani, beklenilmeyen bir iş yaparsa dağı dibinden ve kökünden koparır.

O anda yüzlerce Âdemin ma’sûmiyet perdesini yırtar da yüzlerce yeni Müslüman olmuş iblis meydana getirir.²³ demiştir.” dersin, buna cevap olarak şöyle derim: Fakat istidâdî mertebelerin riâyet edilmesini/*muhafazasını* O’nun hikmeti hükmetmiş ve adaleti gerektirmiştir. Bu da O’ndan bir ihsân ve ikrâmdır. Sûfîler, bunu da *ilâhî inâyet* şeklinde ifade ederler.

[Beşinci Soru]

Eğer sen, istidâtların farklılaşmasındaki sebep nedir? diye sorarsan ben de buna şöyle derim: Onlara göre tikel istidâtların farklılığındaki sebep, sonsuza kadar giden, kendilerinden önceki istidatların farklılaşmasından dolayıdır. Bu istidatların fertlerinin (âhâd) tikel istidâtlarla birlikte birleşmesinin olmayışından dolayı yaratılmamış olan tümel istidâdın nispetlerinden bir nispet olarak herhangi bir mahzur yoktur. Bunu düşün. Ayrıca bu *ezelî inâyet*; kozmik/*kevnî* görünümünün, en tam ve en iyi ve de

23 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i ma’nevî*, s. 170.

hikmetleri ve maslahatları en kapsayıcı nizamlar şeklinde olmasını gerekli kılmıştır. Bu da istidâtların farklılaşması yoluyla gerçekleşir. Çünkü eğer istidâtlar eşit olsaydı mevcûdâtlar tek bir seviyede ve tek bir halde sınırlı kalır ve ayrıca geri kalan mümkün mertebeler, -varlığının imkanına rağmen bu âlemde kendisine muhtaç duyulmakla birlikte- yokluğun gizliliğinde kalmaya devam ederdi. Aksi takdirde denge bozulur, mahlûkatın iş ve durumları devam etmezdi. Daha da ötesi, hercümerç/*karışıklık* ortaya çıkar ve böylece yaratıkların maslahatları gerçekleşmemiş olurdu.

İşte bunlar, her ne kadar kendi hususiyetine itibarla her bir fert için en iyi olan mümkün olsa da tabiatların ve yetilerin farklılaşmasıyla gerçekleşir. Görünmüyor mu ki; insanların bazısı başkalarının nefret ettiği/*tiksindiği* şeye hızlıca atılmakta ve insanların güzel gördüğü şeyi de çirkin görmektedir. İşte bununla onların işleri/*durumları* devam etmekte, maslahatları tamamlanmakta ve düzen bununla bütün olmakta ve de vaki olan sistemin yönü bununla kemâle ermektedir.

[Altıncı Soru]

Yine eğer sen "Bazı fertlerin kendileri için en değerli ve uygun olan şeyden engellenmelerinin sebebi nedir?" şeklinde bir soru sorarsan ben de derim ki bunun nedeni, ilahî inayettir ve bu, ilk olarak ve *bizzât* en iyi açıdan hepsinin nizamına/*düzenine* bağlıdır. İşte bu hepsinde vaki olan nizamdır. Sonra da ikinci olarak fertlere *araz/ilinek* yoluyla bağlı olup nizamı/*dengeyi* tamamlamak ve intizamın yönünü bütünleştirmek için olur. Belki de her bir ferdin kendileri için en tam ve en iyi olanı tamamlaması bu düzenin bozulması sebep olur. Her ne kadar bu bize saklı kalsa da. Nitekim Âriflerden birisi de buna şu sözüyle işaret etmiştir:

Dünyanın yedi iklimini yaratan Allah, herkese layık olduğu şeyi vermiştir.

