



Araştırma Makalesi / Research Article

Yayın Geliş Tarihi / Article Arrival Date

14.02.2018

Yayınlanma Tarihi / The Publication Date

05.04.2018

**Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan ŞAHİN** 

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi,  
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi – Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
ogsahin@gmail.com

## TASAVVUFÎ METİNLERDEN SÛFİLERİN CEBRE BAKIŞLARINI OKUMA DENEMESİ

### Özet

İnsanın ihtiyârî fiillerinde ne derece özgür olduğu, bu fiillerin kendine ait olup olmadığı gibi noktalarda kelâm âlimleri ve felsefeciler tarafından tartışılan cebre sûfiler de bigâne kalmamış ve ilk dönem sûfilerinden başlamak üzere birçok metinde (şiiir, şerh, risale vd.) cebr konusu ele alınmıştır. Sünnî tasavvufun cebre bakış açısı genel anlamda Ehl-i Sünnet kelâmcılarıyla doğru orantılıdır. Yani sûfiler, Ehl-i Sünnet'in delillerini kullanarak Cebriyye'yi tenkit etmiştir. Ancak yine de geliştirdikleri teorileri sebebiyle aşırı cebr (cebr-i sırf) ile suçlanmaktan kurtulamamışlardır. Bu yazı sûfilerin cebre bakış açılarını incelemek ve onlara yöneltilen tenkitleri genel hatlarla ele almayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, sûfilerin tevhid anlayışından hareket ederek cebr konusu “zühdî” ve “zâtî” diye iki noktada incelenmiştir. Ancak çalışmamızın asıl odaklanmaya çalıştığı husus, vahdet-i vücûdu sûfilerin metinlerinde cebrin ele alınış biçimidir.

**Anahtar kelimeler:** Cebr, Cebriyye, zühdi cebr, zâtî cebr, vahdet-i vücûd, a'yân-ı sâbite, istidâd, sûfi metinleri

## AN ATTEMPT TO READ PERSPECTIVES OF SUFIS THOUGHT ON CEBR FROM THE SUFI TEXTS

### Abstract

Ever since the Early Sufis, many Sufi people also discuss the issue of jebr (fatalism) in most of their texts (poem, commentary, risale etc.) except from Kalam scholars and philosophers who have been interested in jebr questions in order to find answer to the questions such as how person can be free when he/she actualizes his or her conscious behaviors. Sunni Sufism generally treats the jebr issue along with the Ahl al-Sunnah Kalamist's point of view. That is to say, Sufi people criticized the Jebriye (by making use of the arguments of Ahl al-Sunnah). However, they were also criticized for developing theories that give way to extreme Jebr (jebr al-sırf). This article's aim is to analyze/study the Sufi approach to the jebr and determine the outlines of the criticisms directed at Sufi people on this point. In this context, jebr issue was analyzed as zuhdi and zati according to Sufi people's sense of unity of creator (God). Nevertheless, the main focus of the article is to study the concept of jebr in the texts written by Sufi people who supports the idea of unity of existence (wahdat al-wujud).

**Keywords:** Jebr (fatalism), Jebriye, zuhdi jebr, zati jebr, wahdat al-wujud, ayan al-sabita, capacity, Sufi texts

## Giriş

Kulun özgür iradesi ile aynı düzlemde asırlardır tartışılan *cebr*, İslâmî literatürde, Hz. Âdem'e secde etmeyen şeytan ile özdeşleşmiştir. Kibri yüzünden secde etmeyip huzurdan kovulan şeytan, “*Beni azdırmama karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için elbette senin dosdoğru yolunun üzerinde oturacağım.*” (A‘râf/16) diyerek kendine bu kaderi layık gören yaratıcı tarafından azdırılıp yoldan çıkarıldığını iddia etmiştir (Arpaguş 2006: 60; İslâmoğlu 2012: 33). Amellerindeki sorumluluğu kabul etmeyip suçu kadere atma bağlamında şeytanın, hatasını kabul edip pişmanlık duyma bağlamında ise Hz. Âdem’in ismi sûfî literatüründe bolca zikredilmiştir. Kökleri din ve düşünce tarihinin başlangıcına kadar uzanan cebrin tartışma alanına kader, kaza, kesb ve kulun hürriyeti gibi konular da kendiliğinden dâhil olmaktadır.<sup>1</sup> Cebriyelik tartışmaları, cevabı farklı mezhep ve kişilere göre değişen, insanın bir fiili işlemeye muktedir olup olmadığı ve kulun eylemlerinin bizzat kendisine mi ait olduğu yoksa Allah tarafından mı yaratıldığı gibi sorular üzerinde sürmüştür. Bu bağlamda kelâmcıların ortaklaşa kabul ettikleri bir cebr tarifi olmamakla beraber, yaygın olarak, insanın kendine has bir iradeye sahip olmadığını iddia edip, zihni ve ameli bütün fiillerin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunma, cebrin en basit tanımıdır (İrfan Abdülhamid 1993: 205).

Teorik bakımdan genelde kelâm âlimleri ve filozoflarca tartışılan cebr konusuna sûfî şiiri de kayıtsız kalmamıştır. Ancak kader, kaza, kesb, cebr ve kulun hürriyeti gibi kelâmî tartışmaların istatistik bakımından tasavvufî şiire ne oranda yansıdığı, yani köklerinin nerelere uzandığı konusunda bir şeyler söylemek -kendi adımıza- şu an için zordur. Zaten bu çalışmanın amacı da bundan ziyade, gerek doğrudan gerekse dolaylı yoldan cebri terennüm eden birkaç manzumeye odaklanmak ve bunlara dair söylenenlerden yola çıkarak sûfiyâne şiirin *cebre* bakışını irdeleyebilmektir. Bu yüzden konu ve kavramların kelâmî düzeyde tasvirine ihtiyaç da yoktur. Basit bir tahminle ifade edilecek olursa cebr, irade, kulun hürriyeti, kesb, kader ve kaza gibi konular kelâmî (ve felsefî düzeyde) epeyce tartışılmasına rağmen sûfî şiirinde, Mevlânâ’ya dair birkaç örnek dışında, pek fazla irdelenmemiş; seyr ü sülûk ve vahdet-i vücûd gibi etkileyici konuların gölgesinde kalmıştır.<sup>2</sup>

Sûfî kelâmının cebre bakış açısına geçmeden, hedefinden çok daha kapsamlı gözükken konu başlığımızı daraltmamız gerekmektedir. Zira üzerinde duracağımız örnekler genel anlamda bütün İslâm tasavvufu ve dar anlamda ise bütün Osmanlı sûfiliğini kapsıyor değil. Çalışmanın ağırlık noktasını sûfîlerden alınmış birkaç beyit ve bunlara dair söylenenler oluşturmaktadır. Buna ilave olarak çalışmamız vahdet-i vücûdçu sûfîlerin cebre bakış açılarını tespitte odaklanmaya çalışmaktadır.

### 1. Sûfîlerde fenâ makamı ve zühdi cebr

Kelâmcılardan felsefecilere, hukukçulardan politikacılara kadar farklı bağlamlarda tartışılan “insan hürriyeti”ne dair, sûfîlerin iki temel eğiliminden bahsetmek mümkündür. İlk eğilime göre insanın hürriyeti ilk dönem sûfîlerince *zühd* ile açıklanmıştır ki bu anlamıyla hürriyet, kulun, dünya ve ahiretin nimet ve sevaplarına gönül verip onlara bağlanmaması, bunların kölesi olmayıp kalbini sadece tek olan Rahman’a bağlamasıdır (Kuşeyri 2009: 253; Altıntaş 2004: 3; Türer 1998: 87-95). Bu bağlamda riyazet ve mücâhede ile nefsinin ıslah eden, ölmeden önce ölüp azaptan emin olan kişi hürdür. Kulun böyle bir hürriyete varması için nefsinin ifnâ edip Hakk’ın kulu ve kölesi olması şarttır. Sûfîlerin ikinci eğilimi ise teorik düzeyde cebri reddetmek şeklindedir ki bu anlayışta kelâmcıların kullandığı terminoloji ve İbn Arabî’nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd terminolojisi dikkat çekicidir. Varlığı çeşitli aşamalarda zât’ın ta‘ayyünü olarak açıklayan vahdet-i vücûd, kulun kader-kaza ve hürriyetini de zât’ın ta‘ayyün-i sâni (yahut a‘yân-ı sâbite) mertebesiyle izaha

<sup>1</sup> Konuyla ilgili genel bir çerçeve için bkz. (İrfan Abdülhamid 1993: 205-208), (Yavuz 2002: 304-306), (Yavuz 2001: 58-63), (Üzüm 2001: 64-65), (Kelâbâzi 2016: 87-89), (Muhammed Ebû Zehra 2011: 118-137)

<sup>2</sup> Mevlânâ’ya dair çalışmalardan birkaçı için bk. (Altıntaş 2004: 1-15), (Baykan 2008: 49-60), (Okumuş 2013: 73-103), (Öge 2007: 47-58).

çalıştığından cebrîlikle suçlanmıştır. Bu bağlamda sûfilerin cebre dair ikinci eğilimleri için “zâtî cebr” tabiri kullanılacaktır.<sup>3</sup>

Sûfilere göre zühdi hürriyetin yolu fenâ ve bekâdan geçmektedir. H. Ritter’e göre kul, yegâne fâil olan Hakk’ın tasarrufu altına girince kendi fiilleri yerine Hakk’ın fiilleri kâim olur. Böylece kulun yerine Hak duyar ve görür. Sâlikin kendinde hiçbir fiil görmeyip bütün fiillerin fâilinin Allah olduğunu idrak ettiği bu durum, zühdün *terk-i terk* makamıdır. İlk zamanlar, müridin kötü huy ve vasıflardan kurtulup güzel bir ahlâka bürünmesi olarak anlaşılan *fenâ*, sonraları kulun fâil olma şuurunu tamamen kaybedip kendi yerine Cenâb-ı Hakk’ın fâil oluşunu ifade etmektedir (Ritter 1988: 546; Kara 1995: 333-335; Ceyhan 2013: 530-532). Kelâbâzî’nin söylediği, “Fenâ hâlindeki kulun sevk ve idaresini bizzat Hak üzerine almıştır. Dinî vazifelerin ifasında ve Hakk’a uyma konusunda kula yön veren Allah’tır. Bu durumda bulunan kimse, Allah’a karşı ifa etmekle mükellef olduğu hususlarda mahfûzdur. Bu vaziyette bulunan kul için günaha giden yolların hepsi kapanmıştır.” şeklindeki sözler kulun irade, fiil ve şuurunun Hak’ta kayboluşunun vurgusudur (Kelâbâzî 2016: 201). İşte fenâ-bekâ eksenli tevhid anlayışı tam olarak burada cebre açık kapı bırakmaktadır. Zira Cebriyye’ye göre insanın fiilleri hakikatte kendine değil, Allah’a izafe edilir; kulun hiçbir şekilde *ihtiyarı*, kastı ve kudreti yoktur, insan bütün fiillerinde mecburdur. Bu fiiller kulun hâdis kudretiyle değil, Allah’ın ezelî kudretiyle meydana gelir. İnsanın bu vaziyette cemâdâtan (cansız nesnelere) hiçbir farkı yoktur. Kul görünüşte muhtâr (ihtiyar sahibi), hakikatte ise mecburdur (Hüdaverdi Adam: 29.12.2017). İşlediği günahlardaki sorumluluğunu kadere, dolayısıyla Allah’a atıp, kendini kader önünde -meşhur tabiriyle- gassâln elindeki meyyitten farksız olarak tasvir eden Cebriyye’nin yaptığı gibi, *bazı sûfiler* de fenâ makamını bu şekilde araç olarak kullanıyor. Kuşeyri’ye göre birtakım sûfiler sırtlarını fenâ’ya dayayıp tekliften âzâde olduklarını, yani kendilerinden dinin hükümlerinin kalktığını, işledikleri fiillerde bir sorumlulukları olmadığını ve konuştuıkları zaman yahut bir iş yapacakları zaman kendilerinin değil, Allah’ın tasarrufu ile yaptıklarını iddia ediyor:

Onlar kendilerinin kulluk bağından kurtulduklarını, yüce Allah’a kavuştuklarını, devamlı Cenâb-ı Hak ile beraber olduklarını, üzerlerinde O’nun hükümlerinin cereyan ettiğini, kendilerinin bu İlâhî yakınlık ve muhabbet içinde bütün his ve şuurlarını kaybettiklerini, bundan sonra yaptıkları veya terk ettikleri herhangi bir işten kendilerine bir kınama ve ayıplama ol[am]mayacağını, kendilerine yüce Allah’ın birliğinin sırlarının açıldığını, İlâhî muhabbetin kendilerini tamamen çekip cezbe ettiğini, artık kendilerinden dinin hükümlerinin düştüğünü, kendi nefislerinde fânî olduktan sonra Allah’ın samediyet nurları ile bâkî kaldıklarını, konuştuıkları zaman kendilerinin konuşmayıp onları Cenâb-ı Hakk’ın konuşturduğunu, bir iş yaptıklarında kendi başlarına değil yüce Allah’ın tasarrufu ile yaptıklarını iddia ettiler (Kuşeyri 2009: 27).

Her ne kadar Kelâbâzî, bütün sûfilerin cebrî reddettiğini belirtse de, fenâ ile cebrin ef’âl-i ibâd (kulların fiilleri) bağlamında teorik olarak birbirine yaklaşmaları fenâ ve bekâyı benimseyen sûfilere cebr töhmetinin önüne geçememiş ve bu sûfiler cebrin en katısı olan Cebriyye-i hâlise ile suçlanmıştır.<sup>4</sup> İrfan Abdülhamid’in söylediklerine göre, teşekkülünde siyasî, sosyal, kültürel, dinî ve fikrî sebeplerin etkin olduğu cebrin, daha geniş bir tabana yayılmasında (cebrî temellendiren müteşâbih ayetlerle birlikte) fenâ fillâh anlayışının önemli bir rolü olmuştur. Öyle ki cebr-i sırf (aşırı cebr), hürriyeti, *Allah’ın irade ve kudreti karşısında kulun bütün benliğiyle kendisini yok farzetmesi* anlayışına sahip sûfilerce temsil edilmiş ve (Kuşeyri’den nakille) Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn-ı Mısri ve Abdullâh el-Ensârî el-Herevî’nin bu tevhid anlayışını benimsedikleri vurgulanmıştır. İbn Teymiyye, Muhammed Abduh ve çağdaş bazı yazarlara göre fenâyı benimseyen sûfilerin bir taraftan kulun İlâhî irade karşısında kendini yok farzetmesi gerektiğini

<sup>3</sup> Zühdi ve zâtî cebr ifadeleri, literatürde aktif olarak kullanılmış değildir. Bu iki kavram bu çalışma sınırları içerisinde tarafımızca tercih edilmiştir.

<sup>4</sup> Cebriyye, mezhepler tarihi yazarları tarafından aşırı ve mutedil olmaları açısından ikiye ayrılıyor. Bunlardan aşırı cebr (Cebriyye-i hâlise), insanın işlediği fiillerinde hiçbir etkisi bulunmayıp irade hürriyetinden tamamen yoksun olduğu görüşünü savunuyor. Mutedil cebr (cebr-i mutavassıt) ise aynı görüşü benimsemekle birlikte insanın bunlardaki sorumluluğuna ahlâkî açıdan sağlam bir zemin bulmak için bu fiillerde insanın da etkisini kabul ediyor (İrfan Abdülhamid 1993: 207).

iddia etmeleri ve diğer taraftan kulun cebr altında bulunmadığını ileri sürmeleri tutarsızdır (İrfan Abdülhamid 1993: 206-207). Denebilir ki *fenâ*yı esas alan tevhid anlayışı ittihâd, hulûl ve müşâhede gibi konular nedeniyle zendeka ve ilhâd ile suçlandıkları gibi bu bağlamda da cebr-i sırfı suçlanmış.

