

Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu

Dr. Hatice K. ARPAGUŞ*

Özet

Makale İbnü'l-Arabî şârihleri arasında bulunan Osmanlı müellifi Sofyalı Bâlî Efendi'nin "Kazâ ve Kader Risâlesi"nin tahkikli neşir ve tercümesini yaptıktan sonra meseleyi değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bundan ötürü öncelikle a'yân-ı sâbite meselesini ihdâs eden İbnü'l-Arabî'nin konuyu ele alışını incelenecektir. Ancak mesele oldukça geniş ve kapsamlı olduğundan yalnızca insanın özgürlüğüyle alakalı olarak a'yân-ı sâbite kavramı üzerinde durulacaktır. Söz konusu temel bilgilerin ardından da a'yân-ı sâbite kavramının kazâ ve kader meselesine katkısı üzerinde durulup değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sofyalı Bâlî Efendi, Kazâ ve Kader Risâlesi, a'yân-ı sâbite, kazâ, kader, süreç felsefesi.

Abstract

This article intends to give the critical edition of "treatise on al-Qada' al-Qadar" composed by Sofyalı Bâlî Efendi. In addition to this analysis of the text will be given. We will also examine Ibn Arabî and his invention of al-a'yân al-thâbita (immutable entities). However this issue is very extensive and comprehensive, so it will be studied only al-ayan at-thabita (immutable entities) pertaining to freedom of man. After this introduction the contribution of al-a'yân al-thâbita (immutable entities) over the problem of destiny will be discussed and evaluated.

Key Words: Sofyalı Bâlî Efendi, treatise on al-qada' al-qadar, al-a'yân al-thâbita (immutable entities), qada', qadar, process philosophy.

Kazâ ve kader meselesi bir yönüyle Allah tasavvurunu ilgilendirirken diğer yönüyle de insanı konu edinmektedir. Söz konusu nitelikler de onun neredeyse insanla eşdeğer tarihe sahip olmasına ve hemen tüm düşünce sistemlerine konu olmasına sebebiyet vermiştir. Hattâ bu tarihî nitelik onun dinler kadar felsefeye de konu edinilmesini sağlamış ve değişik bakış açıları ve yaklaşımlarla incelenmesine vesile olmuştur. İslâm düşüncesi de insanlığın ortak meselesine katkıda bulunacak bakış açıları ve yaklaşımlarıyla düşünce tarihi içinde yerini almıştır. Onun meseleye bakışını, dünyaya imtihan edilmek üzere gönderilmiş olan insanın yaptığı fiillerde iradesini nasıl ve ne kadar kullandığı, diğer bir ifadeyle yaptıklarından dolayı sorumlu olup olmadığı şeklinde özetlemek mümkündür. Aslında meselenin anlaşılır olması için Allah'ın ilim sahibi olması, Allah'tan başka şeylerde zorunluluğu gerekli kılar mı? Ya da bir yandan Allah'a ezêlî ilim

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

atfedilirken diğer yandan insanın hür irade sahibi olduğu söylenebilir mi? ve Allah'ın ezeli ilmiyle birlikte insanın özgürlüğünü telif etmek mümkün müdür? gibi akla gelen soruların cevaplandırılması gerekmektedir.

Bu makalede Bâlî Efendi'nin¹ kazâ ve kader risâlesi esas alınarak meselenin temellendirilmesine gidilecektir. Bu amaçla öncelikle konuyla bağlantılı olacak tarzda Allah tasavvuru ve bilgisel imkân açısından Allah-âlem-insan ilişkisi² üzerinde durulması kaçınılmazdır. Ancak çalışmanın sınırları belli olduğundan bu şekildeki bir girişten hareket etmek makaleyi farklı boyutlara taşıyacaktır. Bundan ötürü bu makaleye esas olan Allah'ın ilmi ile insan ve âlem arasında aracı konumunda bulunan "a'yân-ı sâbite" kavramı üzerinde durmak isabetli olacaktır. Nitekim Bâlî Efendi de vahdet-i vücûd felsefesinin Osmanlı coğrafyasındaki temsilcilerinden biri olarak bu esastan hareket etmiştir. Kazâ ve kader meselesini "a'yân-ı sâbite" kavramı, yani Allah'ın ilmi ve insan göz önünde bulundurularak incelemiştir. Bu amaçla meselenin temellendirilmesi, hattâ daha iyi anlaşılması açısından a'yân-ı sâbitenin ne olduğuna açıklık getirmek gerekmektedir. Ancak a'yân-ı sâbitenin, kazâ-kader meselesi kadar Allah'ın yaratmasıyla da yakından alakası bulunduğu belirtilmesi isabetli olacaktır.

"A'yân-ı sâbite" kavramı İslâm düşüncesinde ilk defa İbnü'l-Arabî tarafından ele alınan ve Eflâtun'un "ideler" nazariyesini hatırlatan, ancak bu nazariyeden daha derin ve kompleks bir konudur.³ Aynı anlayış daha sonra onun takipçileri tarafından devam ettirilip geliştirilmiştir ki Bâlî Efendi de onun Osmanlı coğrafyasındaki şârihlerinden ve takipçilerinden biridir. Bundan dolayı öncelikle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde a'yân-ı sâbitenin ne anlama geldiğini açıklamak gerekmektedir. Onun düşüncesinde a'yân-ı sâbite Allah ile âlem arasında aracı konumunda bulunduğu bir anlamda Allah-âlem ve insan arasındaki ilişkinin odak noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde a'yân-ı sâbite teriminin ne anlama geldiğini ve yerini açıklamak konunun anlaşılır olmasına katkıda bulunacaktır. Kısa bir tanımla yapılacak olursa a'yân-ı sâbiteye, Hakk'ın ilk tecellîsi denilebilir. Çünkü somut varlık haline gelmeden önce zâhirî âlemdeki şeyler Allah'ın ilâhî zâtında kuvve halinde bulunmaktadırlar. Bunlar varlığının ideleri olarak Allah'ın kendi hakkındaki bilgisiyle aynı olan ezeli

¹ Bâlî Efendi'nin hayatı ve eserleriyle ilgili olarak bk. Sadeddin Nüzhet Ergün, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936-1945, II, 737-740; Mustafa Kara, "Sofyalı Bâlî Efendi", *DİA*, V, 20-21.

² Konuyla ilgili olarak bk. Hatice K. Arpağuş, "Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet-Gazab", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/2 (2005), s. 41-46.

³ Çünkü onun sisteminde Eflâtun'un ideler nazariyesi kadar İşrakîler'in zihnî varlık öğretisi ve Eş'ariyye'nin cevher ve sıfatları bir ve aynı sayan öğretisi ile Mutezile'deki mâdum anlayışının da katkısı bulunduğu, dolayısıyla a'yân-ı sâbitenin bütün bunların garip bir karışımı olduğu düşünülmektedir. [geniş bilgi için bk. Ebü'l-Alâ Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), İstanbul 1998, s. 65, 68-69; Ebü'l-Alâ Afî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yân-ı Sâbite' ve Mutezile'deki 'Ma'dûmât'", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 259-271].

bilginin muhtevasıdır. Bundan dolayı bunlara Allah'ın zâtında bulunan varlığın gizli halleri denilebilir. Bu haller de ilâhî isimler ve aralarında var olan mümkün münasebetler şeklindedir.⁴ İşte bu durum a'yân-ı sâbitenin arada bulunma vasfı olan ontolojik fitrat olduğunu göstermektedir. Onların varlık kazanması Hakk'ın ilk tecellisi olduğundan ve bu olay mutlak gayb âleminde vuku bulduğundan bu durum Allah'dan başkasının nüfuz edemeyeceği bir sırdır. Ancak onların insan aklının ulaşabileceği birtakım zâhirî veçheleri bulunmaktadır. Öncelikle Hakk'ın kendini izhar etmek zorunda olduğunu ve bunu hissetmesinin de fitratının gereği olduğunu ifade etmek gerekir. Bundan ötürü Hakk hareketsiz “Tek (ahad)” değil, kendisini izhar ve tafsil etmeye eğilimli olan dinamik “Tek”tir. Dolayısıyla O, zâhiren tek olmakla birlikte bâtınen ve bi'l-kuvve kesret halindedir. Hakk'ın kendisini izharı tecellîyle olmaktadır ve ilk tecellî merhalesinde O kendini rastgele değil de, belirli birtakım doğrultularda tafsil eder. Bu tecellî kanalları ilâhî isimlerdir, a'yân-ı sâbite de ilâhî isimlerin tecellî sûretleridir. Bununla birlikte bunlar ilâhî bilinçte vuku bulduklarından a'yân-ı sâbite de gayb âleminde ezelden beri mevcut olan gerçeklerdir (hakâik). Hakk'ın şehâdet âlemindeki tecellisinin şeklini belirleyen de söz konusu gerçeklerdir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite bir yandan kendi varlığını Hakk'a borçlu olmakla birlikte diğer yandan Hakk'ın kendisini kevnî âlemde nasıl izhar edeceğini belirlemektedir.⁵ A'yân-ı sâbite Hakk ile şehâdet âlemi arasında bulunduğu onun zamansal durumunun bir bakıma hadis, diğer bakımdan da kadîm olduğu söylenebileceği gibi ne kadîm ne de hadistir şeklinde tanımlanması da mümkündür. Ancak gerçekte a'yân-ı sâbite ezelden beri kadîmle birlikte olduğundan ezelde ezeli, ancak zaman içinde hadis görünmektedir. Fakat a'yân-ı sâbite İlahî bilincin ya da bilginin muhtevası olmak bakımından Hakk'a mukarın olduklarından kadimdirler, ancak kadimlikleri ikinci kademedendir ya da onlara dolaylı olarak kadîm demek daha doğrudur. Bu anlamdaki kıdem de Hakk'ın kıdeminden farklıdır.⁶ Dolayısıyla âlem a'yân-ı sâbitenin tecellisinden ibaret olduğundan a'yân-ı sâbite eşyanın ilâhî ilimdeki ezeli hakikatini oluşturmaktadır. Bu da varlıkların mâhiyetlerinin ezelden beri ilâhî ilimde var ve “hak” olduklarını ortaya koymaktadır. A'yân-ı sâbitenin varlık sahasına çıkışı da zât-ı ilâhînin hâricî varlık aynalarında söz konusu a'yânın tabiatlarının gerektirdiği şekilde zuhurunu sağlamasıyla olmaktadır. Bu anlamıyla “zâhir âlem” denilen yaratılmış âlem, ilâhî ilimde sâbittir ve zât-ı ilâhîde “sûretler” ya da “haller” şeklinde bulunmaktadır.⁷

⁴ Afîfî, *a.g.e.*, s. 65.

⁵ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (trc. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 1998, s. 229-232.

⁶ *a.g.e.*, s. 232-235.

⁷ Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerindeki Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 259, 264-65. Aslında bu mesele oldukça kapsamlı olduğundan özet olarak nakledilmesinde de fayda mülâhaza edilmektedir. Bu amaçla İzmirli İsmail Hakkî'nin konuyu ilgili açıklamalarına yer vermek isabetli olacaktır. O a'yân-ı sâbitenin Allah'ın ilmi ile âlem arasındaki durumunu

Alında bu mesele oldukça geniş ve kapsamlı olduğundan tüm boyutlarıyla incelenmesi makalenin boyutlarını aşacağından alt yapı oluşturacak mâhiyetteki yukarıdaki bilginin yeterli olacağı düşünülmektedir. Bu amaçla asıl konumuz olan Osmanlı dönemi şârihi Bâlî Efendi'nin a'yân-ı sâbite ve insanın özgürlüğüyle alâkalı yorumuna geçmek isabetli olacaktır. Ona göre a'yân-ı sâbite Allah'ın ilminde yaratılmamış mâhiyet ya da hüviyettir.⁸ Mâhiyet denilmesi felsefî kullanımın neticesidir. Varlıklar da varlık olmaları açısından vâcip, mümtenî ve mümkün hallerinden birinde bulunur. Var olması kendi zâtının gereği olana vâcibu'l-vücûd denir ki bu yalnızca Allah'a has bir durumdur. Tam bunun zıddı konumunda bulunan, yani yok olması (adem) zâtının gereği olana da mümtenî denilmektedir. Var olma kabiliyeti bulunmakla birlikte var olmak için başkasına muhtaç olana da mümkün denilmektedir. Mümkün de a'yân-ı sâbiteyle bağlantılı olduğundan, hattâ a'yân-ı sâbite zâhirden ona feyz verdiğinden bir yönüyle yara-

konu edinmekte ve bu sistemde üç vatanı bahsetmektedir: Birincisi vahdetteki taayyün-i evvel mertebesidir ki buna şuûn-ı sâbite de denilmektedir. İkincisi vâhidîyetteki taayyün-i sâni mertebesidir ki bu mertebeye de a'yân-ı sâbite ismi verilmektedir. İlahî ilimde sâbit olan mümkünlerin hakikatleri, eşyânın mâhiyetleridir ki bunlar da malûmatı ilâhîyenin sûretleridir. Taayyün-i hâricî olan üçüncü vatan, şehâdet âlemindeki taayyün mertebesidir ki buna da "a'yân-ı hâricîyye" denilmektedir. A'yân-ı hâricîyye kevnî sıfatlar ile Hakk'ın zuhurundan ibârettir. Söz konusu vatanların durumu ve Allah ile âlem arasındaki ilişki şu şekildedir: Allah'ın isimlerinin Allah'ın ezeli ilminde sûretleri bulunmaktadır ve bu sûretler özel bir taayyün ve muayyen bir nispetle tecellî eden zâtın kendisidir, bundan ötürü bu sûretlere a'yân-ı sâbite denilmektedir. Bu sûretler küllî olunca "mâhiyetler ve hakikatler" cüz'î olunca da "hüviyetler" mânâsına gelmektedir. A'yân-ı sâbitenin iki itibarı bulunmaktadır: Birinci itibara göre Allah'ın isimlerinin sûretleridir ki bunlar da ruhlar için bedenler gibidir. İkinci itibara göre de a'yân-ı hâricîyyenin hakikatleridir ki bunlar da bedenler için ruhlar gibidir. İlahî isimlerin de iki itibarı vardır. Biri kesreti, diğeri onunla isimlendirilen zâtın vahdeti itibariyledir. Kesret isimler itibariyle hazreti ilâhîyeden feyze muhtaçtır. Vahdet, zât itibariyle a'yân-ı sâbite olan sûretler üzerine feyz verir, böylece ilâhî isimlerden feyizlenen a'yân-ı sâbite de a'yân-ı hâricîyye üzerine feyz verir. Allah'ın isimleri varlıkların bânıdır. Allah'ın zâtı tam bir istiğna halinde olduğundan hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, ancak Allah'ın isimlerinden eşyaya taalluk edenleri vardır ve bundan ötürü Allah zâtıyla "ehad", isimleri itibariyle de "kül"dür. A'yân-ı sâbite gaybî mânâlardır ve gaybi mutlakta tecellî-i evvel, feyzi akdes (zâtî bir tecellî) ile Hazret-i ilmiyyeye aksetmiştir. Bu mertebeye ana rahmine çocuk düşmesi gibidir ki her ne kadar onun vücûd-i hâricîsi yoksa da rahimde sâbittir. A'yân-ı sâbite kendi nefsi itibariyle olmayan şeylerdir, yani onda rahiya-ı sübut (varlık kokusu) yoktur, fakat onun üzerine feyz-i akdes ile varlık verilmiştir. A'yân-ı sâbitenin mâdum olması kendi nefsiyleyledir, var olması da feyz-i akdes-i ilâhî sebebiyledir. A'yân-ı sâbite feyz-i mukaddes (esmâî bir tecellî) ile hariçte bütün yönleriyle hasıl olur. Feyz-i akdes ile a'yân-ı sâbite ve isti'dâdı hasıl, feyz-i mukaddes ile de hariçte o isti'dâdlara göre a'yân zâhir olur. Buradaki feyz-i akdes terimi zâtî bir tecellîdir, feyz-i mukaddes de esmâî bir tecellîdir (geniş bilgi için bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1340/1343, II, 186-188).