Miskin kedinin eğer kanadı olsaydı dünyada serçe bırakmazdı.²⁴

Malûmdur ki kediye nispetle kanat bir kemâldir ancak mütekâbil esmasının gereği olan en mütekâmil olan nizama nispetle de tikel bir eksiklik/*noksanlıktır*. Kanat da aynı şekilde onun esmasının bir gereğidir. Bazı değerli bilginler şöyle demişlerdir: Belki de bu iyi ve kötünün/*sorunun* keyfiyetinin tafsilatları, kaderin sırrıdır. Allah bunu ilmiyle kendisi için saklamış kimseyi buna vakıf kılmamıştır. Ancak Allah, kâmil ve sâlih kullarından bazısını buna muttali kılmıştır.

24 Sa'dî Şîrâzî, *Mevâ'iz-i Sa'dî-Mesnevîyât*, s. 246.

[Yedinci Soru]

Şayet sen, “Geçmiş açıklamalardan ortaya çıktığı üzere, dış dünyadaki varlıkların üzerinde cârî olan ahvâlin ve hükümlerin sâbit lâzımları ve durumlarıyla icmâlî sübût şeklinde nefsü'l-emrde olduğu halde peki neden Beyzâvî, [*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*]de] Allah'ın ‘Ve bir grup da sapkınlığa müstahak oldu.’ tefsirinde ‘Bu grubun ayânlarının, dalâletleri gerekmiş olmasına rağmen ayân-ı sâbite gereği’ dedi ve aksine ‘Yani önceden belirlenmiş kazâ gereği’ demedi?”²⁵ dersin ben de şöyle derim: Beyzâvî, bunu selef arasında meşhur olan şeye binaen böyle dedi. Çünkü selefin âdeti, edeben iyiliklerini Allah'ın kazâ ve kaderine nispet etmek ve kötülüklerini de kendi nefislerine nispet etmek olduğundan böyle demiştir. Ancak selefin bu konudaki asıl tutumları ise kendilerinden sâdır olan iyi ve kötülüklerin hepsini Allah'ın kazâ ve kaderine nispet etmektir. Fakat kötülükler değil de iyilikler sadece Allah'ın rızasıyladır. Bundan dolayı selef, kapalılığından ve dış dünyadaki varlıkların gerektirdikleri –kendileri hâtimenin/kapayıcının takip ettiği fâtiha/açıcı olmasına rağmen- hakkında sükût etmişlerdir. İşte tam da burada ilim malûma tâbidir ve ma'lûmu ortaya çıkarır dediler. Her kim bu konumda düşünürse “Ezelde önceden belirlenmişliğin ahvâl ve eceller üzerinde tesiri vardır.” diyen kimsenin sözünün hak ve yüce bir inanç olduğu ona açık olur. Ancak bazı bilginlerin bu reddetmelerinin yönü idrak edilmiş değildir.

[Kuldan Fiilinin Sâdır Olması İki Durumla Olur]

Yine burada Hz. Peygambere Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ –Allah'ın selâmı ve salatı onların üzerine olsun- tartışmasına dair bildirilen şu sözünün “Âdem ve Mûsâ tartıştılar.”²⁶ manasının yönü de açığa çıkmış oluyor.

Bunun açıklaması şudur: Kuldan fiilinin sâdır olması iki durumla olur. Birincisi: Kulun kendi kesbidir. İkincisi ise -tıpkı ehl-i Sünnet ve'l-cemaât'ın da benimsediği üzere- ayân-ı sâbite gereğine uygun olarak Allah'ın meşîetiyle kulun kalbinden meydana gelen istektir/*sebeptir*. Dolayısıyla Hz. Mûsâ, âdeti olduğu üzere –örneğin Hz. Hızır'a da şöyle demişti: “[Mûsâ dedi ki:] Masum bir insanı, bir cana karşılık olmak-

25 Kâdî Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî – Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1421/2000), 2/336.