Sûfinin fenâ hâlinde şuurunu kaybedişini cebre havale etmek ve bütün şuhûdî tevhidcileri (ehl-i fenâ'yı) cebri benimsemekle itham etmek, aradaki benzerliklere rağmen, çok da insafı değildir. Çünkü her ne kadar sûfîler, fenâ makamında ihtiyarlarının kaybolduğunu vurgulasalar da bunu cebren değil kendi kesb ü ihtiyarlarıyla yapmaya çalışıyor. Yani vahdete varmak için, seyr ü sülûke kendi iradeleriyle adım atıyor, bunun neticesinde fenâ makamına ulaşınca zâtı haricinde diğer bütün sıfatları Hak'ın zâtında fenâ buluyor. Ancak bu aşamada bütün ihtiyarlarını kaybederek Hak'ta fânî oluyorlar. Onlara bu meşakkatli yolda da *kurb-ı ferâiz / kurb-ı nevâfil* hadis-i kudsi rehberlik yapıyor.<sup>5</sup> Cebr düşüncesinin odağında insanın kötü fiillerini kadere havale edip sorumluluktan kurtulma bilinci yatarken fenâ makamında mâsivânın tamamen terk edilmesi ilkesel olarak öne çıkıyor. Yani fenâyâ talip olanlar ahlâk-ı zemîmeden kurtulup vahdete ermeyi hedeflerken Cebriyye, ahlâk-ı zemîmelerine (kötü huylarına) kılıf olması açısından sorumluluğu kader ve Allah'a havale ediyor. Böyle bir kılıfa örnek olarak Emevi emirlerinden Abdülmelik b. Mervan'ın, kendi çocuklarının önünü açmak için kendinden sonra tahtın varisi olan amcaoğlu Amr b. Said b. As'ı öldürtüp bunu da Allah'ın ezeli kazası ve yürürlükte olan kaderine havale etmesi akla geliyor (İslâmoğlu 2012: 85).<sup>6</sup>

## 1.2. Vahdet-i vücûd ve zâtî cebr

Her ne kadar fenâyı benimseyenler cebr-i sırf (aşırı cebr) ile ithâm edilseler de sûfîler cebre karşı tepkilerini dile getirip Ehl-i Sünnet kelâmının yanında saf tutmaktadır. Aradaki küçük ayrılıklar bir tarafa, teorik düzeyde genel eğilim cebri reddetme, cebri kabul edenlere hakaretler yağdırıp onları anlayış kıtlığıyla suçlama ve tüm bunların yanında Cebriyye, Kaderiyye ve Mutezile'ye karşı çıkıp ehl-i Sünnet kelâmcılarından Mâturîdî'nin fikirlerini benimseme, sûfiyenin genel tavrı gibidir. Fakat cebri tenkit eden sûfîlerin ulaştıkları sonuç aynı olsa da kullandıkları terminoloji ve yürüdükleri yol kelâmcılardan farklılıklar arz etmektedir.

Vahdet-i vücûdu (fenâ'yı değil) benimseyen sûfîler, yaratılış ve insan-âlem-Allah irtibatında olduğu gibi, kulun hürriyeti ve kader gibi konularda da (vardıkları sonuç Ehl-i Sünnet'le aynı olsa da) farklı bir dil kullanmıştır. Buradan itibaren vahdet-i vücûdçu sûfîlerin konuya dair refleksleri, hem bu öğretiyi sistemleştiren İbnü'l-Arabî şahsında yazılan teorik çerçevede hem de tasavvufî metinler bağlamında incelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda katı bir vahdet-i vücûdçu olan (Fusûs şârihi Sofyalı Bâli'nin halifelerinden) Rusûhî Süleymân'ın (öl. 1576'dan sonra):

*Benden evvel bildüğün itmiş iden olmuş olan  
Bunda vü anda benimle olunan da'vâ nedür*

beyti dikkat çekicidir. İlk bakışta bu beyt Cebriyye'yi destekler mahiyettedir ve bu haliyle Halvetî şeyhe cebr isnâdı kaçınılmazdır. Vahdet-i vücûdun cebr anlayışını bu beyit üzerinde ele almaya başlamadan önce, bu beytin üslubunu kavramak açısından, Mesnevi'nin beşinci cildinde arka arkaya sıralanan “Allah ne dilediyse o oldu.” ve “Kalem olacak şeyleri yazdı, mürekkebi bile kurudu.” hadislerine dikkat çekmek gerekmektedir.<sup>7</sup> Çünkü Mevlânâ, bu hadislerin cebri değil kulun özgür iradesini vurguladığını söylemiş ve *kalem*in kul tarafından kesb edilen şeyleri yazıp mürekkebinin kurduğunu belirtmiştir:

<sup>5</sup> Genelde şuhûdî tevhidin (fenâ'nın) vahdet anlayışını ifade için kullanılan bu hadis-i kudsi Eşref Ali Tanevi'de şöyle kaydedilmiştir: “Her kim benim veli kullarımdan birisine düşmanlık ederse, ben ona harp açarım. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşmamıştır. Kulum bana devamlı nafîle ibadetleri ile yaklaşır, bunun sonucunda ben onu severim. Bir kere onu sevdim mi, ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Eğer benden bir şey isterse onu verir, bana sığınırsa muhakkak onu himaye ederim.” (Buharî, Rikak, 38; İbn Mâce, Fiten, 16.) Hadisin değerlendirilmesi için bk. (Tanevi 1995: 202-203).

<sup>6</sup> Hz. Ali'nin oğlunun katledilmesi ve benzeri örnekler için bk. (İslâmoğlu 2012: 36-37).

<sup>7</sup> Hadislerin tam metni ve değerlendirmesi için bk. (Yardım 2008: 228-231). Bu iki hadis Mesnevi'deki ele alınış biçimi için bk. (Karaismailoğlu 2010: 675-677)



“Eğri gidersen, *kalem yazıp kurudu*, sözü sana eğri gelir. Doğruluk yaparsan saadetini artırır. Zulüm yaparsan bahtsızsın, *kalem yazıp kurudu*. Adaletli olursan nasiplenirsin; kalem yazıp kurudu. Hırsızlık yaparsa el gider, *kalem yazıp kurudu*, şarap içerse sarhoş olur, kalem yazıp kurudu (...) Bilakis, *kalem yazıp kurudunun* anlamı şudur: Benim huzurumda adalet ve zulüm aynı değildir. İyilik ve kötülüğün arasına fark koydum. Yine kötüyle daha kötü arasına fark koydum.” (Karaismailoğlu 2010: 676-677).

Görünüşte Cebriyye mezhebini savunup hür irade ve kesbi inkâr eder gibi duran bu iki hadisle yukarıdaki beyit üslûben aynıdır ve cebrîlik kokmaktadır. Ancak bu beytin birazdan detayı verilecek iki farklı şerhinden hareketle diyebiliriz ki bu mısralar Cebriyye’ye muhaliftir. O dönem sûfîleri üslup olarak, kalem kurudu rivayetinde olduğu gibi, cebrî reddetmek için ilk bakışta cebr gibi anlaşılan manzumeler söylemekten geri durmamıştır ki bu üslûbun vahdet-i vücûdçu sûfîler nazarında ne anlama geldiğine sonraki kısımlarda işaret edilecektir.

“*Benden evvel bildüğün itmiş iden olmuş olan / Bunda vü anda benümle olunan da ‘vâ nedür’*” beytinin geçtiği Halvetî şeyhi Rusûhî’ye ait “nedür” redifli gazelin bilinen iki şerhi mevcuttur. Kütüphane kayıtlarına göre biri Hâfız Küçük Mustafa Efendi’ye, diğeri ise Âyînezâde Mehmed es-Sirozî’ye aittir.<sup>8</sup> Hâfız Küçük Mustafa Efendi şerhi, bahsi geçen beytin kaza ve kader meselesiyle ilgili olup *ma’lûme*, *meskûte* ve *mechûle* diye üç türlü hikmet içerdiğini belirtmektedir: *Hikmet-i ma’lûme* şer’an ifşâsı câiz olanlar, yani söylenmesinde bir sakınca olmayanlar, *hikmet-i meskûte* ehl-i havâs tarafından bilinmesine rağmen uluorta söylenmesi câiz olmayanlar ve *hikmet-i mechûle* ise enbiyâdan dahi gizli tutulmuş olanlar. [Söz gelişi bazı masum kulların ölümcül hastalıklara tutulmasındaki hikmetler hikmet-i mechûle bağlamında ele alınmış.] Şârih, kader ve kaza meselesinin bu üç hikmetine işarette bulunduktan sonra: “*Sadedinde olduğumuz ma’ânî-yi dakîka ve nikât-ı enîka gibi “قُلْ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ”<sup>9</sup> mazmûnundan kopar cebr-i sırfı oşşar ma’nâlardur. Ammâ fi-nefsi’l-emr cebr-i sırf degül cebr-i mutavassıta bile kâ’il degülüz.*” (Milli Ktp, [yz] 2581: 151a) diyerek bahsi geçen beytin cebr-i sırf (aşırı cebr) bir tarafa, cebr-i mutavassıta (mutedil cebr) dahi yorulamayacağını belirtiyor. Şârihin *ma’ânî-yi dakîka* ve *nikât-ı enîka* (ince nükte ve anlamlar) olarak nitelediği beytin mazmununun Nisâ suresi 78’inci ayet olduğu ortaya çıkıyor. İkinci şerhte ise, cebr taraftarlarına, ilmin malûm üzerinde bir etkisi olmayıp malûma tâbi olduğu, böyle olunca da cebrin ortadan kalktığı belirtilerek cevap veriliyor ve ilmin malûm üzerinde etkisi olmadığını ispat için köle ile efendi örneği veriliyor. Buna göre bir efendi, kötü işler yapabilecek potansiyelini önceden bildiği kölesinin karakterini, bunları işlemeden evvel etrafa haber verse, köle de efendinin söylediği şeyleri yapsa, kölenin bunları işleminin nedeni efendinin onun bu potansiyelini bilip etrafa haber vermesi değildir. Yani kölenin işlediği kabahatin müsebbibi olarak efendinin onun fitratını bilmesi gösterilemez. Efendi, *kölem bunları yapabilir*, dediği için köle o suçları işlememiştir. Dolayısıyla köle, sen bilmeseydin ben bunları işlemezdim diyerek efendiyi suçlama hakkına sahip değildir (Âyînezâde, [yz] 1464: 5ab). Âyînezâde’nin bu sözleri Ehl-i Sünnet’in, *ilim malûma tâbidir*, prensibi ile tam bir mutâbakat halindedir. Buna göre ilim bulunduğu hal üzere malûma tâbidir. Ancak bu durumda ilim malûmdan bir sıfat kazanmadığı gibi malûm da ilimden bir sıfat kazanmaz. Yani malûm ilme, ilim de malûma tesir etmez. Bu yüzden bir taslak yahut proje halindeki ezeli bilgi, zorlayıcı değil nötr bir bilgidir ve insanın kendi tercihine göre hareket etmesine engel değildir (Adam 1998: 110). Beytin diğer şârihi de her ne kadar a’yân-ı sâbite ve isti’dâd gibi vahdet-i vücûd terminolojisine müracaat etse de konuyu benzeri biçimde ele alıyor:

Zîrâ kader kazâya kazâ ‘ilmullâha ‘ilm ma’lûma tâbi’ olduğu ekâbir-i ‘ulemâ-yı ümmet ve kümmel-i suhâ-yı ehl-i sünnet mâbeyninde şâyi’dür. Zîrâ ‘ilm sıfâtdan zât ma’lûmâtıdır. Pes Allâh Te’âlâ bizüm vücûd-ı zâhirümüzden evvel vücûd-ı ‘ilmümüzün isti’dâdına nazarla bildüğün itmekden zulm lâzım gelmez. Nihâyeti ‘adl itmiş olur. Hılâfin itmekden hikmete halel

<sup>8</sup> Bu şerhlerden birinin Âyînezâde’ye aidiyeti kesindir. Ancak her ne kadar kataloğa Hâfız Küçük Mustafa Efendi olarak geçse de diğer şerhin ona aitliği konusunda zihnimizde soru işareti vardır. Bu bağlamda Hâfız Küçük Mustafa Efendi şerhi olarak geçen metne yapılacak göndermelerde sadece “şârih” ifadesi; bu eserden yapılacak alıntılarda (Milli Ktp, [yz] 2581) ibaresi kullanılacaktır. Ayrıca şerhin tenkitli neşri bu yazının “ekler” kısmında sunulacaktır.

<sup>9</sup> “(Ey Muhammed) de ki hepsi Allah’tandır.” Nisâ 78.

gelür. Belki Allâhun ‘ilmi vâkı‘a mutâbık olmuş ma‘lûmun isti‘dâdı ne i‘tâ itdiyise öyle bilmiş ve bildüğine göre ‘amel kılmışdır (Milli Ktp. [yz] 2581: 151ab).

### 1.2.1. A‘yân-ı sâbite

Tıpkı Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi vahdet-i vücûdular da *ilim malûma tâbidir* formülü ile kader ve kaza konularına açıklık getirmeye çalışmıştır. Ancak kelâmcılardan farklı olarak sûfîler “a‘yân-ı sâbite”yi *ilim malûma tâbidire* ekleyip kulun hürriyeti konusunu a‘yân-ı sâbite ile açıklama yoluna gitmiştir ki bu noktada vahdet-i vücûdculu sûfîlere İbnü’l-Arabî’nin rehberlik yaptığı açıktır.<sup>10</sup> Vahdet-i vücûdu sistemleştiren İbnü’l-Arabî’nin terminolojisinde a‘yân-ı sâbite, varlık ve yaratıcı konusunda olduğu gibi kader mevzusunda da önemli bir role sahiptir.<sup>11</sup> Her ne kadar (küçük farklarla vahdet-i vücûdun da benimsediği) *ilim malûma tâbidir* prensibi kulun özgür iradesini çağırırsa da İbnü’l-Arabî’nin bu formüle ilave ettiği *a‘yân-ı sâbite*, ibadet hayatı ve ahlâkî esasların temeli olan özgür iradeyi ortadan kaldırıp şiddetli bir cebr ve kaderciliğe çanak tuttuğundan a‘yân-ı sâbiteye inanan sûfîler hep cebr ve kadercilikle ithâm edilmiştir (Uludağ 1991: 199). Ebu’l-Alâ Afîfî, vahdet-i vücûda irade hürriyeti noktasında yöneltilen tenkitlerin epeyce anlamlı olduğunu ve irade hürriyeti bağlamındaki soruların İbnü’l-Arabî yolundakileri rahatsız etmemesi gerektiğini belirtip buna gerekçe olarak şunu gösterir: “İbnü’l-Arabî tasavvufî bir dine ve her şeyin kaynağı ve bütün fiillerin son fâili olan tasavvufî bir Allah’a inanmaktadır. Böyle bir sistemde ahlâkî yükümlülüğün nasıl yeri olabilir? Ahlâken sorumlu olan kimdir ve hâkimle hükmedilen (mahkûm) bir iken, bir kimse, kimin önünde sorumludur?” (Ebu’l-alâ Afîfî 1975: 136). Bu tenkitlere vahdet-i vücûdun varlık anlayışının neden olduğu ortadadır. Zira varlığı Vücûd-ı Mutlak’tan ibaret görüp onun dışındaki her şeyi zâtı itibarıyla gölge veya hayal kabul eden bu anlayış, nasıl olur da insana fiil isnâd edebilir ve onu işlediği fiillerde hür sayabilir? Yani insan kendine ait olmayan bu mülkte nasıl tasarrufta bulunabilir? İzutsu bu soruların cevabını Fusûs’tan şöyle nakleder: Bizim hiçbirimiz yoktur ki onun bilinen bir makamı olmasın. (Sâffât/164). Bu belli makam senin (Hakk’ın ilmindeki a‘yân-ı sâbitenle) sabit olduğun zaman onunla olduğun ve (varlık kazanınca da) onunla zâhir olduğun şeydir. Bu senin varlığın sabit olunca böyledir. Ancak vücûd sana değil de sadece Hakk’a aitse o makam da artık senin olamaz. Sen vücûdun sana değil de Hakk’a ait olduğunu söylesen de hiç kuşkusuz yine de Hak’dan gelen vücûd üzerinde belirleyici bir gücün (hükümün) mevcuttur (İzutsu 2005: 230). Gölge yahut hayal kabul edilen mümkünin kendi varlığı üzerindeki etkisi nasıl olabilir sorusuna ise İzutsu *suyun rengi doldurulduğu kabın rengidir* mucebince açıklama getirir. Buna göre Cenâb-ı Hak, her nesneyi ezeli cevheri (yani a‘yân-ı sâbitesi) icabınca bilir ve iradesini de bu ilmi temel alarak izhâr eder. Hakk’ın, iradesini faal kılması o nesneye vücûd (varlık) vermesi demektir. Bu itibarla Hak, nesnelere kendi ayn-ı sâbitelerinin verdiği ilme (bilgiye) göre varlık bağışlar. **Hak, bütün eşyaya bir ve aynı varlığı**

<sup>10</sup> Söz gelimi Sünbülîyye’den Şeyh Yûsuf Sinânüddîn, bir risalesinde a‘yân-ı sâbiteyi, ilim malûma tâbidir, formülüne şöyle yerleştiriyor: “**Kazâ** Allâh Te‘âlânun ahvâl-i mevcûdâta mütê‘allik olan hükmi-şerif-i icmâlisidir. Meselâ her insânun mevtime hüküm gibi. **Kader** ol hükmi-icmâlînin ta‘yîn-i esbâb ve ta‘yîn-i zamân ile kâbiliyyât hasebince tafsilîdür. Meselâ Zeydün falân zamânda falân marazdan fevt olmasına hüküm gibi. Bu kazâ Allâh Te‘âlâ Hazretinin mevcûdâta mütê‘allik olan ‘ilm-i ezelisine tâbi‘dür. Bu ‘ilm dahî a‘yân-ı sâbiteye mütê‘allik olan ‘ilme tâbi‘dür. Bu ‘ilm dahî a‘yân-ı sâbiteye tâbi‘dür. A‘yân-ı sâbite didüğümüz suver-i esmâ-yı İlahiyyedür.” (Yûsuf Sinânüddîn, [yz] 3689: 7a).