⁸ İbnü'l Arabî'ye göre a'yân-ı sâbitenin çift mâhiyetli bulunmaktadır. Onlar bir yandan Allah'ın zihnindeki akledilir ideler ve kavramlardır, diğeri yandan da İlahî Zât'ın belli halleridir. Bundan ötürü İbnü'l-Arabî mâhiyet ve hüviyet kavramlarını a'yân-ı sâbiteyle özdeş olarak kullanmaktadır. Ona göre mâhiyet ayının birinci manzarasıdır ve onun bir ide ve kavram olması demektir. Hüviyet de onun ikinci manzarasıdır ve zâtî bir "hal" olması anlamına gelmektedir (geniş bilgi için bk. Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 65).

tilmamıştır ve bu şekildeki isti'dadından ötürü ezeldir. Buradan da Allah'ın vâcip, mümtenî ve mümkün buldukları hal üzere bildiği, yani vâcibi vâcip, mümtenîyi mümtenî, mümküni de mümkün olarak bildiği sonucuna varılmaktadır. Ancak Allah öyle bildiği için onlar vâcip, mümkün ya da mümtenî olmamışlar, bizzât vâcip, mümkün ve mümtenî olduklarından Allah onları böyle bilmiştir. Bu noktada Bâli Efendi "Allah'ın ilminin malûma tâbi olduğu" şeklindeki düşünceye başvurur ve çok sık ifade ettiği bu meselede kaynak olarak Kadı Beyzâvî'yi gösterir. Çünkü Allah'ın ilminin malûma tâbi olduğunu söylemek otomatik olarak insanın yaptıklarında özgür olduğunu izah eden bir formüldür. Ancak konunun vuzûha kavuşması için öncelikle Allah'ın kazâ ve kaderinin neye tekabül ettiğini belirlemek gerekmektedir. Bâli Efendi'ye göre Allah'ın **kazâsı** eşyadaki hükmüdür, **kaderi** de bu hükmün belli bir zamana bırakılması ve o zamanda meydana gelmesidir. Dolayısıyla kader kulların fiillerinde eksik ve noksanın mümkün olmadığı veya olması takdir edilen bir şeyin olmaması ya da tam tersi olması şeklinde bir değişikliğin söz konusu olmadığı ölçüye verilen addır. "Allah dilediğini yok eder"⁹ âyetindeki Allah'ın yok etmesi de yok edeceğini bilmesinden ve ilmine göre o şekilde takdir etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim şehâdet âleminde yalnızca zâhire göre değerlendirme yapan kimseler nezdinde değişim olsa da, gerçekte Allah'ın ilminde değişiklikten bahsetmek mümkün değildir, bunun yerine O'nun hakkında değişeceğini bildiğinden bildiği şekliyle takdir etmektedir demek daha doğru olur. "Benim yanımda söz değişmez"¹⁰ âyetindeki sözü de Allah'ın hükmü anlamına gelmektedir.

Bâli Efendi meseleyi temellendirmek amacıyla Allah'ın iradesinin kaderine, kaderinin kazâsına, kazâsının ilmine, ilminin malûma ve bunların tamamının da malûma tâbi olduğunu ortaya koyan bir formül ileri sürmektedir. Bu esasa göre de malûm kendi başına var olduğundan etkendir, ancak malûm başlangıçtan sonuna kadar değişik şekillerde varlık sahnesine çıkarken yukarıdaki hallere tâbi olduğundan ediltendir. Bu da malûmun hem etken hem de edilgen olduğunu ve her iki durumu birden kendinde taşıdığını göstermektedir. Fakat burada yeri gelmişken bir noktaya değinmekte fayda vardır, o da bu sistemdeki malûm gibi birçok kavramın tek bir izahının bulunmaması, her bir kavramın değişik bakış açılara göre farklı konumlarının olmasıdır. Meselâ yukarıda mümkün tarif edilirken iki zıttan birinde bulunma ihtimalinden bahsedilmektedir. Ancak Bâli Efendi'ye göre söz konusu iki zıttan birinde olma olasılığı aklî açıdan yapılan bir tarif olduğundan ayn açısından böyle bir olasılıktan söz etmek mümkün değildir. Ayn açısından mümkün kendisi için mümkün olan iki halden birinde bulunurken bulunduğu halin zıddındaki diğer halde olması mümtenîdir. Bu da mümkünin aklî delil ve a'yân-ı sâbiteye göre iki farklı tanımının olduğunu göstermektedir. Yani

⁹ er-Râ'd 13/39.

¹⁰ Kaf 50/29.

aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde incelenecek olan bu hususa göre mümkünin iki zıt ihtimali kendinde bulundurması ve bu ihtimallerden birinde olması mümkün yüklenen aklî bir tanımdır. Aynı açıdan ise mümkün söz konusu hallerden yalnızca birinde bulunmaktadır.

Tekrar Allah'ın yaratmasına dönülürse Allah'ın eşya hakkındaki takdiri eşyanın a'yân-ı sâbiteden Allah'ın ilmüne verilene göredir ve Allah a'yândan ilmüne gelene göre eşyanın var olmasını teklif etmektedir. Allah eşyanın a'yân-ı sâbiteindeki durumuna göre takdir ettiğinden var olmanın sebebini sadece Allah'ın takdir etmesine veya yaratmasına bağlamak doğru değildir. Bu noktada Bâli Efendi Allah'ın a'yân-ı sâbiteden hareket ettiğini söyleyerek insanın fiilinde katkısı bulunduğu tezini ortaya koymaktadır. Çünkü şehâdet âleminde a'yân-ı sâbiteye yansıyandan hareketle Allah söz konusu şeyi yaratmış ve irade etmiştir. Eğer insanlar kendilerini cebir altında ya da zulmedilmiş hissediyorlarsa söz konusu cebir ya da zulüm Allah'tan değil insanların kendilerinden kaynaklanmaktadır. Allah insanlara zulmetmez, fakat insanlar a'yân-ı sâbitelerinden Allah'ın ilmüne verdikleri şeylerde kendi kendilerine zulmetmektedirler.¹¹ Bundan başka insanın yaptıklarından dolayı sevap ya da cezaya çarptırılması da insanın fiillerinde hür iradesiyle hareket ettiklerini göstermektedir. Yani kul kendi hakkında hükmedilen şeyi yapmakla birlikte bunu cebir ve zorlamayla değil de kendi iradesini kullanarak yapmakta ve bunların karşılığında mükâfat veya cezayı hak etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın eşyaya hükmetmesi, oluşan fiilde insan iradesinin herhangi bir bağlantısı olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis Allah eşyaya hükmederken cebrî olmadığından kulun ihtiyarına da rol vermektedir. Bu da iradenin insanın aslî niteliklerinden olduğunu ortaya koyma yanında Allah'ın hükmünde kulun cüzî iradesinin de rolü bulunduğunu göstermektedir. Bu esas desteklemek üzere Bâli Efendi a'yân-ı sâbitenin Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîgâhı olduğunu ifade ettikten sonra insanın da Allah'ın tecellîsine mazhar olabilmesi için kabiliyeti nispetinde O'nun tecellîsini mümkün kılacak bazı nitelikler taşıması gerektiği üzerinde durmaktadır. Allah'ın tecellîsine imkân verecek vasıf da insanın irade sahibi bir varlık olmasıdır. Fakat burada bir hususa açıklık gerekirken fayda vardır. O da meseleler ortaya konurken fasid daire içinde ancak oldukça ustalıkla mantıkî çıkarımlarla sunulmasıdır. Bu tespitimizi anlaşılır kılmak için şöyle bir örnekten hareket etmek isabetli olacaktır: a'yân-ı sâbite Allah'ın ilim ve sıfatlarının tecellîgâhıdır. Dolayısıyla a'yân-ı sâbitenin ilim ve sıfatlar karşısındaki konumu edilgendir. Diğer taraftan a'yân-ı sâbite hâricî âleme yansımakta ve etken konumuna geçmektedir. Bu açıdan hâricî âlemin insan da dahil olmak üzere kabiliyetlerine göre bazı niteliklere sahip olması gerekmektedir. Ancak insanın kendi fiilinde iradesini kullandığı söylenirken a'yân-ı sâbite olanların da insanın kendi iradesiyle oluştuğu ve insanın bunları

¹¹ en-Nahl 16/118; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/117.

Allah'ın ilmine verdiği ifade edilmektedir. Diğer taraftan a'yân-ı sâbitenin Allah'ın isim ve sıfatları karşısında edilgen şehâdet âlemi karşısında da etken konumunda olduğunu burada tekrar hatırlamak gerekmektedir. Yani insan mü'min ya da kâfir olma durumunu tercih ettiğinden mi a'yân-ı sâbitede mü'min ya da kâfirdir, yoksa a'yân-ı sâbitede mü'min veya kâfir olduğundan mı bu dünyada mü'min veya kâfirdir? şeklindeki bir sorunun bu sistemde cevaplandırılması mümkün değildir. Çünkü mü'min yada kâfir olmanın başlangıç noktası belli değildir. Buna insan demek mümkün olduğu gibi a'yân-ı sâbite demek de mümkündür.

Bâli Efendi bahsi geçen noktayı detaylandırmak amacıyla Allah'tan insanlara gelen emrin iki farklı şeklinin bulunduğu dikkati çekmektedir. "İradî emir" olması gerekli olduğundan aksi, yani olmama ihtimali bulunmayan emirdir, bundan ötürü insan iradesi bu emir karşısında itaat etmek durumundadır. "Teklîfî emir" ise var olma zorunluluğu bulunmadığından olma ya da olmama şeklindeki iki farklı potansiyeli kendinde barındıran emirdir. Bunlardan iradî emir mecburiyeti ifade ettiğinden bu emir karşısında insan zorunludur. Nitekim "Allah bir şeyin olmasını isteyince ol der, o da olur"¹² mealindeki âyet hem emrin hem de insanın itaat etme gerekliliğini açıklamaktadır. Yani Allah bir şeyin olmasını isteyince istediği şey, cevher de araz da olsa, bu emre itaat eder ve söz konusu şeyin olmamasından bahsedilemez. Bâli Efendi bu emre zâtî, teklîfî emre de peygamberler vasıtasıyla insana ulaştığından vasıtalı emir denileceğini ifade etmektedir. Bunlardan yalnızca teklîfî emir karşısında insan iradesi muhayyerdir. Meselâ "namaz kılınız" emrinde namaz kılma ya da kılmama ihtimallerinin her ikisi de mümkün olduğundan insan namaz kılmakla sorumlu tutulmuştur. Bu şekildeki emri yerine getiren kimse de itaat ettiğinden mükâfat olarak cennete gider, uymayan kimse de isyankâr olduğundan cehenneme gider.

İki farklı bakış açısına göre durumu değişen mümkün tekrar dönülürse mümkün, aklî delil açısından iki zıttan birinde olabilme ihtimalindeyken ayn-ı sâbitesinde ise iki zıttan yalnızca birinde bulunmaktadır. Bu taraflardan hangisinde olacağı bilindiğinden ayn-ı sâbitede de o şekilde bulunmaktadır, diğer tarafta olması ise mümtenîdir. Allah da onu bulunduğu hal üzere bilir, ancak Allah bildiğinden dolayı o, mümkün olmuş değildir. Mümkünün bulunduğu halin tam aksi tarafta olmasının imkânsızlığı da, bulunduğu tarafta olmasının bir sonucu değildir ve aslında diğer taraf da bulunduğu taraf gibi onun hakkında mümkündür. Fakat iki halden birinde olması bulunduğu halin de onun hakkında vâcip olmasını gerektirmemektedir. Yani diğer tarafta olmasının imkânsızlığı bulunduğu tarafta olmasını zorunlu kılmamaktadır. Çünkü bulunduğu tarafta olması onun hakkında vâcip olsaydı, Allah da onu vâcip olarak bilir ve var olması vâcip olurdu. Ancak burada bahsi geçen mümkün tanımını hatırlamakta

¹² Yasîn 36/82.

fayda vardır ki o da mümkünin iki zıddı kendinde toplamasıdır. İşte normalde mümkün iki zıddı kendinde topladığından aksini ileri sürmek bir tarafın onun hakkında vâcip olması, diğer ihtimalî tarafın da olmaması demektir. Bu da bu tarafın var olmaması durumundan hareketle Allah'ın ilminin gereğiyle amel etmediği ya da Allah'ın mümkünin iki tarafını da eşit olarak hak eden kimseye hakkını vermediği sonucuna varmamızı sağlamaktadır. Çünkü iki taraftan birini terketmek hak sahibine hakkını vermemek demektir. Allah bu tür şeylerden münezzehtir olduğundan O'nun hakkında böyle bir şeyin düşünülmesi doğru değildir. Burada yeri gelmişken bir noktayı daha izah etmekte fayda vardır: Mümkünün bulunduğu halin dışında bulunmasının mümtenîliğinden söz edildiği halde bulunduğu halin vücubiyetinden bahsedilememektedir. Bu da sistemde çok sık görülen yaklaşımlardan biridir. Aklî delil ve aklî izahlarda mantıkî çıkarımlar kendi seyirinde giderken aynla ilgili konularda durum birden değişmektedir. Çünkü aynın devreye girdiği meselelerde aklî çıkarımların ne kadar ve nasıl kullanılacağı noktası net olmadığından çoğu zaman subjektif esaslara başvurulduğu görülmektedir.¹³

Kısa izahtan sonra Bâlî Efendi'nin, iki farklı bakış açısına göre değişebilecek mümkünle ilgili örnek üzerinden hareket eden açıklamalarına dönmek isabetli olacaktır: iki zıddı kendinde toplayan mümkünin bulunduğu halin aksinde olması ayn-ı sâbite açısından imkânsız olduğu halde aklen mümkündür. Meselâ Ebû Cehil ya da Ebû Leheb'in varlık maddelerini teşkil eden a'yân-ı sâbitelerinde îmanın zıddı olan küfr üzere bulduklarından onların îman etmeleri şeklindeki tam aksi yönde bulunmaları mümtenîdir. Allah'ın ilminin malûmuna tâbi olduğu kabul edildiği sürece bu duruma Allah'ın ilmi, kazâsı, kaderi veya iradesi denebilir ki bunların her biri doğrudur. Onlar için küfür gibi îman da mümkün olsaydı Allah onlar için zarar veren küfrü değil de fayda veren îmanı takdir ederdi. Yani Ebû Cehil kendisine fayda veren îman gibi zarar veren küfrü tercih ettiğinden dolayı Allah onun hakkında küfrü takdir etmiştir. Allah onların îman etmelerinin aslında mümtenî olmakla birlikte akıl nezdinde mümkün olduğunu bilmektedir. Bundan ötürü onların îman etmeyeceği bilindiği halde yine de onlardan îman etmeleri istenmiştir. Bu da insanın insan olma açısından küfür gibi îman etmeye kapasitesi bulunduğunu ve îman teklifini hak ettiğini göstermektedir. Bâlî Efendi bu hususu desteklemek amacıyla ulemeden bir kısmının şöyle bir açıklamada

¹³ Aslında bu sistemde mümkünin yeri olmamakla birlikte oldukça uzun izahlarla var olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Fakat açıklamalar takip edildiğinde vuzûha kavuşacak bir malumata ulaşmak mümkün değildir. Nitekim bu tezimizi Affî'nin konuyla ilgili yorumları doğrulamaktadır. O, aslında İbnü'l-Arabî sisteminde mümkünin yeri bulunmadığını, varlıkların vâcibü'l-vücûd ve âdem şeklinde iki halde olduklarını ifade etmektedir. Â'yân-ı sâbite mümkün kategorisinde olmakla birlikte yukarıdaki izahlarda görüldüğü üzere mümkünin onun sisteminde mümkün olarak yeri yoktur. Mümkün de zorunludur. Ancak onun zorunluluğu vâcibü'l-vücûd bi'l-gayr, yani bir başkası sebebiyle zorunlu olmak şeklindedir (geniş bilgi için bk. Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 34-35).

bulduğunu söylemektedir: kuldan sadır olan şeylerin aksinin a'yân-ı sâbite açısından mümteni olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insandan sadır olan şeylerin a'yânda tam aksinin bulunduğunu söylemek Allah'ın sıfatlarının değiştiğini söylemekle aynı anlama gelmektedir. Buradan da bu dünyada bizim yaptığımızın tam aksi istikamettekilerin ayn-ı sâbite açısından imkânsız, mümkün gibi görünen şeylerin de aslında vâcip olduğu sonucuna varılmaktadır. Her ne kadar biz bu halin vâcip olduğunu ifade etsek de Bâli Efendi mümkünin aynda vâcip olduğunun söylenemeyeceği, bunun yerine bulunduğu halin dışında olmasının imkânsızlığından bahsedilebileceğini ifade etmektedir. Bâli Efendi'nin başka bir risâlesinde konuyu vuzûha kavuşturacak tarzdaki açıklamasını burada zikretmek faydalı olacaktır: Allah ademoğullarına ben sizin rabbiniz değil miyim diye sorduğunda onların da evet diye cevap vermeleri sırasında Allah, insanları kendine şahit tutmuştur.¹⁴ İşte Bâli Efendi ruhlar âlemindeki bu sahne ve oluşumu, insan iradesinin kullanılmasının delili olarak almaktadır. Çünkü insanoğlu kendi iradesiyle Allah'ın sorusuna cevap vererek şehâdetle bulunduğundan bu konuda Allah'ın insan üzerinde herhangi bir zorlamasından bahsetmek doğru değildir. Yani ben sizin rabbiniz değil miyim diye sorunca onların evet şahidiz diye cevap vermeleri iradelerini kullandıklarını ve muhayyer olduklarını, hattâ fiillerinde Allah'ın herhangi bir cebrinin bulunmadığını göstermektedir.¹⁵

Konuyu daha anlaşılır kılmak amacıyla Bâli Efendinin açıklamalarını takip etmeye devam etmek isabetli olacaktır. Bu noktada kudret sıfatının nasıllığından ve hangi şartlarda devreye girdiğinden bahsetmek gerekmektedir. Bir şeyin kudret sahibi olabilmesi için o şeyin başka bir şeyi yapabilme gücüne sahip olması ve o şeyi var edecek tüm dayanaklara güç yetirmesi gerekmektedir. Bu açıdan insan iradesine bakıldığında onun, var olması takdir edilen şeyi realitede olmasa da akıl nezdinde tercih ettiği kabul edilmektedir. Ebû Leheb ayn-ı sâbitesi açısından iman edecek vüsatte olmadığından teklîfî emirle îmana davet edilince küfrü seçmiş ve hayatını bu şekilde devam ettirmiştir. Bu durum Allah'ın ilmi ve kulun fiili açısından incelendiğinde Allah'ın Ebû Leheb'in durumunu ayn-ı sâbitesinden öğrendiği ve onun hakkında küfür hükmünü verdiği, Ebû Leheb'in ise Allah'ın ilmi muvacehesinde hareket ettiği görülür. Çünkü kazâ ve kader kulun fiilinin oluşmasında etkileri olan kavramlardır. Bâli Efendi bu amaçla Ehl-i sünnet ulemasından olan ve Allah'ın ilminin malûma tâbi olduğunu kabul eden Kadı Beyzâvî'den nakilde bulunmaktadır. Kadı Beyzâvî de kulun fiilini Allah'ın ilmi ve kazâsına bağlamış ve "Onların çoğu inanmamaktadırlar"¹⁶ mealindeki âyetin tefsirinde inanmayanların inanmamasının Allah'ın ilim ve kazâsından kaynaklandığını söylemektedir.¹⁷ Allah'ın ilim ve kazâsıyla bağlantılı bir diğer kavram da

¹⁴ el-Arâf 7/172.

