

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

125767

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN-İ KEMAL'İN HAYATI, KADER VE KAZÂ
ANLAYIŞI VE "RİSÂLE Fİ'L-CEBR VE'L-KADER"
ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

EYÜP GÜR

2501980107

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Danışmanı:


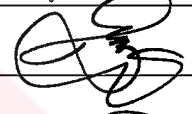
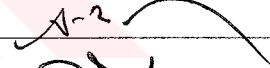


Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL

"Düzeltilmiş Tez"

İstanbul, 2002

TEZ ONAYI

Enstitümüz **TEMEL İSLAM BİLİMLERİ** Anabilim Dalı'nda **9825010107** numaralı **EYÜP GÜR**' ün hazırladığı "**İBN-İ KEMAL'İN HAYATI, KAZÂ VE KADER ANLAYIŞI VE "RİSÂLE Fİ'L-CEBR VE'L KADER" ADLI ESERİNİN TAHLİLİ**" konulu **YÜKSEK LİSANS TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 28.Maddesi uyarınca **01/03/2002 CUMA** günü saat: **14.00**'de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **..KABULÜ.....**'ne* **OYBİRLİĞİ /OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI(*)	İMZA
PROF.DR. EMRULLAH YÜKSEL	KABULÜ	
PROF.DR. METİN YURDAGÜR	KABULÜ	
DOÇ.DR. ABDÜLAZİZ BAYINDIR	KABULÜ	
YRD.DOÇ.DR. ÖMER AYDIN	KABULÜ	
YRD.DOÇ.DR. ÖMER MAHİR ALPER	KABULÜ	

TEZ İÇİNDE YAPILAN DÜZELTMELER

Tezde yapılan düzeltmeye bağlı olarak Önsöz, Giriş ve İçindekiler bölümlerinde küçük değişiklikler yapıldı.

Tezin birinci bölümünde bazı ayrıntılar çıkarıldı.

İkinci bölümde, "Eserin Muhtevası" başlığı altındaki kısım genişletildi.

Tezin üçüncü bölümü, farklı bir anlayışla yeniden yorumlanarak ele alındı buna bağlı olarak konu başlıkları da değiştirildi. Önceki tezde bulunan, "Kader Düşüncesinin doğurduğu Kelâmî Ekoller" başlığı altındaki kısım çıkarıldı. "Kelâm Ekollerinin Kader ve Kazâ Anlayışı," başlığıyla yeni bir bölüm eklendi.

Tezin Sonuç bölümü yeniden yazıldı. Bibliyografya bölümüne, yeni kaynak eserler eklendi.

Jüri üyelerinin teklifi üzerine tezin sonuna, üzerinde çalışma yaptığımız eserin metin ve tercümesi eklendi.

ÖZ

TC YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

“İbn-i Kemal’in Hayatı, Kader ve Kazâ Anlayışı ve ‘Risale fi’l-Cebr ve’l-Kader’ Adlı Eserinin Tahlili” konulu tez çalışmamız başlıca üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbn-i Kemal’in hayatı ve ilmî değerini inceledik. İkinci bölümde onun "R. fi’l-Cebr ve’l-Kader" adlı eserini tahlil ettik. Üçüncü bölümde ise söz konusu risâleden yararlanarak İbn-i Kemal’in kader ve kazâ anlayışını çıkardık. Ayrıca tezin sonuna, eserin Arapçası ve tercümesini ekledik. Araştırmamızın temel kaynağı olarak risâlenin Arapça matbu nüshasını seçtik, diğer yazma eserlere de inmeye çalıştık. İbn-i Kemal’in kader anlayışını ortaya koymaya çalışırken zaman zaman onun diğer eserlerine de atıfta bulunduk. Ayrıca kaderle ilgili yazılmış diğer kaynaklara da müracaat ettik.

Yaptığımız çalışmada İbn-i Kemal’in aklî ve naklî ilimlerde eser vermiş çok yönlü bir müellif olduğunu tespit ettik. Ve onun kader problemini Ehli Sünnet’in klasik usûlüne bağlı kalarak felsefi bir derinlik içerisinde tahlil ettiğini gördük.

ABSTRACT

Our Thesis analysis-the subject of which is involved with the life of Ibn-i Kemal, his understanding of “Fate and, Destination” and the analysis of hiswork: R. Fi’l-Cabr which is composed of three main parts. The life of Ibn-ı Kemal and his value as a scholar are concentrated on for the first part of our research. We intensively analyze his work Risala fi’l-Cabr ve’l-Kadar in the following part. Finally, in the last part of our research, we reveal his opinions on “Fate and Destination" the taking referances from his book. Furthermore, we add the arabic and the transtation of the work in our thsis.

We choose the Arabic publication of this Pumphlet as the major resource of our research. We also try to back this research with some other manuscripts on this subject as wella revealing his understanding of Fate we also exemplify his other works on this subject for our evaluations. Furthermore, we refer to the works of other scholars dealing with this subject. We clearly see him as a multidimensional scholar who has works on rational and theological sciences. We also consider him to assess the problem of Fate in a profound philosophy while being loyal to the Classical Way of Ahl-i Sunna.

ÖNSÖZ

Kazâ ve kader etrafındaki tartışmalar, bütün insanlığın zihnini meşgul eden en kompleks meselelerden biridir. Bu problem, bir yönüyle mutlak ilim, mutlak irâde ve mutlak kudret sahibi olan yüce Allah'ın sıfatları problemiyle, diğer yönüyle de insanın irâde hürriyeti üzerindeki tartışmalarla çok yakından ilgilidir. İslâm düşünce tarihi boyunca bu mesele, enine boyuna tartışılmış, bir kısım düşünür, sadece Allah'ın hâkimiyetini esas alarak insanı irâde hürriyetinden yoksun ve dolayısıyla sorumsuz bir varlık haline düşüren çözümler üretirken; bir başka kesim de, meseleyi sadece insanın sorumluluğu problemi üzerine temellendirip Allah'ı pasif duruma düşüren çözümler üretmişlerdir. Konuya üçüncü bir yaklaşım tarzı ise, anılan iki uç görüşü uzlaştırarak, problemi "insanın kesbi (kazanımı) ve Allah'ın halkının (yaratması) birlikteliği" düşüncesiyle çözüme kavuşturmak isteyen anlayışlardır.

Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde yetişmiş önemli düşünürlerden biri olan İbn-i Kemal, birçok alanda çok sayıda eser vermiş, devlet yönetiminde Şeyhülislâmlık makamına kadar yükselerek, devrinde önemli görevlerde bulunmuş ve ülkenin idarî yapısında etkili olmuş çok yönlü bir âlimdir. Değişik ilim dallarına ilişkin eserleri yanında kelâm ve felsefe alanındaki eserleriyle de tanınan İbn-i Kemal'in, kader konusunda yazdığı *Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader* adlı risâlesi, çalışmamızın ana konusunu teşkil etmektedir.

Üç bölümden oluşmakta olan çalışmamızın sonuna söz konusu risâlenin metin ve tercümesinin eklenmesi de uygun görülmüştür. Tezin birinci bölümünde İbn-i Kemal'in hayatı ve ilmî değeri incelenmiş, ikinci bölümünde onun kazâ ve kader ile ilgili risâlesinin tahlili yapılmış, üçüncü bölümünde ise, anılan risâle ışığında müellifin kazâ ve kader anlayışının ortaya konmasına çalışılmıştır.

Çalışmada, söz konusu risâlenin Ahmed Cevdet tarafından *Resâil-ü İbn-i Kemal* başlıklı külliyatı içinde yer alan (İstanbul 1316, s. 158-185) matbû nüshası esas alınmıştır. Zaman zaman müellifin diğer risâlelerine de gerektiği ölçüde atıfta bulunulmuştur.

Tez çalışmalarım boyunca yaptığı tenkit ve tavsiyelerle bana ışık tutan ve yakından ilgisini esirgemeyen, muhterem danışman hocam Prof. Dr. Emrullah Yüksel Bey'e teşekkür borçluyum. Ayrıca kendilerine her mürâcaat edişimde kıymetli vakitlerini bana ayırmak sûretiyle yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Ömer Aydın Bey'e de teşekkür ederim. Tezin oluşmasında katkıları bulunan bütün hocalarıma ve ana bilim dalı mensuplarına ayrıca şükranlarımı sunarım.

Eyüp GÜR
İstanbul-2002



* Düzeltme

İÇİNDEKİLER

ÖZ (ABSTRACT) / TÜRKÇE VE İNGİLİZCE.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN-İ KEMAL'İN HAYATI, İLMİ DEĞERİ VE DEVRİN İDARİ HAYATINA TESİRİ

I. İBN-İ KEMAL'İN HAYATI

A. Doğum Yeri ve Yılı.....	4
B. İsim ve Künyesi.....	5
C. Ailesi.....	5
D. Şahsiyeti.....	6
E. Hizmetleri.....	6
F. Vefâtı.....	8

II. İLMÎ DEĞERİ

A. Tahsil Hayatı, İlmî Dirâyeti ve Hocaları.....	8
B. Talebeleri.....	11
C. Eserleri.....	11
D. İbn-i Kemal'in Kelâmcı Yönü.....	16

III. DEVRİN İDÂRİ HAYATINA TESİRİ.....19

İKİNCİ BÖLÜM

RİSÂLE FİL-CEBR VE'L-KADER ADLI ESERİN TAHLİLİ

I. ESERİN TAHLİLİ

A. Risâlenin Bulunduğu Yerler.....	22
B. Risâlenin Muhtevası.....	23

*Düzeltilme

C. Müellifin Risâlede Kullandığı Üslub.....	25
D. Müellifin Risâlede Yararlandığı Kaynaklar	37

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN-İ KEMAL'İN KADER VE KAZÂ ANLAYIŞI

I. KAZÂ VE KADER

A. Kazâ Kelimesinin Sözlük Anlamları.....	30
B. Kader Kelimesinin Sözlük Anlamları.....	30
C. Kazâ ve Kader Kavramlarının İstılâhi Anlamı.....	30
D. Kazâ ve Kaderin Kur'ân'da Kullanılışı.....	31
1. Kazâ Kavramının Kur'ân'da Kullanıldığı Anlamlar.....	31
2. Kader Kavramının Kur'ân'da Kullanıldığı Anlamlar	32
E. Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kader.....	33
F. Kelâm Ekollerinde Kazâ ve Kader.....	34
1. Kazâ ve Kader Konusunda Selefî Tavrı.....	35
2. Cebriyye'nin Kazâ-Kader Anlayışı.....	36
3. Kaderiyye-Mu'tezile'nin Kazâ-Kader Anlayışı.....	38
4. Eş'ariyye'nin Kazâ-Kader Anlayışı.....	40
5. Mâtürîdiyye'nin Kazâ-Kader Anlayışı.....	41
G. İbn-i Kemal'e Göre Kazâ ve Kader.....	43
1. Kazâ ve Kader.....	43
a. Allah'ın Sıfatları ve İnsanın Sorumluluğu.....	45
b. Kaderin Değişmesi Problemi ve Levh-i Mahfûz.....	56
c. Kaderden Kaçılır mı?.....	60
d. Kader Hakkında Konuşmak Yasaklanmış mıdır?.....	62
2. Ecel.....	64
a. Tabîi (Mutlak) Ecel ve Ecel-i Müsemmâ.....	65
b. Ecelde Artma-Eksilme Mümkün müdür?.....	65
SONUÇ.....	70
BİBLİYOGRAFYA.....	73

* Düzeltme

Ek 1	
"Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader" Adlı Eserin tercümesi.....	80
Ek 2	
"Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader" Adlı Eserin Metni.....	110



* Düzeltme

KISALTMALAR

A. e.	: Aynı yer/eser
a. mlf.	: Aynı müellif
b.	: İbn-i, bin
Bkz.	: Bakınız.
bs.	: Basım.
c.	: Cilt.
D İ A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Çev.	: Çeviren.
Fak.	: Fakülte.
Haz.	: Yayına hazırlayan.
Hz.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphane
Mad.	: Maddesi.
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi.
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
İ A.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İ. Ü.	: İstanbul Üniversitesi.
Ö.	: Ölüm.
R.	: Risâle.
s.	: Sayfa.
t. y.	: Basım tarihi yok.
tahk.:	: Tahkik eden.
v.d.	: Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler.
vr.	: Varak.

GİRİŞ

İslâm düşüncesinin ilk asırlarında orijinal eserlerin ortaya konduğunu görmekteyiz. Ancak hicrî VIII. yüzyıla gelindiğinde, İslâm bilim ve düşünce hayatında şerh ve haşiyecilik hâkim olmaya başlamıştır.

İşte bir Osmanlı bilgini ve mütefekkeri olan İbn-i Kemal de, şerh ve haşiyeciliğin belirginlik kazandığı bu dönem içerisinde yetişmiştir. Ancak, İbn-i Kemal, yaşadığı dönemin çoğunluğundan farklı olarak, devrinin ilim ve fikir düzeyini aşmış, çeşitli kelâmî ve felsefî meseleler üzerine derinlemesine incelemeler yaparak şerh ve haşiyeye yanında bir çok telif eser kaleme almıştır.¹ Velûd bir müellif olan Kemal Paşazâde'nin eserlerinin çoğunluğu, maalesef yazma halinde olup bunların pek azı matbûdur. Müellifin, 36 kadar risâlesi Ahmet Cevdet tarafından Resâil-ü İbn-i Kemal başlığı altında bir külliyât olarak yayımlanmıştır.²

Atsız'ın Kemal Paşaoğlu'nun eserleriyle ilgili çalışması, bir çok araştırmacıya referans olmuştur.³ Ayrıca A'zâm Zâde Cemil'in, "*Ukûdü'l-cevâhir fî terâcim men lehüm hamsûne tasnîfen fe-mietü fe ekseru*" (Beyrut 1326, s. 219) adlı eseri ile Brockelmann'ın *G. A. L.*'i Kemal Paşazâde ile ilgili araştırmalarda başvurulacak temel kaynaklardandır.⁴

Kemal Paşazâde'nin eserleri ve fikirleri üzerinde lisansüstü çalışmaları da yapılmıştır. Şerafettin Turan'ın, Kemal Paşazâde'nin, *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserinin neşri ve bu eserin kaynakları ile ilgili yaptığı araştırma, önemli bir çalışmadır.⁵ Kemal Paşazâde'nin, *Tehâfüt Hâşiyesi* üzerine, Ahmet Arslan'ın yaptığı doktora çalışması, onun felsefî görüşlerini ortaya koyması açısından fevkalâde

¹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Kemal Paşzâde," *Osmanlı Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 183.

² M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde Hayatı Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul, Risâle Basın Yayın, 1995, s. 54.

³ Bkz. Nihal Atsız, "Kemal Paşaoğlu'nun Eserleri" *Şarkiyat Mecmuası*, VI, VII, İ. Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, 1972.

⁴ Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 54; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâdenin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 25.

⁵ Bkz. Şerafeddin Turan, *Tevârih-i Âl-i Osman, 7.DeftirTenkitli Transkripsiyonu*, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

* Düzeltme

önemli, bir kaynak eserdir.⁶ İbn-i Kemal, hakkında yapılan bir diğer çalışma da Sayın Dalkıran'a aittir.⁷ Dalkıran'ın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, adıyla ortaya koyduğu eser, müellifin kelâm ve felsefeyle ilgili bazı risâlelerinin tercümesi mahiyetindedir. Şamil Öçal da, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* adıyla yaptığı doktora çalışmasıyla alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. İbn-i Kemal'in felsefi görüşlerini yansıtan önemli bir eser de, Kemal Sözen tarafından, *İbn Kemal'de Metafizik* adıyla kaleme alınmıştır. Müellifimizin hayatı ile ilgili yapılan en kapsamlı çalışmayı ise, M. Yektâ Saraç, gerçekleştirmiştir. İbn-i Kemal'in tefsirdeki metodunu konu alarak ortaya konan çalışma ise, Mustafa Kılıç tarafından yapılmış olup, müellifin tefsir alanındaki görüşlerini yansıtmaktadır.⁸

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde, Mustafa Çiçekler tarafından Kemal Paşazâde'nin *Nigaristan*'ı üzerine yapılan doktora çalışması (İstanbul 1994) ile Mustafa Demirel'in müellifimizin, *Yusuf ve Zeliha* adlı eseri üzerine yaptığı doktora çalışması (İstanbul, 1979) önemli çalışmalar arasındadır.⁹ Onun eserleri üzerine yurt dışında da çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Kahire Üniversitesi Usûliddîn Fakültesi'nde İbn-i Kemal'in felsefi ve kelâmî görüşlerini konu alan bir doktora çalışması yapılmıştır.¹⁰ Tokat Valiliği ve Belediyesi'nin işbirliği ile kurulmuş olan Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi'nce Tokat'ta düzenlenen sempozyum sonucunda kitaplaştırılan eser, İbn-i Kemal'i anlama açısından önemli bir boşluğu doldurmuştur.¹¹ Kemal Paşazâde'nin daha iyi tanınabilmesi ve görüşlerinin net olarak ortaya konabilmesi için yazma halindeki eserlerinin tedkik edilerek ilim ve fikir hayatının istifadesine sunulması ilmî bir zarurettir.