<sup>11</sup> A‘yân-ı sâbitenin kader mevzusundaki yeri ve önemi ilerleyen satırlarda ele alınacaktır. Ancak burada, a‘yân-ı sâbitenin varlık için ne anlama geldiğine dair birkaç görüş aktarabiliriz: Vücûd’un vâhidiyyet mertebesi olan a‘yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah’ın ilmindeki hakikatleri olup bunların hariçte mevcûdiyetleri yoktur. Vahdet-i vücûda göre, hâricî âlemde var olan eşyanın, esas itibarıyla kendine özgü bir varlığı da bulunmaz. Bunların varlığı sadece Allah’ın değişik suretlerde tecellisinden ibarettir. Tüm bu varlıklar, Hakk’ın varlığına kıyasla mecazidir, görünüştedir. Eşyanın birbirinden farklı oluşu ayrı ayrı tecellilere sahip oluşlarından değil a‘yân-ı sâbiteden kaynaklanmaktadır. (Uludağ 1991: 198) İsmail Hakkî-yi Bursevî a‘yân-ı sâbiteye dair şunları söylemektedir: “İlâhî isimlerin ve a‘yân-ı sâbitenin Allah’ın ilminde ma‘kûl, yani akl edilebilir sûretleri vardır ki bunlara *ilmî sûretler* denilmektedir. Dış âlemde gördüğümüz mahlûklar bu ilmi sûretlerin akis ve eserleridir; *ayn* yani bizzat kendisi değildir. Aynada görülen sûret bakanın *aynı* değil, onun eseridir. İşte bu aksin hakikatte bir varlığı olmadığı için *hayâl* tabir olunur. Nitekim gölge, gölge sahibinin hayalidir. Hakikatte vücûd, gölge sahibine aittir. Gölgenin vücûdu ise mevhûmdur. Hakikatte vücûd, zât’a ve vücûdî sıfatlara, yani mazharlarda zuhûr eden İlâhî sıfatlara mahsustur. Onun için birer İlâhî şe’n olan a‘yân-ı sâbite akılla idrak edilen şeyler olup *vücûd kokusunu koklamamıştır* demişlerdir. Nitekim gölge misalinde de gölge, varlık kokusu koklamamış, sâhibi olan eşyanın varlığından gölge olmaktan öte bir varlık imkânı elde edememiştir.” (Tahrîlî: 2005: 28-29)

verir, ama ferdf “kaplar”ın her biri kendine has tabiatına uygun olarak bu varlığı farklı biçimlerde kabul eder ve farklı biçimlerde yansıtır. Aslında Hak, varlık vermektan başka bir şey yapmamaktadır; varlığı tek tek belirleyip sınırlandıran, ona özel bir boya atfeden, yine kendi aynının (tabiatının) gereğine uygun olarak insandır (Izutsu 2005: 229-230).

### 1.2.2. İstidâd

İnsanın her fiilinin a’yân-ı sâbitede belli olduğu ve a’yân-ı sâbitenin aslâ değıştirilemeyeceği ilkesi, doğal olarak vahdet-i vücûdu, teorik olarak reddettikleri Cebriyye ile aynı çizgiye getirmektedir. Ancak İbnü’l-Arabî ve mirasçısı vahdet-i vücûdular hayal ve vehimden ibaret saydıkları insana ahlâkî bir sorumluluk yükleyip cebrden kurtulmak için *istidâd* kavramına başvuruyor. Bu kavram özgür irade mevzusunda zâtî cebrden kurtulmada sloganik düzeyde önemli gözüküyor. Zira Vücûd-ı Mutlak, ikinci ta’ayyün (yahut a’yân-ı sâbite) mertebesine tenezzül buyurup eşyanın asıl hakikatini meydana getirirken **bunu varlığın a’yân-ı sâbitedeki istidâdına göre** yapmaktadır. Izutsu’nun Kâşânî’den aktardığına göre yaratılıştta her şey *kabın* yani a’yân-ı sâbitenin istidâdına bağlıdır:

“Bütün mesele sonunda kabın yeteneğinin ne olduğunu bilen bir fâil (Allah) ile kendi asli ve tabii istidâdından başka bir şey kabul edemeyen bir kap arasındaki münasebete ircâ olmaktadır. (...) Binâenaleyh kap, fâil’in ezelden beri kabul edeceğini bildiğinden başka bir şeyi kabul edemediği gibi, fâil de kendi yönünden, kabın aslı olarak kabul etmesi gerekenin dışında bir icraat yapmaz. Bunun sebebi a’yân-ı sâbitenin, varlık âleminde boy göstermeleri halinde kendilerine ezelden ebede kadar ne olacağını bizzat belirlenmiş olmasına karşılık fâil olan Âlim’in (Allah’ın) bunu (yani a’yân-ı sâbitenin belirlemiş olduğunu) **sadece bilmesidir.**” (Izutsu 2005: 238)

Kaplar *a’yân-ı sâbite*, kaptaki su *İlâhî feyz*, kabın renk ile yapısının *istidâd* olduğu düşünülürse, Vücûd-ı Mutlak’ın feyzinin döküldüğü kabın renk ve şeklini alması kaçınılmazdır. **İşte İbn Arabî, insanın hür iradesinin a’yân-ı sâbitedeki istidâdına göre olduğunu, yaratıcının o istidâda göre nesnelere vücûd bağışladığını belirtiyor.** Hatta bu istidâd Hak için o kadar kuvvetli ve belirleyicidir ki -yine Izutsu’nun tabiriyle- bizzat Hak dahi kendi yaratmış olduğu bu şeyin gereğine uymak zorundadır.<sup>12</sup> Afîfi’ye göre varlığın harici âleme gelmeden önceki ezeli istidâdı İbnü’l-Arabî’nin felsefesinde genel bir kanun gibi işlemektedir ve hiçbir kayıt bu kanunun dışına çıkamaz. Bu noktada kulun Rabbinden kendisine şu yahut bu varlık sıfatlarını bahşedip kendisi için o sıfatlarda tecelli etmesini istemesi ile istememesi arasında hiçbir fark yoktur. Ezelde her şey takdir olduğundan istemek ve dua etmek cehalettedir. Tabii burada kastedilen söz (lisan) ile istemektir ki talep edilene ulaşmada bunun mutlak bir tesiri yoktur. Bir de hâl ve istidâd ile istemek söz konusudur ki Hakk’ın gerçek anlamda icabet edeceği dua budur. İbn Arabî’ye göre *istidâd en gizli duadır*. Bir şey, ancak kendi istidâdına göre duada bulunabilir ve bu dua anında gerçekleşir. (Ebu’l-alâ Afîfi 2011: 92-93) Afîfi’ye göre İbn Arabî’nin hür irade konusunda kafası karışıktr. Zira o, bir taraftan ısrarla ferde dışardan yüklenen mecburiyet anlamındaki cebri inkâr ederken diğer taraftan, ferdi, istidâdlarının belirlediği yoldan yürümeye mecbur bırakarak hür iradeyi etkisiz kılmaktadır (Ebu’l-alâ Afîfi 1975: 137).

Bu şekilde kelâmcıların kader-kaza tartışmalarında öne çıkardıkları irade, ilim ve kudretin yerini İbn Arabî’de a’yân-ı sâbite ile istidâd almakta ve insanın ahlâkî yükümlülüğü bunlarla

<sup>12</sup> Hakk’ın kendi yarattığı şeyin etkisinde kalıp ondan başka bir şey dileyememesi, ona iftikâr (acziyet/muhtaçlık) izafe etmek demektir. Ancak İbn Arabî sisteminde, her şey doğrudan Hakk’ın zâtına bağlanır. A’yân-ı sâbite ve istidâd da Hakk’ın kendi zâtındaki haller ve mevcûdâtın aslı hakikatidir. Yani tüm bunlar bizzat Hakk’ın zâtıyla ilgili olduğundan küfür ortadan kalkmış olur. (Izutsu 2005: 238, 32. dipnot). Aynı şekilde, ilim malûma tabidir, formülü de İbn Arabî sisteminde daha farklı izah edilmektedir. Daha önce geçtiği üzere Ehl-i Sünnet, ilmin malûm üzerinde bir etkisinden söz etmezken İbn Arabî, “ilim, âlim ve ma’lûm” diye üçlü bir yapıdan bahseder. Buradaki âlim ezeli bilici olan yaratıcıdır ve malûmun *âlimde* eseri (etkisi) vardır. Ahmed Avni Konuk, varlığın ta’ayyün-i evvel (ilk ta’ayyün) aşamasında ilim, malûm ve âlim arasında bir fark olmadığını, bu aşamadaki ilmin de malûma tabi olan cinsden olmadığını; ikinci ta’ayyünde ise ilmin malûma tabi olduğunu belirtmektedir (Konuk 2005: 20). Malûmun âlimde etkisi olduğu yönündeki görüşe tenkitleri için bk. (Yûsuf Sinânüddin, [yz] 3689: 7a.)

sağlanmaya çalışılmaktadır.<sup>13</sup> Ancak vahdet-i vücûdun varlık anlayışının tetiklediği hür irade problemini çözmek için ortaya atılan istidâd, işi öyle karıştırmıştır ki sistemde kula özgür irade vermek adına, istidâd bir nevi putlaştırılıp Allah'ın kanunlarına çevrilmiş ve istese de istidâdın dayattığı bu kanunları Allah'ın değiştirmeyeceği vurgulanarak yaratıcının hür irade ve kudreti dahi iptal edilmiştir. Üstelik tüm bunlara rağmen kulun özgür iradesinin faaliyet alanı yoktur. Afifi, bu sistemde insanın sorumluluğunun, tabii çekim kanununa uyararak birinin üzerine düşüp onu öldüren bir taştan fazla olmadığını söylemek suretiyle, kulun hür iradeden ne kadar uzak olduğuna dikkat çekmektedir (Arpaguş 2006: 65).

### 1.2.3. Sûfiyâne metinlerin cebre bakışları

Tüm bunlardan sonra, insanın, kendi fiillerinde hür olduğunu savunup Cebriyye'yi kesin bir dille reddeden sûfîlerin geliştirdikleri yahut İbn Arabî'den tevarüs ettikleri fikirlere, örnek metinler üzerinden bakabiliriz. Bu bağlamda önce, Rusûhî Süleymân'ın yukarıda bahsi geçen "*Benden evvel bildüğün itmiş iden olmuş olan / Bunda vü anda benümle olan da 'vâ nedür*" beytinin şerhine daha sonra ise Çelebi Sultan mahlaslı bir sûfnin kasidesinden birkaç beyte bakmak istiyoruz. Rusûhî Süleymân'ın beytine yazılan şerh şöyle devam ediyor:

Zîrâ mâhiyyât a'yân-ı sâbite ve a'yân-ı sâbite suver-i 'ilmiyye-yi İlâhiyyedür. Mec'ûle olmaga gayr-ı kâbildür ve orada olan levâzımı dahı mec'ûle degüldür. Bizüm ihtiyâr-ı cüzvîmüz dahı anlardandır. Mec'ûle olmak muhâldür. Cebr-i sırf degül cebr-i mutavassıta bile kat'â mecâl yokdur. 'Ulemâ-yı rüsûm bundan gâfil[dür]. Ba'z-ı umûr "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ"<sup>14</sup> mazmûnı tahtında dâhıldür. Zîrâ bizüm ketm-i 'ademden vücûda gelmemüze aslâ mükâfât mümkün degüldür. Bu kanda kaldı bir gayrı haseneyi dahı muktezî ola. İmdi her ne kadar iyilük var ise cümlesi tefazzul-ı İlâhî ve lutf-ı mahz-ı nâ-mütenâhîdür ve ba'z-ı umûr "وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ"<sup>15</sup> hıytasına nâzıldür. İmdi elbette her seyyi'e bir ma'siyet mukâbelesinde bizüm kesbümüz sebebi iledür. "قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"<sup>16</sup> [âyeti] müzâhim degüldür. Kesb gümrâhun îcâd Allâhundur. Gerçi bu mahalde söz çokdur. Ammâ yakînen bana ma'lûmdur ki aslâ ve kat'â cebr yokdur (Millî Ktp. [yz] 2581: 151b).

Metnin temel vurgusu, insanın ihtiyârî fiillerinde hiçbir şekilde cebre imkân olmadığı üzerinedir. Yani ihtiyârî fiillerinde kesinlikle özgürdür. Şârih, bunu ispat için İbn Arabî'nin kastettiği anlamda "a'yân-ı sâbite"ye başvuruyor ve a'yân-ı sâbitenin gayr-ı mec'ûl (yaratılmamış) olduğunun altını çiziyor. *A'yân-ı sâbite* mec'ûl olmadığı gibi onun ayrılmaz parçası (levâzımı) olan *istidâd* da mec'ûl (yaratılmış) değildir. Şârih, ihtiyâr-ı cüz'îyi de a'yân-ı sâbitenin levâzımından sayarak onun da gayr-ı mec'ûl olduğunu belirtiyor. A'yân-ı sâbite, istidâd ve ihtiyâr-ı cüz'înin mec'ûl (yaratılmış) olmaması vahdet-i vücûda göre cebri ortadan kaldırıyor. Vahdet-i vücûdun bu savunmasını dikkate almayıp onları cebr-i sırf ile suçlayanlara ise metinde *ulemâ-yı rüsûm* yani *zâhir ulemâsı* deniyor. Bir nevi vücûdî tevhidçiler, kendilerini cebrî sayarak hakaret edenlere, ulemâ-yı rüsûm demek ve bu tür ince mevzuları onların idrâk edemeyeceğini söylemek suretiyle mukabelede bulunuyor. Bu ifadeler net bir şekilde Sofyalı Bâlî'nin kader risalesini hatıra getiriyor. Zira Sofyalı Bâlî benzeri şekilde kader-kaza meselesini kavramanın zor olduğunu bunu kavrayabilmek için ya tasavvuf ehline hizmet etmek ya da bu işten ferâgat etmek gerektiğini belirtiyor (Arpaguş 2006: 88). Bu nedenle olsa gerek vahdet-i vücûdçu sûfîler kader ve kaza meselesinin idrâkinin ilmen değil ancak keşfen mümkün olduğunu iddia ediyorlar ki beytin şerhinde geçen, "*Ammâ yakînen bana ma'lûmdur ki aslâ ve kat'â cebr yokdur.*" cümlesi de bunun farklı beyanından başka bir şey değil. Bir nevi bu tür sûfîler özgür irade noktasında, vahdet-i vücûd öğretisinin, karşı tarafı iknası çok da kolay olmayan problemlerinden kurtulmak için ilmi hakir görüp keşfe sığınıyor.

<sup>13</sup> İbn Arabî, insanın kendi fiillerinden sorumlu olup kendi kaderini yine kendinin yaptığını söylese de ahlâkî anlamda fâil-i muhtâr, yani fiillerini her şeyden bağımsız olarak bizzat kendisi irade eden değildir. İnsan sadece şu özel anlamda sorumludur: İnsanın fiilleri doğrudan doğruya kendinden çıkıp kendi istidâdı ve bu istidâdı idare eden kanunlarla belirlenmiştir (Ebu'l-alâ Afifi 1975: 137).

<sup>14</sup> "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır." Nisâ 79.

<sup>15</sup> "Sana ne kötülük gelirse kendindedir." Nisâ 79.

<sup>16</sup> "(Ey Muhammed) de ki hepsi Allah'tandır." Nisâ 78.



Metinde şârihin işaret ettiği Nisâ suresi 78 ve 79'uncu ayetlere gelince bunlar arka planda Cebriyye'yi tenkit için kullanılmıştır. Mustafa İslamoğlu'nun Hasan el-Basrî'den aktardığına göre “*De ki, hepsi Allah'tandır. (Nisâ 78)*” ayeti kadcilerin eskiden beri, şerri Allah'a nisbet için kullandıkları (istismar ettikleri) bir ayettir. Hasan el-Basrî, bu iki ayete dair şöyle bir nakilde bulunuyor: Münafıklar, hoşlarına giden nimet bolluğu, beden sıhhati ve benzeri ihsanlar geldiğinde, *bu Allah'tandır*, diyorlar. Fakat başlarına geçim darlığı, hastalık, servet ve evlatta azalma gibi musibetler gelince, *bu Muhammed yüzünden geldi*, diyorlar. Yüce Allah da onları reddetmek için şöyle buyuruyor: *De ki, hepsi Allah'tan geldi*, yani hepsi Allah'ın fiilleridir (İslamoğlu 2012: 165-166).