26 Buhârî, “el-Enbiyâ”, 31 (No. 323); Müslim, “Kader”, 13 (No. 2755.)

sızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!”²⁷- kendisine ait kesbi açısından bakmıştır. Hz. Âdem ise eşi ve kendisinin kesbini dikkate alarak ağaçtan yemesinden dolayı kendi nefsinin kınanmıştır. Böylece Hz. Âdem, sebebe nazarla kulluk (ubûdiyet) makamına uygun olarak, aczini ve tek, kakhâr olanın hükmü altındaki ezilmişliğini itirafından dolayı Allah tarafından kınanmayı kendi nefsinden düşürmüştür. Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır. Hz. Peygamber, sadece Hz. Âdem ve Mûsâ tartıştı dedi çünkü mezkûr iki durumdan en kuvvetli olanın tarafından bakmıştır ki bu da Allah'ın sırf meşîetiyle meydana gelen sebeptir/*istektir*.

Burada cebriyenin tutunacakları bir şey de yoktur. Aksine bu durum onların aleyhinedir. Şayet fiilin meydana gelmesinde kulun kesbinin dahil olması Hz. Mûsâ –Allah'ın selamı üzerine olsun- bunu dikkate almazdı. İsmet ve tevfiik sadece Allah'ın elinde olup isteyenleri de doğru yola ileten O'dur. Şayet sen bana, “Bu şeye göre Firavun, Hâmân ve diğer kâfirlerin de bununla delil getirme hakları vardır” dersen ben de sana şöyle derim: Hz. Âdem'in tartışmasının amacı şer'î açıdan kendisinden kınanmayı düşürmek değildi. Nitekim o, Rahmân'ın yakınlığından uzaklaştırılmak ve cennetlerden çıkarılmayla cezalandırıldı. Dolayısıyla Hz. Âdem'in kınanması şer'î açıdandır, yoksa aklî açıdan değildir. Bundan dolayı Allah onun tövbesini kabul edip onu bağışlamışken her kim onu kınarsa; bunun *kuds âleminde* bir rûhânî tartışma ve bir misâlî konuşma olduğuna dair kendisi hakkında hüccet getirilmiş olur. Onun durumu, bu imtihan dünyasında bulunan kimselerin haline kıyas edilemez. Din ve geleneğin büyüklerinden birisinin kendisine bu mesele sorulduğunda “Ne cebir ne de tefvîz vardır, sadece bu iki durum arasında bir durum vardır” şeklinde nakledilen şeyin manası, Hz. Âdem ve Hz. Mûsâ'nın tartışmasını nakleden hadisin manasına benzerdir. Dolayısıyla cebr yoktur. Çünkü kul, iyilikleri yapma ve kötülüklerden kaçınmada serbesttir. İlâhî sünnet/*âdet*, kulların istediklerine ve muktedir olacakları şeylere iradelerini ve kudretlerini sarf ettiklerinde hemen akabinde kulların fiillerini yaratması cârî olmuştur. İşte bu nispet kesp ve tercih şeklinde ifade edilir. “Tefvîz” de yoktur. Çünkü nispet/*taalluk*, sebebine bağlıdır. Bu da Allah'ın sırf meşîetiyle mü'minin kalbinde meydana gelir ve bunda hiç kimsenin bir dahil bulunmaz. Kur'ân'da ise bu şöyle ifade edilmiştir: “Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz!”²⁸

27 el-Kehf 18/74.

28 et-Tekvîr, 81/29.

Bilmelisin ki kulluk makamına en uygun şey, kulun Allah'ın kendisine nimet olarak vermiş olduğu kudreti, iradeyi ve bu ikisi dışındaki şeyleri yaratıldıkları şeye sarf etmesidir. Bir hadiste Hz. Dâvûd'un sadece kendi elinin kazâncını yediği ifade edilir.²⁹ Ancak Allah'ın kullarından bazısı vardır ki herhangi bir iş ve kazânıma ihtiyacı olmaksızın onların rızıkları her yerden bolca gelir.

Sıradan insanlara gelince, bunlarsa çalışmaları ve kazânçlarına göre rızıklandırılırlar. Dolayısıyla bu durumda genelleme olamaz. Çalışıp çabaladıkları halde rızıklanmayan niceleri olduğu halde, çalışıp çabalamadan rızıklanan insanlar da vardır. İşte tam da burada Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî'nin şu sözünün anlamı açığa çıkıyor:

Kendine gel, tevekkül et de elin ayağın titremesin.