⁶ Bkz., Ahmet Arslan, *Kemal Paşazâde'nin Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, Ankara, 1987.

⁷ Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1994.

⁸ Bkz. Mustafa Kılıç, "İbn-i Kemal'in Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" basılmamış doktora tezi, Erzurum, İslami İlimler Fak., 1981.

⁹ Bkz. Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazade*, s. 57.

¹⁰ Ömer Aydın, "Osmanlı Kelam Bilginleri," *Yeni Türkiye*, 2000, s. 565-566.

¹¹ Bkz. *Şeyhülislam İbn Kemal*, 2. bs., Haz., S. Hayri Bolay, Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Bahaeddin Yedi yıldız, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

*Düzeltilme

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN-İ KEMAL'İN HAYATI, İLMİ DEĞERİ VE DEVRİN İDARİ
HAYATINA ETKİSİ

I. HAYATI

A. Doğum Yeri ve Yılı

Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselme döneminde yetişmiş, eşine ender rastlanan ilim ve devlet adamı Kemal Paşazâde'nin doğum yeri konusunda ihtilaf vardır. Bazı tezkire yazarları, onun doğum yerinin Edirne,¹ bazıları Tokat² olduğunu söylerken, Hüseyin Hüsameddin ise, *Amasya Tarihi*'nde onun, Amasyalı olduğunu nakleder.³ Kemal Paşazâde'nin Edirneli olduğunu ileri sürenler, çocukluğunu ve hemen hemen bütün ömrünü orada geçirmesine dayandırırılar.⁴ İsmet Parmaksızoğlu'nun da benimsediği kanaate göre, Kemal Paşazâde'nin anne tarafından dedesi İbn-i Kûpeli'nin İran'dan Tokat'a gelerek yerleşmesi, onun Tokatlı olduğu tezini kuvvetlendirir.⁵ Hüseyin Hüsameddin'in, Kemal Paşazâde'nin Amasya'yı methetmesine ve doğduğu sıralarda babasının Amasya'da bulunmasına dayandırarak, onun Amasyalı olduğuna dair ileri sürdüğü tez de kabul edilmemektedir.⁶ Çünkü bir insanın herhangi bir yeri övmesi oralı olabileceğine dair kuvvetli bir delil olamaz. Örneğin, İbn-i Kemal, Sinop'la herhangi bir bağlantısı olmamasına rağmen orayı da övmüştür.⁷

İbn-i Kemal'in doğum tarihi konusunda, ihtilaf olsa da, genellikle kabul edilen görüş, 873 (1468/1469) tarihidir.⁸

¹ Mehmet Mecdi, *Hadâiku's-Şakâyık*, I, Haz., Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, s. 197; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, II, İstanbul, 1318, s. 198; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C: V, İstanbul, Mihran Matbaası, 1314, s. 3885; Turan, *Tevârih-i Âl-i, 7. Defter*, s. 10.

² Kâtib Çelebi, "Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl," Süleymâniye Ktp., *Şehit Ali Paşa*, No: 1887, vr., 20b; Abdullatif Çelebi Latîfi, *Tezkire-i Latîfi*, Haz., Mustafa İsen, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları 1990, s. 79; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, Haz., Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayıncılık, t. y., s. 352; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *Millî Eğitim İslam Ansiklopedisi*, VI, Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964, s. 561.

³ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, III, İstanbul, Necm İstikbal Matbaası, 1928, s. 222.

⁴ Turan, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 7. Defter, s. 10.

⁵ Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ A.*, VI, s. 561.

⁶ Mustafa Fayda, "İbn-i Kemal'in Hayatı ve Eserleri," *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, s. 48.

⁷ A. e.

⁸ Katip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, vr., 20b; Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 1.

B. İsim ve Künyesi

Asıl adı Ahmed olup lakabı, Şemseddîn'dir. Dedesi Kemal Paşa'ya nispetle İbn-i Kemal veya Kemal Paşazâde olarak tanınmıştır.⁹ Nihal Atsız ise, kullanımda daha çok "zâde veya *ibn*" yerine "oğul" geçtiğini ileri sürerek Kemal Paşaoğlu diye adlandırmıştır. Atsız'a göre İbn-i Kemal ve Paşazâde sonradan yakıştırmadır.¹⁰

Ayrıca Müftiyyü's-Sakaleyn, Müftiyyü'l-Enâm, İbn-i Sinâ'yı Rûm, Mevlâna Şemsü'l-Milleti ve'd-Dîn, Müftî Ahmed Çelebi lakaplarıyla da anılmaktadır.¹¹

C. Ailesi

İbn-i Kemal anne tarafından ulemâ, baba tarafından da ümerâ bir aileye mensuptur.¹² Dedesi Kemal Paşa, Fatih Sultan Mehmet ümerâsından olup Edirne ve İstanbul'da büyük vakıflar tesis etmiştir. Kemal Paşa, 1465 yılından itibaren, Amasya'da bulunmuş, Fatih'in oğlu Şehzâde Beyazîd'in lalalığını yapmış, bundan dolayı da Paşa ünvanını almıştır. 1470/71'de Uzun Hasan (ö.1478)'in Tokat'a saldırması üzerine İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'da vefat eden Kemal Paşa, kendisinin yaptırdığı, Eski Odalar civarındaki Kurşunlu Medresesi'nde bulunan türbesine defnedilmiştir.¹³

Babası Şücâüddin Süleyman ise, Fatih devrinin önde gelen kumandanlarından biri olup,¹⁴ Amasya muhafızlığı ve Tokat sancakbeyliği yapmıştır.¹⁵ Karamanoğlu Mustafa Bey'in hükümet kurmasında ona yardım ettiği iddiası ile Tokat Sancak

⁹ Katip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, vr., 20 b; Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ. A.*, VI, s. 561; Ahmet Uğur, *İbn Kemal*, İzmir, 1987, s. 1.

¹⁰ Atsız, "Kemal Paşaoğlu'nun Eserleri," *Şarkiyat Mecmuası*, VI, s. 71.

¹¹ Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 15; Yusuf Turan Günaydın, "İbn-i Kemal'in Edebi Kişiliği ve Kaside-i Bürde Tercümesi," adlı basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 12.

¹² Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ. A.*, VI, s. 562; Uğur, *İbn Kemal*, s. 1-2; Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 19.

¹³ Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ. A.*, VI, s. 562; Uğur, *İbn Kemal*, s. 1; Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı," *Sempozyum*, s. 48-49.

¹⁴ Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 17.

¹⁵ Uğur, *İbn Kemal*, s. 1; Öçal, *Kemal Paşazâde*, s. 18.

Beyliği'nden alınan Süleyman Çelebi İstanbul'a götürülüp orada hapsedilmiştir. Daha sonra affedilen Süleyman Çelebi, Amasya'ya döndükten sonra orada vefat etmiştir.¹⁶

İbn-i Kemal'in annesi, Fatih devri âlimlerinden İbn Küpeli Muhyiddîn Efendi'nin kızıdır. Müderris olan Küpelizâde, İran'dan Tokat'a gelerek orada yerleşmiş,¹⁷ 1462/63 tarihinde kazasker olmuş, 1467/68'de kazaskerlikten azledilmiş, 1469/70'de vefat etmiştir.¹⁸

D. Şahsiyeti

İlmî açıdan çok yönlü âlim bir şahsiyet olan İbn-i Kemal, husûsi ahvâlinde zarif-nükte-pervaz, hoş sohbet ve mizaha meyyal bir kişiliğe sahiptir.¹⁹ Yavuz Sultan Selim gibi hiddetli ve sert bir Padişah'ın yanında uzun müddet kalıp onun iltifatlarına mazhar olması, onun ne derece övgüye layık bir kişiliğe sahip olduğunu gösterir.

İbn-i Kemal'in diğer bir özelliği de kin tutmayan, başışlayıcı, hatır-gönül bilen, hazır cevap bir kişiliğe sahip olmasıdır.²⁰ Onun, şu vasiyetnamesi, kendisinin alçakgönüllülüğü ve sadeliği benimsediğini anlatması açısından önemlidir. "(Cenazemi) vech-i mesnûn üzere olmayanı terkedüp dervişâne götüreler. Kabrim mekâbîr-i müsliminde yol üzerinde bir mürtefice yirde ideler. Üzerin yüksek yapmayalar, alâmet için yontulmadık taş dikeler."²¹

E. Hizmetleri

Ailesinin nezaretinde iyi bir tahsil gören İbn-i Kemal, aileden gelen geleneği devam ettirerek, altı bölük sipahisi göreviyle II. Beyazıd'ın bazı seferlerine iştirak

¹⁶ Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 17. Ayrıca İsmet Parmaksızoğlu ve Ahmet Uğur, Süleyman Çelebi'nin İstanbul'da vefat ederek babasının türbesine defnedildiğini ifade eder. Bkz., Uğur, *İbn Kemal*, s. 1; Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ A.*, VI, s. 562.

¹⁷ *A. e.*, s. 561.

¹⁸ Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 19.

¹⁹ Faik Reşat, *Eslâf, Haz.*, Şemseddin Kutlu, İstanbul, Tercüman Gazetesi, 1975, s. 7; Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ A.*, s. 566.

²⁰ Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 39.

²¹ *A. e.*, s. 39-40.

*Düzeltilme

etmiştir.²² Arnavutluk seferi dönüşünde, bir müderris olan Molla Lütfî'nin gördüğü itibara özenerek askerliği bırakıp ilmiye sınıfına intisap etmiştir. Bu olaydan sonra iyi bir medrese tahsili alan İbn-i Kemal, Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin, II. Beyazîd'a teklifi üzerine ilk olarak Edirne'deki Ali Bey (Taşlık) Medresesine otuz akçe maaşla tayin edilmiştir.(1503)²³ Ayrıca İdris-Bitlîsi'nin Farsça olarak yazdığı *Heşt-Bihîşt* adlı Osmanlı tarihine nâzire olmak üzere Türkçe bir Osmanlı tarihi, yazma görevi, kendisine verilmiş, bunun için de kendisine otuz bin akçe tahsis edilmiştir.²⁴

Daha sonra Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi'ne tayin edilen İbn-i Kemal, kısa bir süre sonra da tekrar Edirne'ye getirilerek Edirne'deki Halebiye Medresesi'ne tayin edilmiştir. (1512)²⁵ Edirne Üç Şerefeli Medresesi'nde ve İstanbul Sahn-ı Seman'da bir müddet ders verdikten sonra Osmanlı Devleti'nin, o tarihlerde en yüksek medreselerinden biri olan Sultan Beyazîd Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.²⁶ Çaldıran Seferi'nden döndükten sonra, Edirne Kadılığına (1515), kısa bir süre sonra da Anadolu Kazaskerliğine atanmıştır (1516). Kazasker olarak Mısır seferine katılan İbn-i Kemal, Mısır fethedildikten sonra Mısır arazisinin tahririne memur kılınmıştır. Sefer dönüşü Karaman'ın tahriri görevini de icrâ ettikten sonra kazaskerlikten ayrılarak bürokrasiyi bırakmıştır. Daha sonra tekrar asıl mesleğine, yani Edirne Daru'l-Hadis Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir (1519).²⁷

1521'de Kânûnî'nin isteğiyle Edirne Sultan Beyazîd Medresesi'ne, ardından da İstanbul Fatih Sultan medreselerinden birine tayin edilmiştir. (1523). Şeyhülislâm

²² Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ A.*, VI, s. 562; Uğur, *İbn Kemal*, s. 2; Fayda, "İbn-i Kemal'in Hayatı," *Sempozyum*, s. 48.

²³ M. Tayyip Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İ. Ü. Edebiyat Fak., Üçler Basımevi, 1952, s. 479; Saraç, *Şeyhülislâm Kemâl Paşazâde*, s. 22.

²⁴ Fayda, "İbn-i Kemal'in Hayatı," *Sempozyum*, s. 50.

²⁵ Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, s. 638. Yekta Saraç, İbn-i Kemal'in İshak Paşa Medresesi'ne tayin tarihini 1505/1506; Edirne'deki Halebiye Medresesi'ne tayin tarihini ise 1506/1507 olarak tespit etmiştir, bkz., Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 23.

²⁶ Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ A.*, s. 563. Saraç'ın tespitlerine göre, İbn-i Kemal, Üç Şerefeli Medrese'ye 1508/1509 tarihinde; İstanbul Sahn-ı Seman'a ise, 1511/1512 tarihinde tayin edilmiştir, bkz.: Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 23

²⁷ Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ A.*, VI, s. 562-563; Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 23, 24.

*Düzeltilme

Zenbilli Ali Efendi'nin ölümü üzerine, (1525/1526)'da Şeyhülislamlığa getirilerek, hayatının sonuna kadar -sekiz yıllık bir süre- o makamda görev icrâ etmiştir.²⁸

F. Vefatı

İbn-i Kemal, 16 Nisan 1534 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Fatih Camii'nde cenaze namazı kılındıktan sonra, Edirne Kapı dışındaki Mahmut Çelebi haziresine defnedilmiştir. Kemal Paşazâde'nin kabri, öğrencisi ve Mısır Kadısı Piri-zâde Mehmet Bey tarafından yaptırılmıştır.²⁹ Bursalı Mehmet Tahir kabrinin mevkiini "Emir Buharî Tekkesi civarında Eyüp'e giden caddenin sol tarafında," diye tarif eder.³⁰ Çevre yolu ve Haliç Köprüsü'nün inşaatı sırasında, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin gayretleriyle kabir istimlak edilmekten kurtulmuştur.³¹ İbn-i Kemal'in ölümü üzerine düşülen tarihler, onun ne derece önemli bir şahsiyet olduğunu ortaya koyar.

İrtihale'l-ulûm bi'l-Kemal³²

Zâti Çelebi'nin onun hakkındaki ifadeleri ise, şunlardır:

Göçüben gitti rükn-i âzâm-ı fazl

Gör sebâtım bî-bekâ kasrun

Fevti monlâya didiler tarih

Vây! Gitti kemâli bu asrun³³

II. İLMÎ DEĞERİ

A. Tahsil Hayatı, İlmî Dirâyeti ve Hocaları

İbn-i Kemal, hemen hemen her ilim dalıyla ilgili eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bununla birlikte eserleri, ağırlıklı olarak tefsir, hadis, fıkıh gibi dînî sahalarda kendini gösterir.

²⁸ ,Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," İ A., VI, s. 562; Uğur, **İbn Kemal**, s. 9.

²⁹ A. e., s. 10.

³⁰ Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, s. 353.

³¹ Metin Yurdagür, **Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi**, İstanbul, Er-Tu Matbaası, 1989, s. 101.

³² Mecdî, **Hadâiku's-Şakâyık**, s. 385

³³ Hüsameddin, **Amasya Tarihi**, s. 427. *Düeltme

İlk tahsilini baba ocağında yapan Kemal Paşazâde, aileden gelen geleneğe uyarak ilk önce askeriye intisap etmiştir.³⁴ Fakat, Arnavutluk Seferi dönüşünde gözlemlediği bir olay, onun hayatının dönüm noktasını oluşturmuştur. Bu olay üzerine İbn-i Kemal, ulemâ sınıfının, ümerâdan daha çok itibar gördüğüne kâni olarak askeriyeden ayrılıp, o sıralarda Edirne Dâru'l-Hadis Medresesi'nde müderris olan Molla Lütff'nin derslerine devam etmeye başlamıştır.³⁵

İkinci bir Molla Lütffî olabilmek ümidiyle geceli gündüzlü çalışan İbn-i Kemal, ilimde medrese arkadaşlarını geride bırakır. O, Molla Lütff'den *Şerhu'l-Metâli* adlı kalam eserini okumuştur.³⁶

Sahn Medresesi'nde müderrislik yapan Molla Lütffî, iğneleyici ve şakacı bir üsluba sahiptir. Kendine has üslubuyla döneminde aykırı kabul edilmiş, Hatipzâde'nin onu Sultan İkinci Beyazıd'a şikayeti üzerine zındıklığına hükmedilmiş 1495'de asılarak idam edilmiştir.³⁷

Molla Lütff'nin ölümünden sonra İbn-i Kemal, şu hocalardan ders almıştır: Musluhiddin Mustafa Efendi (Kestelli) (ö. 1496), Hatipzâde Muhyiddin Mehmet Efendi (ö.1460), Muarrifzâde Sinaeddin Yusuf Efendi (ö. 1486), gibi tanınmış alimlerden hukuk, tefsir, ve diğer ilimleri tahsil etmiş,³⁸ Amasyalı Mümeyyezâde Abdurrahman b. Ali'den (ö. 1516) de *Metâlib* ve *Mekâsid* okumuştur.³⁹

II. Beyazıd'ın teklifi üzerine yazdığı *Tevârih-i Âli Osmân* adlı eseri onun tarihçiliğini ön plana çıkarırken; asıl şöhretini ise, şer'i meselelerdeki vukûfiyeti ve fetvâlarının çokluğu dolayısıyla fıkıhta kazanmıştır. İnsanların yanında cinlerin de kendisinden fetvâ istedikleri rivâyet edilmiştir. Bunun içindir ki, kendisine insanların ve cinlerin müftüsü anlamında, *müftiyyü's-sekaleyn* lakabı verilmiştir.⁴⁰

³⁴ Uğur, *İbn-i Kemal*, s. 2.