Cebriyye'nin, ihtiyârî fiillerin sorumluluğundan kurtulmak için her türden ameli, özellikle şerri, Allah'a nisbetlerine karşın vahdet-i vücûdular hayrı Allah'a, şerri ise kendilerine izafe etmiştir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, “Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefisindedir (kendindedir).” ayetini delil göstererek kötülüğün insandan olduğunu, onun fiili olması açısından insanın kötülüğe (şerre) mahal olduğunu, fakat onu yaratması itibarıyla Allah'ın kötülükle vasıflanamayacağını söylemiştir (Adam 1998: 277). Sûfilerin hayrı Cenâb-ı Hakk'a, şerri ise kendi nefislerine izafe bağlamında kullandıkları önemli bir delil Hz. Âdem ile şeytanın mukayesesidir ki bu delil, üzerinde durduğumuz beytin şerhinde de kullanılmaktadır. Şeytan, isyânkarlığına sebep olarak Allah'ın kendini yoldan çıkarmasını gösterirken Hz. Âdem, suç u kendinde arayıp nefisine zulmettiğini söylüyor:

“Bunda dahî sırr-ı kadere vâkıf olanlardan bir hatâ sâdır olmaz sâdır olsa nefisini melâmet eyler anuniçün Âdem ‘aleyhi’s-selâm “رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا”<sup>17</sup> diyü ‘özü eyler. Câhil olanlar nefisini tenzih idüp hatâyı tekrârlar. Anuniçün İblîs ‘aleyhi’l-la’ne “أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ”<sup>18</sup> diyüp Cenâb-ı Pâki tahtı’e itmek ister. Hakkı derk itmez. ‘İsyânı zâtîdür gitmez. Ammâ kusûr-ı Âdem ‘alâ-vechî’l-‘usûrdur. Anuniçün ma’zûrdur. Hadd-i zâtında munsaf-ı muktezâ-yı neş’eti olduğına mu’terif Rabbisinde kat’â zulm olmaduğuna ‘ârifdür.” (Milli Ktp. [yz] 2581: 152b)

Hayır-şer ve ödül-cezâ kavramları İbnü'l-Arabî sistematiğinde gündelik yaşamdaki ahlâkî boyutu yanında kevnî boyutta da ele alınmıştır. Buna göre varlık (vücûd), sırf hayır ve nûr; yokluk (adem) ise sırf şer ve zulmettir. Şârihin vurguladığı, “*Zîrâ bizüm ketm-i ‘ademden vücûda gelmemüze aslâ mükâfât mümkün degüldür. Bu kanda kaldı bir gayrı haseneyi dahî muktezâ ola. İmdi her ne kadar iyilik var ise cümlesi tefazzul-ı İlâhî ve lutf-ı mahz-ı nâ-mütenâhîdür.*” satırları vahdet-i vücûdun bu anlayışı bağlamındadır. Buna göre kulun, *beni neden böyle yarattın*, diye Allah'a isyân etmesi bir tarafa, yokluktan (ademden/karanlıktan) varlığa (vücûda) getirdiği için hamd u senalar etmesi gerekir.

Affî'ye göre, hayır (iyilik) daima Allah'a; kötülük (şer) ise sürekli hakikat âleminde onu işleyen kendisi olduğu için değil de bazı fiillerine, içinde yaşadığı değerler dünyası ve tâbi olduğu şer'î akideler dolayısıyla kötü olarak hükmedildiği için insana isnâd edilmektedir. Bu iddialar perspektifinde “iyi ve kötü”nün izâfî bir yapısının olduğu ve neticede bunların Hak'tan sâdır olduğu ortaya çıkıyor. Çünkü vahdet-i vücûda göre kulların fiilleri (ef'âl-i ibâd) de dâhil olmak üzere bütün şeyler, Vücûd-ı Mutlak'ın tezâhürü, bütün fiiller O'nun fiilleridir (Ebu'l-alâ Affî 1975: 139-141).<sup>19</sup> Buradan anlaşılın şudur. Hakk'ın nezdinde bir fiil (amel) iyi yahut kötü değildir. İnsan, bir fiili dinî ve ahlâkî normlara göre değerlendirip ona iyi veya kötü diyebilir.

Affî, kulun iyi ya da kötü olarak etiketlediği fiillerin Hak'ın katında “sadece fiil” olduğuna dair detaylar veriyor: Kulun nazarında bir şeyi kötü yapan o fiilin peygamberler tarafından halka

<sup>17</sup> “Rabbimiz, biz kendimize zulmettik.” A'râf 23.

<sup>18</sup> “Ben ondan hayırlıyım.” A'râf 12.

<sup>19</sup> İzutsu kulun bütün fiillerinin bizzat Hak'a ait olduğuna dair İbn Arabî'den şunları aktarıyor: “Bütün mümkünât'ın kökü adem'dedir. (Bunların varlığı gözüyle bakılan ise aslında) mümkünâtın a'yân-ı sâbitelerine özgü çeşitli varlık sûretlerinde kendini izhâr eden Hak'ın varlığından başka bir şey değildir. Ve bu sana gerçekte kimin ızdırâb çektiğini idrâk ettirir. (Yani bu demektir ki sevâbdan dolayı hoşnud olan ya da cezâdan dolayı ızdırâb çeken insan değil, fakat insanın -aslında Hak'ın bizzat bir hâlimden başka bir şey olmayan- a'yân-ı sâbitesine uygun olarak kendini özel bir sûrette izhâr eden Hak'tır.) Böylece insanın her bir hâlinin ya da fiilinin sonucunun gerçekten de ne olduğunu anlamış oldun. (Yani insanın her bir fiilinin sonucu olan sevâbı ya da günâhı, ödülü veya cezâsı aslında bu fiil tarafından belirlenmiş olan özel sûret altında Hak'ın bir tecellisidir.)” (İzutsu 2005: 233)

tebliğ edilen Allah'ın emirlerine uymamasıdır. Peygamberler Allah'ın emir ve yasaklarını (yani emr-i teklîfiyi) insanlara söyler, insanlar kendi iradeleriyle bu emirleri yerine getirir yahut getirmez. Bu sebeple teklîfi emrin vukû' bulması illâ ki gerekmez. Bunlara uymayanlar o dînin hükmünce cezaya müstahak olur. Ancak bir de tekvînî emr vardır ki bu emir muktezasınca Allah bir fiili takdir edince o illâ ki vukû' bulur, aksi imkânsızdır. Emr-i teklîfi ve emr-i tekvînî İblis ve Firavun'un isyanları bağlamında şöyle ayırt edilmiştir: İblis ve Firavun'un isyanı, tekvînî emir gereğince Allah'ın iradesine itaatin tâ kendisidir, fakat ne var ki bu, O'nun teklîfi emrine bir tecavüzdür. İşte İbnü'l-Arabî sisteminde iyi yahut kötünün "fiil" olması tekvînî emir gereğince. Zira ister itaat isterse isyan olsun bütün fiiller Allah tarafından ahlâkî veya dinî kanunlar açısıyla değil, sadece fiiller olarak takdir edilmiştir. Allah günah fiilini takdir etmez ya da kötülüğü yaratmaz, fiilin aynını (iyi yahut kötü olarak değil, fiilin kendisini) irade eder. Fiiller belli özel şartlarla işlendiği takdirde, iyi ve kötü diye vasıflar alır (Ebu'l-alâ Affî 1975: 142-143; aynı yazar 2011: 146-147).

Beytin şerhi okunmaya devam edildiğinde şârihin, "*İmdi elbette her şeyi'e bir ma'siyet mukâbelesinde bizüm kesbümüz sebebi iledür. "قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"*<sup>20</sup> [âyeti] müzâhim degüldür. Kesb gümrâhun icâd Allâh'undur." şeklindeki satırlarla *kesb* nazariyesine işârette bulunduğu görülmektedir. Şârih bu ifadeyle, *kul bütün fiillerinde mecbur olduğundan günah işlemede de mecburdur*, şeklindeki Cebriyye iddialarını çürütmek için kesbe müracaat ediyor ve bu bağlamda Nisâ suresi 78'inci ayetinin zorlayıcı olmadığını belirtiyor. Cebriyye'ye göre, ihtiyârî yahut ıztırârî olsun, insanın bütün fiillerinin yaratıcısı Allah iken, Mutezile'ye göre ihtiyârî fiillerin yaratıcısı bizzât insandır; Allah'ın bu fiillerde bir takdir ve müdahalesi yoktur. Cebriyye ve Mutezile'de kulun fiillerinde tek bir fâil (etki) söz konusudur ki bu ilkinde Allah, ikincisinde ise kulun kendisidir. Ehl-i Sünnet, bu iki görüşün ortasını bularak kulun fiillerinde iki kudretin etkisi olduğunu belirtmiş, fiili yaratma yönüyle Allah'a, yapma yönüyle de insana isnâd etmiştir. Bu denklemde Hakk'ın rolü için *icâd/ihtirâ* gibi kavramlar kullanılırken, fiillerin (amellerin) icrasında insanın rolüne *kesb* denilmiştir. Mâtürîdiyye'ye göre insan fiillerinin oluşumunda tetikleyici faktör, insanı fiili işlemeye sevk eden "irâde"dir. İnsan irâdesinin harekete geçmesi fiilin sebebinin veya kaynağını oluşturmaktadır. İnsan herhangi bir iş hususunda kesin kararını verip harekete geçince onu harekete geçiren irâde "azm"e dönüşür. Artık ok yaydan çıkmıştır. Bu noktada Allah'ın yaratması devreye girip insanın azmettiği bu fiili yaratır (Yazıcıoğlu 1988: 161, 164). Fiili kesb eden (yapan) kulun bizzat kendisi olduğundan ahlâkî anlamda işlediği fiilin de sorumlusu odur. Metinde geçen *kesb gümrâhun icâd Allâh'ındır* ifadesi otomatik olarak hür iradeyi savunarak Cebriyye ve Mutezile karşısında safının Ehl-i Sünnet olduğunu vurgulamaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin anlayışında da bir fiil için iki fâilden söz edilebilir. Ancak bu iki fâilin Ehl-i Sünnet'in anlayışıyla tam olarak uyduğuna söylemek kolay değildir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları konuya kulun kesb ve Hakk'ın icâdı (yaratması) noktasında yaklaşırken İbn Arabî'de durum epeyce karışıktır. Gerçi kâğıt üzerinde İbn Arabî sistematüğinde de Hak (teklik) ve halk (çokluk) olması bakımından fâiller aynıdır. Fakat bu sistemde fâilin halk mı Hak mı olduğu hususu net değildir. Acaba insan fiillerinde hakiki fâil kimdir? Mümkün olan gölge varlık mı, yoksa Allah mı? Bu karmaşa, kendisine hakiki bir varlık atfedilmeyen gölge varlığın kimliğinden kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Arabî öğretisinde kulun ne derece fâil olduğuna dair Affî şunları söylemektedir: İbn Arabî, Allah'ın bütün fiillerin fâili olduğunu söylerken, O'nun hüviyetinin, fiillerin isnâd edildiği insanın hüviyetini teşkil ettiğini söylemekte; insanın kendi kaderinin yaratıcısı ve fiillerinin fâili olduğunu söylerken de probleme çokluk açısından bakmaktadır. Kimi yerde fiiller *ayna* değil, Rabb'e aittir derken, kimi yerde de "Allah, kendisine insanların isnâd ettikleri şeyleri yapmadığını -bütün işlerinin (fiillerinin) kendilerinden çıktığını- onlara vahyetmiştir." demektedir (Ebu'l-alâ Affî 1975: 137-138). Vahdet-i vücûdun varlık anlayışı etrafında şekillenen bu anlayışta mümkün'in müstakil bir varlığı olmadığı için İbn Arabî, mümkünine (insana) Hakk'ın varlığı, iradesi ve kudreti dışında bir varlık, irade ve kudret vermemiş; dolayısıyla onu kendi fiillerinde hakiki fâil de saymamıştır. Diğer taraftan mümkün'e ahlâkî bir sorumluluk yükleyebilmek için, insanın fiillerinin doğrudan doğruya kendinden çıkıp bunların insanın kendi

<sup>20</sup> "(Ey Muhammed) de ki hepsi Allah'tandır." Nisâ 78.

istidâdıyla belirlendiğini, bu bağlamda insanın kendi kaderinin yapıcısı olarak fiillerinin de fâili olduğunu kabul etmiştir.

Şârih, a'yân-ı sâbite, istidâd, hür irade, kesb gibi mevzular üzerinden Cebriyye'yi eleştirdikten sonra Cebriyye'ye karşı hür iradeyi vahdet-i vücûdun düşünceleriyle savunmaya devam etmektedir. Diğer bir deyişle saâdet (iman) ve şakâveti (küfrü) a'yân-ı sâbite ve istidâda bağlayarak dinî yükümlülük sahasını gevşetip karmaşayı artırıyor:

Her kim ki 'ayn-ı sâbitesinde mü'min ola hâtimesinde emîn olur. Beyne'l-bed' ve'l-hatm andan zâhir olan küfr ü 'isyân 'irfânına ziyân eylemez. Kemâ uşire ileyh bi-kavlihî 'aleyhi's-selâm "المؤمن لا يضره ذنب"<sup>21</sup> Ba'z-ı mü'min zünûbdan masûn olmamağıla muzır olmaz. Ba'zı mü'minün zenbi tevbesi kabûl olunup seyri'âtı hasenâta tebdil olmak için kazâ olunmuş 'ayn-ı sâbitesi mü'min bulunmuşdur. Âdem 'aleyhi's-selâm ve ol hazretün kademinde bulunan evlâd-ı kirâm gibi [ki] zenb zarar vermez. Küfr dahı kezâlik hatm ü bed'e mutâbık olur. Beyne'l-bed' ve'l-hatm andan sudûr bulan hasenât u ihsân mehebb-i riyâhda perdesiz bulunan şem'dân gibi muntafi vü bî-nişân olur ve bi'l-cümle 'ayn-ı sâbitesinde şakâvet olan kâbil-i hidâyet olmaz. (Milli Ktp. [yz] 2581: 152a)

Metni basitçe ifade etmek gerekirse bir kişinin mümin (saîd) yahut kâfir (şakî) olması, kendisi hakkında a'yân-ı sâbitede yazılı bulunanlara bağlıdır. Vahdet-i vücûdun, çoğu sûfî tarafından bilinen bu teorisini Sofyalı Bâlî'den kader risalesi ve kenz-i mahfî hadisi şerhinden okumak mümkündür: Sofyalı'ya göre bir kimse ayn-ı sâbitesinde mümin ise sonunda da bu şekilde olur; ona dünyadaki küfür ve isyan zarar vermez. Ayn-ı sâbitesinde kâfir olan da bu şekilde nihayete ulaşır, ona da iman fayda vermez (Arpaguş 2006: 83). Yani kişinin mümin ya da kâfir olacağı gayb âleminde henüz yaratılmamış bir saâdet veya şakâvet ile bellidir. Her ne yaparsa yapsın insanın bunu değiştirmeye gücü yoktur. A'yân-ı sâbitesinde saîd (mümin) olan, günah da işlese tövbesi kabul olup günahları sevaba çevrilir. A'yân-ı sâbitesinde şakî (kâfir) olan birinden sadır olacak ihsan ve hasenatlar ise perdesiz bir mumun rüzgâr önündeki durumu gibi cansız ve kısa ömürlüdür, hemen söner. Şârih, vahdet-i vücûdun bu kabûlüne dayanak olarak Hz. Peygamber'in, *mümine günahından bir noksan erişmez*, hadisini gösteriyor.

Sofyalı Bâlî, insanın saîd yahut şakîliği meselesini *kenz-i mahfî* hadisi şerhinde şu şekilde ele almaktadır: İnsan fitratının dört mertebesi vardır. Birincisi, *Allah'ın ilmidir* ki bu *manevî batn*dir. Sûfî istilâhında buna *ana batn* ve *ümmü'l-kitâb batnı* denir. İkincisi *kâlû belâ* makamıdır ki buna da *manevi çocuk* (mevlûd) denir. Üçüncüsü *sûrî (âlemdeki) anne batnı*dir. Dördüncüsü de *sûrî (âlemdeki) çocuktur*. Sofyalı'ya göre mümin ile kâfir bu dört mertebenin sadece ikinci ve dördüncü mertebesinde, yani kâlû belâ makamı ile anne karnından doğduktan sonraki mertebede birbirinden ayrılamaz; kişinin mümin mi yoksa kâfir mi olduğu ancak Hakk'ın ezeli ilmi ile ana rahminde (bir ve üçüncü mertebede) ayırt edilebilir (Ögke 2004: 19-20). **Yani insan henüz ana rahmindeyken onun mümin mi fâsık mı olduğu bellidir.** Denebilir ki a'yân-ı sâbitenin küfr veya iman üzere bulunması anlayışı, meseleyi çözmek bir yana iyice karıştırmaktadır. En azından Sofyalı'nın bu iddiası Hasan el-Basrî'nin aşağıdaki sözleriyle çelişmektedir. Hasan el-Basrî, kader risalesinde, *"Onlardan kimisi şakîdir (bedbahttır), kimisi saîd (bahtiyar)."* (Hûd/105) ayetinin kaderciler tarafından, **Allah kullarını daha annelerinin karnındayken saîdler ve şakîler diye yaratmıştır**, şeklinde yorumlandığını; öyle ki bedbahtlar için saadete ulaşma, bahtiyarlar için de bedbaht olma yolunun kapalı olduğunu belirtiyor ve bunlara şöyle cevap veriyor: **Eğer iş onların yorumladığı gibi olsaydı, Allah'ın [kitaplarının] ve peygamberlerinin hiçbir manası kalmaz; yine peygamberlerin kavimlerini takvaya davet etmeleri ve iyiliğe teşvik etmeleri hiçbir mana ifade etmediği gibi yararlı da olmazdı.** Fakat işin doğrusu onların düşündüğünden başkadır. Yüce Allah şöyle buyurur (...) *"O gün geldiğinde hiçbir kimse O'nun izni olmadan savunma yapamaz; sonuçta onlardan kimileri bedbaht, kimileri de bahtiyar olur."* (Hûd 105). Ahiretin bahtiyarı bugün Allah'ın emrine uyup onu yerine getirendir. Ahiretin bedbahtı, bugün Allah'ın emrini tutmayarak O'nun dinini hafife alandır (İslâmoğlu 2012: 150-151).