Rızkın, senin ona aşık olmandan sana daha çok aşıktır.

Âşıktır, sabırsızlığını bilir de oyalana oyalana gelir.

Zira ey fuzûlî kimse! o senin sabırsızlığını bilir.

Sabrın olsaydı rızkın gelirdi, âşıklar gibi kendisini sana verirdi.³⁰

Yine başka bir şair de buna benzer bir şey söylemiştir:

“Sen evin içinde avlandığın sürece elin ve ayağın örümcek gibi birbirine bağlıydı.”³¹ En doğrusunu sadece Allah bilir.

Eğer ki sen, “Hz. Peygamberden ‘Saîd o kimsedir ki, annesi karnında saîd olmuş; şakî o kimsedir ki, annesi karnında şakî olmuştur.’ hadisi naklolunmuştur ve Hâfız Şirazî de bu minvalde şöyle demiştir:

İyilerin sokağına bizi almadılar.

Eğer sen beğenmiyorsan değiştir yazgımızı.

Hafız boşuna giymedi meye bulanmış şu hırkayı.

Ey eteği pak olan şeyhim, gel, mazur gör beni.³² Yine bununla birlikte muhakik alimler indinde -Allah'ın rahmet hepsinin üzerine olsun- saîd kimse bedbaht

29 Buhârî, “Kesbûr-racül ve ‘amelü yedihi”, 57 (No. 123)

30 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i ma'nevî*, s. 718.

31 Sa'dî Şirazî, *Gülüstân*, s. 128.

32 Hâfız Şirazî, *Divân-ı Hâfız Şirazî*, s. 110.

olabileceği gibi bedbaht kimse de saâd olabilir. Ayrıca bu manaya başka bir şair daha şöyle işaret etmiştir:

Biri gelir biri gider Kimse bu sırrı bilemez

Bize kazâ dışında kaderden hiçbir şey gösterilmez

Ömrümüz bardaktır her gün dolan”³³ diyerek bu iki yaklaşım arasındaki uyumun nasıl olacağını sorarsan ben de sana derim ki; bu ikisi arasındaki uyumun şekli, birinci hadisin kazâ ve kader levhinde bulunan şeye hamledilmesidir. Çünkü bunda Allah’ın “Benim huzurunda söz değiştirilmez ve ben kullara asla zulmedici değilim.”³⁴ sözüyle işaret ettiği gibi değişme ve dönüşüm olmaz. İkinci hadis ise mevâ ve ispat levhinde bulunan şeye hamledilir. Yüce Allah’ın işaret ettiği gibi “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”³⁵ Bu levhada bulunan şeyler seçkin ve erdem sahibi meslekler yazar ve silerler. Kâşânî bu konuda şöyle demiştir:

Levhalar dört tanedir. [Birincisi]: Ezelî, sâbık kazâ levhasıdır. Bu ilk aklın levhasıdır. [İkincisi]: Kader levhası olup bu küllî nefistir. Bu levhada birinci levhanın tümelleri burada tafsilatlı hale getirilir. Bu levha tümellerin sebeplerine de taalluk eder. İşte bu levh-i mahfûz diye isimlendirilir. [Üçüncüsü]: Mahv ve ispat levhidir. Bu nefis-i müntabia olup bu âlemde olan her şey heyetiyle, şekliyle ve miktarıyla yazılır. Bu da dünyanın seması olarak tesmiye edilmiştir. Bu üçüncüsü dünyanın hayâlidir. Tıpkı birincisi dünyanın rubu ve ikincisi ise bu dünyanın kalbi mesabesinde olması gibi. [Dördüncüsü]: duyulur âlemdeki sûretlere kâbil beyûlâ levhidir. Bu oluş ve bozuluş (el-kevn ve'l-fesâd) levhidir.³⁶ -Kâşânî'den yapılan alıntı bitti-