³⁵ Olay için bkz., Turan, *Tevârih-i Âli Osman 7. Defter*, s. 12-13; Uğur, *İbn-i Kemal*, s. 2, 3. Hemen hemen tüm kaynaklar bu olayı anlatır. Fakat Yekta Saraç'ın tespitlerine göre, Hüseyin Hüsameddin, İbn-i Kemal'in dünyevi düşüncelerle birlikte itibar bulmak gibi gayesinin olamayacağını söyleyerek olayın efsane olduğunu niteler.

³⁶ Reşat, *Eslaf*, s. 7; Esat Kılıçer, "Fıkıhçı olarak İbn-i Kemal," *Sempozyumu*, s. 166.

³⁷ Yazıcıoğlu, "Kemal Paşazade," *Osmanlı Ansiklopedisi*, VIII, s. 182-183.

³⁸ Uğur, *İbn Kemal*, s. 4; Oçal, *Kemal Paşazâde*, s. 19; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2001. s. 54-58.

³⁹ Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde*, s. 21.

⁴⁰ Fayda, "İbn-i Kemal'in Hayatı," *Sempozyum*, s. 52; Sözen, *Metafizik*, s. 71.

*Düzeltilme

Bir müfessir olarak Kemal Paşazâde, Fâtiha sûresinden Sâd sûresine kadar olan sûrelerin tefsirini yapmıştır. Kur'an diline derin vukûfiyeti sayesinde Kur'ân-ı Kerim'i o derece mükemmel kavramıştır ki, onu anlamada, fazla kelime kalabalığına boğmadan çok sade bir üslub kullanmış, ifadelerini tereddüt ve karmaşaya yer vermeyecek sarahat ve açıklıkla ortaya koymuştur. Kur'ân'ın belâğat ve edebî üstünlüğüne de dikkat çekerek edebî sanatları ustalıkla kullanmıştır. Ayrıca o, tefsirde İsrâîlî rivâyetlere yer vermemiştir.⁴¹

Dil alanında da eserler ortaya koymuş, Arapça ve Farsça gramer eserlerinin yanı sıra Türkçe olarak da bir divan kaleme almıştır. Ayrıca Türkçe olarak, *Yusuf ve Zeliha'sı* ile *Kaside-i Bürde'nin* manzum tercümesini yazmıştır.⁴²

İbn-i Kemal'in tasavvufu ilgili görüşlerini ise *Münîratü'l-İslâm* adlı eserinde bulmaktayız. O, bu eserinde tasavvufa bütün olarak karşı çıkmamakla beraber tasavvufun aksayan yönlerini eleştirmiştir.⁴³

İbn-i Kemal'in, ilmî açıdan üstünlüğünü ortaya koymak için onu kendinden önceki zirve şahsiyetlerle mukayese etmişlerdir. Taşköprüzâde'nin şu ifadeleri onun ilmî değerini ortaya koymaktadır. "Merhûm kendisinden önceki alimleri unutturdu. İlmî kaidesini, çöktükten sonra yeniden ihyâ etti."⁴⁴

İlmî müşkülleri çözmede gösterdiği başarısı, ona haklı bir şöhret getirmiştir. Bu yüzden Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) et-Taftazânî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1423) ile karşılaştırılmıştır. İşte bu yüzden "Mısır'da es-Suyûtî neyse Anadolu'da İbn-i. Kemal odur" denmiştir.⁴⁵

Zamanında bir çok problemin çözülmesinde kendisine başvurdukları, hatta birçoklarının eserlerini tashih maksadı ile ona gösterdikleri bilinmektedir.⁴⁶

Yine Ömer Nasuhi Bilmen, onun için, "İbn-i Kemal, vucutlarına birkaç asırda bir tesâdüf olabilecek pek mütefekkir, mütebahhir, âlimlerden biridir. Kendisi en

⁴¹ Orhan Karmış, "Kemal Paşazâde'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler," A. e., s. 142; Mustafa Kılıç, "İbn-i Kemal'in Tefsirdeki Metodu," A. e., s. 131-138.

⁴² Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 55-56.

⁴³ A. e., s. 37.

⁴⁴ Taşköprüzade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye ve'd-Dîn*, Neşr., Ahmet Subhi Furat, İstanbul, 1985, s. 379; Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 29.

⁴⁵ Aydın, "Osmanlı Kelam Bilginleri" *Yeni Türkiye*, s. 565-566; Oçal, *Kemal Paşazâde*, s. 22.

⁴⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-i Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 2. bs., İstanbul, İ.Ü. Hukuk Fak., 1950, s. 409.

muktedir âlimlerin eserlerini tenkide tâbi tutmaktan, en müşkil mübâhaseleri, münâkaşa sahasına koymaktan büyük bir zevk duyardı. Bu husus bütün eserlerinde göze çarpar," demektedir.⁴⁷

Tarihçi Hammer, Osmanlı ulemâsı arasında, Kemal Paşazade'yi ilmî kudretinden dolayı muallim-i evvel, Ebussuud'u (ö. 982/1574) da muallimi sâni saymıştır.⁴⁸

B. Talebeleri

İbn-i Kemal'in talebelerinden en meşhuru, Osmanlı ilim adamlarından ünlü Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'dir.⁴⁹ Ebussuud Efendi, tahsilini tamamlayıp on yedi yıl çeşitli medreselerde müderrislik, kadılık ve kadıaskerlik yaptıktan sonra yirmi bir yıl Kânûnî, sekiz yıl da II. Selim dönemlerinde olmak üzere, toplam yirmi dokuz yıl Osmanlı Devleti'nin Şeyhülislâmlığı yapmıştır.⁵⁰

Ayrıca kendisinden sonra Şeyhülislâm olan Sâdi Çelebi (ö. 945/1538) ve Mısır kadısı Mehmed Bey (ö. ?) İbn-i Kemal'in önemli talebelerindendir.⁵¹

Mısır seferinde tercüme için yanında bulundurduğu Hasan Çelebi Aşçızâde (ö. 942/1533), Abdülkerim Vizeli (ö. 961/1554), Abdüllatif Efendi (ö. 953/1546), Alaaddin Ali Manavgadî (ö. 974/1566), Celalzâde Salih Çelebi (ö. 973/1565), Derviş Mehmed (ö. 962/1554), Muhyiddin Mehmed (ö. 941/1534), Şeyh Hasan Zarîfi (ö. 977/1569) gibi âlimler, İbn-i Kemal'in diğer talebeleri arasındadır.⁵²

C. Eserleri

İbn-i Kemal, Arapça, Türkçe ve Farsça olmak üzere üç dilde eser vermiş velûd bir müelliftir. Zira onunla ilgili yapılan çalışmalarda, "hakkında eser yazmadığı

⁴⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 638.

⁴⁸ Hammer, *Devlet-i Osmâniye Tarihi*, IV, Çev., Mehmet Ata, İstanbul, 1330, s. 351.

⁴⁹ Uzunçarşılı, "İbn-i Kemal," *Osmanlı Tarihi*, II, s. 671.

⁵⁰ Hayreddin Karaman, *İslâm hukuk Tarihi*, 2. bs., İstanbul, Nesil Yayınları, 1989, s. 303; Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 365-371.

⁵¹ Kılıçer, "Fıkıhçı Olarak İbn-i Kemal," *Sempozyum*, s. 157.

⁵² Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 53, 54.

ilim dalı hemen hemen yok gibidir," şeklindeki değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir.⁵³

Kemal Paşazâde'nin eserlerinin sayısı hakkında kaynaklarda verilen ifadeler de birbirinden farklıdır. Onun risâlelerinin sayısını, Mehmet Mecdî,yüz,⁵⁴ Mehmet Tâhir⁵⁵ ve Parmaksızoğlu üçyüz olarak kaydederken, Hamid Vehbî bu sayıyı beş yüze kadar çıkarmaktadır.⁵⁶ Nihal Atsız ise, Kemal Paşaoğlu'nun eserlerini; Türkçe 19 adet, Farsça 7 adet, Arapça 183 adet olmak üzere toplam 209 adet tespit etmektedir.⁵⁷

Kemal Paşazâde'nin bu kadar esere sahip olması, üç-dört sayfa halinde belli konuları çözüme kavuşturan makalelerinin ve çeşitli konularda verdiği fetvâlarının çokluğundan kaynaklanmaktadır.⁵⁸ Onun yazdığı eserler ömrüyle kıyas edilince her güne bir cüz düştüğü, rivâyet edilir.⁵⁹

İbn-i Kemal'in tüm eserlerini vermek çalışmamızın sınırlarını aşacağından biz bu bölümde onun sadece kelâm ve felsefeye ait olan eserlerini vermeyi uygun gördük.

Nihal Atsız'ın tespitlerine göre Kemal Paşaoğlu'nun kelâm ve felsefeye dair elli civârında eseri vardır.⁶⁰ Atsız'ın listesinde kelâma ait eserler, 90 ile139 numaraları arasındadır.⁶¹

1. *Risâle fî Ta'rîfi ilmi'l-keâm**

2. *Risâle fî Vücûdi'z-zihnî*: Zihnin tanımları ve zihinsel varlığa ilişkin olarak filozofların delillerinden ve bunlara karşı kelâmcıların ileri sürdüğü karşı delillerden bahseden bir eserdir.⁶²

⁵³ Mecdî, *Hakâiku's-Şekâyık*, s. 383; Sözen, *Metafizik*, s. 85.

⁵⁴ Mecdî, *Hakâiku's-Şekâyık*, s. 383.

⁵⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 223.

⁵⁶ Turan, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 16.

⁵⁷ Atsız, "Kemal Paşaoğlu'nun Eserleri," *Şarkiyat Mecmuası*, VI, s. 73.

⁵⁸ Şerafettin Turan onun günde bin kadar fetvâyı cevaplandırıldığını nakleder. Bkz. Turan, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, s. 16.

⁵⁹ Kılıç, *İbn-i Kemal'in Hayatı ve Tefsirdeki Metodu*, s. 23.

⁶⁰ Atsız, "Kemal Paşaoğlu," *Şarkiyat Mecmuası*, VI, s. 73.

⁶¹ Bu eserlerin isimlerini Atsız'ın listesine uygun olarak verdik. Ayrıca Mustafa Sait Yazıcıoğlu'nun ilgili makalelerinden, Metin Yurdagür, Yekta Saraç ve Şamil Öçal'ın daha önce isimlerini zikrettiğimiz kitaplarından yararlandık.

⁶² Sözen, *Metafizik*, s. 88.

*Düzeltilme. Eserler üzerinde, açıklama mahiyetinde düzeltme yapılmıştır.

3. *Hâşiye ale'l-Mevâkıf*: el-İcî'nin (ö. 1535), *el-Mevâkıf* adlı eserine el-Cürcânî tarafından yapılan şerhin hâşiyesi.

4. *Hâşiye ale't-Tehâfüt*. Eser üzerinde Ahmet Arslan tarafından doktora çalışması yapılmıştır (Ankara, 1987).

5. *Risâle fî Tahkîki ca'l el-mâhiye*: Eserde, yaratma meselesi üzerinde durulmaktadır.

6. *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd*.⁶³

7. *Risâle fî'l-Cebr ve'l-kader*: Resâil-ü İbn-i Kemal, külliyâtında mevcuttur, s. 158-185.

8. *Risâle fî Ziyâdeti'l-vücut ale'l mâhiye*: Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın üzerinde önemle durduğu varlık-mâhiyet münâsebetini ele alır.⁶⁴

9. *Risâle fî Erne'l-mümkin lâ yekûnü ahadü't-tarafeyn*: Varlık problemi ele alınan bu eserde, imkânın varlık ve yokluk açısından konumu incelenmektedir.⁶⁵

10. *Tekaddümü'l-illeti ale'l-ma'lûl*: Filozoflara ve Kelâmcılara göre illet ma'lûl ilişkisi ele alınmaktadır.⁶⁶

11. *Risâle fî Beyâni'l-akl*: Eserde aklın önemi ortaya konmaktadır.⁶⁷

12. *Risâle fî Tahkîk-i murâdi'l-kâilîn bi enne'l-Vâcib Teâlâ mucibün bi'z-zât*: Bir kitap olacak kadar hacimli olan bu eserde, varlığı bizatihî zorunlu olanın, başka varlığı gerektireceği esası incelenmektedir.⁶⁸

13. *Risâle fî Tahkîki vücûbü'l-Vâcib*: Allah'ın zorunlu varlı (Vâcibü'l-Vücûd) oluşu hususunda kelâmcılarla filozofların görüşlerini içermektedir.⁶⁹

14. *Risâle fî Hakîkati'z-Zâti'l-İlâhiyye*.

15. *Risâle fî Beyâni sırrı ademi nisbeti's-şerr ila'l-lâhi Teâlâ*: Resâil-ü İbn-i Kemal, içinde mevcuttur, s. 125-130.

⁶³ *Tecrid el-İ'tikâd* Nâsirüddin Tûsî'nin (ö. 1273) bir eseridir. İşte bu esere, el-Cürcânî, *Şerh et-Tecrîd* adıyla bir şerh yazmıştır. İbn-i Kemal de, bu şerh üzerine söz konusu Hâşiyeyi kaleme almıştır. Bkz. Yazıcıoğlu, "Kelâmcı Olarak İbn-i Kemal," *Sempozyum*, s. 153.

⁶⁴ A. e.

⁶⁵ Sözen, *Metafizik*, s. 88.

⁶⁶ Yazıcıoğlu, "Kelâmcı Olarak İbn-i Kemal," *Sempozyum*, s. 154.

⁶⁷ Eser için bkz., Ömer Mahir Alper, "İbn Kemal'in *Risâle fî Beyâni'l-Akl*," *İstanbul İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999, sayı 3.

⁶⁸ Yazıcıoğlu, "Kelâmcı Olarak İbn-i Kemal," *Sempozyum*, s. 154.

⁶⁹ Sözen, *Metafizik*, s. 89.

16. *Risâle fî Tahkîki ennemâ yasdüru bi'l-kudrati ve'l-ihtiyâr lâ bi'l-kerh-i ve'l-ızdırâr*: Fiillerin Allah'tan zorunlu olarak değil, O'nun kendi isteği ile sâdır olduğunu çeşitli delillerle ispatlamaya çalışır.⁷⁰

17. *Risâle fî Ulûmü'l-hakâik ve'l-hikmeti'd-dekâik*.

18. *Hel yecûzü en yestenide'l-kadîmi'l-mümkin ile'l-müessir em-lâ*: Kadîm farzedilen mümkün varlığın, müessire istinâd edilip edilemeyeceği konusu incelenmektedir.⁷¹.

19. *Risâle fî Tahkîki enne esmâillâhi Tealâ tevkîfiyye*: Allah'ın isimlerinin bizâtihi kendisi tarafından mı yoksa sonradan insanlar tarafından mı verildiği meselesi tartışılmaktadır.⁷²

20. *Risâle fî't-Temsîl ve'n-nefsi'n-nâtika*: Resâil-ü İbn-i Kemal, içinde mevcuttur, s. 390-392.

21. *Risâle fî Tahkîk-i Kelâmi'n-Nefsî*: Adudidîn İcî'nin *Akâid-i Ahudiyye* isimli eserinin, *Kelâmullah* kısmına yazılmış olan bir şerhtir.⁷³

22. *Risâle fî Ebeveyi'n-Nebiyi (a. s.)*: Risâle, Resâil-ü İbn-i Kemal içinde mutbûdur, s. 87-91.

23. *Risâle fî Fazîleti'n-Nebiyi alâ sâiri'l-Enbiyâ*: Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'den daha efdal olduğunu iddia eden Molla Kabz'ın görüşlerini çürütmek için kaleme alınmış bir risâledir.⁷⁴

24. *Risâle fî Tahkîk ma'ne'l- leys ve'l-eyis*: Varlık ve yokluktan bahseder. Mümkünün varlık ve yokluğa göre durumunu ele alır.

25. *Risâle fî Mâ yeteallaku bi halkı'l-Kur'ân*: Halku'l-Kur'ân meselesini ve dolayısıyla Allah'ın kelâm sıfatını konu edinen bir risâledir.⁷⁵

26. *Risâle fî Tahkîki'l-heykeli'l-mahsûsi'l-insânî*. Resâil-ü İbn-i Kemal'in, içinde bulunmaktadır, s. 97-101.⁷⁶

⁷⁰ Öçal, Kemal Paşazâde, s. 34.

⁷¹ Sözen, Metafizik, s. 89.

⁷² Öçal, Kemal Paşazâde, s. 33.

⁷³ Sözen, Metafizik, s. 90.

⁷⁴ Yurdagür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, s.106, 107.

⁷⁵ A. e., s. 106.