¹⁵ Bâli Efendi, *Tefsîrîl-Ayâtü'l-muhtelifa*, Süleymaniye Darülmecnebi, 55/8, vr. 8a-9a.

¹⁶ eş-Şuarâ 26/8.

¹⁷ el-Beyzâvî, *Tefsîrîl-Beyzâvî*, (el-Mektebetü's-Şamile, isdarü's-sâni), cüz, IV, s. 411.

Allah'ın iradesidir ki onun da kulun fiiliyle bağlantısı vardır. Nitekim Kadı Beyzâvî “onlara âyetlerin tamamı gelse de”¹⁸ onlar inanmazlar âyetini de inanmayanların inanmalarını Allah'ın iradesiyle alâkalı aslî sebebin bulunmaması olarak yorumlamıştır.¹⁹ Bali Efendi burada Kadı Beyzâvî'nin îman için aslî sebepten bahsetmesinin îman için başka sebepler bulunabilme ihtimalini ortaya koyduğu kanaatindedir. Çünkü îman için gerekli olan Allah'ın ilim, irade ve kazâsı gibi aslî sebeplerin yanında kulun iradesi gibi talî sebepler de vardır. O da yukarıda bahsedildiği üzere- Allah'ın ilim ve kazâsının fiilin oluşumu sırasında insan iradesini dikkate almasıdır.

Bâlî Efendi Allah'ın ilmi ve kulun iradesi açısından fiilin oluşumunu yukarıda bahsedilen esaslar çerçevesinde olduğunu ortaya koyduktan sonra günahlar karşısında insanın ne tür bir yol takip edeceğiyle alâkalı izahlarda da bulunmaktadır. Bu da meselenin teorik yönünün pratikte nasıl olduğu ve pratiğe nasıl yansıtacağıyla ilgilidir. Bu amaçla teoriyi tekrar hatırlamak istersek bunun da: Ayn-ı sâbitesinde mü'min olan kimsenin bu şekilde devam edeceği, dünyadaki küfür ve isyanın ona zarar vermeyeceği; ayn-ı sâbitesinde kâfir olanın da bu şekilde küfür üzere devam edeceği, ona da îmanın fayda vermeyeceği şeklinde olduğu görülmektedir. Ancak başta îman ve küfür yanında Allah'ın insana verdiği her şey insanın kendinden kaynaklanmaktadır, aksi yani insandan olmayan şeyleri Allah'ın insana vermesi mümkün değildir. İşte insan bu gibi hoşuna gitmeyen şeylerle karşılaştığında kaderin sırrını biliyorsa, teklîfi emre muhalefet ettiğinden dolayı yaptığı şeyi Allah'ın kazâ ve kaderine atfetmeyip nefsinin kinamalıdır. Bâlî Efendi meseleyi daha anlaşılır kılmak amacıyla Hz. Âdem'in ilk günahından hareketle ele almaktadır. Âdem aleyhisselâm işlediği günahın dolayı yeryüzüne indirildiğinde kaderin sırrını vakıf olduğundan “rabbimiz kendimize zulmettik”²⁰ diyerek nefsinin kinamıştır. Çünkü o, olanların ayn-ı sâbiteden alınıp başına getirildiğinin farkındadır. Aynı olayda İblis ise kendisinin işlediği günahın farkında olduğu halde durumdan kendini soyutlamak istemiştir. Bu amaçla nefsinin tezkiye etmek üzere durumu Allah'ın kazâ ve kaderine havale ederken hem kendine hem de Allah'a karşı yalan söylemiştir. Allah'a karşı yalan söylemesi işlediği günahın aslının (özü) ayn-ı sâbitesinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu davranışıyla o, Cebriye mezhebini ihdâs eden ilk varlık olmuştur. Her ne kadar Allah'ın eşya hakkında hükmü, ayn-ı sâbite dışındaki halleri dikkate alıyor gibi görünse de aslında ayn-ı sâbiteye göredir. Çünkü Allah adem halindeyken insanın ayn-ı sâbitesini ve oradaki mümkün ve mümtenî hallerin tamamını bilir ve kişinin oradaki durum ve haline göre onun hakkında küfür ya da îmana hükmeder. Dolayısıyla kişi günah işlediğinde nefsinin kinamak yerine Allah'ın kazâsından dolayı böyle yaptım derse hem şeytana uymuş, hem de

¹⁸ Yûnus 10 97.

¹⁹ el-Beyzâvî, *Tefsîrû'l-Beyzâvî*, cüz, III, s. 59.

²⁰ el-A'râf 7/23.

Allah'a iftirada bulunmuş olur. Aslında kişinin yaptığında kazânın etkisi olsa da kazâ ayna tâbi olmaktadır. Dolayısıyla Âdem ve Havvâ'nın isyanları da gerçek bir isyan olmadığından Allah katında gerekli bir hikmettir. Çünkü onların isyanları ve yeryüzüne inmeleri "ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"²¹ şeklindeki Allah'ın vadini gerçekleştirmektedir. Yani onların yeryüzüne inmelerinde cezalandırmadan ziyâde onlardan nesillerin türemesi şeklinde bir keramet vardır. Âdem'in cezalandırılması yalnızca yeryüzüne indirilirken tek bir zamirle İblisle birlikte aynı kategoride yer almasıdır. Şeytanın isyanı ise gerçek ve kendisiyle birlikte devam eden bir isyan olduğundan cezalandırılması ve cennetten indirilmesi de gerçek bir cezalandırma değildir.

İşte bütün bunlardan ötürü Allah'ın yasakladığı şeyler bizden sadır olunca Allah hakkımızda böyle hükmedip takdir ettiğiinden bu şekilde davranmak zorundaydık diyerek Allah'ın kazâ ve kaderini öne sürmek doğru değildir. "Kendinizi temize çıkarmayın"²² âyeti yanında Yusuf'un (a.s.) dilinden "ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis daima kötülüğü emredicidir"²³ mealindeki âyet ile Hz. Âdem ve Havvâ'nın "Rabbimiz biz kendimize zulmettik"²⁴ şeklindeki beyanları, günah karşısında uygulanacak tutum hakkında bilgi vermektedir. Mübahalara gelince, bu konudaki tutum yasaklardan tamamen farklı olmalıdır. Bu tür hususlarda insan yaptığıının kendinden değil de Allah'ın kazâ ve kaderinden olduğunu düşünüp kendini olaydan soyutlamalıdır. Günahların aksine bu konularda böyle bir davranış modeli geliştirildiğinde Allah'a karşı yalan ithamında bulunulmamış olur.

Günah ya da sevab karşısında yukarıdaki davranışlar öngörülürken insanın kendi dışındaki kimselerle alâkalı davranışlarına gelince: müslüman bir kimseden günah sadır olunca günah sahibi Allah'ın kazâ ve kaderinden dolayı mazur görülür ve onun için Allah'tan istiğfarda bulunulur. Bunun hikmeti günahın af ya da cezalandırma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Yani günah afa sonuçlanabileceği gibi cezalandırılmayla da sonuçlanabilir. Affedilecek günaha gelince, Âdem aleyhisselâmın yasak meyveden yemesi bu çeşit günaha girmektedir. Böyle bir günah işleyen kimse günah işliyor gibi görünse de yaptığı mutlak hayırdır. Yani insan neslinin devamı için Âdem aleyhisselâmın yasak meyveden yemesi gerekmektedir. Cezalandırılacak günaha gelince bu çeşit günah, teklîf emre tekabül ettiğiinden meseleyi bilen açısından söz konusu kimsenin kınanması gerekir. Ancak insanlar günahın hangi tür olduğunu ayırt edebilme gücüne sahip olmadıklarından ve günahın birinci çeşidine tekabül etme ihtimali bulunduğuından başkasının günahıyla uğraşmak ve kınamak doğru bulunmamış, hattâ yasak-

²¹ el-Bakara 2/30.

²² en-Necm 53/32.

²³ Yûsuf 12/53.

²⁴ el-A'râf 7/23.

lanmıştır. Nitekim Mûsâ ile Âdem'in tartışmaları örneğinde Musâ aleyhisselâm Âdem hakkında kınama amaçlı delil ileri sürmek isterken söz konusu kınama ve deliller kendi aleyhine dönmüştür. Bu da Hz. Âdem'in günah işlemekle birlikte kınamayı hak etmemesinden ve insanlığın hikmetine olacak bir şey yapmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kişi başkasının günahıyla uğraşmak yerine kendisiyle meşgul olmalı ve işlediği günahlardan ötürü -Hz. Âdem örneğinde olduğu üzere- "Rabbimiz kendimize zulmettik" diyerek kendini kınamalıdır.

Değerlendirme ve Sonuç

Müellif Bâlî Efendi'nin kazâ ve kader meselelerinde Eş'arî kelâm sistemine yakın olduğu söylenebilir. Kendi sistemi içinde ulaştığı neticeleri desteklemek üzere Kadî Beyzâvî'ye müracaat etmesi ile kazâ ve kader kavramlarının tanımlanması da bu tezi doğrulamaktadır. Çünkü Eş'arî kelâmcılarının büyük çoğunluğu Matürîdîlerin yaptıkları tanımları tersine çevirerek kazâyâ kader, kadere de kazâ anlamını vermişlerdir. Normalde **kader** kelimesi sözlükte "gücü yetmek, planlamak, ölçüyle yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak", terim anlamı itibarıyla de "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" mânâsına gelmektedir. **Kazâ** ise sözlük itibarıyla "hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek" terim itibarıyla de "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirilmesi" anlamına gelmektedir. Eş'arî kelâmcılar ise **kazâyı** Allah'ın ezeli hükmü, bütün nesne ve olayların levh-i mahfuzda veya küllî akılda topluca var olması, **kaderi** de bütün nesne ve olayların kazâyâ uygun olarak yaratılması ve dış âlemde gerçeklik kazanması anlamını vermişlerdir.²⁵

İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerinden Bâlî Efendi a'yân-ı sâbite teorisiyle kazâ ve kader meselesini temellendirmeye çalışırken her ne kadar Cebriyye'yi eleştirse de ulaşılan sonuçta cebri anlayışa yaklaştığı gözlenmektedir. Bu amaçla kısaca Cebriyye'nin öne çıkan telakkilerinden hareketle konuya bakmak isabetli olacaktır. Cebriyye insan iradesini hiçe saymak sûretiyle Allah'ın ilim ve iradesini esas alan bir sistem olarak İslâm düşüncesinde yerini almış fikri bir akımdır. Ancak kısaca özetlediğimiz bu husus, Cebriyye'nin tek ve değişmez özelliği değildir. Başka bir ifadeyle Cebriyye'nin aşırı ve mutedil görüşlere sahip olanları bulunduğu gibi düşünce tarihi içinde değişik şekillerde temsil edilenleri de vardır. Meselâ bazı düşünürler Eş'arîyyenin ve vahdet-i vücûdçu kazâ ve kader anlayışının mutavassıt Cebriyye içinde yer alacağını kabul etmektedirler.²⁶ Dolayısıyla Cebriyye'nin klasik anlamdaki aşırı çizgide bulunanları çok uzun süre aslı halleriyle hayatîyetlerini devam ettiremediklerinden değişik akım ve fikirler içinde -tabî ki farklı görünümde- yaşamışlardır. İşte a'yân-ı sâbiteyle bağlantılı kader

²⁵ Geniş bilgi için bk. Y. Şevki Yavuz, "Kader", *DİA*, XXIV, 58.

²⁶ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. İrfan Abdülhamit, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205-208.

anlayışının da Cebriyye dairesinde mütâlaa edilme ihtimali bulunmakla birlikte meselenin bu sistemi belli bir yere ait kılmak olmadığının altını çizmek gerekmektedir. Yukarıda genişçe izah edildiği üzere a'yân-ı sâbite kavramında her ne kadar insana özgürlük tanınıyor gibi görünse de beraberinde cebrî bir anlayışın da olageldiğini vurgulamak gerekmektedir. Bu amaçla Bâli Efendi'nin açıklamalarından hareket edip Ebû Cehil ve Ebû Leheb örneklerine tekrar dönmek faydalı olacaktır. Bu iki ismin tercih edilmesi de onların a'yân-ı sâbitede küfür üzere olmalarından kaynaklanmaktadır. Bunların îman değil de küfür dairesine girmeleri, bu konuda kendi iradelerini kullanmaları A'râf sûresinde işaret edilen Allah'ın "ben sizin Rabbiniz değil miydim"²⁷ sorusuna verdikleri karşılıkta yatmaktadır. Yani Ebû Cehil ve Ebû Leheb daha başlangıçta kendi iradeleriyle küfrü tercih ettiklerinden a'yân-ı sâbitelerinde küfür üzere bulunmaktadırlar. Ancak Bâli Efendi bu durumu vuzûha kavuşturmak amacıyla teklîfî emir ve iradî emir açısından da olaya bakmakta ve durumun iki farklı sonucu olacağına işaret etmektedir. Bununla birlikte farklı bakış açıları meseleyi vuzûha kavuşturmadan ziyâde başka mecralara ve dolayısıyla yeni açmazlara sürüklemektedir. Çünkü Bâli Efendi'nin bu kimselerin kâfir olmaları eğer iradî emirden kaynaklanmışsa bunların küfürlerinden dolayı kınanmayacaklarına işaret etmesi, pratik hayatta diğer insanlara karşı bakışta bazı ahlâkî erdemler kazandırmış olsa da, meselenin çözümüne yönelik bir açılım sağlamamaktadır. İradî emirde kulun iradesinden bahsetmek mümkün değildir. Küfür-îman, hidâyet-dalâlet gibi hususların ise iradî mi, yoksa teklîfî emre mi tekabül ettiği meselesinin de açık olmaması küfür, îman gibi önemli noktaları yorumsuz bırakmaktadır. Her ne kadar cebirden sakınmak amacıyla a'yân-ı sâbitesinde küfür üzerinde olduklarından Allah da onların kâfir olacaklarını bildiği söylenmiş olsa da kulun iradesinin nasıl ve ne kadar kullandığının bu sistemde belli bir açıklamasını bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla gelinen noktada Ebû Cehil ile Ebû Leheb'in gündelik hayatlarını konu edinmediği gibi yaptıklarından ne kadar ve nasıl sorumlu olduklarıyla da ilgilenmemektedir. Söz konusu örneklerden hareketle kişinin gündelik hayatına yansıyacak herhangi bir düzenlemeden bahsetmek mümkün olmadığından kişinin kâfir olması ile îman sahibi olması arasında esaslı bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Başlangıçta kişi tercihini hangi yönde yaptıysa dünyada da ona göre yaşamaktadır. Netice itibarıyla bu sistemdeki gidişat şöyle özetlenebilir; a'yân-ı sâbite bu şekilde olduğundan ben böyle yaparım, ben böyle yaptığımdan a'yân-ı sâbite de küfür ya da îman üzere oluyordum, a'yân-ı sâbiteden Allah'ın ilmine gidene göre Allah benim hakkımda hükmeder ve ben bir fiil işlerken Allah'ın ilmine göre amel ederim. Ancak bu tarz yaklaşım insana özgürlük alanı tanıyor gibi görünse de söz konusu izahlar sistemin fasid daire içinde işlediğini ortaya koymaktadır. Ebû Leheb veya Ebû Cehil örneklerinden hareket edilecek olunursa onlar kendi tercihleriyle küfrü benimsediklerinden a'yân-ı sâbitelerinde küfür üzerinde

²⁷ el-A'râf 7/23.

bulunurlar, bundan dolayı onların a'yân-ı sâbitede îman üzere bulunmaları imkânsızdır. A'yân-ı sâbitelerindeki küfür hali Allah'ın ilmine bu şekilde yansdığından Allah'da onların küfrüne hükmetmiş, onlar da Allah'ın ilmi muvacehesinde amel etmişlerdir. Çünkü Allah'ın ilmi malûma tâbidir. Ancak bu muvacehede hareket edilirken gündelik hayatın boşluğu da teklîfî emirle telafi edilmeye çalışılmıştır. Namaz, oruç gibi hususlar teklîfî emir dairesine girmektedir, kişi Peygamber tarafından getirilen bu tür şeyleri yapmak durumundadır. Teklîfî emir ile iradî emir her ne kadar birbirinden ayrılmış gibi görünse de Bâlî Efendi'nin Hz. Âdem'in yasak meyveden yemeyle ilgili yaklaşımında mesele tekrar sübjektif zemine kaymaktadır. Bu örnek insanın işlediği günahların hem iradî hem de teklîfî emre tekabül edebilme ihtimalini gündeme getirdiğinden meselenin bilinmezlik boyutu ön plana çıkmaktadır. Bu da yaşam alanındaki bilinmezlikler karşısında insanın sorumluluğundan bahsetmenin imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle îman-küfür, hidâyet-dalâlet gibi hayatî önemi bulunan meselelerin iradî mi, yoksa teklîfî mi olduğunun netleştirilmemesi yaşarken kişinin yapacaklarıyla ilgili düzenlemeleri gereksiz kılmaktadır. –Her ne kadar varılan nokta sistemin doğal bir sonucu olsa da- Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde küfür gibi mahzurları çok açık ve net bir şekilde ortaya konmuş bir hususun bu yaklaşım sonucunda objektif zeminden sübjektif bir alana kaydığı görülmektedir.