<sup>21</sup> Hz. Peygamber'in (a.s) işaret ettiği üzere mümine günahından bir noksan erişmez.

Hasan el-Basrî'nin tenkit ettiği, kadercilerin saîd ve şakî anlayışlarıyla vahdet-i vücûdun kader anlayışı epeyce birbirine yaklaşımaktadır. El-Basrî'ye göre, insanın şakî yahut saîd oluşunu gündelik hayatta işlediği amelleri belirlemektedir. Vahdet-i vücûdda ise tek belirleyici etken a'yân-ı sâbitedir. Her şeyi tamamen a'yân-ı sâbite ve istidâd ile izah etmek dinî emir ve nehiyleri anlamsız kılıp gündelik hayatta büyük bir boşluk oluşturmaktadır. Sûfiler, bu boşluğu doldurmak için İbn Arabî'nin teklîfî emrine başvuruyor. Teklîfî emrin dairesine nelerin girdiği ve bunlara uymamanın cezasının ne olduğu sistemde net değil. Yukarıdaki metinde de vurgulandığı üzere bu kişiler, a'yân-ı sâbiteleri saâdet üzerine olduğunda, günah işleyip teklîfî emre uymasalar bile tövbeleri kabul olunup günahları sevaba çevriliyor.<sup>22</sup>

### 1.2.3.1. Sûfiler ahlında ne diyor?

Rusûhî'nin üzerinde durduğumuz beytinin şerhi sûfileri doğru anlamamız için bize bir nevi kılavuzluk yapıyor. Makalenin en başında bu tür mısraların üslûben cebrîlik koksa da gerçekte cebre muhalif olduğunu, yani bu tür mısralarda tersine bir üslûp söz konusu olduğunu belirtmiştik. Buradaysa üzerinde durduğumuz şerhten yola çıkarak görünüşte Cebriyye'yi destekler gibi gözükten metinlerde böyle tersine bir üslûbun söz konusu olmayıp sûfilerin bunları aykırı biçimde şerh ü tevil ettiğine dikkat çekmek istiyoruz. Bu bağlamda Hâfiz-ı Şîrâzî ve Ömer Hayyâm'ın aşağıdaki mısraları bu aykırı tevillerin örneği gibidir:

*Hâfiz-ı Şîrâzî'nün* beyt: “در کوی نیک نامی ما را کز ناداند / کر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را”<sup>23</sup> didüğü ve ekser-i ebyâtında cebr-i sırf sûretinde gösterdiği sözleri bu vâdidendür. Hikmeti budur ki henüz işaret olunduğu gibi günâh yâ 'afv olunmak içündür sâhibi zemm olunmaz veyâ 'ukûbet olınmak içündür sâhibi müstehakk-ı melâmet olur. Ammâ 'âlem-i teklîfden bu iki zembün mâbeynini temyîz hîç bir 'azîze tefvîz olınmadığı sebebden gerek mübtedî gerek müntehî mutlakâ melâmet menhîdür. Câ'izdür ki evvelki kabîlden olup makbûl-i Hudâya la'net itmekden vahşet eylerler. Edeb-i şerî'at-i mürselîn ve tarîkat-ı evliyâ-yı kâmilîn budur ki tâlib-i dîn isen sakın. Ve eger 'Ömer Hayyâmın rubâ'î:

من می خورم و هر که چو من اهل بود می خوردن من بنزد او سهل بود  
می خوردن من حق بازل می دانست کر من نخورم علم خدا جهل بود<sup>24</sup>

didüğinden murâdî eger *Hâfiz-ı Şîrâzî* gibi 'ilm ma'lûma tâbi'dür. Süci içmekte suç benümdür. 'Ayn-ı sâbitem iktizâ itmişdür demek ise *Tûsînün* anı beyt:

کفتی که کنه بنزد من سهل بود این نکته نکوید آنکه او اهل بود  
علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Bu bağlamda tenkitler için bk. (Arpağuş 2006: 62-66). Ancak *sa'îd ve şakînin* cennet ve cehennemdeki yerlerinin belli olmasına dair Hz. Ali'nin rivayetiyle şöyle bir hadis vardır ki bu hadis vahdet-i vücûduların vurguladıkları anlamda sa'îde sa'âdetin, şakî'ye ise şakâvetin güzel gösterileceği ve bunların kendi iradeleriyle sa'âdet ya da şakâvete yönecekleri anlayışıyla uyumludur. Hadisin tercümesi Tecrid-i Sarîh'te şöyle verilmiştir: “Ali (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir. (Biz bir kere) Bakî-yi Garkad (kabristanında) bir cenâzede bulduk. Nebî (s.a.v) de yanımıza gelip oturdu, biz de etrafına oturduk. Resûl-i Ekrem'in elinde bir asa vardı. O hazret başını eğdi. Asâsıyla yere vurmağa başladı. Sonra buyurdu ki:

- Sizden hiçbir kimse ve nüfûsu mahlûkatdan hiçbir nefis yoktur ki, onun (Allâ Te'âlâ tarafından) cennetteki ve cehennemdeki yeri takdir ve tayin edilmemiş olsun. Onun şakî ve sa'îd olduğu tespit olunmamış bulunsun. Bunun üzerine ashâb-ı kirâmdan birisi dedi ki:

- Öyle ise yâ Resûlallâh, ameli ve ibadeti bırakıp Cenâb-ı Hakk'ın takdirine i'timâd edemez miyiz? Bizden sa'âdet ehli (olması mukadder) olan her kişiyi kazâ-yı İllâhî, ehl-i sa'âdetin ameline sevk eder, (kişi cennete nâil olur). Yine bizden ehl-i şakâvetden (olması mukadder) olan her kişiyi de kazâ-yı İllâhî, ehl-i şakâvetin (şer) ameline sevk eder, (bu da cehenneme girer). Resûl-i Ekrem (s.a.v) cevâben:

- Sa'âdet ehline sa'âdet sahiplerinin (hayır) ameli (sevdirilerek) ifâsî kolaylaştırılır. Ehl-i şakâvete de eşkiyâ zümresinin (şer) işleri (sevdirilerek) ifâsî teshîl edilir, buyurdu. Sonra Resûllullâh (s.a.v) şu meâldeki âyet-i kerîmeyi okudu:

- O kimse ki Allah hakkını verir, Allah'tan korkar, güzel kelimeyi (*Lâ ilâhe illallâh*) kelime-i tevhid'ini tasdik eder, muhakkak biz o kimseye hayra karşı *yüsrü* mücib bir haslet müyesser kılarız. O kimse ki, hakkullâha buhl edip inâyet-i İllâhiyye'den istîğnâ ve güzel kelimeyi tekzîb eder, ona da hayra karşı *usru* şiddet-i mücib bir haslet yükleriz.” Hadisin metni, tercümesi, kaynağı ve izahı için bk. (Mirâs 1982: 552-558)

<sup>23</sup> Bize iyi bir ad kazanma mahalline yol vermediler. Beğenmiyorsan takdiri (kaderi) değiştir. (Gölpınarlı 1988: 5)

<sup>24</sup> Ben şarap içerim. Benim gibi ehil bir kişinin şarap içmesi ehillerin yanında ehemmiyetsizdir. Benim şarap içeceğimi Allah ezelde biliyordu. Şayet içmezsem Allah'ı yalancı çıkarışı olurum.



**kavliyle reddi fâsiddür** ve illâ eger şeytân gibi *cebre* havâle itmek ise **Hazret-i Fârûkun radiyallâhu Te‘âlâ ‘anh sâriki reddi gibidür** tamâm vâriddür (Millî Ktp. [yz] 2581: 153ab).

Metnin ilk paragrafı, daha önce de bahsi geçtiği üzere, insan fiillerinin değerlendirme ölçütlerinden olan *teklîfi emirle* ilgilidir ve *rubâ‘ileri* doğru anlamamız için bakış açısı sunmaktadır. Vahdet-i vücûda göre günah sayılan bir fiil için iki ihtimal söz konusudur: İlk olarak kulun ayn-ı sâbitesi iman üzere ise günah affedilir ve sahibi bu nedenle kınanmaz. [Zira bu tarz günahlar zâtî değildir, Allah’ın lutuf ve ihsanını kazanmak için bunların işlenmesi hayırla neticelenir. Söz gelimi işlediği günah sebebiyle Hz. Âdem cennetten kovulunca yeryüzüne halife tayin edilmiş ve ondan insan nesli türemiştir.] İkinci olarak günahı işleyen kulun cezalandırılması ve günahı sebebiyle ayıplanması gerekir. [Çünkü ayn-ı sâbitesi küfür üzere olduğundan onun günahı zâtîdir, tıpkı şeytanın isyanı gibi.] Ancak insanlar gaybı bilmediklerinden hangi günahın kınanmayı hak edip etmediğini de bilmezler. Günahın zâtî olup olmadığını temyiz etmek hiç kimseye nasip olmadığından, işlediği fiiller sebebiyle kimseyi kınamamak gerekir.<sup>26</sup> Zira kınanan kişi ayn-ı sâbitesine göre Hakk’ın makbul bir kulu ise affolunacak günahı nedeniyle ona lanet etmek bir tür vahşettir. Bu yüzden kişinin sadece kendini kınaması ve bir başkasının günahını gördüğünde, o günahın, Allah’ın o kişi için takdiri olduğuna hükmetmesi gerekir. (krş. Arpaguş 2006: 87-88)

İki rubâ‘î ve bir beyit üzerine kurulan yukarıdaki uzunca pasaj yüzeysel bir okuma ile Cebrîyye tarafgiri gibi anlaşılmaktadır. Özellikle rubâ‘ilere yoğunlaşılacak olursa, ilk rubâ‘ide Ömer Hayyâm, “Benim şarap içeceğimi takdir eden tâ ezelden Cenâb-ı Hak’tır, eğer içmezsem O’nu yalancı çıkarmış olurum.” diyerek kendi şarap mübtelâlığını Allah’ın ilm-i ezeliğine havale etmektedir. İkinci rubâ‘ide ise Nasîrüddîn-i Tûsî, “*İlm-i ezeliyi* günah işlemeye neden olarak görmenin akıllı kişi için en büyük câhillik” olduğunu söylemektedir. Hâfız’ın beyti de, tıpkı Hayyâm gibi, İlâhî takdir karşısında insanın elinde bir güç olmadığını vurgulamak suretiyle cebre kapı aralayıp kınanmayı hak eder vaziyettedir. Ancak şârih diyor ki, *eğer Ömer Hayyâm, ilim malûma tâbidir, prensibince benim ayn-ı sâbitemde şarap içmem kayıtlıdır, bu kayıt benim istidâdımın gereğince Allah’ın ilmüne ulaşmış, Allah da bunu takdir etmiştir, ben de bu takdir gereğince şarap içiyorum, çünkü ayn-ı sâbitem bunu gerektirmiştir, dolayısıyla şarap içmedeki suç benimdir, şarap içerek nefsimde zulmeden benim*, derse Hz. Âdem gibi nefsinde zulmettiğini kabul edip şeytan gibi suçu kader ve kazaya havale etmediği için doğru söylemiştir. Diğer taraftan kabahatli olan ise Ömer Hayyâm’ın sözlerini *ilim malûma tâbidir’e* göre anlamayıp onu cebrîlik ile suçlayan Nasîrüddîn-i Tûsî’dir. Neticede gerek Ömer Hayyâm’ın gerekse Hâfız’ın cebr-i sırf gibi gözüken beyitleri sûfilere göre bu minvalde değildir. Rusûhî Süleymân’ın beytinde de bu noktada tersine bir üslûp ve anlam yoktur. “Benden evvel bildüğün itmiş iden olmuş olan” derken, ben daha dünyaya gelmeden her şey benim ayn-ı sâbiteme göre takdir edildi, ben bu takdiri yaşıyorum, denmektedir. Sûfiler arasında bu üslûptaki beyitlerin cebr olarak görülmediğini netleştirmek için Hâfız’ın, “*Der-kây-ı nîk-nâmî mârâ güzer nedâdend / Ger tû nemîpesendî tagyîr kun kazârâ*” beyti üzerine Âyînezâde’nin söylediklerine bakabilir:

“[Hâfız’ın bu] kelâm-ı hoş-nizâmlarından dahî cebrün infihâmı lâzım gelmez. Zirâ murâd benüm nîk-nâmluk küyına rüy göstermekde muhâlefet ü ‘inâdum muktezâ-yı nihâdum olup kazâ-yı Bârî (...) dahî ber-vefk-i isti‘dâd cârî olmuşdur. Eger sen benüm bu sâni‘-i nâ-hemvârumı inkâr idüp ber-hılâf-ı muktezâ icrâ-yı kazâ idebilirsen ben nâ-kâbil ü bed-ahterün yedinden bir sâni‘-i hoşter göster ve illâ istidâd-ı bârid üzerine vârid olan lev m ü zemmi ‘âmil ve nâ-çâr u bî-imdâd hakkında îrâd-ı mahz-ı mükâbere vü ‘inâddur dimekdür.” (Taştan 2017: 341)

<sup>25</sup> Günah işlemek kendisine kolay gelen bir kimse gerçekten işin ehli ise şöyle söylemesi gerekir: İlm-i ezeliyi günah işlemeye sebep olarak görmek, akıl sahiplerinin yanında doğrudan bir cahilliktir.

<sup>26</sup> Müminden sadır olacak günahla kâfirden sadır olacak günahı ayırmada hiçbir azize ruhsat verilmemiştir, anlamındaki bu cümleye şerh koymak gerekmektedir. Bu iki günahı ayırmanın yolu a‘yân-ı sâbiteye nüfuz edebilmekten geçiyor ve bu ifade ile hiçbir azizin buna kudreti olmadığına altı çiziliyor. Oysa İbn Arabî’ye göre Allah fazlıyla bazı kullarını kaderin sırrına muttali kılabilir. Böylece varlıkların a‘yân-ı sâbiteleri bunlara açılır ve eşyanın hakikatini bizzat Allah’ın eşyaya dair ilminden öğrenme imkânı ortaya çıkar. (Ebu’l-alâ Afîfi 2011: 279)

Görüldüğü gibi Âyînezâde'nin sözleri yukarıdaki beyandan çok da farklı değildir. Âyînezâde'ye göre de kişinin dünyada iyi bir nâm bırakamaması kendi istidâdı üzre a'yân-ı sâbitenin iktizâsıdır. Yani Hakk'ın bir kişiyi kötü nâmlı olarak takdir etmesi, onun muktezâ-yı nihâdıdır (fıtratı gereğidir). Metnin en sonunda geçen *Hz. Fârûk'un sâriki reddi* ibaresiyle ne kastedildiği Sofyalı Bâlî'nin kader risalesinden anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Nakledildiğine göre Hz. Ömer'in huzuruna bir hırsız getirilir. Ömer ona kendisini hırsızlığa sevk eden şeyin ne olduğunu sorar. *Hırsız, Allah'ın kazâ ve kaderi olduğunu söyler.* Ömer, hırsızlık ettiği için onun elini keser. Daha sonra, verdiği cevapla Allah'a iftira ettiği için, hırsıza celde (sopa) vurdurur. Ömer ona, hırsızlık yaptığı için elinin kesildiğini; Allah'a iftira ettiği için de kendisine celde vurulduğunu söyler. Sofyalı Bâlî, bu vakayı ayn-ı sâbitenin iktizâsı bağlamında Hayyâm'ın rubâ'îsi gibi yorumluyor:

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, hırsızın 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 nefsinin kınardı. Fakat hırsız, zemmi hak etmediğini ortaya koymak ve nefsinin tezkiye etmek üzere Allah'ın kazâ ve kaderini bahane olarak ileri sürünce şeytana uymuş ve peygamberlerin yolundan ayrılmış oldu. Bundan dolayı hırsız bu şekildeki bozuk inancından dönmesi için celde vurulmuştur (Arpaguş 2006: 84).

Sofyalı'nın bu satırlarından bağımsız olarak İbn Arabî'nin “teklîfî ve tekvînî emir” için söyledikleri belki farklı bir bakış açısı sunabilir. Teklîfî emir açısından gerek hırsız gerekse şarap içen, günah işlemiş ve kınanmayı hak etmiştir; çünkü itaati değil isyanı seçmiştir. Ancak tekvînî emir bakımından durum böyle değildir. Zira ister Ebu Cehil ve Ebu Leheb isterse Firavun olsun, herkes ayn-ı sâbitenin iktizâ ettiği şekilde zuhur eder ve ayn-ı sâbitenin iktizâ edip Allah'ın o doğrultuda hükmettiği fiiller gerçekte isyan yahut itaat olarak nitelenemez. Bu bağlamda Ebu Cehil, Ebu Leheb ve Firavun teklîfî emre asi olsa da tekvînî emre itaat etmektedir. Sofyalı'nın naklettiği hırsız, tekvînî emre itaat etmediği için cezalandırılmıştır. Oysa Ömer Hayyâm, şarap içmenin kendi a'yân-ı sâbitesi muktezâsınca olduğunu bildiği için tekvînî emre isyan etmemiş, teklîfî emir gereğince de suçu kendinde aramıştır. Vahdet-i vücûdu sûfîlerin bu tavırları çok da takdir edilmiş gözükmüyor. Kader risalesinin son satırlarından anlaşılıyor ki Sofyalı Bâlî ile aynı çizgide olan Beyzâvî'yi Şeyhülislâm İbn Kemâl; Ömer Hayyâm'ı da Nasîrüddîn-i Tûsî tenkit ediyor.<sup>28</sup> Ayrıca Sofyalı ve taraftarı sûfîler, Hayyâm ve Hâfız'ın beyitlerini gaybın tercümanı olarak görüp Cebriyye'den saymaz iken, Tûsî gibilerin bu tür mısraları Cebriyye'den sayıp reddettiği anlaşılıyor.