⁷⁶ 26, 27, 28 nolu risâleler aynı konuyu içermekte olup, farklı isimlerle anılmaktadır. Bu risâlenin tahlili ve açıklaması Prof. Dr. Emrullah Yüksel tarafından yapılmış olup, Tokat'ta düzenlenmiş

27. *Risâle fî Beyâni'r-rûh ve'l-cesed.*

28. *Risâle fî Beyâni hakîkati'n-nefs ve'r-rûh.*

29. *Risâle fî Tahkîki makâli'l-kâilîn bi'l-hâl min ashâbinâ ve ashâbi'l-i'tizâl:*

Mu'tezile kelâmcısı el-Cübbâi tarafından kullanılan, el-Bâkılânî el-Cüveynî gibi âlimler tarafından da benimsenen *ahvâl* terimini konu edinir. Bu anlayış, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin sıfâtüllâh hakkındaki görüşlerini uzlaştırmaya yönelik bir gayretin sonucudur.⁷⁷

30. *Risâle Tahkîki hakîkati't tafrâ ve hakîkati'l-cism:* Cismin neden yaratıldığından bahseden felsefeye dair bir eserdir.⁷⁸

31. *Tecvîdü't-Tecrîd.*⁷⁹

32. *Risâle fî Tahkîki'l-husûl alâ sebîli't-tedric:* Eşyanın tedricen hasıl olduğu konusunu ele alır.⁸⁰

33. *Risâle fî'l-Mâhiyât.*

34. *Risâle fî Tafdîli'l-beşer ela'l-melek:* Resâil-ü İbn-i Kemal, içinde mevcuttur, s. 117-124.

35. *Risâle fî Mes'eleti lüzûmi'l-imekân li'l-mümkin:* Mümkün varlıklar için imkân gerekli olduğu hususu ele alınmaktadır.⁸¹

36. *Risâle fî'l-İmân.*

37. *Risâle fî'l-İmân fî örfi ehli's-Şer':* İman konusunu ele alan bir risâle

39. *Şerhü risâletü isbâti'l-Vâcibi'l-Kadîm:* ed-Devvâfî'nin (ö. 908/1502) risâlesinin şerhi.⁸²

40. *Risâle fî Şerhi dibâceti't-tehzîbi'l-mantık ve'l-keâm.* et-Taftazânî'nin eserinin önsözü için yazılan şerh.⁸³

41. *Risâle fî Kelimeti't-Tevhîd.*

Şeyhülislam İbn Kemal sempozyumunda tebliğ konusu olarak sunulmuştur. Bkz. Emrullah Yüksel, "Risâle fî Tahkîki'r-Rûh li Mevlânâ Kemal Paşazâde" *Sempozyum*, s. 214-217.

⁷⁷ Yurdagür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, s. 105- 106.

⁷⁸ Sözen, *Metafizik*, s. 90.

⁷⁹ Bu risâle, Nâsirüddin Tûsî'nin *Tecrîd el-İ'tikâd*'ına eleştiri mahiyetinde yazılan bir eserdir. Bkz. Yazıcıoğlu, "Kelâmcı Olarak İbn-i Kemal," *Sempozyum*, s. 153.

⁸⁰ Öçal, *Kemal Paşazâde*, s. 30.

⁸¹ Sözen, *Metafizik*, s. 90.

⁸² Öçal, *Kemal Paşazâde*, s. 31.

⁸³ A. e.

42. *Risâle fî Tahkîki'l-mu'cize*. Resâil-ü İbn-i Kemal, içerisinde mevcuttur, s. 137-148.
43. *Risâle fî Tahkîki haşri'l-ecsâd*: Cismâni haşr konusunda, müslüman düşünürler arasındaki tartışmaları konu edinir.
44. *Risâle fî Hakîkati'l-meâd*: Ahiret ahvâlini konu edinmektedir.
45. *Risâle fî Tahkîki'l-kavli bi enne's-şühedâ ahyâün fî'd-dünyâ*: Resâil-ü İbn-i Kemal, içerisinde matbûdur, s. 92-96.
46. *Risâle fî Enne'l-amel hel tûzenü em-lâ*: Resâil-ü İbn-i Kemal, içinde bulunmaktadır, s. 381-383.
47. *Risâle fî'l-Cenneti*.
48. *Risâle. fî'l-Ecel*: Resâil-ü İbn-i Kemal, içinde matbûdur, s. 71-74.
49. *Risâle fî Tashîhi lafzî'z-zındîk*: Resâil-ü İbn-i Kemal, içinde mevcuttur, s. 240-249.
50. *Risâle fî İmâni Fir'avn*. Eserin Kemal Paşazâde'ye aidiyeti şüphelidir.⁸⁴
51. *Risâle fî Beyâni evsâf-i ümmi'l-Kitâb ve levh-i mahfûz ve levh-i ma'nevî*.⁸⁵ 1264'de İstanbul Matbaa-i Âmire'de Ebussuud'un bir risâlesiyle basılmış olup İbn-i Kemal'e aidiyeti konusunda, şüphe vardır.⁸⁶
52. *Risâle fî İhtilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtüridiyye*⁸⁷
53. *Risâle fî Beyâni fırak-ı dâlle*.
54. *Fırak-ı dâlle*: Bu iki risâle, mezhepler tarihi çalışmasıdır.
55. *Akaid risâlesi*. Türkçe bir risâledir. İbn-i Kemal'e aidiyeti şüphelidir.⁸⁸

D. İbn-i Kemal'in Kelâmcı Yönü

Osmanlı İmparatorluğu'nun en parlak döneminde yetişmiş olan İbn-i Kemal'in kelâmcı yönünü daha iyi anlayabilmek için İslâm düşünce tarihinin gelişimine kısa bir göz atmakta fayda vardır.

⁸⁴ A. e., s. 51.

⁸⁵ Bkz. Süleymâniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr., 445, s. 3-13.

⁸⁶ Öçal, Kemal Paşazâde, s. 49.

⁸⁷ Bu risâle 1304 yılında İstanbul Cemal Efendi Matbaasında basılmıştır. Bkz. A. e., s. 35.

⁸⁸ A. e., s. 50.

Bilindiği gibi kelâm ilmi hicrî II. yüzyılda Mütezile'nin elinde doğmuş, hicrî IV. yüzyılın başlarına gelindiğinde Mütezile'den ayrılan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Irak'ta, kendisiyle çağdaş olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de, Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i Sünnet kelâmının temellerini atmaya başlamışlardır. Daha sonraki gelen kelâmcılar ise, Ehl-i Sünnet kelâmını zirveye taşımıştır.⁸⁹

Müteahhirûn kelâm döneminin başlamasında etkili olan Gazâlî (ö. 505/1111) ile birlikte Aristo mantığı İslâmî ilimlerin içine girmiş, bu dönemde yazılan kelâmî eserlerde, felsefî konular bol bol işlenmiş, hatta kelâmî eserlerin felsefeye mi yoksa kelâma mı ait olduğu ayırt edilemez olmuştur.⁹⁰

İslâm düşüncesi başlangıcından hicrî VIII. yüzyıla kadar altın çağını yaşamış, bu dönemde birçok orijinal telif eserler meydana getirilmiştir. VIII. yüzyıla gelindiğinde gerek kelâm ve gerekse felsefede İslâm tefekkürünün klasikleşerek donuklaştığını görmekteyiz. Bu dönem içerisinde düşünceye yeni bir boyut kazandırılmamış, orijinal fikirler üretilenmemiş, ancak önceki nesillerin eserleri gözden geçirilerek bunlar üzerine şerh haşiye, zeyl, yapılmıştır.⁹¹ İşte bir Osmanlı kelâmcısı olan İbn-i Kemal'i kendi devrinin genel karakteristiği içerisinde mütâla edersek onu tanımada daha gerçekçi bir yol izlemiş oluruz.

Zamanının âlimleri gibi İbn-i Kemal de, kelâm ve felsefe alanlarında yazdığı risâleleriyle bazı problemleri yeniden gündeme getirmiş, önceki eserler üzerine şerh ve haşiyeler yapmıştır.⁹² Fakat o, diğerlerinden farklı olarak döneminin şerhcilik ve haşiyeciliğini aşmış, kelâmî ve felsefî meseleler üzerine derinlemesine araştırmalar yaparak bir çok telif eser ortaya koymuştur.⁹³ Ahmet Arslan'ın dediği gibi o, İslâm düşüncesinde kendisinden önce ortaya atılmış, bir takım önemli kelâmî, felsefî

⁸⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlimi Giriş*, 5. bs. İstanbul, Damla Yayınevi, 1993, s. 47; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, 3. bs., Konya, Tekin Kitabevi, 1996, s. 50; Aydın, "Osmanlı Kelâm Bilginleri," *Yeni Türkiye*, s. 565-566.

⁹⁰ Mahmut Kaya, "İbn-i Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı," *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat, Sempozyum II*, Haz. S. Hayri Bolay v d., 1986, s. 595-596.

⁹¹ A. e.; Aydın, "Osmanlı Kelâm Bilginleri," *Yeni Türkiye*, s. 561.

⁹² Kaya, "İbn-i Kemal," *Sempozyum II*, s. 596.

⁹³ Yazıcıoğlu, "İbn-i Kemal'in Kelâmî Görüşleri," *Sempozyum*, s. 152; Aydın, "Osmanlı Kelâm Bilginleri" *Yeni Türkiye*, s. 561.

meseleler üzerinde analitik, eleştirel ve akılcı düşünme faaliyetinin örneğini sergilemiş bir düşünürdür.⁹⁴

İbn-i Kemal'in diğer bir özelliği de felsefeyi kelâmlaştırarak meselelere felsefi bir bakış açısı getirmesidir. O, bazı yönlerden Farâbî ve İbn Sînâ ile benzerlik arzeder. Şöyle ki, Farâbî (ö. 339/950) ve İbn-i Sînâ (ö. 428-1037) felsefeyi İslâmlaştırmışlar, İbn-i Kemal de felsefeyi kelâmlaştırmıştır.⁹⁵ Ayrıca, Kemal Paşazâde, telif ettiği risâlelerinin bazılarında, Farâbî ve İbn-i Sînâ'nın üzerinde sıkça durduğu konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Örneğin, Farâbî ve İbn Sînâ'nın üzerinde önemle durdukları, varlık-mâhiyet ilişkisini İbn-i Kemal, *Risâle fi Ziyâdeti'l-vücûd* adlı eserinde dile getirmiştir. Yine bu iki filozofun belleklerinde önemli bir yer tutan yaratma meselesini İbn-i Kemal, *Risâle fi Ma'ne'l-ca'l* adlı eserinde işlemiştir. Kemal Paşazâde, Farâbî ve İbn-i Sînâ'dan farklı olarak meseleleri kelâm yönü ağırlıklı olarak değerlendirmiştir. İşte kelâmcı olarak İbn-i Kemal'i orjinal yapan da daha çok felsefe ile kelâmın iç içe girdiği meselelere dair yazdığı risâleleridir.⁹⁶

İbn-i Kemal'in eserlerinde ortaya koyduğu felsefi tahliller ve yaptığı eleştiriler, onun, felsefecilerin ve kelâmcıların kavram ve görüşlerini çok iyi bildiğini göstermektedir. O hiçbir zaman kelâmcılarla felsefecilerin görüşlerini körü körüne taklide kalkışmamış, filozofları eleştirdiği gibi zaman zaman kelâmcıları da eleştirmiştir. Kelâmcılarla felsefecilerin tartışmalarında her iki grubu da muhakeme ederek tartışma da hakem rolü üstlenmiştir. Bu durum *Tehâfüt Hâşiyesi*'nde ortaya konmaktadır. İbn-i Kemal, bu eserde filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışsa da yer yer Gazâlî'yi de eleştirmektedir.⁹⁷ Ayrıca, Kemal Paşazâde filozofları eleştirirken, Gazâlî'den daha hoşgörülü davranmakta, filozofların sünnî inanışa aykırı gibi görünen görüşlerini, küfrü gerektirmeyecek tarzda yorumlamaktadır.⁹⁸ Kelamcı olarak İbn-i Kemal, Osmanlı medreselerinde en fazla okutulan el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına haşiye yazarak da kendisini ispatlamıştır. Bir çok kimsenin, İbn-i

⁹⁴ Ahmet Arslan, "Kemal Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri" *Sempozyum*, s. 191.

⁹⁵ Yazıcıoğlu, "Kemal Paşazâde," *Osmanlı Ansiklopedisi*, VIII, s. 182; Uğur, *İbn Kemal*, s. 117.

⁹⁶ Yazıcıoğlu, "Kelamcı Olarak İbn-i Kemal," *Sempozyum*, s. 153-155.

⁹⁷ Ahmet Arslan, "Kemal Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri," *Sempozyum*, s. 94-95.

⁹⁸ Öçal, *Kemal Paşazâde*, s. 449.

Kemal'i, el-Cürçânî ile kıyaslamasının ve hatta ondan üstün tutmasının sebebi bu olması gerektir.⁹⁹

Osmanlı dönemi içerisinde kelâmî meseleleri İbn-i Kemal'in seviyesinde ele alan başka bir düşünürü rastlamanın zor olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁰

III. DEVRİN İDARİ HAYATINA TESİRİ

İbn-i Kemal, Osmalı Devleti'nin en parlak dönemi olan yükselme döneminde, yani II. Beyazıt, Yavuz Sultan Selim, ve Kânûnî Sultan Süleyman devirlerinde ilmi kişiliğinin yanında sosyal ve siyasi yönüyle de belirginlik kazanmıştır.

Kemal Paşazâde, Yavuz'un İran'a yaptığı seferin dîni zeminini hazırlamıştır. Şöyle ki, Şiiliğin temsilcisi olan Şah İsmail'e karşı Ehl-i Sünnet akidesini verdiği fetvâlar ve yazdığı risâlelerle müdafaa etmiş ve topluma, Şiiliğe karşı mücadele etmenin dinen gerekliliğini telkin etmiştir. Böylece Kemal Paşazâde, Şah İsmail'in topluma ekmeğe çalıştığı fitne tohumlarının yok olmasında etkili olmuştur.¹⁰¹

Mısır'ın zaptedilmesinde önemli vazifeler almış, Mısır'ın tahriri ve mülki teşkilatının yapılmasında Harre Bey ile birlikte önemli görevler icrâ etmiştir.¹⁰²

İbn-i Kemal'nin halk üzerindeki toparlayıcı etkileri, kendisinin Yavuz'un, iltifatını kazanmasına sebep olmuştur. Şu olay, Yavuz'un, İbn-i Kemal'e verdiği değeri ortaya koyar. Mısır seferi dönüşünde atının ayağından sıçrayan çamurun Yavuz'un harmanisini kirletmesi üzerine padişah, "ulemâ ayağından sıçrayan çamurların medârı zînet ve mahâret olacağını" söyleyerek çamurlu kaftanın ölümünden sonra sandukası üzerine örtülmesini emreder.¹⁰³

Kânûnî devrine gelindiğinde İbn-i Kemal, İran asıllı Molla Kabz'la yaptığı tartışmada yine padişahın güvenini kazanmıştır. İbn-i Kemal, Hz. İsa'nın Hz.

⁹⁹ A. e., s. 450.

¹⁰⁰ Yazıcıoğlu, "Kelamcı Olarak İbn-i Kemal," *Sempozyum*, s. 155; Aydın, "Osmanlı Kelam Bilginleri," *Yeni Türkiye*, s. 566.

¹⁰¹ Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ A.*, VI, s. 563; Uğur, *İbn Kemal*, s. 8.

¹⁰² Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde," *İ A.*, VI, s. 563.

¹⁰³ Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 44; Aydın, "Osmanlı Kelam Bilginleri" *Yeni Türkiye*, s. 566.

* Düzetme

Muhammed'den üstün olduğunu savunan Kabz'ın iddialarının tümünü, akli ve nakli olarak çürütmek sûretiyle, toplumda fitne çıkmasına engel olmuştur.¹⁰⁴

Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâm ve ona bağlı müftüler, verdikleri fetvâlarla bir taraftan ferdin topluma katılmasını sağlarken, diğer taraftan da idare edenlerle idare edilenler arasında denge unsuru olmuşlardır. Bir Şeyhülislam olarak İbn Kemal de bu manada üzerine düşeni yapmıştır.¹⁰⁵

Devletin nizâmı ve milletin bekâsı için çalışan Kemal Paşazâde, yanlış gördüğü icraatları da tenkit etmesini bilmiştir. Meselâ, hocası Molla Lütfî'nin ilhad ve zındıklıkla itham edilerek öldürülmesi üzerine devrin önde gelen zevâtını gücendirmeyi göz önüne alarak bu olaya karşı çıkmış, olayın ehli hasedin işi olduğunu bir şiiriyle dile getirmiştir.¹⁰⁶

Kısacası İbn-i Kemal, devlet politikasını, devlet, millet bütünlüğünü önde tutmakta, bu düşünce için çalışanları da desteklemektedir.¹⁰⁷ O, nizâm-ı âlemi sağlayabilmek için zararlı inanç ve felsefelerle kalemiyle, fikirleriyle mücâdele etmiştir.

¹⁰⁴ İbn-i Kemal ile Molla Kabz arasında geçen tartışma için bkz., Yazıcıoğlu, "Kelamcı Olarak İbn-i Kemal," *Sempozyum*, s.163; Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, s. 32.