Nitekim İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine aynı disiplin içinden bu noktalarda benzer eleştirilerin yapıldığı da görülmektedir. Bu şahısların başında da Affî gelmektedir. Affî bu teoride insanın ahlâkî anlamda fail-i muhtar olmadığına işaret etmektedir. Her ne kadar insanın fiilleri doğrudan doğruya insandan çıksa ve bu fiilleri insan kendi istidadı ve bu istidadı idare eden kanunlarla belirlese de bu kanunlar Allah'ın bile değiştirmeyeceği sâbit ve değişmez kanunlar olarak sunulmuştur. Affî bu anlamdaki eleştirileriyle değişmez esasların ahlâkî anlamda insanın faili muhtar olmasını engellediği kanaatindedir. Ancak bu teoriyle gelinen noktayı, insan fiillerinin hâricî bir fail tarafından belirlendiğine inanan klasik cebri anlayışla aynı doğrultuda değerlendirmek de doğru değildir. Bununla birlikte Cebriyeden kurtarmak için sisteme yapılan ekleme ve değişik bakış açıları, yine de insanın seçme hürriyetini insana verebilmiş değildir. Çünkü bu sistemde insana verilen irade hürriyetinden ziyâde insana sadece bir yol açıldığından bahsetmek daha doğru görünmektedir. Aslında kişinin seçmesi gereken bu yol da insandaki zorunlu kanunlar tarafından belirlenmiştir. Bu sonucu desteklemek üzere Affî, İbnü'l-Arabî'ye göre insanın Allah'ın yapılmasını arzu ettiği şeyi yerine getirmek ve seçilmesi mümkün olan yollardan Allah'ın dilediğini seçmek üzere yaratıldığı kanaatindedir. Bu da insanın ahlâkî açıdan sorumlu bir varlık olduğunu temellendirmede karşılaşılan sıkıntılardan birini oluşturmaktadır.²⁸ Çünkü bu sisteme göre her insan için a'yân-ı sâbitede bulunan bir yol

²⁸ Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 149-150.

vardır. Bu konuda Allah için öngörülen şey de sadece belli fiillerin gerçekleşmesini buyurmaktan öte gitmemektedir. Affî'ye göre insanın ayn-ı sâbitesinde belli bir hakikatının bulunması, görünen âlemin a'yân-ı sâbitenin bir yansıması olması, a'yân-ı sâbitenin hem etken hem de edilgen konumunda bulunmasını gerektirir ki bu kendi içinde fasit bir dairenin varlığını ortaya koymaktadır. Nitekim o bu durumu "kısır döngü içinde dönüp durmak, özellikle bu meselede kendini daha iyi hissettirmektedir" şeklinde açıklamaktadır. Her ne kadar fiilin oluşumunda insana belli bir rol verilmeye çalışılsa da böyle bir nazariyede aslında hür iradenin hiçbir faaliyet alanı yoktur. Affî bunu da bu sistemde "insan, tabîî çekim kanunlarına uyarak bir adamın üzerine düşüp onu öldüren bir taştan daha fazla sorumlu değildir" ifadesiyle açıklamaktadır. Çünkü sorumluluk veya ahlâkî yükümlülükten bahsedebilmek için hür iradenin bulunması ve bunun da pratikte işlevsel olması gerekmektedir ki böyle bir yaklaşıma bu sistemde ulaşmak mümkün değildir. Ancak bu durum yine vahdet-i vücûdca anlayışın tabîî bir sonucudur. Nitekim Bâli Efendi'nin açıklamaları takip edildiğinde benzer çabalar yanında benzer açmazların da olduğu görülmektedir. Meselâ o, çok açık bir şekilde kendilerini Cebriyeye nispet edenlerin insafsızlığından dem vurup ısrarla fiilin oluşumunda insan iradesinin rolü bulunduğunu benimsemekle birlikte sisteminde insan iradesini işlevsel bir zemine oturtamamıştır. Hattâ insanın hür iradesini kullanması tezi de aslında sistemin temel esasları ve özüyle doğrudan bağlantılı olmayıp meseleyi çözme amaçlı bir bakış açısı olarak görünmektedir. Nitekim Affî, bu tür teşebbüsleri "bir taraftan yapmak için başka bir yerden yıkmaktadır" şeklinde tanımlamaktadır. Çünkü vahdet-i vücûdca anlayışın geldiği noktadaki ahlâkî yükümlülüklerdeki açmaz fark edilince bu durumu telâfi etmek amacıyla ahlâkî sorumluluklara atıfta bulunulmuştur. Ancak söz konusu yükümlülükler tamamen meselenin açmazlarını telâfi etmeye yönelik olduğundan kaçınılmaz olarak yeni çözümler de şekli olmuş ve ahlâkî fiillerden kimin sorumlu olduğu meselesini çözememiştir. Yani insan, hem kendisinin, hem de Allah'ın sorumlu olduğunu ifade ettiği her iki durumda da doğru söylemektedir. Yine bu sistemde sadece insanın irade hürriyeti değil, aynı zamanda Allah'ın hür iradesi de iptal edilmektedir. Çünkü sistemde Allah'ın ihtiyar etme şeklindeki iradesinden değil de olacağını bildiği şeyi buyurması şeklindeki iradesinden bahsedilmektedir. Allah'ın takdir ettiği şeyin olması da tamamıyla kendi zorunlu kanunlarına bağlıdır.²⁹ Böylece Affî, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisiyle peşinden gidilebilecek belirli bir ideale sahip ahlâkî bir sistemden ziyâde ahlâkî bir determinizm nazariyesinin metafizik izahını yaptığı kanaatindedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî insana yapması gerekeni izah etmek yerine işlediği fiilleri nasıl yaptığını ve fiillerin asıl failinin kim olduğunu bildirmektedir. Bu da onun ortaya koyduğu sistemde normatif bir ahlak bulunmadığını göstermektedir.³⁰

²⁹ Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 149-152.

³⁰ *a.g.e.*, s. 158.

Affî bu sistemde îman-küfür konularının uzantısı olan mükâfat-ceza ve bunların mekanı olan cennet-cehennem gibi uhrevî âlemlerle ilgili meselelerde de bazı açmazların bulunduğunu açıklamaktadır. Çünkü ona göre -açıkça söylenmese de- bu sistemde ahlâkî yükümlülüğün inkârı kaçınılmazdır. Nitekim bu inkâr yukarıda işaret edildiği üzere insanın hürriyetiyle ilgili hususlarda daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü günah ve itaatin gerçek delaletleri, daha doğrusu dinî içerikleri bulunmadığından günah ya da itaatin pozitif bir değerinden bahsetmek imkânsızdır. Bu durumda da bu sistemde dinî anlamdaki ahiret hayatında bulunan azap ve mükâfattan bahsetmek oldukça zordur. Bütün yaratıkların varış yeri cennet ya da cehennem olsa da her ikisi de sonuçta ebedî nimettir. Çünkü sûretleri farklı ve isimleri değişik olsa da hepsinin nimeti bir ve aynıdır.³¹

Bütün bunların ötesinde Bâlî Efendi'nin risâlesinde ısrarla kişinin sosyal hayatta başkasının günahıyla meşgul olmak yerine kendisiyle ilgilenmesi gereği üzerinde durduğu dikkati çekmektedir. Geline bu nokta yukarıda da bahsedildiği üzere bir taraftan günahla objektif yönün ortadan kalkması gibi bazı mahzurları içermekle birlikte diğer taraftan İslâm'ın hoşgörüyü önceleyen bir din olduğunu göstermesi açısından günümüze kayda değer mesajlar vermektedir. Bu anlamda risâlenin bu boyutuyla fonksiyonel olduğunun söylenmesi gerekmektedir. Bundan başka kazâ ve kader meselesinin çözümünde, XIX. yüzyıldan itibaren süreç felsefesinin de önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Söz konusu felsefe Whitehead ve taraftarlarınca temsil edilirken İslâm dünyasında İkbâl'in de bu akım içinde yer aldığı ve bu konuya İslâmî çerçeveden bakıp yorumladığı kabul edilmektedir. Çok farklı açılımları bulunan iki düşünce sistemi arasında bazı benzerlikler ve paralelliklerin bulunması düşünce tarihi açısından süreç felsefesinin temellerinin sudur nazariyesine dayanabileceği tezini akla getirmektedir.³² Böyle bir girişim söz konusu makalenin sınırlarını aşmakla birlikte yalnızca tespit ettiğimiz paralelliklerden bazısını zikretmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Meselâ İkbâl'e göre bilme ile yaratma fiilleri birbirine özdeşir³³ ki Bâlî Efendi'den nakledilen risâlede de ilim ile yaratmanın özdeş olduğu, daha doğrusu açıkça böyle bir özdeşlik dile getirilmese de sonuçta yaratmanın bilmenin tabîi bir sonucu olduğu ifade edilmektedir. Yani bu sistem Allah'ın ilmi çerçevesinde geliştiğinden bilmek tabîi olarak yaratma sonucunu doğurmaktadır. Bundan başka İkbâl, Tanrı'nın bilgisini anlatırken O'nun ezeli bir şimdi de yer alan olaylar zincirini tek ve bölünmez bir idrak fiili içinde ve bir çırpıda bildiğini ifade

³¹ Geniş bilgi için bk. Affî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 62-66; Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 158-164.

³² Mehmet Aydın da İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sudur nazariyesinin inceden inceye tahlil ve tenkidinin yapılmasının süreç felsefesinin tarihî köklerini arayanlara yeni kapılar açacağını ifade etmektedir bk. Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Âlem-den Allah'a*, İstanbul 2000, s. 75.

³³ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü* (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul 1984, s. 109-110.

etmektedir. Nitekim yukarıdaki a'yân-ı sâbite teorisinin de benzer işlevde olduğu görüldüğünden burada aynı hususları tekrarlamak gereksizdir. Ancak a'yân-ı sâbite teorisi ortaya konulurken Allah'ın bizim için şimdi, geçmiş ve gelecek şeklindeki olaylar zincirini bir anda ve ezelde bildiği bu şekilde söylenmesi de Allah'ın ilminin işlevselliğinin bu tarzda olduğu görülmektedir. Bu da iki anlayışın benzer tarzlarda hareket ettiğini ve özellikle İkbâl'in süreç felsefesi ile İbnü'l-Arabî'nin sudur nazariyesi arasında bazı paralelliklerin bulunduğu fikrini güçlendirmektedir. Fakat İkbâl Tanrı'nın geleceği, belirlenmiş olaylar düzeni olarak değil de açık bir imkân olarak bildiği³⁴ kanaatindedir. Bu da insana özgürlük veren süreç felsefesinin sudur nazariyesinden ayrıldığı noktayı göstermektedir. Çünkü a'yân-ı sâbite teorisiyle Allah merkezli ya da ilm-i ezeli çerçeveli yaratılış üzerinde durulurken her ne kadar insana özgürlük verildiği ifade edilse de sonuçta insanın özgürlüğünden bahsetmek oldukça zordur. Süreç felsefesinde ise durum tam aksi istikamette tezahür etmekte, insanın özgürlüğü ön plana çıkarılırken Allah'ın ilmi ikinci planda kalmaktadır. Dolayısıyla temelde bazı paralellikleri bulunan iki nazariyenin bu noktada birbirinden tamamıyla farklı istikametlerde oldukları söylenmelidir.

³⁴ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, s. 110.

EK**Risâle ve Çalışma Metoduyla Alâkalı Kısa Bir Açıklama:**

Bâlî Efendî'nin "Kazâ ve Kader Risâlesi"yle ilgili bu çalışmada Süleymaniye Darü'l-mesnevi 55/2'de bulunan³⁵ nüsha esas alınıp Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar 318'deki ikinci nüshayla karşılaştırılıp mukayese edilerek önce risâlenin neşri yapıp ardından metnin tercümesi verilmiştir. Darü'l-mesnevî 55/2'deki nüsha okunaklı nesih hattıyla yazılmıştır. Yaklaşık 10×14.5 cm. ölçülerinde tezhipsiz ve cetvelsizdir, varak sonları çobanlıdır. Varaklarda 17 satır bulunmaktadır. 31a ve 31b'deki varaklarda metnin kenarında Molla Camî'nin el-Fusûsu'l-hikem Şerhi'nden Fass-ı Uzeyriyye'den kazâ ve kaderle ilgili açıklamalar haşîye olarak sunulmuştur. Risâle 30a'da risâlenin ismiyle başlamakla birlikte asıl metin 30b'dedir. Ancak 30a'da başlığın altına konuyla bağlantısı olmayan farklı yazı hattıyla Hutbe-i Şaban-i şerif adlı bir pasaj bulunmaktadır. Metin 39a'da kazâ ve kader konusunda ilim tahsili yapmak isteyenlere yapılan tavsiyeyle bitmiştir. Risâlenin müstensihisiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar 318'deki ikinci nüshaya gelince şikeste talik hattıyla yazılmıştır. Müstensihî hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Müstakil bir risâle halindedir. Cetvelsiz, filigransız ve ahersiz kağıt kullanılmıştır. 17.5×23.5 cm. ölçülerindeki risâle nemden zarar gördüğünden varakların üst kısımlarında mürekkep akmıştır. Risâle 1b'de hamdele ve salveyle başlayıp 3a'da kazâ ve kader konusunda ilim tahsili yapmak isteyenlere öngörülen tavsiyeyle bitmektedir. Varaklarda 25 ile 27 arasında değişen satır bulunmaktadır. Satır atlamaları ve kopukluklar çoktur. Tahkikli metinde Dârü'l-mesnevî nüshası ۛ harfiyle, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar nüshası da ۛ harfiyle gösterilmiştir.

³⁵ Bilgisayar kütüphane kayıtlarında eser Reisü'l-küttap 55 nr.da kayıtlı görülmele birlikte burada değil de Darü'lmesnevî'dedir.

رسالة القضاء والقدر

بالي أفندي الصوفي هوي

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنّ الماهيات وهي الأعيان الثابتة في العلم غير مجعولة. ^٢ أما واجب الوجود في الخارج، وهو الله تعالى، وجوده عين ذاته، وأما ممتنع الوجود، أي [ال]منقبض عنه غير قابل له فيه، عدمه عين ذاته، وأما ممكن الوجود أي قابل له فيه، وجوده زائد لذاته مستفاد من غيره، فكما أنّها غير مجعولة كذلك لها لوازم غير مجعولة كقابلية الوجود لذات الممكن وغيرها من استعداداته الأزلية. ثم إنّ علمه تعالى تابع لمعلوماته ومن جملة معلوماته، ذاته، صفاته وأفعاله، فإله تعالى علم ذاته على ما هي عليه فهو العالم والمعلوم لنفسه، وهو التابع والمتبوع لنفسه، وللمعلوم أثر في العالم فعلمه تعالى ذاته قد حكم عليه أن يعامل معلوماته بحسب ما علمهم، فهو الحاكم والمحكوم عليه لنفسه، فما علم الحقّ إلّا ما كان في عين المعلوم من الأحوال الواجبة والممكنة والممتنعة، فما حكم الله على الأشياء إلّا بما هي عليه من الأحوال. وما قدر إلّا بما حكم^١ وما أراد إلّا [ب]ما قدر، فهو العليم، الحكيم، القدير، المقدر المريد على حسب قابلية الممكن واستعداده الأزلي. [٢١] فالقضاء حكم الله في الأشياء، والقدر تفصيل وتسجيل لذلك الحكم، فالقدر معيار لأفعال العباد لا يقبل الزيادة والنقصان ولا يقبل تبديل المقدر بأن لا يقع ما قدر وجوده أو بأن يقع خلافه، "يمحو الله ما يشاء"^{١٠} ممّا علم محوه وقدره على وفق علمه^{١١} "ويثبت" كذلك فلا تتغير، وإنّما التغير لو علم الله المحو وما يشاء، فما كان التغير إلّا عند من نظر إلى صور الأشياء من أهل

^١ م + الحمد لله وحده والصلاة على من لا نبي بعده وعلى الذين هم الهدى وسلم تسليمًا كثيرًا قال الشيخ المحقق الكامل والمدقق الفاضل قطب عصره وفريد دوره المرشد المكمل شيخ بالي قدس سره.

^٢ م: الغير؛ د - الغير.

^٣ م: المجعولة.

^٤ د: زايد؛ م: زائد.