### 1.2.3.2. Sûfî diliyle istidâd

Sûfiyâne metinlerde fıtrata yapılan vurgular doğrudan o şeyin istidâd-ı ezeliyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî, istidâdı lisân-ı hâl ile yapılan gizli bir dua olarak tanımlamış ve tekvînî emir gereğince bu duanın kesinlikle gerçekleşeceğini belirtmiştir. Sünbülüyye'den Yûsuf Sinânüddîn Efendi'nin: *İmdi her şey lisân-ı isti'dâdı ile feyyâz-ı mutlakdan bir feyz-i hâs taleb itdükde* “ادْعُونِي”<sup>29</sup> *mûcebi üzre du'âsı müstecâb olup maksûdına irişür. Mebde tarafında kat'â buhl yokdur. Küfre musta'id olana küfr virür.* “وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فَلَا تَلْمُوهُنَّ بَلْ أَنْفُسَكُمْ”<sup>30</sup> (Yûsuf Sinânüddîn, [yz] 3689: 7a) şeklindeki sözleri İbnü'l-Arabî'nin söylediklerinin tekrarı

<sup>27</sup> Üzerinde durduğumuz Rusûhî'nin bu beytinin şerhi önemli ölçüde Sofyalı'nın kader risalesinin taslağı gibidir. Bu yüzden metni daha iyi anlayabilmek için Sofyalı'ya müracaat etmek zorunlu olmuştur. [Risalenin eski harfli neşri, çevirisi ve değerlendirmesi için de Hatice K. Arpaguş'un makalesi (2006) kullanılmıştır.]

<sup>28</sup> Risalenin son satırları şöyledir: “Meşhur müftü Kemâl Paşazâde -her ne kadar hırsız ifadesini kullanmasa da Beyzâvî'nin bu konudaki görüşünü reddettiği gibi Tûsî de (Hayyâm'ı) reddetmiştir. Dolayısıyla Tûsî'nin reddi de Ömer'in (r.a) hırsızın sözünü reddetmesi gibidir.” (Arpaguş 2006: 88)

<sup>29</sup> “Bana dua edin ki size karşılık vereyim.” Mümin 60.

<sup>30</sup> “Allah onlara zulmetmedi, onlar kendi canlarına zulmediyorlardı. (Nahl 33); o halde beni ayıplamayın, kendi kendinizi kınayın.” (İbrâhim 22)

gibidir. Yûsuf Sinânüddîn'e göre her şey kendi istidâdına göre Cenâb-ı Hak'tan bir şeyler diler. O kişinin istidâdı şakâvet üzerine ise ayn-ı sâbitesi yaratıcıdan onu talep eder, neticede o kişi şakî olur. Cenâb-ı Hak, onun şakâvet üzere olduğunu a'yân-ı sâbitesinden bilir, ona göre irade kılar, dünyada o kişi şakavet (küfür) üzere bulunur. Küfrü de imanı da dileyen bizzat kendisi olduğundan cebr ve zulm söz konusu değildir. Yûsuf Sinânüddîn Efendi, sûflerin çok da yabancı olmadığı bu sözlerini Hâfız'ın:

*Her çi hest ezkâmet-i nâ-sâzi-yi endâm-ı mâst  
Ve'r ne teşrîf-i tu berbâlâ-yı kes kûtâh nîst<sup>31</sup>*

beytiyle örneklendirmeye çalışıyor. *Kap* ve *su* örneğinde olduğu gibi, çarpık endâm ve elbise de Hâfız'ın beytinde istidâd ve feyz-i İlâhî'nin altını çizmek için kullanılıyor. İstidâd itibarıyla çarpık endâmlı birine Cenâb-ı Hak'ın ihsân edeceği elbisenin de ancak çarpık olacağı vurgulanıyor. Yani burada hata, ihsan sahibinde değil, endâmı çarpık olanda aranmalıdır mesajı veriliyor. Hâfız'ın bu beytini yine istidâd bağlamında Yûsuf Sinânüddîn ile aynı dönemde yaşamış olan Mesnevî şârihi Şem'î de kullanıyor: “*Her ne noksân u kabâhat ki bizde zâhir olur anı Hazret-i Hakka isnâd eylemek vakâhat u kabâhatdur nite ki Hâce Hâfız (...) buna münâsib bir beyt buyurmuşdur: Her çi hest ezkâmet-i nâ-sâzi-yi endâm-ı mâst / Ve'r ne teşrîf-i tu berbâlâ-yı kes kûtâh nîst*” (Şahin 2012: 1022, 2092)<sup>32</sup>

Tıpkı Hâfız'ın bazı beyitleri gibi Sa'dî'nin Gülistân'ından alınan bazı beyitler de sûfler tarafından insanın özgür iradesini ispatta istidâdın önemini vurgulamak için kullanılmıştır. Bunun örneğini Rusûhî'nin üzerinde durduğumuz beytinin şerhinde görüyoruz. Şârih, a'yân-ı sâbitesinde şakâvet olanın kâbil-i hidâyet olamayacağını izah ederken fitratın önemini vurgulayan bu tür beyitleri kullanıyor.<sup>33</sup> Ancak şöyle bir soru hemen akla geliyor. Acaba vahdet-i vücûduların düşündüğü anlamdaki a'yân-ı sâbitenin istidâdı ile Hâfız ve Sa'dî gibi şairlerin beyitlerinde geçen fitrat aynı mıdır? Yani Hâfız ve Sa'dî'nin vurguladığı fitrat, İbn Arabî'nin sistemleştirdiği *suya* (feyz-i İlâhî'ye) rengini veren *kap* ile özdeş midir? Yoksa bu tür beyitler “soy temizliği”nin önemine mi işarette bulunmaktadır? Doğrusu biz Gülistân'ın muhtelif yerlerinde geçen “Kurdun yavrusu insan içinde yaşasa da yine kurt olur; elma ağacından asla armut yiyemezsin; kötü demirden kimse iyi kılıç yapamaz; çorak yerde asla sümbül bitmez; yağmur özde tertemizdir, ancak onunla bahçede lâle, çorak yerde ise çöp biter vb.” tarzındaki ifadelerin vahdet-i vücûdun anladığı anlamda istidâda değil, bir şeyin soyunun yahut hammaddesinin temizliğine işaret ettiğini düşünmekteyiz.

#### 1.2.3.4. İlm-i ezeli ve teklîfi emir

Çalışmanın son iki bölümünde Çelebi Sultan mahlasını kullanan bir sûfinin birkaç beytini ve Âyinezâde'nin bunları nasıl açıkladığını nakletmek istiyoruz. Bahsi geçen beyitler sûfi şairin “-sı nedür” redifli kasidesinden alınmıştır ki ilk beyit şudur:

*İlm-i Hakda çünkü kâfir idi şeytân-ı la'în  
Yâ nedür teklîf-i tâ'at vech-i illâsı nedür<sup>34</sup>*

<sup>31</sup> Her ne kusur varsa bizim çarpık endamımızda, yoksa senin ihsanın [olan elbise] kimsenin boyuna kısa gelmez. (Gölpınarlı 1988: 90)

<sup>32</sup> Yine aynı şerhin muhtelif yerlerinde Hâfız'ın istidâd bağlamında kullanılan bir beyti daha göze çarpıyor:

*Ger can bidihed seng-i siyeh la'l negerded  
Bâtıynet-i aslî çi kuned bed güher uftâd*

“Kara taş can verse dahi kıymetli bir la'l taşı olmaz. Aslında bir kıymetsizlik var, ne yapsın?” Beyit için bk. (Öztürk 2011: 236). Beytin geçtiği diğer yerler için bk. (Şahin 2012: 1047, 1657, 2243, 2305).

<sup>33</sup> İlgili beyitler şerhte şöyle geçiyor: “Zirâ Hakkun meşiyeti ‘ilmine ‘ilmi ma'lûmına tâbi’dür. Ba’zı ma'lûm kâbil-i hidâyet olur ve ba’zı olmaz. Kemâ kâle’ş-şâ’ir [beyt]: *Bâran ki derletâfet-i tab’eş hulâf nîst / Derbâğ lâle rûyed u derşûre-bûm has.* [Tercüme: Yağmurun, tabiat itibarıyla latif ve temiz olduğuna şüphe yoktur. Ancak yağmur bahçede lâle, çorak yerlerde ise çer çöp bitirir.] Ve’l-hâsil her nesne kendü kûmûnunda olanı ızhâr eyler görmez misin ki her nutfe atası şeklini yitürmez ve hergiz emrûd agacı alma bitürmez **beyt**: *Ebr eger âb-ı zindegî bâred / Hergiz ezşâh-ı bîd ber nehorî* [Tercüme: *Bulutlar âb-ı hayat yağdırsalar dahi söğüt dalından asla meyve yiyemezsin.*]” (Millî Ktp, [yz] 2581: 152ab)

<sup>34</sup> Kasidenin tam metni için bk. (Ceylan 2000: 113-116)

Şeytan kendi ayn-ı sâbitesinde küfür üzere olduğundan Cenâb-ı Hak (onun bu istidâdından hareketle) şeytanı kâfir olarak bilmektedir. Yani şeytan “ma’lûm”da kâfir olarak kayıtlı olup Hakk’ın ezeli ilmi de ma’lûma tâbi olduğundan, ilm-i Hak’da şeytan kâfir olmuş olur. Her ne yaparsa yapsın şeytan ayn-ı sâbitesindeki hükmü değiştiremez. İsyân da etse itaat da etse ayn-ı sâbitedeki “kâfir” olan hüküm değişmez. Şu durumda ayn-ı sâbitesi kâfir olana teklîfî emir gerekir mi? Eğer gerekirse bu ne işe yarar? Âyînezâde bu beyti şöyle şerh ediyor: “*İlm-i Hakda kâfir bulunmaktan zâhirde teklîf sâkit olmak lâzım gelmez. Zîrâ ‘ilm ma’lûma tâbi dür belki teklîf-i zâhirî lâzımdur ki ‘adem-i itâ’atla küfrine ‘ilm-i halk dahı muhakkik ola.*” (Âyînezâde, [yz] 1464: 8a) İnsanın küfür yahut iman üzere olduğunun kaydı gayb âleminde tutulduğundan dünyada -İbn Arabî’nin deyimiyle bazı velîler hariç- kimse kimsenin saâdet mi şakâvet mi üzere olduğunu bilemez. O yüzden teklîfî emir herkesi kapsar. Ayn-ı sâbitesine göre iman istidâdı olmayana “teklîf-i tâ’at”da bulunmak yani ona emr-i teklîfinin tebliğ edilmesi neye hizmet eder? Teklîfî emirler, o kişiyi şakî iken sa’îd eylemez, ancak şöyle bir işe yarar. Emr-i teklîfî ile imana davet edilen kişi bu davete uymaz, hayatını böyle devam ettirir ve Hakk’ın ezeli ilmini bu sayede teyîd etmiş olur.<sup>35</sup> İlm-i Hak’ta sâbit olan bu husus, ilm-i halkta da sabitlenir. “Vech-i illâ”ya gelince “teklîf-i tâ’at” olmazsa bu teyîd gerçekleşmez.

### 1.2.3.5. Fiillerin (amellerin) hakiki fâili ve kesb

Çelebi Sultan’ın aşağıya alınan iki beyti *hayır ile şerrin* Allah tarafından yaratılışı ve insan fiillerinin fâilinin kim olduğuyla ilgilidir. Bu bağlamdaki iki beyit şöyledir:

*Çünkü dersen hayr u şerrün hâlıkı Allâh imiş  
Biri ikrâr ile gelmiş birinün lâsı nedür*

*Var mıdur sende irâdet fâ’ili kimdür anun  
Devr ider bu nüh felek başında sevdâsı nedür*

Daha önce de geçtiği gibi, İbn Arabî’ye göre hayır ve şer (iyilik ve kötülük) kavramları teklîfî emir gereğince kulların dünyasına aittir. Bunlar Hakk’ın katında sadece fiildir. Bütün eşyanın yaratıcısı Allah olduğuna göre her türlü fiili yaratan da O’dur. Ancak Âyînezâde, “*Allâhu hâlıkı külli şey’in*<sup>36</sup> *hükmince hayr u şerrün hâlıkı İlâh-ı halâyık olmagıla halkda halk-ı şer müceb-i cebr olmaz. Zîrâ a’ mâlûn Hazret-i Hakka nisbeti icâd u halka istinâdı gibi anlara isnâd iledür. Eger şer olursa kesbde olur. Yohsa icâd-ı Rabde olmaz.*” sözleriyle kulun kendi amellerindeki şerri Cenâb-ı Hak’a isnâd edemeyeceğini belirtiyor. Âyînezâde, bu beyti Mâturîdiyye’nin bir fiilde iki kudret prensibine göre şerh ederek, kul, eğer ki şerri tercih etmişse bunda kendi kesbinin etkili olduğunu, Allah’ın sadece o amelin icrası için kuldun gelen talebi yerine getirdiğini vurguluyor. Son beyitte ise kulun ihtiyâr-ı cüz’îsine gönderme yapılıyor. Kul, ihtiyâr-ı cüz’î ile bir fiili yapmayı dileyince (o anda hâdis bir kudretle) fiile teşebbüs ediyor; neticede ise Allah o fiili yaratıyor (Âyînezâde, [yz] 1464: 8ab).

Mesnevî şârihlerinden Şem’î, bu iki beytin yönelttiği sorulara Şerh-i Mesnevî’nin birinci cildinde “*Halk-ı Hak ef’âl-i mârâ mücided / Fi’l-i mâ âsâr-ı halk-ı İzidest*” beyti bağlamında Ehl-i Sünnet’in kesb nazariyesinden hareketle cevap veriyor ve Cebriyye’nin yanı sıra, insanın ihtiyârî fiillerini tamamen insana atfeden Mu’tezile’yi de tenkit ediyor: “*Hak Te’âlânun halk eylemesi bizüm ef’âlümüzi vücûd u zuhûra getiricidir (...) Bizüm fi’lümüz Hak Te’âlânun halkınun (yaratmasının) eserleridir. Bu i’tibârıla ki bende, evvel esbâba mübâşeret idüp kesb ü sa’y eyler. Pes Hazret-i Hak halk eyler. Lâcerem Hak Te’âlânun halk u icâdı (fiili yaratması) bendenün kesbine tâbi’ olur. Bu sebebden bende (kul), kendisinden sâdır olan seyyi’ât (kötülükler) sebebi ile mu’âtab u mu’âkab (cezalandırılan) olur (...) Hazret-i Mevlânâ hem kesb ve hem halk bendeden degül idüğünü temsîl tarîkıyla beyân eylemege şürû’ eyledi. Belki bendeden hemân kesbdür. (Kul sadece fiili işlemek için harekete geçer). Biçâre nâdân Mu’tezilî (...) ‘ibâd (kullar), kendülerinin ef’âline hâlıkdur, dir. Zihî kavm-i gâfil zihî kavl-i bâtl.*” (Dağlar 2009: 664).

<sup>35</sup> Sofyalı Bâli bu durumu Ebu Leheb şahsında zikrediyor. Bk. (Arpağuş 2006: 59)

<sup>36</sup> “Allah her şeyin yaratıcısıdır.” Zümer 62.



## Sonuç

1) Kader, kaza, kesb, hürriyet, irade, ilim, kudret gibi kavramlarla sıkı bir bağı olan cebr, İslâm dünyasında uzun yıllar tartışılmış ve farklı itikatlarca en sert biçimde kınanmaktan kurtulamamıştır. Sûfiler de Cebriyye karşıtı fikirlere destek verip manzum mensur eserleriyle (şiiir, risale, şerh vd.) Cebriyye ve Mutezile'yi tenkitten geri durmamıştır. Ancak cebrin hiçbir türüsüne kâil olmadıkları şeklindeki beyanlarına rağmen, sûfiler cebrin en kâtısı, yani cebr-i sırf ile suçlanmıştır.