¹⁰⁵ Zahit Aksu, "Şeyhülislam İbn-i Kemal ve Osmanlı İdaresindeki Yeri" *Sempozyum*, s. 171.

¹⁰⁶ Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, s. 440.

¹⁰⁷ Uğur, "İbn-i Kemal'in Siyâsî Görüşleri," *Sempozyum*, s. 71.

*Düzeltilme



İKİNCİ BÖLÜM

"R. Fİ'L-CEBR VE'L-KADER" ADLI ESERİN TAHLİLİ

I.ESERİN TAHLİLİ

A. Risâlenin Bulunduğu Yerler

Yaklaşık 27 sayfadan müteşekkil olan *Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader*, adlı eser, 1316'da Ahmet Cevdet Paşa tarafından İkdâm Neşriyatı'nda basılan *Resâil-ü İbn-i Kemal* içerisinde mevcuttur.¹

Eser, *Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader*, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-kader*, *Risâle fi'l-Cebr* adlarıyla anılmaktadır.² Bir çok yazma nüshası bulunan bu risâlenin bulunduğu yerler şuralardır.

- 1) Ali Emîri Efendi, no: 4349, vr. 91a-100b
- 2) Amcazâde Hüseyin Paşa, no: 451, vr. 35a-42b
- 3) Âtîf Efendi, 2802/ 159a-172a; 2816/ 70b-78a; 2827/ 92a-109a
- 4) Ayasofya, 4794/ 261a-274b; , 4797/ 46a-58b; 4820/ 1b-11b.
- 5) Bağdatlı Vehbi, 2041/ 300b-316b
- 6) Beyazıd, 15.912/ 6a-18a.
- 7) Dârulmesnevî, 55/ 84b-107b
- 8) Düğümlü Baba, 333/ 1b-10a; 351/ 47b-65b.
- 9) Esad Efendi, 1475/ 109b-122b; 1694/ 11b-27a; 3546/ 1b-11b; 3551/ 54b-67a; 3634/ 26a-36a; 3646/ 99b-108a; 3682/ 546b-558a.
- 10) Fatih, 5337/ 31b-41a; 5340/ 10b-22b.
- 11) Hacı Beşir Ağa, 656/ 248a-252b.
- 12) Hacı Mahmut Efendi, 1366/ 35b-85a; 1406/ 17b-53b; 1991/ 40a-53b.
- 13) Halet Efendi, 810/ 109b-130a; 828/ 65a-74a.
- 14) Hasan Hüsnü Paşa, 65/ 90b-106b; 121/ 174b-187a; 787/ 20b-32a.
- 15) Hekimoğlu Ali Paşa, 937/ 124b-129a.
- 16) Hüdâî, 1796/ 22a-33b.
- 17) İsmihan Sultan, 428/ 66b-77a.

¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Resâil-ü İbn-i Kemal*, İstanbul, İkdâm Neşriyat, 1316, s. 158-185; Risâle için bkz. GAL., Suppl., 669, nr., 23-24; Atsız, "Kemal Paşaoğlu" *Şarkiyat Mecmuası*, VII, s. 84-85; Şerâfeddin Gölcük, "Kemal Paşazâde'nin İnsan Anlayışı," *Sempozyum*, s. 144; Yurdagür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, s. 108

- 18) İzmirli İsmâil Hakkı, 3672/ 71a-82b.
- 19) Kadızâde Mehmed, 308/ 20 yaprak; 408/ 98a-107b; 549/ 11a-21b.
- 20) Kara Çelebizâde Hüsâmeddin, 344/ 1b-15b.
- 21) Köprülü Mehmed Paşa, 1014/ 163b-170a; 1580/ 224a-233a.
- 22) Lâleli, 3433/ 89b-99a; 3761/ 35b-49a.
- 23) Murad Molla, 1831/ 96b-106a; 1834/ 214a-224a.
- 24) Râğb Paşa, 1460/ 51b-59b.
- 25) Reşid Efendi, 1005/ 26b-35a; 1031/ 211a-231a; 1032/ 71a-88b; 1049/ 74b-98a; 1053/ 22b-39a.
- 26) Revan, 2022/ 85a-96b; 2032/ 313a-325a.
- 27) Süleymâniye, 1046/ 172b-181b.
- 28) Şehid Ali Paşa, 2857/ 9b-24a.
- 29) Üniversite, 223/ 108b-118a; 1499/ 1b-10a; 1589/ 142b-169b; 3136/ 64b-72a; 3691/ 10b-18b; 3813/ s. 57-89; 4222/ 87b-106b; 4768/ 122a-136b; 4770/ 1b-13a.
- 30) Veliyeddin Efendi, 3235/ 40b-50b

B. Risâlenin Muhtevâsı

Müellif, risâleye besmele, hamdele ve salvale ile başladıktan sonra kazâ ve kader meselesi ile ilgili temel cümleleri serdeder. Bu manada müellif, ezelde her şeyin takdîr edildiğini, fakat bu takdîrin insanı mecbur bırakmadığını vurgular.

Kader meselesi, mühim ve asıl problemlerden biridir. İşte bu yüzdendir ki, bu mevzûda söz söyleyen nice kimselerin ayakları kaymış, nice akıllar da bu vadide dalâlete düşmüştür.³ Bunun için müellif konuyu izah ederken, açıklamalarının akla ve nakle uygun olmasına özen gösterir.

² İsimlerini verdiğimiz bu yazma nüshalar, Nihal Atsız'ın, tespitleridir. Kütüphanenin bölümünden sonra risâlenin bulunduğu numarayı daha sonra da varak numarasını verdik. Bkz. A. e.

³ Kemal Paşazâde, "Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader," Ahmet Cevdet Paşa, *Resâil-ü İbn-i Kemal*, içinde, İstanbul, İkdâm Neşriyât, 1316, s. 158.

* Düzeltme

Risâlede kazâ ve kader meselesini Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatları açısından ele alan İbn-i Kemal, konuyu Allah'ın ilminde odaklaştırır. Kemal Paşazâde, Allah'ın ilminin ve takdîrinin insan fiilleri üzerinde zorlayıcı bir etkisinin olmadığını aklî ve felsefî izahlar yaparak açıklamaya çalışır. Problemi aydınlığa kavuşturmak için Ebû Cehl'in imanını örnek olarak verir. Müellifin izahatlarına göre, Allah, Ebû Cehl'in küfür üzerine öleceğini bildiği için Ebû Cehl'in imansızlığını takdîr eder. Yoksa Ebû Cehl'in imansızlığı Allah'ın ilminin zorlayıcı bir etkisinden kaynaklanmaz.

Ayrıca İbn-i Kemal'e göre, "Allah'ın, Ebû Cehl'in iman etmeyeceğini bildiği halde ona imanı emretmesi" Eş'ariyye'ye nispet edilen '*teklîf bi'l-muhâl*'in vukûuna işaret eder.

İbn-i Kemal, kazâ ve kaderi insan iradesi ve dolayısıyla sorumluluğu açısından da tahlile tabi tutar. İnsanın fiillerinde hür olduğunu, kader karşısında rüzgarın önünde bir yaprak gibi olmadığını ispat etmek için, aklî ve felsefî izahlara girer, konuyla bağlantılı olarak sık sık nakillerde bulunur, iktibaslar yapar, ayetlerin tefsirine başvurur, onları kendi görüşüne uygun bir tarzda yorumlar. Bununla bağlantılı olarak İbn-i Kemal, işlenen günahın ezelde takdîr edilmiş olduğu iddia edilerek özür beyan edilemeyeceğini, Hz. Adem ile Hz. Musa arasında geçen münakaşanın da buna delil olamayacağını ifade eder. Bununla beraber müellif, insanın ihtiyarını, Allah'ın meşietine tâbi kılmak sûretiyle de kendisini Eş'arî manada cebrden kurtaramaz.

Risâlede, kaderin değişip değişmediğinin izahı için, *levh-i mahfûz* ve *levh-i mahv ve'l-isbât* kavramlarına başvurulmuştur. *Levh-i mahfûzda* icmâlî olarak bulunup değişmeyen hükümler, *levh-i mahv ve'l-isbâtta* tafsîlî suretlere bürünerek kişinin ameline uygun olarak değişebilir.⁴ İbn-i Kemal el-Kâşânî'nin tefsirinden alıntı yaparak *levh-i mahfûzda* sabit olan hükümlerin özel ve genel olabileceğini söyler. Ona göre *özel hükümler*, şahsın varlığına ve zamana bağlı olarak hükmî niteliklerini

⁴ A. e., s. 173.

* Düzeltme

sürdürürler. İnsanın canlı olması gibi, dehrin sonuna kadar dâimî olan hükümler de, *genel hükümler*, kategorisinde ele alınır.⁵

Ecel konusuna da değinen İbn-i Kemal, eceli el-En'âm sûresinin ikinci ayetine uygun olarak *mutlak ecel ve müsemmâ ecel* diye ikiye ayırır. Müellif, yine ecel konusunda da el-Kâşânî'nin yorumuna müracaat ederek, *mutlak eceli*, vakti ve durumu muayyen olmayan ecel olarak yorumlarken; *ecel-i müsemmâyı* ise, şartların hasıl olması ve engellerin ortadan kalkmasıyla meydana gelmesi gerekli olan ecel olarak yorumlamaktadır.⁶ Ayrıca risâlede, "sadaka ve sıla ömrü uzatır,"⁷ hadisine atıfta bulunmaktadır. Müellife göre, hadisin zahiri yönü ecelin değiştiğini ifade etse de sadaka veren ve sıla yapan kişinin bu hareketleri Allah'ın ilmi sınırlarında cereyan ettiğinden gerçekte ecelde değişimin varlığı söz konusu değildir.⁸

Risâlenin sonunda Cebriyye, Kaderiyye-Mu'tezile ve Mürcie mezhepleri perspektifinden kazâ ve kader meselesini değerlendiren Kemal Paşazâde, bu ekolleri eleştirir, özellikle de Kaderiyye'nin mecûsilere benzetilmesinin sebepleri üzerinde durur. Ehl-i Sünnet'in yolunun ise en güzel tarzda takrîr edildiğinden bahisle bu akîdenin zulmü tecvîz etmeyeceğini beyan eder.

Müellif, İslâm'ın görüşünün ise, cebr olmadığı gibi tefvîz de olamayacağını bilakis bu ikisinin ortasında yer alacağını söyler.

C. Müellifin Risâlede Kullandığı Üslub

Müellifimiz İbn-i Kemal, öncelikli olarak, konuyu takdim edip konuyla ilgili sorulması muhtemel sorular ve sorulara kendisinin verdiği cevaplarla mevzûyu derinlemesine işler. Sorduğu sorulara *kultü* veya *kulnâ* lafızlarını kullanarak cevap verir. Daha sonra ayet ve hadisler ve tefsir kitaplarından yaptığı nakillerle konuyu zenginleştirir. İslâm tarihindeki bazı rivâyetler ve sahâbe sözleriyle konuya çeşitlilik

⁵ el-Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kâşâniyye*, I, Çev., Ali Rıza Doksanyedi, Ankara, Kadioğlu Matbaası, 1987, s. 47; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 174.

⁶ el-Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kâşâniyye*, I, s. 210; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 173.

⁷ Buhârî, "Edep," 12; Tirmizî, "Kader," 6; İbn Mâce, "Fiten," 22; Ahmet b. Hanbel, "Müsned," 5/277, 280, 282.

⁸ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s.163.

kazandırır. Ayrıca, Kemal Paşazâde, konuya açıklık getirmek için bazen şiiirlere de yer vermiştir. Şiirden alıntı yaparken şiirin orijinal dilini kullanmıştır.⁹

Müellif, risâlede delilleri daha çok Kur'ân'dan getirir. Fakat Kur'ân'dan yaptığı nakillerde, sûre ismini ve ayet numarasını vermez. Çok nadir olmak üzere bazen sûrenin ismini verdiği olur.¹⁰

Hadisler delil olarak seçildiğinde ise, müellifin, hadisleri genellikle muteber hadis kitaplarından¹¹ seçtiğini görmekteyiz. Risâlede bazı hadis-i şerifler, hiç kaynak belirtilmeksizin nakledilirken,¹² bazı hadisler, çeşitli tefsir kitaplarından alıntı yapılmak sûretiyle,¹³ bazı hadisler de *Kütüb-i Sitte* gibi muteber hadis kaynakları zikredilerek nakledilmiştir.¹⁴ Hadislerde, genellikle sened zikredilmezken bazen kendisinden rivâyet edilen sahâbenin ismi zikredilmiştir.¹⁵

İbn-i Kemal, kendi görüşünü desteklemek için diğer kaynaklardan da alıntı yapar. Bu arada kendi görüşüne uymayan fikirleri de aklî ve naklî olarak reddeder. Başka kaynaklardan yapılan alıntılarda çoğunlukla kendisinden alıntı yapılan şahsın ismi belirtilir, kaynak belirtilmez,¹⁶ bazen de kitabın ismi zikredilir, müellifin ismi zikredilmez.¹⁷ Risâlede çok nâdir olmak üzere kendisinden alıntı yapılan müellifin ismiyle beraber kitabının isminin de zikredildiği görülür.¹⁸

Risâle, felsefe ile kelâmın iç içe girdiği bir dönemde yazıldığından konunun anlatımında felsefî bir ağırlık sezilmekte ve az da olsa filozoflardan nakillere yer verilmektedir. Filozoflardan yapılan nakiller, her hangi bir filozofun ismi zikredilmeksizin, *muhakkıkûn mine'l-hukemâ*, lafzıyla verilmiştir.¹⁹

⁹ Örnek için bkz. A. e., s. 160, 170, 176.

¹⁰ Örnek için bkz., A. e., s. 165.

¹¹ Örnek için bkz. A. e., s. 163, 172, 173. Risâlenin çeşitli sayfalarında müellifin Buhâri, Müslim, Tirmizî gibi müteber hadis kitaplarından alıntı yaptığını görmekteyiz.

¹² Örnek için bkz. A. e., s. 163.

¹³ Örnek için bkz. A. e., s. 168.

¹⁴ Örnek için bkz. A. e., s. 167, 168, 169.

¹⁵ Örnek için bkz. A. e., s. 167.

¹⁶ Örnek için bkz. A. e., s. 168.

¹⁷ Örnek için bkz. A. e., s. 174.

¹⁸ Örnek için bkz. A. e., s. 170.

D. Müellifin Risâlede Yararlandığı Kaynaklar

1. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870)²⁰
*Sahihu'l-Buhâri*²¹
2. Müslim, Ebû Hüseyin Müslim Haccâc (ö. 261/874),²² *Sahih-i Müslim*²³
3. Ebû Dâvud, Süleymân Eş'âs es-Sicistânî (ö. 275/888)²⁴ *Sünen-ü Ebî Dâvud*²⁵
4. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/898),²⁶ *el-Câmiu'l-Kebîr*²⁷
5. Ahmed b Hanbel (ö. 241/855),²⁸ *el-Müsned*²⁹
6. ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf* isimli tefsiri müellifin risâlede en fazla yararlandığı kaynaktır.³⁰
7. el-Kurtûbî (ö. 671/1273)³¹, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*.³²
8. Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*.³³ Ayrıca el-Beydâvî'nin *el-Mesâbih* üzerine yazdığı şerhten istifade edilmiştir.³⁴
9. Ebu'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310), *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*³⁵

¹⁹ A. e., s. 161.

²⁰ Hayatı ve eserleri için bkz. İsmâil Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 2. bs., İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1989, s. 52-53.

²¹ Örnek hadisler için bkz. Buhârî, "Kader," 12, "Hiyel," 12; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 172, 163.

²² Hayatı ve eserleri için bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 58-59.

²³ Örnek hadisler için bkz. Müslim, "Selâm," 92, Müslim, "Kader," 13, Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 177, 172.

²⁴ Hayatı ve eserleri için bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 77, 78.

²⁵ Örnek hadis için bkz. Ebû Dâvud, "Sünnet," 17.

²⁶ Hayatı ve eserleri için bkz. Abdulaziz b. Şah Veliyyulah ed-Dihlevî, *Büstânü'l-mühaddisîn*, Çev., Ali Osman Koçkuzu, Ankara, 1997, s. 196-199.

²⁷ Örnek hadis için bkz. Tirmizî, "Kader," 11; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 168.

²⁸ Hayatı ve eserleri için bkz. ed-Dehlevî, *Büstânü'l-Mühaddisîn*, s. 68-71.

²⁹ Örnek hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, "Müsned," 4/43; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 163.

³⁰ Hayatı ve eserleri için bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, Beyrut, t. y., s. 278-279; İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, Ankara, 1996, s. 315-353.

³¹ Kurtûbî için bkz. Fikri Zeki Cezzar, *Medâhilü'l-müellifin*, III, Riyad, y. y. 1994, s. 1257.

³² Örnek için bkz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 163.

³³ Hayatı ve eserleri için bkz. ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, s. 195-197.

³⁴ Örnek için bkz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 171, 176.

³⁵ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Bedrettin Çetiner, *Ebu'l-Berakât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, İstanbul 1995. Örnek için bkz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 172.