^٥ د م: استعداداتهم.

^٦ م - فهو العالم والمعلوم لنفسه وهو التابع والمتبوع لنفسه وللمعلوم أثر في العالم.

^٧ د م: هم.

^٨ د - ب (ما حكم)؛ م + ب.

^٩ م - لأفعال.

^{١٠} سورة الرعد، ١٣\٣٩.

^{١١} م - وقدره على وفق علمه.

الحجاب، وهذا هو كالتاسخ والمنسوخ: "ما يبذل القول لدي" لأن قوله-وهو حكمه-على حد علمه في حق خلقه، فالإرادة^{١٢} تابعة للقدر، والقدر تابع للقضاء، والقضاء تابع للعلم، والعلم تابع للمعلوم، فكل ذلك تابع للمعلوم. فالمعلوم من حيث ثبوته في نفسه كان متبوعاً، ومن حيث وقوعه في صورة الوجود على^{١٣} الأحوال المختلفة من البدء إلى الختم كان تابعا لذلك المجموع. فما قدرهم [ب]ما ليس في أعيانهم الثابتة ثم كلفهم بإتيانه، بل ما^{١٤} قدرهم إلا [ب]ما أعطوه من العلم بها^{١٥} ثم كلفهم بإتيانه، فإن كان فيه جبر^{١٦} فهم المجبرة على أنفسهم أو ظلم^{١٧} [٢١ظ] فهم الظالمون أنفسهم "وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون"^{١٨} بما أعطوا الله^{١٩} من نفوسهم مما هم عليه من الأحوال في حال ثبوتهم.^{٢٠} فالعبد لا يفعل إلا ما قضي عليه لكن بحكم الاختيار، لا بحكم الجبر والاضطرار،^{٢١} لذلك يثاب ويُعاقب عليه. فالقضاء لا يُخرج العبد عن حد الاختيار، لأنه من جملة ما قضي عليه كما أن الله تعالى إذا أراد شيئاً يوجب وجوده فلا يخرج عن الاختيار، لأنه يوجب [وجوده] باختباره لا بإيجابه. فالاختيار لازم من لوازم ذوات العباد، وكيف وكانت الأعيان الثابتة مظاهر أسمائه وصفاته^{٢٢} تعالى؟ والشيء لا يكون مظهر الشيء إلا إذا وجد فيه ما في الظاهر بحسب قابليته إلا أنه لا يمكن صرفه إلى ما يخالف^{٢٣} الأمر الإرادي لوجوب^{٢٤} وقوعه ويمكن صرفه إلى^{٢٥} طرفي الأمر التكليفي لعدم وجوب وقوعه. والعبد لا يطالب بالأمر^{٢٦} الإرادي إذ كل شيء مطيع بالذات بالنسبة إليه لا يستطيع المخالفة وهو قوله "إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"^{٢٧} وهو محقق المعنى، أي يطلب^{٢٨} منه^{٢٩} الوجود فيمتنع [٢٢و] من ذلك الشيء عدم التكوّن جوهرأ كان أو عرضاً، فإنه أمر ذاتي

^{١٢} سورة ق، ٢٩/٥٠.

^{١٣} م: فان الإرادة

^{١٤} م + الاصل.

^{١٥} م- ما.

^{١٦} د م: به.

^{١٧} د: جبراً.

^{١٨} د: ظلماً.

^{١٩} سورة النحل، ١١٨/١٦.

^{٢٠} د: لله.

^{٢١} م: صيوتهم.

^{٢٢} م: الاضطراب.

^{٢٣} م + والاختيار وجملة صفاته.

^{٢٤} م: كان.

^{٢٥} م + في.

^{٢٦} م: الا.

^{٢٧} م: الأمر.

^{٢٨} سورة يس، ٨٢/٣٦.

^{٢٩} د: أطلب.

يقتضي وقوع المأمور به من المأمور ولا يتصور من هذه الجهة^{٣٠} الوعد والوعيد والثواب والعقاب، لأن هذه الأحكام لا تجري على العبد إلا بلسان الأنبياء عليهم السلام وهي أمر بالواسطة وهو أمر تكليفي: أقيموا الصلاة، فجاز أن يقيم وأن لا يقيم فلذلك يطالب العبد به، فمن وافق يسمّى مطيعاً، وله الوعد، ومن خالف يسمّى عاصياً، وله الوعيد. فأبو لهب لا يستحقّ اللوم والمذمة على^{٣١} الكفر من حيث إرادة الله تعالى. وهو معذور لعدم قدرته على ترك الكفر في نفس الأمر، ويستحقّ على ذلك بالأمر التكليفي ولا يتعلق غرض الشارع بالإرادة، ولو نظر الأنبياء بالإرادة وعملوا بأحكامها ما نصحوا الأمة لأنهم^{٣٢} ممنوعون عن العمل بها.^{٣٣}

ثم إن عين^{٣٤} الممكن قابل للتقيضين بحكم دليل العقل، وأما في نفس الأمر فالممكن على أحد التقيضين في حال ثبوته، فأَيّ الحكيمين وقع علم أنّ الممكن عليه في عينه الثابتة. [٢٢ظ] والحكم الآخر يمتنع وقوعه منه، فعلم الله كذلك لا أنّ امتناعه مسبّب^{٣٥} عن وقوع ذلك الطرف، وممكن في نفسه مثل ذلك الطرف،^{٣٦} وإلا لكان الممكن واجباً،^{٣٧} فعلم الله وقوعه فيجب وقوعه بناء على أصل المسألة، فيؤدّي إلى اجتماع نقيضين الضدين^{٣٨} أو يلزم^{٣٩} أن لا يعمل^{٤٠} الحقّ بموجب علمه على^{٤١} تقدير عدم الوقوع أو أن لا يعطى كلّ ذي حقّ حقّه^{٤٢} لاستواء استحقاق^{٤٣} الممكن للطرفين. فترك أحد الطرفين كتم ذي حقّ حقّه تعالى عن ذلك. فظهر أنّ الطرف الآخر يمتنع وقوعه في نفس الأمر، ويمكن بحكم العقل. كإيمان أبي جهل فإنه ممتنع الوجود في مادة أبي^{٤٤} جهل لكونه على ضده، وهو الكفر في حال ثبوته. وإن شئت^{٤٥} قلت في علم الله أو في قضائه وقدره أو في تعلّق إرادته كلّ ذلك يصحّ عند من قال: إنّ العلم تابع للمعلوم.

^{٣٠} د: م: منك.

^{٣١} م: الجميل.

^{٣٢} م - على.

^{٣٣} د: لكنهم.

^{٣٤} م + بها.

^{٣٥} م: على.

^{٣٦} م - ويمكن في نفسه مثل ذلك الطرف.

^{٣٧} د: أيضاً؛ م: واجباً.

^{٣٨} م + (نقيضين الضدين) نقيضين.

^{٣٩} م: في لزوم.

^{٤٠} م: أن لا يعلم.

^{٤١} م - على.

^{٤٢} م - إستحقاق.

^{٤٣} م: لأبي.

^{٤٤} د: شئت؛ م: شئت.

وأيضاً لو كان الإيمان^{٣٥} ممكناً في نفس الأمر من أبي لهب كالكفر لقدّر الإيمان الذي ينفعه دون الكفر الذي يضره. لأنّ تقدير الضار ولو مستحقّاً^{٣٦} به مع استحقيقه النافع ينافي عدل الفاعل المختار. وممكن مقدور عند العقل [٢٣ و] لوجود الأسباب العادية. فعلم الله أنّه ممتنع في نفس الأمر ممكن عند العقل، وبه يصحّ التكليف لكونه في وسعه بالنظر إليه. وكان إيمان أبي لهب مقدوراً له تعالى عند العقل لإمكانه عنده، وليس مقدوراً له تعالى في نفس الأمر لامتناعه فيه. لا أنّ وقوع الطرف الآخر سبب لامتناع وقوعه. فبقي ممكن الوقوع في نفسه كما قال بعض الأفاضل: فكلّ ما وقع من أحوال العبد دليل على امتناع خلافه في نفس الأمر، إذ لو أمكن في نفسه^{٣٧} لأمكن تبديل الصفات في أنفسها تعالى شأنه عنه. والشّيء لا يكون قادراً على شيء إلا إذا قدر على جميع ما يتوقّف عليه وجود ذلك الشّيء. لذلك قال الحكيم إنّ الله تعالى لا يقدر على إعدام العقل الأوّل لتوقّفه على إعدام ذاته تعالى شأنه عنه. فمثل هذه الأشياء كلّها عندنا ممتنع بالامتناع الذاتي في المادة التي قدر وقوع خلافه وممكن بالإمكان العقلي، فيقبل الضدّين عند العقل^{٣٨} لا في نفس الأمر. فالإرادة لكونها متعلّقة لما قدر وجوده لا يكون مرجّحة إلا في العقل لا في [٢٣ ظ] نفس الأمر. فما كان^{٣٩} في إيمان^{٤٠} وسع أبي لهب في نفس الأمر في حال ثبوته إلا أنّ يطالب بالإيمان^{٤١} بالأمر التكليفيّ، فكفر فحتم على ذلك، فعلم الله منه ذلك فعمل بموجب علمه، فوقع على ذلك. فعلم أنّ القضاء والقدر لهما دخل في وقوع الفعل من العبد. ولقد علّق الإمام البيضاوي مع أنّه من أهل السنة عالم بأنّ علمه تعالى تابع لمعلومه،^{٤٢} [أحوال] فعّل العبد إلى علم الله تعالى وقضائه حيث قال في تفسير قوله تعالى "وما كان أكثرهم مؤمنين"^{٤٣} في علم الله وقضائه^{٤٤} فلذلك لا ينفعهم أمثال هذه الآيات العظام وإلى إرادة الله تعالى حيث قال في تفسير قوله تعالى^{٤٥} "إنّ الذين حقّت عليهم كلمة ربك" لا يؤمنون^{٤٦} إذ لا يكذب كلامه

^{٣٥} م: للإيمان.

^{٣٦} م- لا أنّ وقوع الطرف الآخر سبب لامتناع وقوعه فبقي ممكن الوقوع في نفسه كما قال بعض الأفاضل فكل ما وقع من أحوال العبد دليل على امتناع خلافه في نفس الأمر إذ لو أمكن في نفسه.

^{٣٧} م- فيقبل الضدّين عند العقل.

^{٣٨} م- فما كان.

^{٣٩} د- إيمان.

^{٤٠} م- بالإيمان.

^{٤١} م: لمعلوماته.

^{٤٢} سورة الشعراء، ٨/٢٦، ٦٨، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠.

^{٤٣} البيضاوي، تفسير البيضاوي، (المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني)، الجزء ٤، ص. ٤١١.

^{٤٤} م- وما كان أكثرهم مؤمنين في علم الله وقضائه فلذلك لا ينفعهم أمثال هذه الآيات العظام وإلى إرادة الله تعالى حيث قال في تفسير قوله تعالى.

^{٤٥} د: العذاب؛ م: ربك.

^{٤٦} سورة يونس، ٩٦\١٠.

ولا ينتقض قضاؤه،^{٤٧} ولو جاتهم كل آية^{٤٨} فإن السبب الأصلي^{٤٩} لإيمانهم وهو - تعلق إرادة الله - مفقود.^{٥٠} وقال في تفسير قوله تعالى " وفريقا حق عليهم الضلالة"^{٥١} بمقتضى القضاء السابق،^{٥٢} ولم يقل بمقتضى العين المعلوم ليقصر كلامه على ما هو أقرب إلى فهم عامة الخلق. فإن قيد السبب بالأصلي^{٥٣} يدل على أن لإيمانهم أسباب آخر، كاستحقاق^{٥٤} ذواتهم وغيره. [٢٤ و] وعده بعض الأفاضل في تفسير هذه الآيات من توابع المجزأة، فهو من عدم إنصافه. فمن كان مؤمنا في عينه الثابتة^{٥٥} ظهر بتلك^{٥٦} الصورة في الختم،^{٥٧} فلا يضرب خاتمته الكفر والعصيان في الدنيا. ومن كان كافرا ختم بتلك الصورة فلا ينفعه الإيمان. فما يأتي به الله على العبد سواء كان يلائم طبعه و^{٥٨} غرضه أو لم يلائم إلا منه لامتناع إتيان ما لا يكون عنه. ألا ترى التظفة الإنسانية تظهر بالشكل الإنساني لوجود هذا الشكل في كمونها،^{٥٩} يخرج منها ويقع عليها. فلا يمكن الهداية لمن كان على الشقاوة في عينه الثابتة " ولو شاء لهداكم أجمعين"^{٦٠} ولكنه لم^{٦١} يشأ لامتناع هداية الكل. لأن مشيئته تابعة لعلمه وعلمه تابع لمعلومه ومن الأعيان من يقبل الهداية فعلم الله منه^{٦٢} ذلك، فشاء هدياته فهداه. ومنهم من لا يقبل^{٦٣} فما شاء " فلله الحجة البالغة"^{٦٤} إذ قيل لم فعل بنا كذا؟ فمن علم سرّ القدر لا بد وأن يلوم نفسه عند وقوع المخالفة بالأمر التكليفي. فآدم أول من علم سرّ القدر^{٦٥} ويلوم نفسه بقوله " ربنا ظلمنا أنفسنا"^{٦٦} [٢٤ ظ] لعلمه أن هذه الواقعة يؤخذ من عينه الثابتة فتوقع عليه. وإبليس أول من

^{٤٧} البيضاوي، تفسير البيضاوي، الجزء ٣، ص. ٥٩.

^{٤٨} سورة يونس، ٩٧/١٠.

^{٤٩} م: الأعلى.

^{٥٠} م: متقول. البيضاوي، تفسير البيضاوي، الجزء ٣، ص. ٥٩.

^{٥١} سورة الأعراف، ٣٩/٧.

^{٥٢} البيضاوي، تفسير البيضاوي، الجزء ٢، ص. ٢٥٣.

^{٥٣} م- بالأصلي.

^{٥٤} م: لاستحقاق.

^{٥٥} م- عين الثابتة.

^{٥٦} م: تلك.

^{٥٧} م- في الختم.

^{٥٨} م- [غرضه] و.

^{٥٩} م: في كونها.

^{٦٠} النحل، ٩١/٦؛ سورة الأنعام، ١٤٩/٦.

^{٦١} م: من.

^{٦٢} م- منه.

^{٦٣} م: لم يقبل.

^{٦٤} سورة الأنعام، ١٤٩/٦.

^{٦٥} م- لابد وأن يلوم نفسه عند وقوع المخالفة بالأمر التكليفي فآدم أول من علم سر القدر.

^{٦٦} سورة الأعراف، ٢٣/٧.

أحدث مذهب الجبر لعدم علمه أن السيئة^{٦٧} منه تأتي وعليه تقع، فزكى نفسه عن هذا الفعل وأحال على قضاء الله وقدره وكذب على نفسه لوجود بزر هذا الفعل^{٦٨} في عينه الثابتة وعلى الله تعالى. إذ ما قضى الله له أحوالا خارجة عن عينه بل ما قدر^{٦٩} له إلا ما علم في حال ثبوته. فعصيان إبليس عصيان ذاتي، فلا يزال علي^{٧٠} هذا العصيان أبدا. فالله علم عين العبد^{٧١} في حال عدمه، وعلم ما فيه من الأحوال الممكنة والممتنعة، وقضى على ما كان عليه العبد من الكفر والإيمان. فلما لم يقبل بعض أفراد الإنسان الإيمان علمنا أن نسبة الإيمان إلى بعض الأفراد الإنسانية عين نسبة النبوة إليها، في أن كل واحد منهما ليس في وسع كل أحد، فالكل ما أضل طريقته ولا يتجاوز حدّه وحقيقته من البدء إلى الختم. فمن أساء فلم يلم نفسه وقال قضى الله هذا العمل على لذلك فعلت، فقد اتبع الشيطان وكذب على الله، وإن كان بقضاء الله^{٧٢} لكن^{٧٣} هذا الشخص لم يعلم أن القضاء [٢٥] و[٢٥] تابع لعين العبد. فمن علم سرّ القدر فهو المهتدي، ومن لم يعلم فلا بد أن يقتدي العالم وإلا ضلّ.

وما روي فإن عمر أتي بسارق،^{٧٤} فقال: ما حملك على السرقة؟ فقال: قضاء الله وقدره، فقطع يده فحُسمت، ثم أتي به، فجلد، فقال: قطعت يدك لسرقتك وجلدتك لكذبك^{٧٥} على الله، لا يدلّ على أن سرقة لا بقضاء الله وقدره. لأنّ عمر رضي الله عنه علم أن السرقة بقضاء الله وقدره، وأن القضاء والقدر تابعان لعين السارق. وعلم أن السارق يعلم أن نفسه في هذا العمل تابعة للقضاء والقدر، وقد أصاب في ذلك، ويعتقد أن القضاء والقدر لا يتبعان لعينه الثابتة فقد أخطأ وكذب على الله. ولو علم الأمر على ما هو عليه في نفسه يعلم أنه يستحقّ الذمّ في هذا العمل، فيلوم نفسه عند سؤال عمر رضي الله عنه: فقال ظلمت نفسي. فلما اعتذر بالقضاء والقدر اظهر عدم استحقاقه الذمّ،^{٧٦} وأبرأ نفسه واتبع الشيطان وضلّ عن طريق الأنبياء. لذلك جلد حتى يرجع عن هذا الاعتقاد الفاسد، واكتفى بالجلد ولم يجدد [٢٥] الإيمان مع أن الكذب على الله كفر. لأنّ فيه وجه صحّة من حيث الأمر الإرادي كما ذكر، أو لأنّ الكذب يلزم من كلامه بدون قصد. وقد نهى الله الاعتذار عن الفعل المنهوي، إذا صدر عتّا بالقضاء والقدر بأن يقال: قضى الله وقدر

^{٦٧} د: سيئة؛ م: سئته.