2) Cebriyye'ye karşı çok net bir tavır takınmalarına karşın sûfilerin cebrîlikle suçlanmasına, benimsedikleri tevhid anlayışı neden olmuştur. Fenâ ve bekâyı benimseyenler (muvaahhidler), bu mesleğin (yolun) gereği olarak *zühdi* bir yaşam için uğraşmış; zühdün gereği olarak da kendi irade, hürriyet ve fiillerini Hak'ta fânî kılmaya çalışmıştır. İşte fenâ'cı sûfiler, kendi irade ve hürriyetlerini Hak'ta ifnâ ederek bütün fiillerini (amellerini) yaratıcıya izafe edince, doğal olarak, bütün fiillerin kendilerine değil, onun gözüyle gören, onun kulağıyla işiten, onun eliyle tutan Hakk'a ait olduğunu kabul etmiş gibi görülmüştür. Bu yüzden *ehl-i fenânın* cebr-i sırf ile ithâmına, bu makama ulaşınca sûfinin kendi iradesini kaybedip Hak'ta fânî olması sebep gösterilmiştir. Lâkin sadece bu bilgiden hareketle sûfileri cebrî ilan etmek çok da kolay değildir. Zira fenâ'yı benimseyen sûfilerle Cebriyye en başta hedef olarak da ayrışıyor. Cebriyye, ihtiyârî fiillerde insanın iradesinin yokluğunu savunurken kötü fiillerini kadere havale edip ahlâkî sorumluluktan kurtulma bilinciyle hareket etmektedir. Ehl-i fenâ ise ahlâkî sorumluluktan kurtulmak bir yana "ahlâk-ı zemîme"den (kötü huylardan) sıyrılmak için fenâ'ya doğru adım atmaktadır. Bunun yanında sûfiler, fenâ'yı kendi iradeleriyle benimseyip müşâhede ve mükâşefe için uzun yıllar nefis terbiyesiyle uğraşmaktadır. Bu bağlamda fenâcı sûfileri cebrî saymak çok da insafli değildir.

3) Vahdet-i vücûdcu sûfilerin, cebr-i sırf ile suçlanmaları içinse çok daha fazla malzmeden söz edilebilir. Öncelikle vücûdî tevhidcilerin varlığa bakış açısı, aşırı cebr ile suçlanmak için yeterli bir delil gibi duruyor. Çünkü varlığı (eşyayı), esas itibarıyla gölge ve vehimden ibaret gören bu sûfiler, hakikatte vücûdu (varlığı) olmayan insana hakiki fiiller isnad etmek için çırpınıp duruyor. Bu nedenle sûfiler, gölge varlık'ın (yani insanın), aslı kimliğinin gömülü olduğu a'yân-ı sâbiteye müracaat edip kaza-kader ve kulun özgür iradesini tamamen buraya göre izaha çalışıyor. Bu izahlarında sûfiler, kişiye dinî ve ahlâkî mesuliyetler yüklemek için teklîfi emre, cebrîlik ithamından kurtulmak için de istidâd'a sarılıyor. Yani vahdet-i vücûdcular sanal dedikleri insana irade, hürriyet, gerçek fiiller ve bu fiillerin neticesinde de ahlâkî sorumluluk yüklemek için sürekli çaba veriyor. Bunlara bir de İbn Arabî'nin ödül-ceza, hayır-şer, cennet-cehennem, fiillerin kula mı Allah'a mı ait olduğu gibi konularda, çok da İslâm akidesiyle barışık olmayan fikirleri eklenince durum iyice karışıyor.

4) Vahdet-i vücûdcu sûfilerin, Ehl-i Sünnet'in "ilim malûma tâbidir" ve "kesb" gibi argümanlarını kullanarak, insanın kendi fiillerinde hür olup günah ve isyanını kadere havale edemeyeceği şeklindeki beyanları da göz ardı edilemez. Ancak Ehl-i Sünnet'in delillerini, tıpkı onlar gibi kullandıkları da söylenemez. Söz gelişi, ilim malûma tâbidir, prensibine a'yân-ı sâbite ekleniyor ve a'yân-ı sâbiteye göre mümin olanın dünyada günaha batsa bile mümin olmaya devam edeceği, kâfir olanın da küfürden kurtulamayacağı vurgulanıyor. Kaderciler, özgür iradeyle işlenen fiilleri (günahları) Allah'a havale etmek suretiyle ona iftira ederlerken, vahdet-i vücûdcular, cebre reddiye olarak geliştirdikleri sistemde, her şeyi a'yân-ı sâbite ve istidâda havale ediyor. A'yân-ı sâbite ve istidâdın getirdiği kanunlar o kadar kesin ki Hak bile bunların dışında bir şey murad edemiyor. Yani ne kul ne de yaratıcı bunları değiştiremiyor. Vahdet-i vücûdcular, gerek kula gerekse yaratıcıya iftira ettikleri için Cebriyye'ye ateş püskürürken, İbn Arabî tevarüsü olan bu kader anlayışlarıyla hem kulu hem de yaratıcıyı a'yân-ı sâbite ile istidâdın kürek mahkûmuna çeviriyor.

5) Dinî ve ahlâkî yükümlülükleri ifade eden teklîfi emir ise günlük hayattan seçilen sıradan insanlar yerine küfrü ya da imanı herkes tarafından bilinen Firavun, Ebu Cehil, Ebu Leheb, İblis, Âdem ve Hızır gibi tipler üzerinde ele alınıyor. Teklîfi emrin sistemde çok fonksiyonlu olduğunu söylemek kolay değil. Ayn-ı sâbitesi küfür mü iman mı üzere olduğu bilinmediği için teklîfi emre

uymayanları kınamak dahi hoş görülüyor. Kulun sadece günah işlediğinde bunu *ayn-ı sâbitem iktizâ etmiştir* demesi dışında teklifi emrin ne işe yaradağı çok da anlaşılmıyor. Diğer taraftan, teklifi emir, Firavun'un isyanının dahi itaat olduğunu belirten tekvîni emrin gölgesinde kalıp iyice etkisizleşiyor.

6) Birkaç cümle de sûfî metinlerinin üslûbuna dair söyleyebiliriz. Vahdet-i vücûdular, kul bir günah işlediğinde, suçu kadere havale etmez de: “*ilim malûma tâbidir, işlediğim günahta suç benimdir, ayn-ı sâbitem böyle iktizâ etmiştir.*” diyerek buna razı olur ve nefsini kınarsa doğruyu yaptığını ve onun bu fiili sebebiyle kınanmaması gerektiğini iddia ediyor. Yanlış yapanlarsa onların sözlerindeki bu inceliği anlamadan -ki buradaki inceliğin işin içine a'yân-ı sâbitenin sokulması olduğunu düşünebiliriz- onları cebrîlik ve küfre girmekle suçlayanlar olarak tasvir ediliyor. Suçu tamamen kadere havale eden Cebriyye ile a'yân-ı sâbiteye havale edenler arasındaki en esaslı fark, galiba sûfilerin bu fiilleri sebebiyle kaderi değil a'yân-ı sâbiteye şekil veren kendi istidâdlarını kınamalarıdır. Doğrusu, bu noktada vahdet-i vücûdun Cebriyye'den nasıl bir farkı olduğunu anlamak zorlaşıyor.

7) Sofyalı Bâlî'nin Beyzâvî ve Ömer Hayyâm'ı savunup, Şeyhülislâm İbn Kemâl ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin görüşlerini reddetmesi, sûfilerle ulemâ arasında raks, semâ, devir, ittihâd ve hulûl gibi netameli konular yanında kader ve kaza meselelerinde de bir rekabet olduğunu akla getirmektedir.

8) Tüm bunlara rağmen Cebriyye'nin ateşli savunucuları dahi cebr-i mutavassıt ile taltif edilirken, benimsedikleri fenâ ve a'yân-ı sâbite nedeniyle sûfilerin cebr-i sırf ile ithâm edilmesi çok da insafıca değildir.

## EKLER

### **Ek-1: Mesnevî'nin birinci cildindeki “*Haclet-i mâ şud delîl-i ihtiyâr*” mısraı bağlamında Nakşî Şeyhi Ebussu'ûd el-Kayserî'nin Mu'tezile'ye tenkidi**

Elümde ihtiyârüm var diyen Mu'tezilî hacil olmuşdur. Ya'nî sâfî mezheb-i i'tizâl münâsib degül. 'Abd ef'âlini hâlıkdur dirler hâşâ. **Hikâyet:** İmâm-ı A'zam Hazretlerinden radiyallâhu te'â[lâ] 'anh İmâm Muhammed ra[diyallâhu] 'a[nh] Hazretleri ki şâkirdleridür birkaç gün okumaga gelmemiş. 'Özr ü bahâne eylemiş. Hz. Şeyh ra[diyallâhu] 'a[nh] elbette gelsün diyüp da'vet eylemiş. Sebeb-i tekâsülün nedür dimiş. Dimişler ki Şeyhu'l-Mu'tezilînün kapusından geçerken câriyesine gözüm tuş oldu. Ta'aşşuk itdüm. İstigfâr ile nefye kâdir olmadum. Ol güstâhluk ile huzûr-ı şerîfünüze gelmege hicâb eyledüm dimiş. Hazret-i Şeyh hemân kalkup Şeyhu'l-Mu'tezilî kapusına bilece varmışlar. Şeyhu'l-Mu'tezilî bunları görüp ta'zîm idüp önlerine ta'âm çıkarmış. Kalye pişmiş imiş. Süfre koyup yimege başlamışlar. Şeyhu'l-Mu'tezilî bir lokma eti eline alup dimiş ki ben ef'âlümü hâlıkum. Sâfice ihtiyâr elümeddür. Şu lokmayı yimege halk iderüm. Elbette yirüm dimiş. İmâm-ı A'zam Hazretleri radiyallâhu te'â[lâ] 'anh buyurmuşlar ki eger yimiyecek olur isen nice olsun. Şeyhu'l-Mu'tezilî dimiş ki üç yüz dâne filoriye aldum bir dâne hüsnâ câriyem var. Mâlûmden âzâd olsun. Lokmayı bogazına sokmuş hemân lokma agzında iken bir aksırma dutmuş. Aksırup lokmayı götürüp atup karşusunda bir kedi hâzır imiş. Alup ekl itmiş. Câriye âzâd olmuş. Şeyhu'l-Mu'tezilî istigfâr idüp i'tizâlden vâz gelmiş tevbe eylemiş. Câriyeyi İmâm Muhammed Hazretlerine nikâh itmişler.

(Ebussu'ûd el-Kayserî, [yz] 1463: 46b); Eserin neşri için bk. (Koçoğlu 2014). Metin için bk. (Koçoğlu 2014: 209)

### **Ek-2: Rusûhî'nin “*Benden evvel bildüğün itmiş iden olmuş olan/ Bunda vü anda benümle olanın da'vâ nedür*” beytine yapılan şerh: “*Kasîde-yi Rusûhî Efendi*”**

#### **Beytin tenkitli neşri için kullanılan nüshalar:**

Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 2581, vr. 148a-153b: (M)

Milli Ktp. 06 Mil Yz A 5221/3, vr. 55b-59b: (MK)

Süleymâniye Ktp. Ali Nihâd Tarlan 137, vr. 89b-96b: (T)

Taksim Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları OE Yz 0684, vr. 1b-6a: (O)

[M151a] (3) “*Benden evvel bildüğün itmiş iden olmuş olan (4) Bunda vü anda benümle olunan da ‘vâ nedür*” Bu mes’ele kazâ ve kader mes’elesi (5) ve cebr-i sırf gâ’ilesidür. Gerçi nâ-şenidedür ammâ pûşide buyurılmaya ki (6) hikmet üçdür. *Mechûle* ve *meskûte* ve *ma’lûmedür*. Hikmet-i ma’lûme (7) şer’an ifşâsı câ’iz olanlar ve fâ’idesi ‘umûm üzre bulunanlardır. (8) Hikmet-i mechûle enbiyâdan bile mektûm olanlardır. Meselâ ma’sûmların (9) ba’z-ı emrâz-ı hâ’ile ile ibtilâsı gibi. Hikmet-i meskûte ‘inde’l-havâs (10) bilinmesine menâs olup lâkin beyne’l-‘umûm söylenmesi memnû‘ kılınanlardır ki (11) sadedinde olduğumuz ma’ânî-yi dakîka ve nikât-ı enîka gibi “*فَلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ*”<sup>37</sup> (12) mazmûnından kopar (13) cebr-i sırfı ohşar ma’nâlardır. Ammâ fî-nefsi’l-emr cebr-i sırf degül cebr-i mutavassîta bile kâ’il degülüz. Zîrâ kader kazâya (14) kazâ ‘ilmullâha ‘ilm ma’lûma tâbî‘ olduğu ekâbir-i ‘ulemâ-yı ümmet ve kümmel-i (15) sulehâ-yı ehl-i sünnet mâbeyninde şâyi’dür. Zîrâ ‘ilm sıfâtdan zât ma’lûmâtıdır. (16) Pes Allâh Te’âlâ bizüm vücûd-ı zâhirümüzden evvel vücûd-ı ‘ilmümüzün isti’dâdına (17) nazarla bildüğün itmekden zulm lâzım gelmez. Nihâyeti ‘adl itmiş olur. Hılâfın [M151b] itmekden hikmete hâlel gelür. Belki Allâhun ‘ilmi vâki’a mutâbık olmuş (2) ma’lûmun isti’dâdı ne i’tâ itdiyise öyle bilmiş ve bildüğine göre (3) ‘amel kılmışdır ve bu mes’ele mevcûd ma’dûm ve ma’dûm mevcûd olmaz (4) didükleri mukaddime-yi sahîhaya mebnîdür ve mâhiyyet gayr-ı mec’ûle olmak (5) aslından münteşîdür. Zîrâ mâhiyyât a’yân-ı sâbite ve a’yân-ı sâbite suver-i ‘ilmîyye-yi İlâhiyyedür. (6) Mec’ûle olmaya gayr-ı kâbildür ve orada olan levâzımı dahı mec’ûle degüldür. (7) Bizüm ihtiyâr-ı cüzvîmüz dahı anlardandır. Mec’ûle olmak muhâldür. Cebr-i sırf (8) degül cebr-i mutavassîta bile kat’â mecâl yokdur. ‘Ulemâ-yı rûsûm bundan gâfil[dür]. Ba’z-ı (9) umûr “*مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ*”<sup>38</sup> mazmûnı tahtında dâhildür. Zîrâ (10) bizüm ketm-i ‘ademden vücûda gelmemüze aslâ mükâfât mümkün degüldür. (11) Bu kanda kaldı bir gayrı haseneyi dahı muktezî ola. İmdi her ne kadar (12) iyilik var ise cümlesi tefazzul-ı İlâhî ve lutf-ı mahz-ı nâ-mütenâhidür (13) ve ba’z-ı umûr “*وَمَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ*”<sup>39</sup> hiyâtasına nâzildür. (14) İmdi elbette her seyyi’e bir ma’siyet mukâbelesinde bizüm kesbümüz sebebi iledür. (15) “*فَلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ*”<sup>40</sup> [âyeti] müzâhim degüldür. Kesb gümrâhun icâd Allâhundur. Gerçi (16) bu mahalde söz çokdur. Ammâ yakînen bana ma’lûmdur ki aslâ ve kat’â (17) cebr yokdur. Lâkin verâ-yı suverden nâzır olan zîku’l-basarun nazarı [M152a] be-her-hâl sâye-yi ‘adl üstine düşer. Giderek cebre çıkar bi’l-küllîyye cebr kalkar. Nite kim kâtibün yazadurduğu (2) kâğıdun üstindeki mûr kalemi yazar görür. Yed-i kâtibden ve yedün kalb-i (3) kâtibe irtibâtından ve kalbün ma’lûma ittibâ’ından bî-herdür. Bu beyân (4) cümleden eshel ü etemdür. Şimdiden sonra anlanmazısa fehmün müttehemedür. (5) Her kim ki ‘ayn-ı sâbitesinde mü’min ola hâtimesinde emîn olur. (6) Beyne’l-bed’ ve’l-hatm andan zâhir olan küfr ü ‘isyân ‘irfânına ziyân eylemez. (7) Kemâ uşire ileyh bi-kavlihî ‘aleyhi’s-selâm “*المؤمن لا يضره ذنب*”<sup>41</sup> Ba’z-ı (8) mü’min zünûbdan masûn olmamagıla muzırr olmaz. Ba’zı mü’minün zenbi tevbesi (9) kabûl olunup seyyi’âtı hasenâta tebdîl olunmak için kazâ olunmuş (10) ‘ayn-ı sâbitesinde mü’min bulunmuşdur. Âdem ‘aleyhi’s-selâm ve ol hazretün (11) kademinde bulunan evlâd-ı kirâm gibi [ki] zenb zarar virmez. Küfr dahı kezâlik (12) hatm ü bed’e mutâbık olur. Beyne’l-bed’ ve’l-hatm andan sudûr bulan (13) hasenât u ihsân mehebb-i riyâhda perdesiz bulunan şem’dân gibi (14) muntafi vü bî-nişân olur ve bi’l-cümle ‘ayn-ı sâbitesinde şakâvet olan (15) kâbil-i hidâyet olmaz. Kezâlik kâlellâhu Te’âlâ “*فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ*”<sup>42</sup> Zîrâ Hakkun meşîyyeti (17) ‘ilmine ‘ilmi ma’lûmına tâbî’dür. Ba’zı ma’lûm kâbil-i hidâyet olur ve ba’zı olmaz. [M152b] kemâ kâle’ş-şâ’ir [beyt]

<sup>37</sup> “(Ey Muhammed) de ki hepsi Allah’tandır.” Nisâ 78.

<sup>38</sup> “Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır.” Nisâ 79. (Tüm nüshalarda “femâ” şeklindedir.)

<sup>39</sup> “Sana ne kötülük gelirse kendindedir.” Nisâ 79.

<sup>40</sup> “(Ey Muhammed) de ki hepsi Allah’tandır.” Nisâ 78.