10. Ebû Abdullah Veliyyüddîn Muhammed b. Abdullah et-Tebrîzî (Ö. 741/1340), *Miškâtü'l-Mesâbîh*³⁶
12. Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), *el-Müfradât elfâzi'l-Kur'ân*³⁷
13. Kemâleddin Abdürrezzak b Ahmed Kâşânî (ö. 730/1329), *Te'vilâtü'l-Kâşâniyye*³⁸
14. Fakıh Ebu'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b.Ahmed es-Semerkandî³⁹ (ö. 373/983), *Şir'atü'l-İslâm*
15. el-Matrızî (ö. 610/1213)⁴⁰ *el-Muğrib*
- 16.Şerafüddîn et-Tayyibî (ö. 743/1342)'nin⁴¹ ismini vermediği bir eserinden alıntı yapılmıştır.⁴²
17. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805)'nin ismini zikretmediği bir eserinden istifâde edilmiştir. Ebû Hanife'nin iki büyük talebesinden birisidir.⁴³
- 18.Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö.483/1090)⁴⁴'nin ismini vermediği bir eserinden alıntı yapmıştır.⁴⁵
19. Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî (ö.672/1273),⁴⁶ *Mesnevi*⁴⁷
20. Hafız Muhammed Şirâzî (ö. 792/1390),⁴⁸ İsmiinin zikredilmediği bir eserinden yararlanılmıştır.⁴⁹
21. Nâsiruddin Tûsî (ö. 672/1273),Hayyam'ın bir rübâisine cevap vermiştir.⁵⁰
22. Ebû Hafs Ahmed en- Nesefî (ö. 537/1142), *et-Teysîr fi't-tefsîr*⁵¹

³⁶ Nâsiru'd-Dîn EİBânî, *Miškâtü'l-Mesâbîh*'i tahkik etmiştir 3. bs., Beyrut, 1985.

³⁷ İsfahânî ile ilgili olarak bkz. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, II, Beyrut, y. y., 1966, s. 255.

³⁸ Eser, Ali Rıza Doksanyedi tarafından tercüme edilmiş, M. Vehbi Güloğlu tarafından da yayına hazırlanarak basılmıştır. Ankara, Kadıoğlu Matbaası, 1987.

³⁹ Bkz. Cezzar, *Medâhil*, III, s. 1323, 1324.

⁴⁰ Bkz. A. e., s. 1538, 1539.

⁴¹ Bkz. A. e., II, s. 909.

⁴² Örnek için bkz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 169.

⁴³ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 217.

⁴⁴ Kısaca hayatı için bkz. A. e., s. 263.

⁴⁵ Bkz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 180.

⁴⁶ Hayatı ve eserleri için bkz. *Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, III, Anadolu Yayıncılık, 1983, s. 1322, 1323.

⁴⁷ Bkz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 170.

⁴⁸ Bkz. Zirikli *el-A'lâm*, II, s. 146.

⁴⁹ Bkz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 177.

⁵⁰ Bkz. A. e. s. 160.

⁵¹ Eser için bkz. Süleymâniye Ktp., *Çorlulu Ali Paşa*, nr., 28; Süleymâniye, no: 92; Ayasofya, nr., 0.96, 0.97; Rüstem Paşa, nr., 36

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN-İ KEMAL'İN KADER VE KAZÂ ANLAYIŞI

I. KAZÂ VE KADER

A. Kazâ Kelimesinin Sözlük Anlamları

Kazâ kelimesinin bir çok anlamı mevcuttur. Lügatte hüküm, yerine getirmek, edâ, takdîr etmek, îcab, ilzâm etmek, infâz etmek, ulaştırmak, bildirmek, yaratmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Kazâ kavramı, bu anlamlarının yanında daha çok, bir şeye hükmetmek, bir işi bitirmek, tamamlamak anlamlarında kullanılmaktadır. Bu yüzden hâkimin hükmüne *kazâ* denilirken, işin tamamlanması anlamında da *kudiyetü'l-emr* ifadesi, isti'mâl edilir.²

B. Kader Kelimesinin Sözlük Anlamları

Lügatte kader, takdîr, hüküm, îcab, ilzâm, tebyîn, halk gibi anlamlarda kullanılır.³ Fakat kavramın asıl kullanıldığı anlam, bir şeyin değerini ve miktarını biçip açığa çıkarmak, hikmete göre yapmak, tayin etmektir.⁴

C. Kazâ ve Kader Kavramlarının İstilâhî Anlamları

Kader, Cenâbı Hakk'ın, kâinatta bütün nesne ve olayların zamanını, mekânını, sıfatlarını ve özelliklerini bilip ezelde takdîr etmesi ve planlamasıdır.

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, Nşr., Yusuf Hayyâd, Nedim Mar'aşî, Beyrut, Dâr-u Lisânü'l-Arab, t. y., s. 30-33; Ebu'l-Bekâ, *Kitâb el-külliyât*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1287, s. 510-512; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, Karaman Yayınları, 1986, s. 613-614; er-Râzî Muhammed b.Ebî Bekr, *Muhtâru's-sihâh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980, s. 464-465; Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, Nşr., Richard J. Mc. Carthy, Beyrut, y. y., 1957, s. 323-325; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, II, Tah., Claude Selame, Dimeşk, y. y., 1993, s. 715-716; Emrullah, Yüksel, *Kazâ ve Kader*, Erzurum, Atatürk Ü. İlâhiyât Fak., 1995, s. 1; Ömer Aydın, *Kur'ân Işığında Kader ve Özgürlük*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998, s. 13.

² Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 1; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1997, s. 113.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, s. 111-113; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 510-512; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 596-598; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, s. 449-450; el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 323-325; en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, s. 716; Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 2; Aydın, *Kader ve Özgürlük*, s. 59.

⁴ Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 2.

Kazâ ise, nesne ve olayların zamanı gelince ezeldeki takdir ve plana uygun olarak icrâ edilip yerine getirilmesidir.⁵

Kazâ ve kader kavramlarına Eş'arî ve Mâtürîdîler farklı anlamlar vermişlerdir. Mâtürîdîler'in kazâ dediklerine Eş'arîler kader; kader dediklerine kazâ demektedirler.⁶

D. Kazâ ve Kaderin Kur'ân'da Kullanılışı

Kazâ kavramı Kur'ân'da kırktan fazla yerde zikredilmektedir. Kader kavramı ise, eş anlamlı ve yakın anlamlarıyla beraber on yedi ayette, çeşitli fiil ve sigalarıyla beraber yirmi beş yerde zikredilmektedir.⁷

1. Kazâ Kavramının Kur'ân'da Kullanıldığı Anlamlar

1) Kazâ, Allah'ın yaratması anlamında kullanılmıştır.

"Bunun üzerine Allah, iki günde yedi kat gök yarattı."⁸

2) Bir şeye hükmetmek, hüküm vermek anlamında kullanılmıştır.

"Allah ve Rasûl'ü bir şeye hüküm verdiği zaman, mü'min erkek ve mü'min kadına kendi işlerinde Allah'ın ve Peygamber'in hükmü karşısında bir seçme hakkı yoktur. Kim Allah ve Rasûl'üne isyan ederse apaçık bir dalâlet içindedir."⁹

3) Bir işin olmasını dilemek, olmasına karar vermek anlamında kullanılmıştır.

"Allah, bir şeyin olmasına karar verirse, dilerse ona sadece ol der, o da hemen oluverir."¹⁰

⁵ Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul, Şehzâdebaşı Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342, s. 315-316; Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, 2. bs., İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1999, s. 143.

⁶ Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 13; Aydın, *Kader ve Özgürlük*, s. 14.

⁷ Muhammed Fuat Abdülbâki, *Mu'cem el-müfrehes li-elfâz'l-Kur'ân*, 2. bs., Kahire, Dâru'l-Hadis, 1988, s. 681-683; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 657-659.

⁸ Fussilet 41/12.

⁹ el-Ahzab 33/36.

¹⁰ el-Bakara 2/117; Âl-i İmran 3/47.

4) Bir şeyi bildirmek, haber vermek ve ilâm etmek anlamında kullanılmıştır.

"Ben-i İsrâil'e Kitap'ta; doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk çıkaracaksınız ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz diye haber verdik."¹¹

5) Bir işi tamamlamak, bitirmek, bir süreyi doldurmak gibi anlamlarda kullanılmıştır.

"Musa, vakti tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca..."¹²

6) Kelime bazen de emretmek anlamında kullanılmıştır.

"Rabb'in kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretti."¹³

Görüldüğü gibi kazâ kelimesi Kur'ân'da da tek bir manada kullanılmamış, bazen bir işi yerine getirmek, bir şeyi tamamlamak, bir şeye hüküm vermek, bir şeyi kararlaştırmak anlamlarında kullanılmıştır.¹⁴

2. Kader Kavramının Kur'ân'da Kullanıldığı Anlamlar

1) Kader Kur'ân'da genellikle ölçü, miktar anlamında kullanılmıştır.

"Şüphesiz biz, her şeyi bir ölçüye (kadere) göre yarattık."¹⁵

"Hazinesi bizim katımızda olmayan hiçbir şey yoktur. Biz, onu ancak belli bir ölçüye göre indiririz."¹⁶

2) Kader kelimesi bazı ayetlerde de insanın rızkının daraltılması anlamında kullanılmıştır.

"Allah dilediği kimseye rızkı genişletir ve daraltır."¹⁷

"Allah dilediğine rızkı genişletir dilediğine de kısar."¹⁸

¹¹ el-İsrâ 17/3.

¹² el-Kasas 28/29.

¹³ el-İsrâ 17/23.

¹⁴ Keskin, **Kader ve Kazâ**, s. 116.

¹⁵ el-Kamer 54/49.

¹⁶ el-Hicr 15/21.

¹⁷ er-Ra'd 13/26; el-Ankebut 29/62.

¹⁸ ez-Zümer 39/52.

3) Kader kelimesi bazen de eşyanın mukadderâtını belirtmek anlamında kullanılmıştır.

"Allah her şeyi yaratmış ve her birinin mukadderâtını belirlemiştir."¹⁹
"Ayında seyrine menziller belirledik."²⁰

E. Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kader²¹

Kader konusu Kur'ân'da, diğer inanç esasları gibi doğrudan doğruya iman edilmesi emredilen esaslar arasında zikredilmemiş,²² sadece Allah'ın yetkin sıfatlarına ve insanın cebir altında bulunmayıp irâde hürriyetine sahip olduğu hususuna vurgu yapılmıştır. Ancak bazı hadislerde kadere iman etmenin gerekliliği vurgulanmıştır. Örneğin, Cibrîl hadisi konumuzla ilgili olarak şunları ifade eder.²³

"Cibrîl, Rasûlüllâh'a bana imandan haber ver, "İman, Allah'a, Meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine, âhiret gününe, hayır ve şerriyle birlikte kadere inanmandır."²⁴

"Biriniz kaderin hayrına da şerrine de iman etmedikçe iman etmiş olamaz. Başına gelecek olanın mutlaka geleceğini; başına gelmemesi mukadder olanın da mutlaka gelmeyeceğini inanmadıkça iman etmiş sayılmaz."²⁵

Görüldüğü gibi, hadisler, kaderi, inanç esaslarından biri ve tevhdin tamamlayıcı unsuru olarak görüyor.²⁶

¹⁹ el-Furkan 25/2.

²⁰ Yâsîn 36/39.

²¹ Çalışmamız boyunca hadisler için kullandığımız kaynak tespitlerinde el-Mu'cem li-elfâzı'l-hadîsi'n-Nebevî adlı eserin tekniğini uyguladık. Tüm hadisler için bkz. el-Kütübü's-sitte ve şurûhuhâ, 2. bs., İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.

²² el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/136.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", 25. cilt içerisinde çıkacak, D İ A., s. 3.

²⁴ Müslim, "İman," 1, 7; Ebû Dâvud, "Sünnet," 16; Nesâ-î, "İman," 5, 6; İbn Mâce, "Mukaddime," 10.

²⁵ Tirmizi, "Kader," 10.

²⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Huccetullâhi'l-Bâliğa, I, Çev., Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, s. 243; Hüseyin Atay, İslâm'ın İnanç Esasları, Ankara, A. Ü. İlâhiyat Fak. Yayınları, 1992, s. 217-220.

* Düzeltme

Ayrıca ayetlerde olduğu gibi, hadisler içerisinde de mutlak cebir taraftarlarının ve mutlak tefvîz taraftarlarının görüşlerini delillendirmek için başvurdukları hadisler mevcuttur. Örneğin, "her doğan tabî fitrat üzere doğar. Sonra ana babası onu, yahudi, hıristiyan veya mecûsî yapar,"²⁷ hadisi mutlak tefvîz taraftarlarının delilleri arasında zikredilir. Diğer taraftan, "saîd, annesinin karnında saîd diye yazılan kimsedir; şakî de annesinin karnında şakî diye yazılan kimsedir,"²⁸ hadisi de mutlak cebir taraftarlarının dayandığı hadisler arasındadır.

Birbirine zıt iki aşırı uç ekolün, kader konusundaki görüşlerine dayanak oluşturdukları bu hadisler, farklı zamanlarda, farklı mevzûlar için söylenmiş olabilir. Birbirine zıt gibi görünen bu hadisler uzlaştırmacı bir anlayışla yorumlanmalıdır. Mutlak tefvîze delil olabilecek hadisler, insanın sorumluluğunu ön plana çıkarmakta; insanın irâdesini yok sayar gibi görünen bazı hadisler de çeşitli amaçlarla zikredilmiş olup, Cenab-ı Hakk'ın kudret ve irâdesinin üstünlüğünü vurgulamaktadır.²⁹

F. Kelâm Ekollerinde Kazâ ve Kader*

Kazâ ve kader meselesi, inanan inanmayan tüm bilginlerin ve filozofların zihinlerini uzun zaman meşgul etmiş, bilginler arasında çeşitli münakaşalara sebep olmuştur.³⁰ Ashında bu münakaşalar, realiteden uzak kalıp pratik hayata uyum sağlamayan teori çerçevesinde kalmıştır. Çünkü kader konusunda insan hürriyetini hiçe sayan marjinal gruplar bile, pratikte hayatlarını irâde hürriyeti esasına dayandırarak planlayıp yürütürler. Arzu ettikleri hedeflere ulaşabilmek için gerekli tedbirleri alırlar.³¹

Kader probleminin kaynağında insanın sorumluluğu ve ilâhî sıfatların yetkinliği yatar. İnsanın irâde hürriyetinin elinden alınıp sorumluluktan uzak

²⁷ Müslim, "Kader," 46.

²⁸ Müslim, "Cennet," 51.

²⁹ Aydın, *Kader ve Özgürlük*, s. 20.

³⁰ Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 1; Keskin, *Kader ve Kazâ*, s. 7.

³¹ Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 148.

*Düzeltilme.

tutulması halinde ilâhî mesaj ve hayat anlamsız kılınır. Diğer taraftan aşkın bir Allah inancını sınırlamakta tevhide zedeler.³² Bu ikilem İslam düşünce tarihinde, birbirine zıt iki uç noktanın doğmasına sebep olmuştur. Bu ikilem içinde müslüman düşünürlerden bir kısmı Allah'ın hakimiyetini esas almış; diğer bir kısmı ise insanın sorumluluğundan yola çıkarak "kul muhayyerdir, işi kendisine bırakılmıştır istediğini yapar" diyerek kula sonsuz bir hürriyet vermiştir. Üçüncü bir grup düşünür de her iki görüşün de hatalı olduğunu ileri sürerek, "işlerin hayırlısı mu'tedil olandır"³³ sözünden hareketle mu'tedil bir yol takip etmiştir.³⁴

İşte bu düşünce akışı içerisinde, İslâm tefekkür tarihindeki kelâm ekollerinin kader probleminde bakışını özetlemenin, mevzunun daha iyi anlaşılmasında yardımcı bir unsur olacağı kanaatindeyiz.

1. Kazâ ve Kader Konusunda Selefî Tavr

Sahâbe, tâbiîn ve onların yolunu benimseyip takip edenler anlamına gelen Selefiyye, müteşâbih ayetler ve dolayısıyla kader mevzûunda nasları aynen kabul etmekle birlikte teşbîh ve tecsîme düşmemeye de dikkat etmiştir.³⁵ Selefin bu anlayışını, "nasların aslını kabul vasfını terk," şeklinde formüle etmek mümkündür.

Selef, kazâ ve kader mevzûuna da, bu anlayış çerçevesinden baktığından konuya fazla dalmaktan sakınmıştır. Selefe göre kulların fiilleri hayır olsun şer olsun Allah tarafından yaratılmıştır. Bu arada insan da, irâdeden yoksun bırakılmamıştır. Seleften olan İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), "kulların hareket ve sükûn olarak bütün fiilleri, gerçekte onların '*kesbi*' dir. Yaratıcısı ise, Allah'tır. Bu fiillerin

³² Keskin, *Kader ve Kazâ*, s. 7.