Bil ki bu oluş ve bozuluş âleminde meydana gelen her şeyin, kazâ levhinde zâtî durumların gerektirdiği şeye uygun şekilde bir *icmâlî sûreti* vardır. Bu durum Kur’ân’da şöyle ifade edilmiştir: “Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz.”³⁷ Dahası bu oluş ve bozuluş âleminde meydana gelen her şeyin, mahv ve ispat levhinde ilahî hikmetin

33 Ömer Hayyam, *Rubâ‘îyyât-ı Hakîm Ömer Hayyâm*, s. 78.

34 er-Ra’d 13/29.

35 er-Ra’d 13/39.

36 Söz konusu bu alıntıyı Abdürezzâk el-Kâşânî'nin eserlerinde tespit edemedik.

37 el-Hicr 15/21.

gerektirdiği şeye uygun olarak bir *tafsili sûreti* vardır. Bu icmâlî sûret, tafsili sûrete uygun hale (intibâk) gelir ve icmâlî sûret, tafsili sûretin değişmesiyle değişmez. Çünkü bunun değişmesi zâtî bir değişme değil aksine görünümünün istidâdından neşet etmiştir. Zaten buna bazı ârifler şöyle işaret etmiştir:

Düz olan servinin gölgesi eğri düşer yere

Bize eğri görünse de onun beli doğru ve düzdür³⁸

Şu kesindir ki göksel/*felekî* konumlardan etkilenen -kendilerine müstenid istidatlarıyla kendileri üzerinde cârî olan ahvâl yoluyla- zamansal mevcûdâtların, sıradan sebeplerden bir sebeple bir halden diğer hale değişmesi ve dönüşmesi mümkündür. Tıpkı sadaka, sılâ-yı rahim ve samimi dualar gibi. Yine buradan Hz. Peygamberin Ümmü Habîbe'yi "Allah'ım beni Allah'ın elçisi olan eşimle, babamla ve kardeşim Ebû Süfyân'la faydalandır" şeklinde dua ederken işittiğinde ona "[Ey Ümmü Habibe] sen Allah'tan belirlenmiş ecelleri, sayılı günleri ve paylaşılmış rızıkları istedin. Allah bunları süreleri dolmadan meydana getirmez ve de bunların süreleri dolduğunda kesinlikle ertelemez. Şayet Allah'tan seni cehennemdeki ateşten ve kabirdeki azaptan koruması isteseydin senin için daha hayırlı olurdu."³⁹ şeklinde sarf ettiği sözün manası da açığa çıkmış oluyor. Ümmü Habibe'nin -Allah kendisinden razı olsun- "üç faydalanma" ile muradı; mutlak ömrün uzunluğudur. Bu ise kazâ ve kader levhinde sabit olan insana ait küllîlerdir. Ancak bu küllilerin altında mavh ve ispat levhinde -felekî konumlara müstenid istidatlarıyla beraber- değişen tikeller münderiç olsa da bu külliler her hangi bir değişim ve dönüşüme uğramazlar.

Hz. Peygamberin "Sadaka ve sılâ-yı rahim, yurdu imar eder ve ömrü uzatır" sözüne gelince bu ikisiyle kastedilen, küllilerin altında bulunan tikellerdir. Bundan dolayı bu ikisi arasında çelişki yoktur. Yine de en iyi Allah bilir.

38 Şâh Ni'metullah Velî, *Dîvân-ı Şâh Ni'metullah Velî*, s 76.