<sup>41</sup> Hz. Peygamber’in (a.s) işaret ettiği üzere mümine günahından bir noksan erişmez.

<sup>42</sup> “O, dileyseydi elbette sizin hepinizi doğru yola iletirdi.” (En’âm 149) “Ama eğer isteseydi hidâyeti hepinizden men ederdi.”

baran ke der لطافت طبعش خلاف نیست در باغ (2) لاله روید و در شوره بوم خس<sup>43</sup>

Ve'l-hâsıl her nesne kendü kümûnında (3) olanı ızhâr eyler görmez misin ki her nutfe atası şeklini yitürmez (4) ve hergiz emrûd agacı alma bitürmez **beyt**

ابر اکر آب زندگی (5) بارد هرکز از شاخ بید بر نخوری<sup>44</sup>

Yevm-i kazâda sırr-ı kader mekşûf (6) olup hîç bir kimse Allâh Te'âlâya *yâ Rab sen beni niçün şöyle itdün böyle (7) itmedün* diyü çûn u çerâya yol bulmaz. <sup>45</sup>“فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ” bunda (8) dahı sırr-ı kadere vâkıf olanlardan bir hatâ sâdır olmaz sâdır olsa (9) nefsini melâmet eyler anuniçün Âdem ‘aleyhi’s-selâm <sup>46</sup>“رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا” (10) diyü ‘özü eyler. Câhil olanlar nefsini tenzîh idüp hatâyı tekrârlar. (11) Anuniçün İblîs ‘aleyhi’l-la‘ne <sup>47</sup>“أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ” diyüp Cenâb-ı Pâki (12) tahtı’e itmek ister. Hakkı derk itmez. ‘İsyânı zâtîdür gitmez. Ammâ (13) kusûr-ı Âdem ‘alâ-vechi’l-‘usûrdur. Anuniçün ma‘zûrdur. Hadd-i zâtında (14) munsaf-ı muktezâ-yı neş’eti oldugına mu‘terif Rabbisinde kat’â (15) zulm olmadugına ‘ârîfdür. Kâbil-i hidâyet muntazır-ı rahmetdür. Lisânü’l-gayb (16) ve Tercemân-ı lâ-reyblük ile mulakkab olan Hâfız-ı Şîrâzî’nün (17) **beyt**

در کوی نیک نامی ما را کز ندادند کر تو نمی پسندی (M153a) تغییر کن قضا را<sup>48</sup>

didüğü ve ekser-i ebyâtında cebr-i sırf sûretinde gösterdüğü (2) sözleri bu vâdîdendir. Hikmeti budur ki henüz işâret olındugı gibi (3) günâh yâ ‘afv olunmak içündür sâhibi zemm olunmaz veyâ ‘ukûbet olunmak (4) içündür sâhibi müstehakk-ı melâmet olur. Ammâ ‘âlem-i teklîfden bu iki (5) zenbün mâbeynini temyîz hîç bir ‘azîze tefvîz olunmadugı sebebeden (6) gerek mübtedî gerek müntehî mutlakâ melâmet menhîdür. Câ’izdür ki evvelki (7) kabîlden olup makbûl-i Hudâya la‘net itmekden vahşet eylerler. Edeb-i (8) şer’at-i mürselîn ve tarîkat-ı evliyâ-yı kâmilîn budur ki tâlib-i dîn isen sakın (9) ve eger ‘Ömer Hayyâmun **rubâ’î**

من می خورم و هر که چو من اهل بود می خوردن (10) من بنزد او سهل بود

می خوردن من حق بازل می دانست (11) کر من نخورم علم خدا جهل بود<sup>49</sup>

didüğünden murâdı eger Hâfız-ı (12) Şîrâzî gibi ‘ilm ma’lûma tâbi’dür. Süci içmekde suç benümdür. (13) ‘Ayn-ı sâbitem iktizâ itmişdür dimek ise *Tûsînün* anı **beyt** (14)

کفتی که کنه بنزد من سهل بود این نکته نکوید آنکه او اهل بود

(15) علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا زغایت جهل بود<sup>50</sup>

(16) kavliyle reddi fâsiddür ve illâ eger şeytân gibi *cebre* havâle itmek (17) ise Hazret-i *Fârûkun* radyallâhu Te'âlâ ‘anh sâırkı reddi gibidür tamâm vâriddür [M153b] ve bi’l-cümle bunun gibi umûra fi’l-cümle şu’ûra erbâb-ı tasfîyeye (2) hıdmet lâzım ve illâ terk itmek evlâ belki mühimdür. “*Vallâhu a’lem bi’s-savâb*”<sup>51</sup>

### **Nüsha Farkları:**

#### [M151a]

- (1) eyleyüp peymâne zedend ile ana işâret eylemişdür T,MK: eyleyüp peymâne zedend ile işâret eylemişdür O, M-  
 (2) ya’lemullâh câhildür O,MK,T: câhildür M; vallâhu a’lem bi’s-savâb ve ileyhi’l-merci’i ve’l-me’âb M+; ‘âlîme ma’lûmdur T+  
 (4) mes’alesi O,MK,T: mes’alesidür M  
 (6) hikmet-i ma’lûme M,MK,O: T-

<sup>43</sup> Yağmurun, tabiat itibarıyla latif ve temiz olduğuna şüphe yoktur. Ancak yağmur bahçede lâle, çorak yerlerde ise çer çöp bitirir. (Şeyh Sa’dî-i Şîrâzî 1987: 333)

<sup>44</sup> Bulutlar âb-ı hayat yağdırsalar dahi söğüt dalından asla meyve yiyemezsin. (Şeyh Sa’dî-i Şîrâzî 1987: 331-332)

<sup>45</sup> “En üstün delil yalnızca Allah’ındır.” En’âm 149.

<sup>46</sup> “Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik.” A’râf 23.

<sup>47</sup> “Ben ondan hayırlıyım.” A’râf 12.

<sup>48</sup> Bize iyi bir ad kazanma mahalline yol vermediler. Beğenmiyorsan takdiri değişti. (Gölpınarlı 1988:5)

<sup>49</sup> Ben şarap içerim. Benim gibi ehil bir kişinin şarap içmesi ehillerin yanında ehemmiyetsizdir. Benim şarap içeceğimi Allah ezelde biliyordu. Şayet içmezsem Allah’ı yalancı çıkarmış olurum.

<sup>50</sup> Günah işlemek kendisine kolay gelen bir kimse gerçekten işin ehli ise şöyle söylemesi gerekir: İlm-i ezeliyi günah işlemeye sebep olarak görmek, akil sahiplerinin yanında doğrudan bir cahilliktir.

<sup>51</sup> Doğrusunu en iyi Allah bilir.



- (7) olanlar ve fâ'idesi M,MK: olanlardur fâ'idesi O  
 (8) meselâ M: T,MK,O-  
 (13) cebr-i sırfı M,O: cebr-i sırf MK,T  
 (17) nazarla T: nazaran O, nazar M,MK; 'adl M,MK,T: 'adâlet O

## [M151b]

- (1) Allâhun M,MK,O: Hazret-i Allâhun T  
 (2) bildüğine M,MK,O: diledüğine T  
 (4) mukaddime M,MK,T: mukaddem O; mebnîdür M: mübtenî O, mebnî MK,T  
 (5) aslından M,MK,O: aslında T; münteşîdür M,MK,T: müntenî O; mâhiyyât a'yân-ı sâbite ve a'yân-ı sâbite suver-i 'ilmiyye-yi İlahiyyedür O,MK: mâhiyyât-ı a'yân-ı sâbite suver-i 'ilmiyye-yi İlahiyyedür M, mâhiyyât a'yân-ı sâbite ve a'yân-ı sâbite suver-i 'ilmiyye-yi İlahiyyedür T  
 (6) mec'üle olmaga M,MK,T: mec'üle olmak O; gayr-ı kâbildür O,MK,T: gayr-ı kâbil M  
 (7) muhâldür M: muhâl MK, mecâl O, emr-i muhâl T  
 (8) cebr-i mutavassita O,MK,T: mutavassita M  
 (9) فَعْنُ الله M,MK,T: O-; mazmûnı M: O,MK,T-  
 (10) ketm-i 'ademden M,MK,T: 'ademden O  
 (12) iyilük M,O,T: اَيْلُكُ MK; mahz-ı nâ-mütenâhîdür T: mahz-ı gayr-ı nâ-mütenâhîdür M,MK,O  
 (14) elbette her seyysi'e M: her seyysi'eyi elbetde O, her seyysi'e elbette MK, her sine elbette T

## [M152a]

- (1) sâye-yi 'adl O,MK,T: sâye-yi cebr M; giderek cebre çıkar bi'l-küllüyye cebr kalker O: T,M-, giderek cebre çıkar âhrü'l-emr cebr-i bi'l-küllüyye cebr kalker MK; nite kim kâtübün yazadurduğı O,MK,T: zirâ kâtübün yazatırduğı M  
 (2) mûr M,MK,O: umûr T  
 (3) kalbün ma'lûma O,T,MK: kalbün ma'lûmına M  
 (4) etemdür M: etemm O,MK,T; anlanmazısa M,MK: anlamaz O  
 (7) 'adem T+  
 (8) olmamağıla O,MK,T: olmağıla M; zenbi O,MK,T: M-  
 (11) kademinde O,MK,T: kudûminde M; kezâlik T-  
 (13) ve ihsân MK,O,T: M-  
 (15) olmaz O,MK: olmazlar M  
 (17) 'ilmine O,MK,T: 'ilmine tâbi' M; ba'zı M,MK,O: ba'zısı T

## [M152b]

- (3) görmez misin ki M,MK,O: görmez T; yitürmez M,MK,T: sürmez O  
 (4) beyt M,O: T,MK-  
 (6) Allâh te'âlâya M,MK: Allâh te'âlâya hazretlerine O, Hak te'âlâya T; sen beni niçün MK,O,T: niçün beni M  
 (7) diyü çün u çerâya yol bulmaz MK,O,T: diyübilmez ve çün u çerâya yol bulmaz M  
 (8) sâdır olmaz sâdır olsa M: sâdır olsa MK,O,T  
 (10) tenzih idüp MK,T,O: tenzih eyleyüp M; tekrârlar M,MK,O: tekrâr eyler T  
 (11) İblis 'aleyhi'l-la'ne M: İblis-i pür-telbîs T, İblis MK, O-  
 (12) derk itmez M,MK,T: derk O; zâtîdür M,MK,T: zâ'ikdur O  
 (13) kusûr-ı Âdem M,MK,T: kusûrına Âdem O  
 (15) lisânü'l-gayb M,MK,T: lisân-ı gayb O  
 (16) Hâfız-ı Şîrâzinün beytM,MK: Hâfız-ı Şîrâzinün T, Hâfız-ı Şîrâzinündür O

## [M153a]

- (2) sûretinde M,MK: T,O-; sözleri M: T,O,MK-; budur ki M: oldur ki MK,O,T  
 (4) sâhibi O-  
 (5) mâbeynini temyîz M: mâbeyninde temeyyüz O, mâbeyninde temyîz MK,T  
 (6) câ'izdür O,T: câ'iz M,MK  
 (8) mürselîn M,MK,O: imâmu'l-mürselîn T; kâmilîn budur M,MK,O: kümmelîndür T; tâlib-i dîn isen MK,O,T: tâlib isen M  
 (9) rubâ'î M: beyt MK, şi'r T, O-; men mey hurem M,MK,O: mey mihurdem T  
 (10) mey hurden-i men M,MK,O: mey hurdenîm T  
 (11) murâdı T-; eger M: MK,O,T-  
 (13) beyt M,MK,O: T-  
 (17) radiyallâhu Te'âlâ anı MK,T: radiyallâhu 'anı O, M-; tamâm M,MK: nemâ O

### Kaynakça

Abdülkerim Kuşeyrî (2009), *Kuşeyrî Risâlesi*, (trc. Dilaver Selvi), İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, Semerkand Yayınları.

ADAM, Hüdaverdi (1998), *İbn Arabi, Kaza ve Kader*, Sakarya: Değişim Yayınları.

ADAM, Hüdaverdi (29.12.2017), *Kelamcılara Göre Kesb Nazariyesi*, Erişim tarihi: 29.12.2017, <http://www.angelfire.com/ct2/hudaverdi/directormakale/KESBNAZARIYESI.htm>

- ALTINTAŞ, Ramazan (2004), “Mevlânâ’da İrade Hürriyeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt VIII/2, 1-15.
- ARPAGUŞ, Hatice K. (2006), Sofyalı Bâli Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), 51-88.
- Âyînezâde, [yz] 1464, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE 1464, 7b-13a.
- BAYKAN, Erdal (2008), “Mevlana ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu”, 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (10-15 Eylül Ankara-2007)*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 49-60.
- CEYHAN, Semih (2013), “Zühd”, *DİA*, cilt 44, 530-533.
- CEYLAN, Ömür (2000), *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul: Kitabevi.
- DAĞLAR, Abdülkadir (2009), *Şem’î Şem’ullâh, Şerh-i Mesnevî (I. Cilt)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış doktora tezi).
- Ebu’l-Alâ Affî (1975), *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ebu’l-Alâ Affî (2011), *Fusûsu’l-Hikem Okumaları için Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), (4. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ebu’s-suûd el-Kayserî (1463): *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp. Serez 1463.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1988), *Hafız Divanı*, İstanbul: MEGSB Yayınları.
- IZUTSU, Toshihiko (2005), “A’yân-ı Sâbite”, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs.
- İrfan Abdülhamid (1993), “Cebriyye”, *DİA*, cilt 7, 205-208.
- İSLÂMOĞLU, Mustafa (2012), *Hasen el-Basrî’nin Kader Risalesi Şerhi*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- KARA, Mustafa (1995), *Fenâ*, *DİA*, cilt 12, 333-335.
- Kelâbâzî (2016), “Cebir”, *Doğuş Devrinde Tasavvuf- Ta’arruf*, (hz. Süleyman Uludağ), (5. Baskı), İstanbul: Dergâh Yayınları, ss.87-89.
- KOÇOĞLU, Turgut (2014), *Nakşî Şeyhi Ebussuûd el-Kayserî, Şerh-i Mesnevî*, Kayseri: Laçın Yayınları.
- KONUK, Ahmed Avni (2005), *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, cilt 1, (nşr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Milli Ktp, [yz] 2581, *Kaside-yi Rusûhî Efendi*, Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 2581, 148a-153b
- MİRAS, Kâmil (1982), *Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latîfi’z-Zebîdî, Sahîh-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 4. cilt, (mütercimi ve şârihi: Kâmil Miras), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Muhammed Ebû Zehra (2011), “Cebriye”, “Kaderiye”, *Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbgatullah Kaya), İstanbul: Çelik Yayınevi, ss. 118-137.
- OKUMUŞ, Namık Kemal (2013), “Kişisel Sorumluluk Bağlamında Mevlânâ ve Ezelî Yazgı Düşüncesi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı IX, ss. 73-103.
- ÖGE, Sinan, (2007), “Mesnevi’de Kader Anlayışı”, *Mevlana Celaleddin Rumi’nin 800. Doğum Yıldönümü Anısına Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu (26-28 Ekim 2007, Şanlıurfa)*, (Bildiriler-II), 47-58.

ÖGKE, Ahmet (2004), Tasavvufta “Kenz-i Mahfi” Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi(960/1553)’nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, *Tasavvuf-İmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 12, 9-24.

ÖZTÜRK, Şeyda (2011), Şem‘î Efendi ve Mesnevî Şerhi, İstanbul: İSAM Yayınları.

RİTTER, H. (1988), “Fenâ”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, cilt IV, s. 546-547.

ŞAHİN, Oğuzhan (2012), Şem‘î Şem‘ullâh, Şerh-i Mesnevî (III-IV. Ciltler), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış doktora tezi).

Şeyh Sa‘dî-i Şîrâzî (1987), Bostan ve Gülistan, (trc. Kilisli Rıfat Bilge), İstanbul: Can Kitabevi.

TAHRALI, Mustafa (2005), “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, cilt III, (nşr. MustafaTahrâli, Selçuk Eraydın), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

TANEVÎ, Eşref Ali (1995), *Hadislerle Tasavvuf*, (hızl. Zaferullah Dâvûdî, Ahmed Yıldırım), İstanbul: Umran Yayınları.

TAŞTAN, Erdoğan (2017), Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî’nin “Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî” Adlı Eseri, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı 19, 313-344

TÜRER, Osman (1998), Hürriyet Kavramının Tasavvufî Boyutu, *EKEV Akademi Dergisi*, cilt 1, sayı 2, 87-95.

ULUDAĞ, Süleyman (1991), “A‘yân-ı Sâbite”, *DİA*, 198-199.

ÜZÜM, İlyas (2001), “Kaderiyye”, *DİA*, cilt 24, 64-65.

YARDIM, Ali (2008), Mesnevî Hadisleri, İstanbul: Damla Yayınevi.

YAVUZ, Yusuf Şevki (2001), “Kader”, *DİA*, cilt, 24, 58-63.

YAVUZ, Yusuf Şevki (2002), “Kesb”, *DİA*, cilt 25, 304-306.

YAZICIOĞLU, M. Sait (1988), Mâturîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 30, sayı 1, 155-169.

Yûsuf Sinânüddîn (3689), Tadfîlü’t-te’vîl, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 3689.