³³ es-Sehavî, *el-Mekâsîdül-hasene*, Tahk., Muhammed Osman Hud, s. 332, hadis no: 455, Beyrut, 1985; el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Tahk., Ahmet Kalaş, hadis no: 1247, Halep, t. y., s. 469,

³⁴ İbnu's-Sîd, *el-Batelyevsî*, "Kader Üzerine" Çev., Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 5. bs., İstanbul, Damla Yayınevi, 1993, s. 284-285.

³⁵ A. e., s. 113; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, 3. bs., Konya, Tekin Yayınevi, 1996, s. 51.

*Düzeltilme

hepsi, Allah'ın meşietî, ilmi, kazâsı ve kaderiyle meydana gelir,³⁶ ifadesi selefin kazâ-kader konusundaki tavrını özetlemektedir.

Yaptıkları eleştirilerle Kaderiyye'ye karşı çıkan ve aynı zamanda kulların sorumluluğunu temellendirmek için de cebre düşmekten sakınan selefin, bu anlayışını, "cebir de yoktur, tefvîz de; ikisinin ortasında bir durum vardır,"³⁷ cümlesi formüle eder.

2. Cebriyye'nin Kazâ-Kader Anlayışı

Kullara ait fillerin Allah tarafından yaratıldığını, onların gerçek anlamda bir file sahip olmadıklarını dolayısıyla cebr altında olduklarını iddia eden Ca'd b. Dirhem'in (ö. 118/736) bu anlayışını Cehm b. Saffan (ö. 128/745) geliştirerek sistemleştirmiştir.³⁸

Ashâb-ı kirâmın son dönemlerine doğru tartışmaya başlanan cebr, Emevî idarecilerinin yaptıkları zulümleri meşrûlaştırma gayesini gütmektedir. Şöyle ki, cebr taraftarları, Emevî idarecilerinin yaptıkları icraatların, tamamen ilâhî irâdenin etkisiyle gerçekleştiğini, kendilerinin bunda herhangi bir rolünün olmadığını iddia etmektedirler.³⁹

Cebriyye'nin görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür. Allah'ın ilim irâde ve kudret sıfatları, insanların filleri de dahil her şeyi kuşattığından insanın, önceden belirlenen bu kaderin sınırlarının dışına çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla kulun irâdesi ihtiyârî ve fiil yapma kudreti yoktur. İnsana fiilin isnad edilmesi ise, mecâzendir. Örneğin, "güneş battı, değirmen döndü," denildiğinde, gerçek fâil güneş

³⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, Nşr., Abdülkerîm Tennân, İstanbul, Hanefiyye Kitabevi, t. y. s. 2829.

³⁷ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 4. bs., İstanbul, M. Ü. İlâhiyât Vakfı Yayınları, 1984, s. 175.

³⁸ İrfan Abdülhamid, "Cebriyye," *D İ A.*, VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 207.

³⁹ A. e.

* Düzeltme

veya değirmen değildir, Allah'tır. Allah'ın mutlak irâdesi karşısında insan, havada rüzgara tâbi olarak oraya buraya sürüklenen bir tüy gibidir.⁴⁰

Şeyhülislâm İbn-i Kemal, *Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader* adlı eserinde, Cebriyye'nin bu görüşlerini Mürcie'ye nispet ederek vermiştir. Müellif, Cebriyye'ye şer'i lügatte Mürcie denildiğini ve bu ismin ilk dönem Kaderiyye mensupları tarafından kendi muhalifleri için kullanıldığını da belirtmiştir.⁴¹ Yine, bilindiği üzere, Hâricîler'in büyük günah işleyenleri tekfirine karşılık Mürcie, büyük günah işleyenler (mürtekb-i kebîre) konusunda hüküm vermekten kaçınarak onların durumunu kıyâmet gününe tehir etmektedir. İşte, onlar Allah'ın hükmünü ertelediklerinden dolayı da, kendilerine Mürcie ismi verilmiştir.⁴² Fazlur Rahman'a ait şu ifadeler de, Kemal Paşazâde'nin mezkûr tezini desteklemektedir. Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde Mürcie, bu iki halîfenin lehinde ve aleyhinde olan güçlü zümrelere karşı ılımlı bir görüşü temsil ediyordu. Bu olumlu tutum, Emevîler döneminde onların zulmünü meşrû göstermek için, tam bir Cebriyye seviyesine bürünerek halkın ahlâkî gevşekliğine uygun bir duruma düşmek sûretiyle Emevî idaresinin savunulmasında bir araç haline geldi. Hz. Ali devrinin başlarında Hz. Ali ile muhalifleri arasındaki siyâsî kavgada tarafsız bir durum alan ve bu nedenle de Mu'tezile adı verilen Mürcie, böylece Cebriyye adını aldı.⁴³

Anlaşılan o ki, her iki ekolde (Mürcie ve Cebriyye), cebri tutumlarıyla dönemin idarî otoritesinin zulmünü meşrûlaştırma eğilimi içerisinde olduğundan dolayı birbirlerine benzerlik arzeder. Ayrıca, İbn-i Kemal, "ümmetimden iki sınıf insan var ki, onların İslâm'dan nasibi yoktur; Mürcie ve Kaderiyye,"⁴⁴ hadisinden hareketle Kaderiyye'nin görüşünü ifrat olarak görürken, cebriyecî tutumundan dolayı da Mürcie'yi tefrit olarak görür. Hadis-i şerifte *mürcie* lafzı Cebriyye yerine kullanılmıştır.

⁴⁰ el-Batalıyevsî, "Kader Üzerine," s. 206; Aydın, *Kader ve Özgürlük*, s. 39.

⁴¹ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 181.

⁴² A. e., s. 180; Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev., Mehmet Mağ, Mehmet S. Aydın, 3. bs., Selçuk Yayınları, İstanbul, 1980, s. 121.

⁴³ A. e.

⁴⁴ Tirmîzî, "Kader," 13; Ebu Abdullah Veliyyüddin Muhammed b. Abdullah Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, I, 3. bs., Tahk., Nasıruddin Elbânî, Beyrut, y. y., 1985, hadis no: 105, s. 38.

* Düzeltme

3. Kaderiyye-Mu'tezile'nin Kazâ-Kader Anlayışı

Kaderiyye, insanın hürriyetini tamamen yok addeden Cebriyye'nin fikirlerine karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁵

İlk zamanlar Kaderiyye lafzı, kader hakkında lehte ve aleyhte söz söyleyen herkes için kullanılırken, daha sonra kaderi reddedenlerin ismi olarak ma'rûf olmuştur.⁴⁶ Kaderi inkar konusunda ilk ortaya çıkan Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), onu takiben Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 105/723) ve taraftarları *İlk Kaderiyye* adını almışlardır.⁴⁷ Şeyhülislâm İbn-i Kemal, bu ismin hem medhe ve hem de zemme ihtimali olduğunu söyler. Fakat mezkûr hadîsin delâleti ve Kaderiyye'nin tarihsel olarak durumu göz önüne alındığında, *Kaderiyye* kavramı, daha çok ayıplamayı hak eden bir isim olarak kullanıla gelmiştir. Kaderîlikle suçlanan kimseler ise, bu ismi kendilerinden def etmek istemişlerdir.⁴⁸

ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ında belirtildiğine göre aslında, kader ismi, Allah'ın fiillerine has bir isimdir. Arap bunu ancak bu şekilde anlamıştır. Fakat ne gariptir ki, daha sonra bu kavram, insanların fiilleri için kullanılmıştır.⁴⁹

Kaderiyye, daha sonra Mu'tezile ismiyle sahnede yerini almıştır. Bilindiği üzere, Vasıl b. Ata (ö. 131/748) mürtekib-i kebîrenin durumu konusunda, üstâdı Hasan Basri'den (ö. 110/728) farklı bir fikir ortaya atarak Hasan Basri'nin halkasından ayrılmıştır. Bunun üzerine Vasıl b. Ata ve ekolüne *ayrılanlar* anlamında *Mu'tezile* ismi verilmiştir.⁵⁰ Mu'tezile mezhebi, yahudi, hristiyan, İran, Hind dinleri ve Yunan felsefesi ile temas etmiş ve onların tesiri altında kalmıştır. Bu düşüncelerin etkisi dolayısıyla ki, itikâdî mevzûlarda naklin yanında akla da önem vermiş, hatta akli öne almıştır.⁵¹

⁴⁵ Rahman, *İslâm*, s. 124; Keskin, *Kader ve Kazâ*, s. 35.

⁴⁶ A. e.

⁴⁷ Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 175.

⁴⁸ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 182.

⁴⁹ A. e.

⁵⁰ Rahman, *İslâm*, s. 123; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 170.

⁵¹ Rahman, *İslâm*, s. 123; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 73.

* Düzeltme

Mu'tezile taraftarları, kendilerini, *ehl-i adl ve't-tevhîd*, olarak isimlendirmiş ve irâde konusundaki düşüncelerini de *adl* prensibi üzerine temellendirmiştir. Onlara göre, insanın yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için hür bir irâdeye ve fiilden önce mutlak bir fiil yapma gücüne (istitaat) sahip olması gerekir. Aksi takdirde Allah'ın kulu hesaba çekmesi zulüm olur ki, bu da Allah'ın adâletiyle bağdaşmaz. İşte bu düşünceden hareketle Mu'tezile, insanın ihtiyârî fiillerinin kendisi tarafından yaratıldığını, Allah tarafından yaratılmadığını söyleyerek Allah'ın mülkiyetindeki tasarrufunu sınırlamıştır.⁵²

Mu'tezile'nin kader konusundaki diğer önemli bir özelliği de kötülükleri Allah'tan nefyetmesidir. Mu'tezile'nin anlayışına göre, Allah ancak iyilikleri dileyip yaratır, kötülükleri dileyip yaratmaz. Çünkü, kötülüğü dilemek, bizzat kötülüktür. Allah'tan böyle bir şeyin sadır olması düşünülemez. Kemal Paşazâde bu düşünceden hareket ederek Mu'tezile'nin, Mecûsîler'e benzetildiği iddiası üzerinde durur. Mecûsîler, yaratılışı iki ilâha bağlamaktadır. Onlar, hayrın Yezdan'dan, kötülük ve şerrin Ehrimen'den geldiğini iddia ederler. Kaderiyye ise, hayrı Allah'a, şerri de başka varlıklara izafe ettiğinden Mecûsîler gibi fiilin yaratılmasında iki fâil kabul etmişlerdir. İşte bu yönüyle Kaderîler, Mecûsîler'e benzetilmiştir. Böylece Kaderîler Allah'ın kudretini nefyetmekle Allah'ı yaratıklar seviyesine indirgemiş olmaktadır.⁵³ Kemal Paşazâde, bu tezini, "Kaderiyye bu ümmetin mecûsileridir,"⁵⁴ hadisiyle desteklemektedir.

İbn-i Kemal'e göre, Mu'tezile'nin *ehl-i adl ve't-tevhîd*, prensibinde formülleşen düşünceleri, birbirini nakzetmektedir. Şöyle ki, onların âdâlet anlayışı bir çok tanrının varlığını gerekli kıldığından kendilerinin sıkı sıkıya sarıldığı *tevhîd* anlayışını yok etmektedir. Keza Mu'tezile'nin sıfatları reddetmesi, sonuçta fillerin reddini; kabul ettikleri tevhîd görüşü, de *adâleti* ortadan kaldırmaktadır. Sonuçta ortada ne tevhîd, ne de adalet kalmaktadır.⁵⁵

⁵² Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 181; M. Said Özarvarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 121.

⁵³ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 184.

⁵⁴ İbn Mâce, "*Mukaddime*," 10.

⁵⁵ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 184.

* Düzeltme

4. Eş'ariyye'nin Kader-Kazâ Anlayışı

Allahû Tealâ'nın, sıfatlarının yetkinliğinden hareketle, kulu irâdesiz dolayısıyla sorumsuz bir varlık konumuna düşüren Cebriyye'nin, bu aşırı tutumuna karşılık, Mu'tezile de insanın sorumluluğunu ön plana çıkararak, kula mutlak bir hürriyet vermek suretiyle, Allah'ı âciz bir konuma düşürmekle başka bir aşırı tutum sergilemiş olmaktadır. Kader konusunda oluşan bu iki uç nokta, eklektik bir düşüncenin doğmasını da zorunlu olarak hazırlamış oldu.

İşte bu uç ekollerden biri sayılan Mu'tezile içerisinde yetişmiş olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), bu ekolden ayrılıp selef akîdesini benimseyerek Ehl-i Sünnet kelâm ekolünün doğmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁶ Mu'tezile'nin görüşlerine tepki olarak ortaya çıkan Eş'ariyye'nin görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Allâhû Tealâ, mutlak irâde kudret ve ilim sahibidir. "Allah, sizi ve yaptıklarınızı yarattı,"⁵⁷ ayeti insanların fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığının açık göstergesidir. Eş'ariyye'ye göre, insanın da bir kudreti vardır. Bu kudret insanda fiille beraber yaratılır, kudret insana ne için verilmişse ancak onun için geçerlidir, zıddı için geçerli değildir. İnsandaki bu kudretin fiilin meydana gelmesinde hiçbir etkisi ve rolü yoktur. Çünkü insandaki kudretin yaratıcısı da Allah'tır. İnsanın kendi fiilleriyle alakası ise, o fiillere mahal olmaktan ve hiçbir etkisi olmayan kudretinin Allah'ın etkili kudretiyle onlara yaklaşmasından ibarettir. İşte insanın ihtiyâr sahibi olması ve fiillerine de ihtiyâri fiil denilebilmesi için, bu fiillerin, insanın irâde ve ihtiyârına dayanması yeterlidir.⁵⁸

Eş'ariyye, cebre düşmekten kurtulabilmek için, kendisiyle özdeşleşen *kesb* formülünü ileri sürmüştür. Ona göre *kesb*, "muhdes bir kudretle müktesipten vâki olan şey"dir. İnsanın kesbinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü benimseyen Eş'ariyye, "*fâil* ve *hâlik*" kelimelerini de, eş anlamlı kabul ederek, fiilin hâlikını aynı

⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye," *D İ A.*, XI, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 448.

⁵⁷ *es-Sâffât* 37/96.

⁵⁸ Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, Çev., İsa Doğan, İstanbul, Bayrak Yayıncılık, 1989, s. 68.

* Düzeltme

zamanda fiilin fâili olarak görmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla kul, kesbettiği fiilin sâhibi olamamaktadır. Görüldüğü gibi Eş'arî'nin, insanın fiillerinde hür olduğunu ispatlamak için ileri sürdüğü kesb de açık değildir. Bu yüzden anlaşılması zor bazı şeyler için, "bu Eş'ariyye'nin kesbinden daha dakik bir meseledir," darb-ı meseli meşhur olmuştur.⁶⁰

Görüldüğü üzere, Mu'tezile'ye karşı aksülamel olarak ortaya çıkan Eş'ariyye, insanda irâde ve kudreti kabul etmekle beraber, cebrden de kurtulamamaktadır. İnsanın sorumluluğunu temellendirmek için geliştirdiği kesb teorisi ise, tefvîzden daha çok cebre yakındır. Bunun için Eş'ariyye sistemine "cebr-i mutavassıt" denilmiştir.⁶¹ Fakat daha sonra gelen el-Bâkullânî (ö. 403/1013), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi Eş'arî kelâmcılar, Eş'arî'nin cebre yaklaşan tutumunu isabetsiz bularak konuyu kulun sorumluluğuyla uyum sağlayacak hale getirmişlerdir. Eş'arî'nin aksine el-Bâkullânî, insana ait fiilin aslını yaratan Allah'tır, fakat bir fiilin iyi veya kötü itaat veya mâsiyet oluşu gibi vasıflarının meydana gelişinde kulun gücü ve irâdesi etkili olur, demektedir. Zaten kul, kendisinde fiil yapma gücü olduğunu hisseder. İnsanın kendini hareketlerinde hür olarak hissetmesi şeklinde ifade edilen *şuur hali*, Eş'ariyye düşüncesini cebrden kurtarmaktadır. Saim Yeprem'in deyimiyile *şuur hali* Eş'ariyye'nin en orijinal yönünü oluşturmaktadır.⁶²

5. Mâtürîdiyye'nin Kazâ-Kader Anlayışı

Ehl-i Sünnet kelâmının diğer bir kolu ise, İmam Eş'arî ile aynı dönemde yaşamış olan İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/946) öncülüğünde oluşmuş olan *Mâtürîdiyye* ekolüdür.

⁵⁹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992, s. 51.

⁶⁰ Yavuz, "Eş'ariyye," *D İ A.*, XI, s. 451; Yüksel, *İnsan Fiilleri ve İrâde Hürriyeti*, Ders notları, Erzurum, Atatürk Ü. İlâhiyat Fak., 1993, s. 8.

⁶¹ Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 226-227.