39 Buhârî, "Kader", 22 (No. 2635).

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ. "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yân-ı Sâbite". çev. Ekrem Demirli. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Akbulut, Ahmet. "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (1992), 129-156.
- Âmidî, Seyfuddin. *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-bukemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1413/1993.
- Arpauş, Hatice K. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/30 (2016), 51-88.
- Ateş, Süleyman. "Hazarât-ı hams". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1418/1998.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir. *Tembîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Beyrût: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, 1. Basım, 1407/1987.
- Baldırızâde, Selîsî Şeyh Mehmed. *Ravza-i Evliyâ*. Bursa: Arasta, 1. Basım, 1409/2000.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-72.
- Bursevî, Muhammed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1. Basım, 1333/1914.
- Chittick, William C. *Kosmos'un Hakikati*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Chittick, William C. *Sûfinin Yolu*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Okyanus Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerbu'l-Mevâkif*. thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2009.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul, 1. Basım, 2015.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevbîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammet Arûşî. Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 1423/2003.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerbu'l-Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2012/1432.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Fusûlu'l-medenî Fusûl-i münteza*. thk. Fevzî Hetrî Neccâr. Tahrân: el-Mektebü'z-Zehrâ, 2. Basım, 1405/1984.
- Hourani, George F. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". çev. Aydın Özdemir. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 169-189.

- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1995.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Futûbâtu'l-Mekkiyye*. thk. Osmân Yahyâ. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1405/1985.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebû 'Alâ Afîfî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makâlâti'l-Eşari'*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1. Basım, 1425/2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Huseyn. *en-Necât*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1412/1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fi'l-ibtiyârâti'l-cüz'îyye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 387, 123a-134b.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. *Mu'cemu ıstılâhâti's-süfiyye*. thk. Abdulâl Şahîn. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1. Basım, 1413/1992.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. "Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader". thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Adullah Hacı Halife. *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakati'l-fihûl*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. thk. Mahmut Abdulkâdir el-Arnâvûd. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1. Basım, 1431/2010.
- Kayserî, Şerefuddin Dâvûd b. Muhammed. *el-Mukaddimât (er-Resâil içinde)*. Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Kayserî, Şerefuddin Dâvûd b. Muhammed. *Risâletun fi ilmi't-tasavvuf (er-Resâil içinde)*. Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 1417/1998.
- Nermin Kılıç ve vd. *Bolu Livası Salnâmesi 1921-1925 Senesi (Giriş-Metin-Tıpkı Basım-Dizin)*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 1. Basım, 2008.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratu'l-edille fi usûlu'd-dîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1423/2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratu'l-edille fi Usûlu'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1425/2004.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2003.
- Özdemir, Metin. "Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi". *İslamî İlimlerde Metodoloji III: İnsan İradesi ve Kudreti İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2. Basım, 2014.

Borsbuğa, Borsbuğa, Mudurnulu Şeyh Şa'bân Efendi en-Nakşibendî'ye Ait
Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader Adlı Risâlenin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi

- Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ risâleti'l-İbtimâlâtî'l-Vâkıa fî Ef'âli'l-İbâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 73b-75a.
- Sadrüddin Konevî, Ebü'l-Meâlî. *Miftâhu'l-ğayb: Tasavvuf Metafiziği*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.
- Şeyh Şa'bân Efendi, Mudurnulu. *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Petrev Paşa, 607, 159a-167b.
- Şihâbuddin es-Sühreverdî, Ebu'l-Futûh. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*. çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Aydın-Arsan Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.
- Şihâbuddin es-Sühreverdî, Ebu'l-Futûh. *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi ve Burçlar Risalesi*. çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Aydın-Arsan Taher-Hatice Göktaş. thk. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. "Ravzu'd-Dekâik fî Hazarâti'l-Hakâik". *Felsefe Risâleleri*. thk. Kübra Şenel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1437/2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-mekâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 2. Basım, 1418/1998.
- Uludağ, Süleyman. "A'yân-ı sâbite". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1411/1991.

Critical Edition, Examination And Translation of The Risālah of Sheikh Sha‘bān al-Mudurnavī al-Naqshbandī’s Entitled *Risālah fī al-Qaḍā wa al-Qadar*

Mustafa BORSBUĞA, Coşkun BORSBUĞA

The problem of destiny (qadar) has been one of the deep and complex debates between competent theologians in early Islām. In the early periods of Islām, it is seen that two approaches about human acts gained weight among sects. One of them is Mu‘tazilah and the other is Jabriyyah. Jabriyyah highlighted the influence of God in action and devalued human responsibility by making man ineffective in his own action.