^{٦٨} م - وأحال على قضاء الله وقدره وكذب على نفسه لوجود بزر هذا الفعل.

^{٦٩} م: قدر.

^{٧٠} د: عن.

^{٧١} م - العبد.

^{٧٢} د - بقضاء الله.

^{٧٣} م: كفى.

^{٧٤} م: سارق.

^{٧٥} م: لذلك.

^{٧٦} م: في هاذ العمل.

علينا، فلا بُدَّ لنا أن نعمله،^{٧٧} فمن قاله فقد ارتكب المنهية قال تعالى "فلا تزكوا أنفسكم"^{٧٨} وقال عن لسان يوسف عليه السلام "وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء"^{٧٩} "وقالا ربنا إنا ظلمنا أنفسنا"^{٨٠} هذا^{٨١} في المنهيات. وأما في المباحات فلا، فلو أحسن فقيل ما حملك على الحسنه؟ فقال قضاء الله وقدره، لا يكذب على الله لأنَّ نعم الله عناية وفضل منه، فلا يقتضي الاستحقاق من العبد بخلاف العقوبات ومنشأها،^{٨٢} فإنه لا يتصور من العادل الحكيم أن يعطيها^{٨٣} من غير استحقاق من العبد.^{٨٤} ويدل على حقيقة ما قلناه من أنَّ العبد لا يعمل إلا ما قضى^{٨٥} عليه. ما رواه^{٨٦} أنَّ شيخا من أهل الشام حضر صفين مع علي رضي الله عنه، فقال له أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام^{٨٧} أ كان بقضاء الله [٢٦] وقدره؟ فقال له: نعم يا أبا أهل الشام، والذي خلق الجنة وبرأ التهمة ما وطئنا موطنًا،^{٨٨} ولا هبطنا واديا، ولا علونا نعمة إلا بقضاء من الله تعالى وقدره. فقال الشامي فعند الله احتسب عنائي^{٨٩} يا أمير المؤمنين وما أظنَّ إنَّ لي أجرا في سعي إذا كان الله قضاء علي وقدره. فقال رضي الله عنه: إنَّ الله قد أعظم الأجر على مسيركم وأنتم سائرون،^{٩٠} وعلى مقامكم وأنتم مقيمون، ولم تكونوا في حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين ولا عليها مجبرين. فقال الشامي: فكيف ذلك والقضاء والقدر^{٩١} ساقنا وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا. فقال رضي الله عنه: ويحك^{٩٢} يا أبا أهل الشام لعلك ظننت قضاء حقا لازما، وقدرًا حاتمًا جازمًا إلى آخر كلامه. ألا ترى كيف صدق السائل أولًا! حيث قال: نعم يا أبا أهل الشام وبالغ فيه، ثم لما علم أنه لم يعلم أمر القضاء والقدر على

^{٧٧} د: يعمله.

^{٧٨} سورة النجم، ٣٢\٥٣.

^{٧٩} سورة يوسف، ٥٣\١٢.

^{٨٠} د- إنا.

^{٨١} سورة الأعراف، ٢٣\١٧.

^{٨٢} م - هاذا.

^{٨٣} م - ومنشأها.

^{٨٤} م: يعطيه.

^{٨٥} م- من العبد.

^{٨٦} م- أن.

^{٨٧} م + الله.

^{٨٨} م: ما روى.

^{٨٩} م- حضر صفين مع علي رضي الله عنه فقال له أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام.

^{٩٠} د: موطننا.

^{٩١} د: عنائي.

^{٩٢} د: سائرون.

^{٩٣} م- والقدر.

^{٩٤} د: ويحك.

الحقيقة منعه عما اعتقد عليه بقوله: وَيُحَكِّمُ^{٩٥} يا أخا أهل الشام، وعلمه على أن القضاء ليس علة تامة مستقلة موجبة لفعل العبد بحيث لا يكون [٢٦ظ] للعبد^{٩٦} فيه تأثير واختيار وقدرة بل الكل من جملة ما يتوقف عليه فعل العبد. فدلّ كلام علي رضي الله عنه على أنه لا يدخل أحد مذهب المجبرة بمجرد تعليق الأمور بقضاء الله وقدره حتى يقول قضاء حقاً وقدرًا حاتمًا، فتعليق البيضاوي من قبيل الأول فإن المشهور بين أهل السنة والجماعة تعليق أمورهم بإرادة الله وقضائه وقدره وعلمه، لكنهم ما يقولون كما تقوله^{٩٧} المجبرة. ولم^{٩٨} يجلد الشامي مع أنه أغلظ كلاما من السارق، لأن مراده من السؤال الوقوف على حقيقة القضاء والقدر لا إثبات ما في اعتقاده، لذلك قال فكيف ذاك؟ وقال علي رضي الله عنه لعلك ظننت ولم يقل قد اعتقدت، فهو في مقام الطلب لا في مقام الإنكار والخطأ فيه. يجب على^{٩٩} المسئول إزالته بالبيان، لذلك علمه حقيقة القضاء والقدر على سبيل التعريض مبالغة في المنع والزجر عن مذهب المجبرة. فوقف على حقيقة الأمر فقال فرجت عني يا أمير المؤمنين فرج الله عنك. وأما السارق فإنه في مقام الخصومة والمحكمة فأبرز [٢٧و] حجة لعله يدفع العقوبة عن نفسه ففعل ما يليق به. وما يدل على ما قلناه من أنه لا يستحق العاصي الملام من حيث الأمر الإرادي.

وما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: احتج آدم وموسى^{١٠٠} عند ربهما. فحج آدم موسى، فقال موسى عليه السلام أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك جنته ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض. يعني يا آدم لا ينبغي لعبد أن يعصي مولاه فكيف من وصل عند^{١٠١} مولاه مثل هذا التكريم والتعظيم؟ فلما لام موسى آدم بهذا القول، علم أن موسى لم يعمل بما وجده في التورية من أحوال آدم. فريد أن يلومه بعين ما يلوم به موسى ليعطى حقه، فقال آدم عليه السلام: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء فبكم وجدت الله تعالى كتب التورية قبل أن أخلق؟ قال موسى عليه السلام بأربعين عاما، قال آدم عليه السلام فهل وجدت فيها "وعصى آدم ربه"؟ قال نعم، قال أفتلومني على أن عملت عملا [٢٧ظ] كتب الله تعالى علي أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة! يعني يا موسى لا ينبغي للمسلم الذي لا يعلم شيئا من الحكمة أن يلوم أخاه^{١٠٢} المسلم لذنبه. فكيف من النبي المصطفى برسالات الله وبكلامه الذي يعلم الأمور كلها وحكمتها لأن الألواح التي أعطيت لموسى فيها تبيان كل شيء وعلم من ذلك أنه لا يلوم أحدًا أحدًا إلا بما يلوم به الله

^{٩٥} م: ويحكم ؛ د: ويحك.

^{٩٦} م: للتدبير.

^{٩٧} م: تقول.

^{٩٨} م: لا.

^{٩٩} م: من.

^{١٠٠} م: موسى وآدم.

^{١٠١} د: عن.

^{١٠٢} د: أخيه.

بالحكم الشرعي، ولا يخترع الملام من تلقاء نفسه إلا في حق نفسه. قال رسول الله فحج آدم موسى^{١٣} بأن ألزمه بما هو مسلم عنده، لأن موسى عليه السلام عالم بأن العبد لا يستحق الملام للفعل الذي كتبه الله له قبل أن يخلق إلا لتقصيره ولما يترتب^{١٤} عليه من سوء الحال. ولو استحق العبد من هذا الوجه لما قبل موسى تمسك آدم ولما جعله الرسول حجة، فظهر منه أنه لا يلام أحد من حيث القضاء والقدر. فلا تلوموا غيركم ولوموا أنفسكم تكونوا أدياء عالمين. وسبب ذلك أن موسى له علم كثير مغرور بعلمه حتى يظن أنه لا أعلم منه، فابتلاه الله بآدم كما ابتلاه بالحضر. فلما لقي آدم يريد أن يباحث معه لأنه متشوق إلى [٢٨] والمباحثة العلمية^{١٥} خصوصا مع آدم فإنه وجد في التوراة أن آدم كان أعلم عند ربه من الملائكة وأسر في نفسه الكلمات العلمية معه إذا لقيه، وغرض موسى أن يظهر عند ربه بأن موسى أعلم من آدم، وعلمت الملائكة فضله في العلم على آدم، فقوله: ثم أهبطت الناس بخيبتك إلى الأرض سؤال في صورة الملام، يعني أي حكمة اقتضت صدور هذا الخطأ منك مع فضلك وتقربك عند ربك؟ وقد وجد موسى حكمة ذلك في التوراة وظن آدم لم يعلم ذلك لأن التوراة لم تنزل عليه، فسئل حتى يحججه فأوحى الله تعالى إليه ما في التوراة، فلطم الوالد الأكبر ولده، وعلم طريق الأدب: وهو أنه إذا صدر الخطأ عن نفسه يلومه، وإذا صدر عن أخيه المسلم تمسك له بالقضاء والقدر ولا يظن السوء في حقه، ولا يلومه^{١٦} وإن استحق الملام بالأمر التكليفي. فظهر أن آدم أعلم من موسى، وهذا عكس مراد موسى حاصل له من غروره، فعاد إليه ما قصد أن يفعله بآدم. ولم يقل آدم في الجواب ظلمت نفسي كما اعتذر [٢٨] عند ربه. لأن هذا المقام مقام احتجاج لا مقام اعتذار. قبل آدم لاعتذاره بأن يلوم نفسه. زد إبليس لاحتجاجة لأنه مخاصمة مع الله تعالى. فلا يجوز التمسك بالقضاء والقدر عند الله قطعا ولا عند الناس إلا إذا أريد تعليم^{١٧} ما هو أنفع لهم. فعصيان آدم وحواء ليس عصيانا في الحقيقة بل لحكمة عند الله اقتضته. فأصابا في عصيانهما فهبوطهما لصدق وعده وهو قوله: "إني جاعل في الأرض خليفة"^{١٨} فكان هبوطهما للكرامة وهي التنازل لا للخذلان والعقوبة. وما كانت العقوبة على آدم إلا الجمع في الهبوط مع إبليس بضمير واحد، وعصيان إبليس عصيان في عصيان، فكان هبوطه للخذلان والعقوبة فلا ينفك عصيانه عن ذاته أبدا. وعلى وفق هذا ما قاله حافظ الشيرازي بيت

كر تو نمي بسندي تغيير كن قضاارا

درکوي نیکنامی مارا کذر ندا دند

أي شيخ باك دامن معذور دار مارا^{١٩}

حافظ به خود نبو شید این خرقة می آلود

^{١٣} صحيح البخاري، الأنبياء ٣١، التوحيد ٣٧؛ وصحيح مسلم، القدر ١٣، ١٥.

^{١٤} م: لم يرتكب.

^{١٥} م-العلمية

^{١٦} م-ولا يلومه.

^{١٧} م: تعليمهم.

^{١٨} سورة البقرة، ٣٠/٢.

^{١٩} ديوان حافظ شيرازي، تهران، ١٩٨٨، ٩٩.

تعليم لهم طريق العذر وإرشاد إلى ما هو أنفع لهم وهو أنه إذا صدر الذنب من المسلمين يعتذر صاحبهم بقضاء الله^{١١٠} [و٢٩] وإرادته ويستغفر لهم. والحكمة فيه أن الذنب إنما للعفو فلا يُدَمَّ صاحبه لأجله مطلقاً عند من علم لأنه خير محض في حقه، فلا بد أن يفعله ليستحقَّ إلى إحسان الله تعالى وإنعامه كعصيان آدم. وإما للتعذيب فيستحقَّ الملام بالأمر التكليفي عند العالم وغيره. ولما لم يكن التمييز^{١١١} في وسع كلِّ أحد منع الملام مطلقاً لاحتمال أن يكون من قبيل الأول، فلام من لا يستحقَّ^{١١٢} الملام فأخطأ^{١١٣} هذا هو أدب الشريعة والطريقة^{١١٤} وهو طريق الأولياء الكاملين، فاحفظ واعمل به وأما عمر الخيام في قوله (بيت)

من مي خورم وهرکه جو من أهل بود مي خوردن من بنزد او سهل بود
مي خور دن من حق بازل مي دانست کرمن نخورم علم خدا جهل بود

فكالبیضاوي إنه قال إن العلم تابع للمعلوم فرد الطوسي قوله بقوله بيت

كفتي كه كنه بنزد من سهل بود أن نكنه نكويد انكه أو أهل بود
علم أزلي علت عصيان كردن نزد عقلان غایت جهل بود

كره المفتي المشهور بابن كمال باشا قول البيضاوي - وإن لم يقل فكالسارق - فرد الطوسي كره عمر رضي الله عنه قول السارق^{١١٥}. ومن أراد تحصيل علم القضاء والقدر وأمثالها فليخدم أرباب التصفية وإلا فالترك أولى به

تم

^{١١٠} م+وقدره.

^{١١١} د:التمييز.

^{١١٢} م : يستحق.

^{١١٣} د: فخطأ.

^{١١٤} م + والخفيقة.

^{١١٥} م- كره المفتي المشهور بابن كمال باشا قول البيضاوي وأن لم يقل فكالسارق فرد الطوسي كره عمر رضي الله عنه قول السارق.

KAZÂ VE KADER RİSALESİ

Rahman ve rahîm olan Allah'ın adıyla

Bil ki a'yân-ı sâbiteden ibaret olan mâhiyetler Allah'ın ilminde yaratılmamışlardır (gayr-i mec'ûl). Hâriçte olan vâcibu'l-vücûda gelince -ki O Allah'tır-O'nun varlığı zâtının aynıdır. Mümtenu'l-vücûda, yani var olması engellenmiş gelince, var olma kabiliyeti bulunmamaktadır, yokluğu zâtının aynıdır. Mümkünü'l-vücûda, yani var olma kabiliyeti bulunana gelince varlığı zâtının gereği olmadığından var olmak için başkasına muhtaç olandır. A'yân-ı sâbite gayri mecul olduğu gibi levâzımı (ayrılmaz parçaları) da gayr-i mec'uldür; tıpkı mümkünin kendi başına var olma kabiliyeti ve diğer ezeli istidatlarında olduğu üzere. Allah'ın ilmi malûmatına tâbidir, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri de malûmatı cümlesindedir. Allah bulunduğu hal üzere kendini bilir, dolayısıyla o kendisi için hem âlim hem malûm, hem tâbi hem de metbûdur. Normalde malûmun âlimde bir eseri vardır, Allah'ın zâtını bilmesi, O'na ilmine göre malûmatına muamelede bulunmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Allah kendisi için hem hâkim hem de mahkûmdur. Allah'ın bilmesi ancak malûmun aynıındaki vâcip, mümkün ve mümtenu hallerine, eşyaya hükmetmesi aynıındaki hale, takdiri hükmetmesine, irade etmesi de takdir etmesine göredir. Çünkü Allah mümkünin kabiliyetine ve ezeli istidatına göre irade eden, takdir eden, kadîr, hakîm ve âlimdir. Dolayısıyla kazâ Allah'ın eşyadaki hükmü, kader de bu hükmü tafsil ve tescildir. Kader kulların fiillerinde eksik ve noksanın söz konusu olmadığı veya olması takdir edilen bir şeyin olmaması ya da tam tersinin olması şeklinde bir değişikliğin söz konusu olmadığı bir ölçünün adıdır. "Allah dilediğini yok eder"³⁶ âyetindeki Allah'ın yok etmesi yok edeceğini bilmesinden ve ilmine göre o şekilde takdir etmesinden kaynaklanmaktadır. Dilediğini de olduğu gibi bırakır, herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz. Zira değişiklik Allah'ın bir şeyi silmesi ve söz konusu silmedeki muradını bilmesi durumunda gerçekleşir ki bu durumda değişiklik, sadece eşyanın sûretlerine perde arkasından bakanlar nezdinde geçerli bir şey olur. Bu da nasih ve mensûhun durumu gibidir. Şüphesiz "Benim yanımda söz değiştirilemez"³⁷ âyetindeki Allah'ın sözü, ki o da hükmüdür, yaratıklar hakkındaki ilmi çerçevesinde muamelede bulunmasıdır. Nitekim Allah'ın iradesi kaderine, kaderi kazâsına, kazâsı ilmine, ilmi de malûma ve bunların tamamı da malûma tâbidir. Malûm zâtında sâbit olması açısından metbûdur, ancak malûm başlangıçtan sonuna kadar değişik hallerde varlık sahnesine çıktığından (yukarıda bahsi geçen) genele tâbidir. (Dolayısıyla malûm kendinde hem tâbi olma hem de metbû olma durumlarının her ikisini de toplamaktadır). Şüphesiz Allah varlıklar hakkında a'yân-ı sâbitede olmayan şeyleri takdir edip sonra insanları onu yerine getirmek üzere mükellef tutmuş değildir. Aksine Allah insanların

³⁶ er-Râ'd 13/39.

³⁷ Kaf 50/29.

a'yân-ı sâbiteye ilişkin bildikleri şeyler çerçevesinde takdirde bulunup arkasından onları yapmakla mükellef tutar. Eğer bu konuda insanlar kendilerini cebir altında ya da zulmedilmiş görüyorlarsa söz konusu cebir ya da zulüm Allah'tan değil insanların kendilerinden kaynaklanmaktadır. "Allah insanlara zulmetmez", fakat insanlar özde var oldukları hallerden Allah'a (Allah'ın ilmine) verdikleri şeyler sebebiyle kendi kendilerine zulmetmektedirler.³⁸ Dolayısıyla kul kendi hakkında hükmedilen şeyi yapar, ancak bunu cebir ve zorlamayla değil de kendi ihtiyarıyla yapar ve bundan dolayı mükâfatlandırılır veya cezalandırılır. Nitekim kazâ, kulu ihtiyar sınırının dışına bırakmaz, çünkü ihtiyar da Allah'ın kul hakkında hükmettiği şeyler cümlesindedir. Nitekim Allah bir şeyi irade edince var eder, dolayısıyla bu durumda kulun ihtiyarını dışlamaz (yani Allah bir şeyin olmasını gerekli görünce, var olacak şeyde insan iradesinin de rolü vardır). Çünkü Allah var olacak şeyi kendi cebriyle değil de kulun tercihi doğrultusunda gerekli kılmaktadır. Nitekim ihtiyar kulların ayrılmaz aslî niteliklerinden biridir. A'yân-ı sâbite Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîgâhı iken bunun böyle olmaması mümkün mü? bir şeyin, başka bir şeyde tecellî edebilmesi için tecellî edilecek şeyin kabiliyeti nispetinde zâhirde olandan bir unsur bulundurmasıyla olur.³⁹ Ancak şu kadar var ki mazharı, gerçekleşmesinin vücubundan ötürü iradî emirle çelişecek noktaya yöneltmek imkânsızdır. Fakat gerçekleşmesi kesinlik arz etmediği için teklîfî emrin her iki tarafa yönelmesi mümkündür. Dolayısıyla kul iradî emirle sorumlu tutulamaz, çünkü onunla ilgili hususlarda her şey aslâ muhalefet etmeyecek şekilde ona itaatkârdır. Nitekim bu mânâ ifadesini şu âyette bulmaktadır: "Allah bir şeyin olmasını isteyince ol der, o da olur."⁴⁰ Yani âyetin ifadesine göre Allah o şeyden vücûd bulmasını ister, böylece (bu istekten sonra) cevher de olsa araz da olsa o şeyin olmaması imkânsızlaşır. Çünkü bu, emredilenden emredilen şeyin gerçekleşmesini gerektiren zâtî bir emirdir. Bu açıdan zâtî emirde vad-vaîd, sevap-ceza gibi şeyler tasavvur edilemez. Çünkü ancak peygamberler vasıtasıyla kulda yürürlüğe giren bu hükümler vasıtalı emirdir, o da (vasıtalı emir) teklîfî emirdir. Meselâ namaz kılınız emrinde kişinin namaz kılması da kılmaması da mümkün olduğundan kul bununla sorumlu tutulmuştur. Bu emre uyan itaat etmiş olur ve onun için cennet (va'd) vardır, uymayan kimse de asî olur, onun için de cehennem (vaîd) vardır. Ebû Leheb'in durumuna gelince onun küfrü (Allah'ın

³⁸ en-Nahl 16/118; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/117.

³⁹ Müellif burada insan iradesini temellendirirken fiilin oluşumunda onun rolü bulunduğunu söyledikten sonra a'yân-ı sâbite teorisine uygun bir yaklaşımda da bulunur. Söz konusu yaklaşım şöyledir: Allah'ın tecellî edebileceği bir konumda olabilmesi için kabiliyeti nispetinde insanın Allah'ın niteliklerini taşıması gerekmektedir. Aslında Allah'ın ilmi a'yân-ı sâbiteye tecellî etmekte, a'yân-ı sâbite de bu dünyaya tecellî etmektedir ki bu da a'yân-ı sâbitenin hem etken hem de edilgen olduğunu göstermek yanında Allah'ın da hâricî âleme tecellî ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla insan Allah'ın tecellî edeceği konumda bulunduğundan, tecellînin gerçekleşebilmesi için insanın irade sahibi olmak gibi bazı niteliklerinin bulunması gerekmektedir.

⁴⁰ Yasin 36/82.

iradesine) iradî emre tekabül ettiğinden dolayı kınamayı ve yergiyi hak etmez, (realitede) onun varlık yapısı küfrü terk etmeye muktedir olmadığından mazur görülür. Ancak o teklîfî emre göre kınama ve yergiyi hak eder. Şarinin maksadı (gerçektekdeki) iradeyle alâkalı değildir, nitekim peygamberler de bu iradeye bakmış ve onun hükümlerini uygulamış olsalardı, ümmetlerine tebliğ etmezlerdi. Çünkü peygamberler iradî emirle amel etmekten men olunmuşlardır.

Şüphesiz mümkünin zâtı (ayn) aklî delil açısından iki zıttan birinde olabilme ihtimalindeyken subut halinde yalnızca iki zıttan birindedir. Mümkün iki yönden hangisinde meydana gelirse ayn-ı sâbitesinde de meydana geldiği tarafta olduğu bilinir, diğer tarafta olması ise onun için mümtenîdir, Allah da onu böyle bilir (dolayısıyla mümkün iki taraftan birinde bulunurken, tam zıddı olan diğer taraf, onun hakkında mümtenî olur). Ancak diğer tarafın imkânsızlığı bulunduğu tarafta meydana gelmesinden kaynaklanmamaktadır, diğer taraf da (bulduğu taraf gibi) onun hakkında mümkündür. Böyle olmasaydı mümkün vâcip olurdu, Allah da onun meydana geldiğini bilir ve meselenin aslına binaen meydana gelmesi vâcip olurdu. Bu durum mümkünin birbirine zıt iki tarafı kendinde topladığını ortaya koymaktadır, aksi takdirde var olmayacak şeyi takdir etmesine binaen Allah'ın ilmi gereğince amele etmediği veya Allah'ın mümkünin iki tarafını eşit olarak hak eden hak sahibine hakkını vermediğini söylemek gerekir. Fakat iki taraftan birini terketmek hak sahibinin hakkını vermemektir ki Allah böyle bir şeyden münezzehtir. Böylece diğer tarafta bulunmanın -gerçekte imkânsız olmakla birlikte- aklî delil açısından mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Ebû Cehl'in îmanı gibi ki onun varlık maddesi ayn-ı sâbitesinde îmanın zıddı olan küfr üzere bulunduğundan onda îmanın vücûd bulması mümtenîdir. Dolayısıyla istersen bu durumun Allah'ın ilmine, kazâsına kaderine veya iradesine taalluk ettiğini söyleyebilirsin ki bunların her biri kişi Allah'ın ilminin malûmuna tâbi olduğu görüşünü benimsediği müddetçe doğrudur. Aynı şekilde gerçekte Ebû Leheb için küfür gibi îman da mümkün olsaydı onun için zarar veren küfür değil de fayda veren îman takdir edilirdi. Çünkü fayda veren şeyle beraber zarar veren şeyi hak etmiş olsa da zarar veren şeyi takdir etmek fail-i muhtar olan Allah'ın adaletine ters düşer. Sıradan sebepler açısından bu durum (Ebû Leheb'in îmanı) akıl nezdinde mümkün ve muhtemeldir, fakat Allah bunun gerçekte mümtenî, akıl nezdinde de mümkün olduğunu bilir. Dolayısıyla îman etme kapasitesi bulunduğundan ona îmanın teklif edilmesi doğrudur. Nitekim Ebû Leheb'in îman etmesi mümkün olduğundan aklen Allah ona îmanı muhtemel kılmıştır. Gerçekte onun îman etmesi mümtenî olduğundan Allah onun hakkında îmanı muhtemel kılmamıştır. Ancak diğer tarafta (kâfir olması) bulunması, bu taraftın (mü'min) imkânsız olmasının sebebi değildir, aslında (mü'min) olmasının imkânı devam etmektedir. Konuyla ilgili olarak mutasavvıflardan bazısı da kuldânı sadır olan davranışların tamamı, realitede aksi istikamette bulunmalarının imkânsızlığına delil olduğu kanaatindedir. Çünkü realitede bu mümkün olsaydı bizzât Allah'ın

sifatlarının değişmesi de mümkün olurdu ki Allah böyle bir şeyden münezzehtir (Bu amaçla kudret sıfatının bir kimseye ne zaman nispet edileceğini açıklamakta fayda vardır). Bir şeyin başka bir şeyi yapmaya kadir olabilmesi ancak o şeyi var edecek tüm dayanaklara güç yetirdiğinde mümkündür. Bundan dolayı Hakîm Allah kendi zâtını yok etmeye sebebiyet vereceği için akl-ı evveli ortadan kaldırmayı takdir etmeyeceğini, Allah'ın böyle bir şeyden münezzehtir olduğunu söylemektedir. Bize göre bu şeylerin tamamı varlık maddeleri tam aksi istikamette takdir edildiklerinden aslî bir imtina ile mümtenî, -realitede olmasa da- akıl nezdinde de iki zıddı müsait olduklarından aklî imkânla mümkündür. Var olması takdir edilen şeyle alâkalı olan iradenin (insan iradesi) tercih etmesi de ancak -gerçekte olmasa da- aklen mümkündür. Ebû Leheb'in sübut halindeki aslında îman edecek kapasitesi yoktur, bununla birlikte yine de ondan teklîfî emirle îman istenir, fakat o küfrü tercih eder ve bu şekilde (küfür üzere) ölür. Allah da onunla ilgili bu durumu bilir ve ilmi muvacehesinde amel eder, o şey de Allah'ın bilgisine göre gerçekleşir. Böylece fiilin kuldânı sadır olmasında kazâ ve kaderin her ikisinin de etkisinin olduğu bilinmiş oldu. Ehl-i sünnet ulemasından olmasına rağmen Allah'ın ilminin malûma tâbî olduğunu kabul eden İmam Beyzâvî de kulun fiilini, Allah'ın ilmi ve kazâsına bağımlı kılmıştır. Çünkü o "Onların çoğu inanmamaktadırlar"⁴¹ mealindeki âyetin tefsirinde, onların inanmamasının Allah'ın ilim ve kazâsından kaynaklandığını söylemiştir.⁴² Dolayısıyla onlara Allah'ın bu şekildeki âyetleri fayda vermez. (Bundan başka Kadî Beyzâvî kulun fiilini) Allah'ın iradesiyle de bağımlı kılmıştır. Çünkü "gerçekten üzerlerine Rabbinin (azab) kelimesi hak olanlar inanmazlar"⁴³ âyetinin tefsirinde o, Allah'ın kelamının yalanlanamayacağını, kazâsının da ortadan kaldırılamayacağını bildirmiştir.⁴⁴ "Onlara âyetlerin tamamı gelse de"⁴⁵ (onlar inanmazlar) âyetini de onların inanmaları için Allah'ın iradesiyle alâkalı aslî sebebin bulunmaması olarak yorumlamıştır.⁴⁶ Bundan başka Kadî Beyzâvî "Bir topluluğa sapıklık hak oldu"⁴⁷ âyetinin tefsirinde de (sapıklığın hak olmasını) halkın çoğunluğunun anlamasını kolaylaştırmak üzere sözünü muhtasar tutup malumun aynı gereğince demeyip sabık kazâ gereğince demiştir.⁴⁸ Şüphesiz sebebi asla bağlamak da, onların îmanları için hak kazanmaları ve bunun gibi diğer sebeplerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu âyetlerin tefsirinden dolayı ulemanın bir kısmı Kadî Beyzâvî'yi cebriye taraftarı olarak nitendirmiştir, ama bu o kimselerin insafsızlığındandır.

⁴¹ eş-Şuarâ 26/8.

⁴² el-Beyzâvî, *Tefsîrü'l-Beyzâvî*, cüz, IV, s. 411.

⁴³ Yûnus 10/96.

⁴⁴ a.g.e. cüz, III, s. 59.

⁴⁵ Yûnus 10/97.

⁴⁶ a.g.e., cüz, III, s. 59.

⁴⁷ el-A'râf 7/30.

⁴⁸ a.g.e., cüz, II, s. 253.

Bir kimse ayn-ı sâbitesinde mü'min ise sonunda da bu şekilde olur, onun sonuna dünyadaki küfür ve isyan zarar vermez. Ayn-ı sâbitesinde kâfir olan da bu şekilde nihayete ulaşır, ona da îman fayda vermez. İnsanın tabiatı ve amacına uygun olsun ya da olmasın Allah'ın kula verdiği şey, kişinin kendindedir, çünkü kuldun olmayan bir şeyi Allah'ın vermesi Allah için mümtenîdir. İnsan nutfesini görmez misiniz? Potansiyel olarak onda (nutfede) insan şeklinde var olduğu için o, insan şeklinde ortaya çıkar; dolayısıyla insan o nutfeden çıkmakta ve o onun bütün özelliklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla ayn-ı sâbitesinde şekavet üzerinde olan kimse için hidâyet mümkün değildir. Aslında "Allah dilerse herkesi hidâyete ulaştırır,"⁴⁹ ama herkesin hidâyeti imkânsız olduğundan Allah bunu irade etmez. Çünkü Allah'ın meşietini ilmine, ilmi de a'yândan ibaret olan malumuna tabidir, kim hidâyeti kabul ederse, Allah ondan bunu bilir, onun hidâyetini irade eder, o da hidâyete ermiş olur. A'yândan hidâyeti kabul etmeyenlerden bazıları hakkında da hidâyet dilemez, şüphesiz "en üstün delil Allah'ındır."⁵⁰ Bize niye böyle yapıldı? denilince kaderin sırrını bilen kimse emr-i teklifiye muhalefet ettiğinden nefsinin kınamalıdır. Nitekim Âdem aleyhisselâm kaderin sırrını vakıf ilk kişi olarak "rabbimiz kendimize zulmettik"⁵¹ diyerek nefsinin kınamıştır. Çünkü o, olanların ayn-ı sâbiteden alındığını ve başına getirildiğini bilmektedir. Cebriye mezhebini ihdâs eden ilk varlık olarak İblis ise işlediği günahın kendisinden kaynaklandığını ve öylece başına geldiğini bilmemediğinden bu fiilden kendini temize çıkarmak istemiş ve söz konusu durumu Allah'ın kazâ ve kaderine havale etmiş, fakat kendine karşı yalan söylediği gibi bu fiilin aslı (özü) ayn-ı sâbitesinde olduğundan Allah'a karşı da yalan söylemiştir. Çünkü Allah onun hakkında ayn-ı sâbitesinin dışındaki hallere göre değil de, bilakis ayn-ı sâbitesinden aldığı bilgiye göre hükmetmektedir. Dolayısıyla İblis'in isyanı zâtî bir isyandır ve ondan ayrılmayıp ebedî olarak onunla birlikte devam edecektir. Nitekim Allah adem halindeyken insanın aynını ve aynındaki mümkün ve mümtenî hallerini bilir ve kişinin aynında bulunduğu küfür yada îman durumuna göre hakkında hükmeder. İnsanoğlunun bir kısmı îmanı kabul etmeyince onlara îman nispet edilmesinin, nübüvvet nispet edilmesi gibi olduğunu biliriz, çünkü nübüvvet ve îmanın beheri herkesin güç yetirebileceği şeylerden değildir. Aslında hiç kimse yolundan sapmaz ve başlangıçtan sona kadar da kendisine tayin edilen sınırın veya hakikatın dışına çıkmaz. Her kim ki günah işler de nefsinin kınamaz ve Allah'ın bu amelle ilgili kazâsından dolayı böyle yaptım derse şeytana uymuş ve Allah'a iftirada bulunmuş olur. Her ne kadar kişinin yaptığı kazâdan dolayı olsa da bu kişi kazânın kendi aynına tâbi olduğunu bilmemektedir. Dolayısıyla kaderin sırrını bilen hidâyete ermiştir, bilmeyen de âlim birine tabi olmalıdır aksi takdirde delalete düşer.

⁴⁹ el-A'râf 7/23.

⁵⁰ el-A'râf 7/23.

⁵¹ el-A'râf 7/23.