Mu‘tazilah, on the other hand, prioritized the actor of man in acts and brought harm to God’s attribute of creation and authority. However, Salafist scholars took a path between these two approaches, arguing that these two approaches could not solve the basic dilemma. They formulated this as a sect between two sects. This approach was later developed from the predecessor of Sunnī theologians and turned into a theory of directions of action. These scientific and intellectual efforts about action continued to be alive in Ottoman scientific circles as well.

In the Ottoman intellectual tradition, in the context of human actions the richness of the literature of the writings of qaḍā, qadar, ef‘āl al-‘ibād, khalq al-‘a‘māl, free will (al-Irāda al-Juj’iyya) kasb, and hāshiyah, iḥtişār, sharḥ, ta‘līqāt, zayl which are written on these are known. Also this risālah, which is the subject of examination, is example of work from this category. The work attempts to solve the fundamental problem between God’s creation of everything and human freedom through the existence of human will and power. The article will examine how one of the Naqshbandī sheikhs and 17th century Ottoman author Sheikh Sha‘bān al-Naqshbandī (d. 1003/1593) resolved the paradox and it will be determined how he contributes to the subject and the issue and what kind of openings it provides.

It is known that these issues about destiny, the action and freedom of man, which are the content of the risālah, are discussed by the disciplines of kalām, Islamic philosophy and Sufism in the context of their ontology and epistemology

perspectives. In this respect, this risālah of Sheikh Sha‘bān was written with a mystical perspective. Sufism sources used in the risālah, the method of “kashfī-dhawqī” knowledge followed, and the ishārī interpretation of the verses confirm this. Sheikh Sha‘bān put forward the basic principles of knowledge and existence on this subject, such as knowledge is subject to the known and existence is essential, which has an important place in Islamic thought. After revealing the general approaches on the subject, he puts forward a mystical approach on the subject of fate through kashfī and dhawqī knowledge. It is seen that Sheikh Sha‘bān Efendi, who tried to base destiny and human freedom on the basic theories of the tradition of wahdat al-wujūd, on the al-ḥaḍarāt al-khamsah and a‘yān al-ṣābitah, also benefited from Ibn Arabī (d.638 / 1240). Sheikh Sha‘bān says that although everything is known by Allah beforehand, it does not force people to do compulsion, that is, to act. Because the knowledge of God is subject to what is known. He also finds that the a‘yān al-ṣābitah as eternal archetypes with their attributes together were created by God, and that it does not require force. Although the a‘yān al-ṣābitah theory reflects a compulsive impression of the freedom of human will and actions, Sheikh Sha‘bān eliminates this compulsive understanding in this risālah and determines the freedom of will in one’s own actions. Therefore, although the apple theory expresses predetermination, it also has the effect and will of human beings to prefer the good and avoid the bad.

In addition, the author has already stated in the risālah that the Sufīs agree with the Māturīdīs in this respect. Sheikh Sha‘bān argues that the reward or punishment of a person due to his actions is evidence that he acts freely in his actions and is not under force. In other words, although man does the things written and determined about himself, he does it by using his own free will, not by force. Man only faces punishment or reward in return for these. In addition, the determination of God about things does not constitute an obstacle to the human will and choice in the occurrence of the action. Otherwise, many religious values and systems, especially prophethood, will become meaningless. When these are taken into consideration, Sheikh Sha‘bān, a mystical Ottoman author - as someone who has adopted the tradition of wahdat al-wujūd - tries to show that man has a free will in his own actions through the a‘yān al-ṣābitah theory. Although this a‘yān al-ṣābitah theory gives an force (jabr) impression in its nature.

Keywords: Kalām, Taşawwuf, Qaḍā, Qadar, Free will, al-A‘yān al-ṣābitah, Sheikh Sha‘bān.