Nakledildiğine göre Ömer'in huzuruna bir hırsız getirilir, Ömer o kimseye seni hırsızlık yapmaya sevkeden şey nedir? diye sorar. Hırsız da Allah'ın kazâ ve kaderi diye cevap verir, Ömer hırsızın elini keser ve hattâ hırsızın elleri tamamen kesilir. Daha sonra hırsız Ömer'in huzuruna getirilir, celde vurulur ve hırsızlık yaptığından dolayı elini kestim, Allah'a iftirada bulunduğundan dolayı da celde vurdum der. Fakat bu husus onun hırsızlığının Allah'ın kazâ ve kaderi olmadığını göstermez. Çünkü Ömer hırsızlığın Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğunu, kazâ ve kaderin de hırsızın ayn-ı sâbitesine tâbi olduğunu bilmektedir. Bundan başka Ömer hırsız bu fiilinde Allah'ın kazâ ve kaderine tâbi olduğunu bilirse bu konuda isabet etmiş olacağını, eğer kazâ ve kaderin ayn-ı sâbitesine tâbi olmadığına inanırsa hata etmiş ve Allah'a iftirada bulunmuş olacağını da bilmektedir. Hırsız eğer durumu aslında bulunduğu hal üzere kavrayaydı bu amelden dolayı zemmi hak ettiğini bilir ve Ömer sorduğunda, "kendime zulmettim" diyerek nefsini kınardı. Fakat hırsız zemmi hak etmediğini ortaya koymak ve nefsini tezkiye etmek üzere Allah'ın kazâ ve kaderini bahane olarak ileri sürünce şeytana uymuş ve peygamberlerin yolundan ayrılmış oldu. Bundan dolayı hırsıza bu şekildeki bozuk inancından dönmesi için celde vurulmuştur. Aslında Allah'a iftirada bulunmak küfür olduğu halde ondan tecdidi îman istenmeyip yalnız celdeyle iktifa edilmiştir. –Daha önce bahsedildiği üzere- bu hususta iradî emirden kaynaklanan doğruluk payı vardır ya da kezip kasıd olmaksızın konuşmadan ileri gelmektedir. Nitekim Allah da yasaklanmış fiiller bizden sadır olunca Allah hakkımızda hükmedip takdir ettiğinden bunu yapmak zorundaydık diyerek Allah'ın kazâ ve kaderini mazeret göstermeyi yasaklamıştır. Böyle diyen günaha girmiştir. Nitekim bu şekildeki yasaklarla ilgili olarak Allah "kendinizi temize çıkarmayın"⁵² âyeti yanında Yusuf'un (a.s.) dilinden "ben nefsimi temize çıkar mam, çünkü nefis daima kötülüğü emredicidir"⁵³ ve (Hz. Âdem misalinde olduğu üzere) "Rabbimiz biz kendimize zulmettik"⁵⁴ diye buyurmuştur. Mubah olan şeylere gelince bu konuda insan yasaklardaki gibi yaptığı şeyi kendine nispet etmez, kişi güzel bir şey yaptığında, seni bu güzel şeyi yapmaya sevkeden nedir? diye sorulduğunda Allah'ın kazâ ve kaderi der. (Yasaklanan şeylerde olduğu gibi) Allah'a iftirada bulunmamış olur. Çünkü Allah'ın nimetleri, Allah'ın inayet ve fazlındandır, günahlar ve sebeplerinin aksine bu hususlarda kul, hak ettiğini ileri süremez. Aslında adil ve hakîm olan Allah'ın da bu tür şeyleri hak etmeksizin kula vermesi tasavvur olunamaz. Nitekim (aşağıdaki rivayet de) kul kendi hakkında hükmedilen şeyi yapar şeklindeki söylediğimizin gerçek olduğunu ortaya koymaktadır.

Rivayet edilmektedir ki. Yaşlı bir Şamlı Hz. Ali'yle birlikte Sıffin'e giderken, Hz. Ali'ye ey mü'minlerin emiri Şam'a gitmemiz Allah'ın kazâ ve kaderiyle midir?

⁵² en-Necm 53/32.

⁵³ Yûsuf 12/53.

⁵⁴ el-A'râf 7/23.

bize haber ver der. Hz. Ali ona evet Şamlı kardeşim cevabını verir ve cenneti yaratan, canı var eden Allah'a yemin olsun ki bizim bir yere konaklamamız, bir vadiye inişimiz, adımımızı atmamız ve kaldırmamız ancak Allah'ın kazâsı ve kaderiyedir. Şamlı sıkıntımı Allah'a havale ediyorum, fakat Allah'ın hakkımda hükmettiği ve takdir ettiği şeyi yaptığımdan dolayı ecir alacağımı zannetmiyorum der. Ali (r.a) da Allah'ın yürüyenlerin yürüyüşlerinin ve ikamet edenlerin de ikametlerinin ecrini hakkıyla yerine getirdiğini, insanın bu tür hallerinde mecbur olmadığını, zorla yapmadığını ve icbar altında bulunmadığını ifade eder. Bunun üzerine Şamlı kazâ ve kader bizi sevk ediyor ve gidişimiz ile dönüşümüz ondansa bu nasıl olur ki! der. Bunun üzerine Hz. Ali ne yazık ki Şamlı kardeşim galiba sen kazânın uygulanması gereken bir hak, kaderin de katî bir zorunluluk olduğunu zannetmektesin şeklinde devam eden ifadeler kullanır. Nitekim hırsızın da başlangıçta nasıl evet diyerek tasdik ettiğini görmez misin? Şamlı kardeşim diyerek bu konuda mübalagaya gider. Sonra Hz. Ali, Şamlının inandığı şeyden engelleyecek tarzda kazâ ve kader meselesinin aslını bilmediğini anlayınca - yazıklar olsun sana Şamlı kardeşim diyerek- ona kazânın kulun fiili için gerekli, müstakil ve tam bir illet olmadığını anlatır. Çünkü kulun etkisi, cüzî iradesi ve kudretinin tamamı birden fiilin oluşumunda temel teşkil etmektedir. Böylece Hz. Ali'nin sözü, kazânın hak, kaderin karşı konulmaz bir hüküm olduğunu söylemek suretiyle mücerret olarak işleri Allah'ın kazâ ve kaderine atfetmekle hiç kimsenin Cebriye mezhebine mensup olmayacağını ortaya koymaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet ve'l-cemaat arasında meşhur olan Kadı Beyzâvî'nin birinci yaklaşımla ilgili yorumu, işleri Allah'ın kazâsına, kaderine, ilmine ve kudretine atfetmek şeklindedir. Fakat onlar hiçbir zaman Cebriye'nin dediği gibi dememişlerdir. Hırsızdan daha katı sözlü olmakla birlikte Şamlıya da celde vurulmamıştır. Çünkü onun soru sormadaki amacı kendi inancını ispatlama değil kazâ ve kader konusunun hakikatine vakıf olmaktır. Bundan ötürü Şamlı bu nasıl oluyor? deyince Hz. Ali ona, sen şu şekilde inanmaktasın demek yerine galiba şöyle zannetmektesin demiştir. Bu da inkar veya hata etme değil de öğrenme pozisyonudur, dolayısıyla soru sorulan kimsenin de beyanla bu konudaki şüpheleri gidermesi gerekir. Bundan ötürü Hz. Ali ona kazâ ve kaderin hakikatini Cebriye mezhebinden olmasını engelleyecek şekilde aşırı kinayeye öğretmiştir. Şamlı meselenin hakikatine vakıf olur ve mü'minlerin emiri beni rahatlattın Allah da seni rahata kavuşturursun der. Hırsıza gelince o tartışma ve yargılama pozisyonunda bulunduğundan suçu kendinden atma ümidiyle bahane ileri sürmüş, ona da uygun olan yapılmıştır. Bu da iradî emirden ötürü günah işleyen kimsenin kınanmayı hak etmeyeceğiyle ilgili olarak söylediğimiz şeyi doğrulamaktadır.

Nitekim Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmektedir: Âdem ile Mûsâ Allah huzurunda birbirleriyle tartışmışlardır. Âdem, Mûsâ'ya delil ileri sürmüş, Mûsâ aleyhisselâm da: ya Âdem sen Allah'ın kudretiyle yarattığı, ruhundan üflediği, meleklerin secde ettiği ve Allah'ın cennetine yerleştirdiği, sonra da

senin günahından dolayı bütün insanların yeryüzüne indirildiği bir kulsun der. Yani sıradan bir kula bile Mevlasına isyan etmek yakışmazken ya Âdem senin gibi Mevlasından böyle tazim ve tekrime erişen bir kimseye nasıl yakışır! Mûsâ Âdem'i bu şekilde kınayınca Mûsâ'nın Tevrat'ta Âdem'le ilgili hususlarla amel etmediği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine ona yaptığının karşılığını vermek üzere Âdem aleyhisselam, Mûsâ'nın kendini kınadığı şekilde kınamak ister ve şöyle der: Ya Mûsâ sen Allah'ın risâlet ve kelamıyla seçtiği, içinde her şeyin açıklamasının bulunduğu levhaları verdiği bir peygambersin, ben yaratılmadan ne kadar önce Allah'ın Tevrât'ı yazdığını bilirsin diye sorar? Mûsâ aleyhisselam da kırk yıl cevabını verir. Bunun üzerine Âdem aleyhisselam, onda “Âdem rabbine isyan etti” ifadesini buldu mu diye sorar? Mûsâ evet der. Bunun üzerine Âdem, Mûsâ'ya beni yaratmadan kırk yıl önce Allah'ın yapmam için takdir ettiği şeyi yaptığımdan dolayı mı beni kınarsın! der. Yani ya Mûsâ müslüman bir kimsenin hikmetini bilmediği bir şeyden dolayı müslüman kardeşinin günahını kınaması gerekmediği halde her şeyi ve hikmetini bilen Allah'ın kelam ve risâletiyle seçilmiş olan bir nebi nasıl böyle bir kınamada bulunabilir! Çünkü Mûsâ'ya verilen levhalarda her şeyin açıklaması bulunmaktadır ve Mûsâ ondan Allah'ın şer'î hükümle kınadığı dışında kimsenin kimseyi kınayamayacağını ve kişinin kınamayı kendisi için yapabildiği halde başkası için kendi kafasından yapamayacağını öğrenmiştir. Resûl-i Ekrem Âdem aleyhisselamın Mûsâ'yı onun nezdinde da müsellemlen olan bir şeyle yükümlü tutarak yendiğini beyan etmektedir.⁵⁵ Çünkü Mûsâ aleyhisselâm bir kimsenin yaratılmadan önce Allah'ın hakkında takdir ettiği bir şeyi yapmasından değil de işlediği günahından ve o eylemin kötü bir durumu neticelendirmesinden dolayı kınanacağını biliyordu. Şayet kişi bundan dolayı kınanmayı hak etseydi Mûsâ aleyhisselam Âdem'in ileri sürdüğü gerekçeyi kabul etmezdi, Peygamber de bunu delil olarak ileri sürmezdi. Bundan kazâ ve kaderden dolayı hiç kimsenin kınanmayacağı anlaşılmış oldu. Dolayısıyla başkasını kınamayız, bunun yerine kendinizi kınayınız ki böylece ehli edep ve alim kimseler olunuz. Bunun sebebi Mûsâ aleyhisselâmın ilminin çok olması ve kendisinden daha fazla bilen birinin olmadığını zannederek ilmiyle mağrur olmasıdır, Allah da onu Hızır'la imtihan ettiği gibi Âdem'le de imtihan etmiştir. Nitekim Mûsâ Âdem'le onunla tartışmayı arzular halde karşılaştı. Çünkü Mûsâ ilmî tartışmaları -özellikle Âdem'le olan tartışmaları- seven biridir. Nitekim o Tevrat'ta Âdem'in rabbi nezdinde meleklerden daha fazla ilim sahibi olduğunu öğrenince Âdem'le karşılaştığında ona söyleyeceği ilmî kelimeleri içinden geçirir. Aslında Mûsâ'nın amacı Rabbi huzurunda Âdem'den daha bilgili olduğunu ortaya koymaktır, böylece melekler de onun ilmî açıdan Âdem'den daha faziletli olduğunu öğreneceklerdir. Bu amaçla kınama tarzındaki “sonra senin günahın yüzünden insanlar yeryüzüne inmiştir” şeklindeki sorusunu sorar, yani Allah nezdindeki yakınlığına ve faziletine rağmen hangi hikmet senden böyle bir

⁵⁵ Buhari, “Enbiyâ” 31, “Tevhid” 37; Müslim “Kader” 13, 15.

günahın sadır olmasını gerektirmiştir? Aslında Mûsâ bu meselenin hikmetini Tevrat'ta bulduğu halde Âdem'e Tevrât nazil olmadığından onun bunu bilmediğini zannetmiş ve onu yenmek amacıyla sormuştur. Fakat Allah Âdem'e Tevrât'ta bulunanları vahy eder, böylece büyük baba oğluna tokat atar ve edeb yolunu öğretir. O (Allah'ın âdem'e vahyettiği) da şöyledir; kişinin kendinden hata sadır olunca kendini kınar, ancak müslüman kardeşinden sadır olunca durumu Allah'ın kazâ ve kaderine atfeder, onun hakkında su-i zanda bulunmaz ve teklîfî emirle kınanmayı hak etse de onu kınamaz. Böylece Âdem'in Mûsâ'dan daha bilgili olduğu ortaya çıktı, bu Mûsâ'nın gururu neticesinde istediğinin tam tersidir, Âdem'e yapmak istediği şey kendine dönmüştür. Nitekim Âdem de cevabında daha önce rabbi huzurunda özür beyan ettiği gibi "kendime zulmettim" dememiştir. Çünkü bu özür değil delil getirme pozisyonudur. Nitekim Âdem'in kendini kınama şeklindeki özrü kabul edilirken Allah'a karşı rakip olmak istediğinden İblis'in itirazı reddedilmiştir. -İnsanlara daha faydalı olanın öğretilmesinin istenmesi dışında- günahların Allah'ın kazâ ve kaderine atfedilmesi ne Allah, ne de insanlar nezdinde asla doğru değildir. Âdem ve Havvâ'nın isyanları da aslında isyan değil, Allah katında gerekli bir hikmettir. Çünkü onlar isyanlarında ve yeryüzüne inmelerinde "ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"⁵⁶ şeklindeki Allah'ın vadini gerçekleştirdikleri için isabet etmişlerdir. Dolayısıyla onların yeryüzüne inmeleri keramettir ki o da nesillerin türemesidir, hızlan ve cezalandırma amaçlı değildir. Âdem'in cezalandırılması da yalnızca yeryüzüne indirilmede tek bir zamirle İblisle birlikte olmasıdır. Şeytanın isyanına gelince o, gerçek bir isyandır. Onun cennetten indirilmesi, hızlan ve cezalandırma içindir, onun isyanı da kendinden ebediyen ayrılmayacaktır. Buna uygun olabilecek şekilde Hafız Şirazi'nin söylediği (aşağıdaki beyitleri) söyler:

Bize güzel isimlilik mekânında yeriniz yok, eğer bunu beğenmediysen kazâyı değiştir dediler.

Hafız bu içkili hırkayı kendisi giymemiştir, ey eteği temiz şeyh bizi mazur gör.

Bu da onlara özür usûlünü öğretmek ve daha faydalı olacak şeyi göstermektir. O da müslümanlardan günah sadır olunca günah sahipleri Allah'ın kazâ ve iradesinden dolayı mazur görülür ve onlar için Allah'tan istiğfarda bulunulur. Bunun hikmeti de günahın (af ya da cezalandırmak için olmasıdır). Af için olan günaha gelince bilen nezdinde mutlak olduğundan sahibi kınanmaz, çünkü bu, onun hakkında mahza hayırdır, Âdem'in isyanı gibi Allah'ın ihsan ve lutfunu elde etmek için kişinin onu mutlaka yapması gerekmektedir. Cezalandırılacak günaha gelince bu tür günah teklîfî emre tekabül ettiğinden bilen ve diğerleri açısından kınanmayı hak eder. Ancak her bir kimsenin günahı temyiz etme kapasitesi bulunmadığında, günahın birinci kısımda olabilme ihtimalinden ötürü

⁵⁶ el-Bakara 2/30.

kınamak mutlak olarak yasaklanmıştır. Kınamayı hak etmeyeni kınayan kimse de hata etmiş olur ki şeriat ve tarikat edebi ve kamil velilerin metotları böyledir. Bunu böyle bil ve amel et. Beyzâvî gibi ilmin maluma tabî olduğunu düşünen Ömer Hayyam'ın (aşağıdaki beyitte) söylediklerine gelince:

Ben içki içirim ve benim gibi ehliyetli olan bir kimsenin içki içmesinin Allah nezdinde o kadar bir ehemmiyeti yoktur (Yahut benim içki içmem günah sayılmaz).

Benim içki içeceğimi Allah tâ ezelden bilirdi. Eğer içki içmeyecek olursam Allah'ın ilmi cehl olmuş olur.⁵⁷

Tusî de Hayyam'ın beyanına (şu beyitlerle) mukabelede bulunmuştur:

Günah işlemeyi önemsiz gören kimse gerçekten ehliyetli bir kimseyse Allah'ın ezeli ilmini isyana vesile görmemesi gerekir, zira bu akıllılar nezdinde cehaletin son mertebesidir.⁵⁸

Meşhur müftü Kemâl paşazade -her ne kadar hırsız ifadesini kullanmasa da Beyzâvî'nin bu konudaki görüşünü reddettiği gibi Tusî' de (Hayyam'ı) reddetmiştir. Dolayısıyla Tusî'nin reddi de Ömer'in (r.a) hırsızın sözünü reddetmesi gibidir. Kazâ-kader ve benzeri ilimlerin tahsilini isteyen kimse tasavvuf ehline hizmet etsin, yoksa uğraşmaması onun için daha hayırlıdır.

⁵⁷ Hüseyin Daniş, *Rûbaiyyât-ı Ömer Hayyâm*, İstanbul 1927, s. 55.

⁵⁸ a.g.e, s. 55.