⁶² Yavuz, "Eş'ariyye," *D İ A.*, XI, s. 451; Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 220;

* Düzeltme

Mâtürîdî, kader meselesini, Allah'ın sıfatları ve sıfatların, kulların irâde ve fiillerine tealluku açısından ele almıştır. Hareket noktası, insanın sorumluluğunu temellendirmek olduğu için, insanda hür bir irâde ve ihtiyâr bulunduğunu izah ve isbat etmeye gayret göstermiştir.⁶³

Mâtürîdîler de, Eş'arîler gibi bütün muhdesâtın ve dolayısıyla kulların fiillerinin de Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği görüşündedir. Bununla beraber Mâtürîdîler insanların gerçek manada fiil, irâde ve kudretlerinin olduğunu benimserler.⁶⁴ İnsandaki kudret fiille birlikte bulunur. Fakat, şu kadar var ki, Mâtürîdiyye'de Eş'ariyye'nin aksine iki tip kudretten bahsedilmektedir. Birincisi, sebep ve vasıtaların sağlam ve sıhhatli olması, şartların hasıl olması anlamındaki kudrettir. Bu kudret, fiilden önce bulunur. Bir de, fiille birlikte bulunan kudret vardır ki, kul hür irâdesiyle fiilini talep ettiğinde Allah'ın o anda kendisinde yarattığı kudrettir. Bu kudret fiille birlikte olmakla beraber, fiilin yapılmasına da yapılmamasına da şamildir.⁶⁵

Mâtürîdîler'e göre insanın Allah tarafından yaratılmış *küllî irâdesi* vardır. Küllî irâde, insanlarda kuvve halinde bulunup mümkün olan bütün yönlere şumulü vardır. Küllî irâdenin belli bir fiile teallukuna ise, *cüz-î irâde* denir ki, bu irâde *kasd*, *azm* ve *ihtiyâr* kelimeleriyle ifade edilir.⁶⁶ Irâde-i cüz'îyye Mâtürîdîler'de *ihtiyâr*, Eş'arîler'de, *kesb* olarak adlandırılır. Cüz-î irâde yaratılmamıştır. Çünkü insanın sorumluluğuna temel teşkil eden bu irâdedir. Eğer cüz-î irâde yaratılmış olsa, o zaman insanların ihtiyârları da ızdırârî olmuş olur ki, o taktirde, dîmî emir ve yasakların manasızlığı ortaya çıkar.⁶⁷

Kula gerçek manada fiil isnat eden Mâtürîdî, kesb ve halk kavramlarını beraberce mütâla ederek kesb terimine açıklık getirmektedir. Mâtürîdî, "Allah, fiilleri oldukları gibi yaratmakta, onları yokluktan varlık sahasına çıkarmaktadır. İnsanlar da

⁶³ A. e., s. 332.

⁶⁴ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûliddîn*, Çev., Bekir Topaloğlu, 4. bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 134; Aydın, *Kader ve Özgürlük*, s. 56.

⁶⁵ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm II*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1443, s. 203; Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 75-77.

⁶⁶ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm II*, s. 203; Yüksel, *İnsan Fiilleri*, s. 13; Aydın, *Kader ve Özgürlük*, s. 81.

⁶⁷ Yüksel, *İnsan Fiilleri*, s. 11.

* Düzeltme

o fiilleri, kesbettikleri ve yaptıkları ölçüde o fiillere sahip olurlar," diyerek fiillerin yaratma yönünden Allah'a, kesb yönünden ise, kula ait olduğunu ifade ediyor.⁶⁸ O halde insanın fiilinin oluşmasında iki kudretin tesiri vardır. Nurettin es-Sâbûnî'nin şu ifadeleri konuya daha iyi açıklık getirmektedir."İki kudret sahibinin tesiriyle bir kudret eseri vücûd bulmaktadır. Ancak bu kudret eseri, iki kudret sahibinin her birinin ayrı bir yönüyle ilgilidir."⁶⁹ Buna göre, kulun hür irâdesine bağlı olarak fiiller yaratılır. Fiillerin Allah tarafından yaratılmasından dolayı kul, cebr altında değildir. Çünkü, Allah'ın yaratması, kulun irâdesine tâbidir. Ayrıca kul, kaderinde olanı bilmediğinden, kazâ ve kaderin baskısı altında hareket etmesi mümkün değildir. Aksine kul, fiillerinde hür bir irâdeyle hareket ettiğinin şuurundadır.⁷⁰

G. İbn-i Kemal'e Göre Kazâ-Kader ve Ecel

1. Kazâ ve Kader

Allah'ın bütün nesne ve olaylarıyla kâinat üzerindeki ezeli planını ve bu planın zamanı gelince icrâ edilmesini ifade eden kazâ ve kader meselesi, insanlık tarihi boyunca çözümlenememiş bir problem olarak devam edegelmiştir. Bu karmaşık mevzû üzerinde söz söyleyen çoğu kimselerin ayakları kaymış, çok zeki kimseler bile bu vadide yolunu kaybetmiştir. İşte bunun içindir ki, İbn-i Kemal, meseleyi ele alırken konunun hassasiyetine binâen tezini akla muvâfik, nakle de mutâbık olarak tahkîk edeceğini ifade eder.⁷¹

İbn-i Kemal Ragıp el İsfahânî'den nakilde bulunarak kazâ ve kader kavramlarının etimolojisine değinir. Ona göre kader, ölçü için gerekli hazırlık, plan; kazâ ise ölçme olayının gerçekleşmesidir.⁷² İbn-i Kemal'in kazâ ve kader kavramlarına verdiği bu anlam, Mâtürîdiyye mezhebinin kazâ ve kader

⁶⁸ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 53.

⁶⁹ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 137.

⁷⁰ Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 307.

⁷¹ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l Cebr*, s.158.

⁷² Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât li-elfâz'l-Kur'ân*, 3. bs., Tahk., Saffan Adnan Davûdî, Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1993, s. 670-676; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l Cebr*, s. 177-178.

* Düzeltme

terminolojisine uygunluk arzeder.⁷³ Ayrıca İbn-i Kemal, kazâ ve kader kavramları arasında ayırım yaparak kaderi kazâ haline gelmeden def edilmesi mümkün olan şey olarak görürken kazâyı ise def edilmesi mümkün olmayan şey olarak görüyor. Meryem sûresindeki şu iki ayet de kazanın kesinliğini göstermektedir. "İş olup bitmişti."⁷⁴ "...Bu, Rabb'inin yapmayı üzerine aldığı, kesinleşmiş bir hükümdür."⁷⁵

İbn-i Kemal'in, *el-Keşşâf*'ta geçen, "kaleme, kıyâmete kadar olacak olanları yazması emredildiğinde, kalemin yazdıklarının kuruyarak hükümlerin kesinleştiğine," dair naklettiği hadis, temsîlî ve tasvîrî olarak her şeyin hükmünün belirlenip sabitleştiğini bundan sonra bir değişimin olmayacağını anlatır.⁷⁶ Kıyâmet günü geldiğinde ise, kevn-ü fesât âlemine ait kazâ ve kader hükmü sona erecek levha kaldırılacaktır. Kâ'b'ın Hz. Ömer'e söylediği, "kıyâmet günü olduğunda levha korunur, kalem kaldırılır," sözü, bu mevzûya ışık tutmaktadır.⁷⁷ Bu düşünceden hareketle İbn-i Kemal, gayb aleminin, kazâ ve kader hükmünün dışında olacağını ifade eder. Bu tezini de, ayet ve hadislerle desteklemeye çalışmaktadır. Enbiyâ sûresindeki, "Bizim, göğü, kitabın sayfalarını katlar gibi, katlayacağımız gün"⁷⁸ ayeti, kazâ ve kader hükmünün, hükümlerin sona ereceği o vakitte kaldırılacağına işaret etmektedir.⁷⁹ Ayrıca, Rasûlüllâh (s.a.s), Ümmü Habîbe'yi, "Allah'ım beni, eşim Rasûlüllâh, babam Ebî Süfyan ve kardeşim Muaviye ile faydalandır," diye dua ederken işittiğinde, ona dedi ki, "sen Allah'tan takdîr edilmiş ecelleri, sayılı günleri ve taksim edilmiş rızıkları istedin, halbuki Allah, hiçbir şeyi zamanından önceye almaz, zamanından sonraya da bırakmaz, o halde sen cehennem azabından ve kabir azabından korunmayı isteseydin daha hayırlı ve daha faziletli olurdu"⁸⁰ hadis-i şerif-i kabir azabı, cehennem azabı gibi meselelerin bu dünyaya ait takdîre dahil olmadığını delilidir.⁸¹

⁷³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm II*, s. 201.

⁷⁴ Meryem 19/21.

⁷⁵ Meryem 19/71.

⁷⁶ *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf*, IV, s. 46. Aynı anlama gelen hadis için bkz., Buhâri, "Kader," 2; İbn Mâce, "Mukaddime," 10.

⁷⁷ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l Cebr*, s. 162.

⁷⁸ *el-Enbiyâ* 21/104.

⁷⁹ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l Cebr*, s. 163.

⁸⁰ Mansur Ali Nasif, *et-Tâc el-Câmi*, V, İstanbul, t. y., s. 194.

⁸¹ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 163.

* Düzeltme

İbn-i Kemal'in, "kaderin hükmünü sadece bu dünya ile sınırlı tutması," Allah'ın, âhiret âlemine ait hükümleri belirlemediği şeklinde anlaşılmalıdır. Kanaatimizce müellifimiz bu ifadelerle sorumluluğun bu dünyaya ait olduğunu, kıyâmetle beraber sorumluluğun da sona ereceğini anlatmak istemektedir. Zaten İbn-i Kemal'in, Tevbe sûresinin 49. ayeti ve Enfâl sûresinin 36. ayetine dayanarak yaptığı açıklamalar, âhiret âlemine ait hükümlerin de, ezelde belirlendiğini ifade etmektedir. Müellife göre, "Cehennem, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır,"⁸² ayetinin ifadesi, Allah'ın başlangıçta kâfirler hakkındaki takdîrini haber vermektedir. Yani Cehennem ezeli takdîrde, kâfirleri çepeçevre kuşatıcı bir şekilde planlanmıştır. Enfâl sûresinde ifadesini bulan, "küfredenler sonunda Cehenneme sürülüp toplanacaklardır"⁸³ ayeti, ezelde takdîr edilen şeyin tahakkukunu ve yaratılmasını (şe'nu'l-ibdâ) anlatır.⁸⁴ Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'de, âhiret hayatında Cennet ve Cehennem ehlinin talep ve temennileriyle yapacakları konuşmaların Allah'ın sebkat etmiş ilmi çerçevesine girdiğini ifade eden birçok ayet mevcuttur.⁸⁵

a. Allah'ın Sıfatları ve İnsanın Sorumluluğu

Bütün İslâm âlimleri, hatta kâinatın yaratıcısı ve yöneticisinin varlığını benimseyen bütün insanlar, Allah'ın yetkin sıfatlarla nitelendiği noktasında hem fikirdir. İşte Allah'ın ilmi ezeli'deki planından ibaret olan kader, Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatları ile bağlantılı bir mevzûdur.⁸⁶ İbn-i Kemal'in el-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinden nakline göre *kader*, Allah'ın fiillerine hâs bir isimdir. Araplar *kader* lafzını bu manada isti'mâl etmişler, kavramın insan fiilleri için kullanımı ise, yanlış bir kullanımdır.⁸⁷ Fakat, Allah'ın emir ve yasakları ile ve dolayısıyla sevâp ve ikâbla sorumlu tutulan varlık insan olduğundan dolayı kaderin diğer boyutunu insan

⁸² et-Tevbe 9/49.

⁸³ el-Enfâl 8/36.

⁸⁴ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 162.

⁸⁵ Yavuz, "Kader," *D İ A.*, s. 2. Örnek için bkz. el-A'râf 7/44-51; Fâtır 35/33-37; Sâd 38/62-64.

⁸⁶ Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 13; Aydın, *Kader ve Özgürlük*, s. 16.

⁸⁷ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 183.

* Düzeltme

oluşturmaktadır. O halde insan açısından kader denilince, insanın sorumluluğuna esas olan, irâdî fiiller akla gelmektedir.

İnsanların fiilleri de dahil her şey Allah Tealâ'nın ezeli ilmine muvâfik olarak hikmetle tertîp edilerek takdîr edilmiştir. Allah tercih ettirici irâdesi ve müessir kudreti ile ezeli ilminde takdîr edileni açığa çıkarmaktadır.⁸⁸ İbn-i Kemal'in bu ifadeleri, Mâtürîdî'nin, "irâde, fiil ile beraber yürür,"⁸⁹ düşüncesiyle mutâbakat oluşturur.

Evrendeki takdîr ve oluşumu, Allah'ın ilmi ezeli, irâdesi ve kudreti bağlamında ele alan İbn-i Kemal, Allah'ın ilminde değişim olmadığından evrendeki tertîp ve düzende de değişimin olmayacağını özellikle vurgular. Evrende tebdîl ve tahavvülün olması Allah'ın ilminin de değişeceğini gösterir ki, Allah bundan münezzehtir. Evrende böyle bir değişimin olmayışı, Allah'ın ona gücü yetmeyeceği anlamına gelmez. Allah'ın bu düzeni değiştirmeye güç yetirememesi düşüncesi ise, mümkün olan bazı şeylerin O'nun kudretinin dışına çıkmasını gerektirir ki, böyle bir anlayış Allah'ı âciz konumuna düşürür.⁹⁰ İbn-i Kemal, Allah'ın âciz sıfatlardan münezzehe olduğunu açıklamak için, Allah'ın ilminin irâdesinin ve kudretinin aşkın olduğunu izaha çalışır. Müellif, Allah'ın ilmi konusunda yaptığı açıklamalarla, Allah'ın ilminin yaratıkların ilmi gibi olamadığını izah ederken, O'nun, ilminin zaman dışı olduğunu vurgular. O her şeyi geçmiş ve gelecek arasında yer alan *şimdi* olarak bilir. O'nun için öncelik ve sonralık yoktur. Öncelik ve sonralık zamana bağlı olan şeyler arasında cereyan eder. Allah'ın ilmi, sınırlı vakitler ve özel zamanlardan münezzehtir. Bundan dolayı, bazı filozoflar Allah'ın ilminin *huzûrî ilim* olduğunu söylemişlerdir.⁹¹ Allah'ın ilmi, mahiyetlere ilişkin bir bilgi olduğundan zaman unsurunu dışlar. Özümüze ait olan bilgi *huzûrî bilgi* iken, dışımızdaki nesnelere ait bilgi de *husûlî bilgidir*.⁹²

⁸⁸ A. e., s. 158.

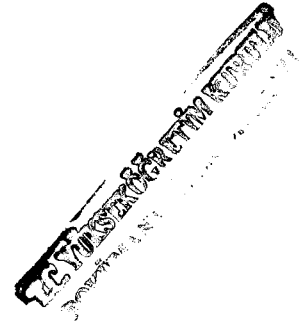
⁸⁹ Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 277

⁹⁰ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l Cebr*, s. 159.

⁹¹ A. e., s. 161.

⁹² Oçal, *Kemal, Paşazâde*, s. 333.

* Düzeltme



Cenâb-ı Hakk'ın, yaratıkların ilmine benzemeyen ilim sıfatı gibi her şeye şâmil olan irâde sıfatı da mevcûttur. Çünkü Allah'ın, ilim sıfatıyla irâde sıfatı beraberce mütâla edilmektedir. O'nun irâdesi ilmine, ilmi de ma'lûma tâbidir. Allah'ın irâdesi konusunda İbn-i Kemal, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"⁹³ ayetine ve "kulun kalbi Rahmân'ın iki parmağı arasındadır,"⁹⁴ hadisine dayanarak Allah'ın irâdesinin mutlaklığını ve her şeyi kuşattığını ifade eder. Buna bağlı olarak Allah Tealâ hiçbir zorlama ve engelleme olmaksızın kulları üzerinde dilediği gibi tasarruf eder.⁹⁵

Allah'ın kudreti denilince de, O'nun sonsuz güç sahibi olması ve bütün mümkinâta irâde ve ilmine uygun tesir ve tasarruf etmesi anlaşılmaktadır. Kudretin zıddı olan acz Allah için düşünülemez. Bu kâinâtın varlığı ve âlemde olan her şey, O'nun kudretinin eseridir.⁹⁶ Eşsiz bir kudrete sahip olan Allah'ın evrendeki yaratması her an devam etmektedir. Kur'ân, "Allah'ın her gün bir işte,"⁹⁷ olduğundan bahseder. İbn-i Kemal'e göre, "Allah'ın her gün bir işte olması" O'nun takdîr ettiği şeyleri yaratmakla meşgul olması, ortada takdîr ettiğinden başka yeni bir yaratmanın olmaması, anlamındadır. Çünkü Allah'a göre yaratmayı beklemek söz konusu değildir. O'na göre her şey yaratılmıştır. Yeniden yaratma, zaman kaydıyla kayıtlanan varlıklara nispetlidir.

İbn-i Kemal'in yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığına göre, evrendeki bütün nesne ve olayları belli bir ölçü ile takdîr edip, nizam ve intizam içerisinde yaratan yüce Allah yetkin sıfatlarla muttasıftır. O halde, böyle aşkın bir Varlık karşısında âciz ve her şeyi sınırlı olan insanın hürriyetini nereye oturtturacağız. Bu anlayış insanı eylemlerinde cebr altında tutup, onun sorumluluğunu ihlâl etmez mi?

İbn-i Kemal, ilâhi sıfatlar karşısında insanın cebr altında tutulamayacağından hareketle, ayetler hadisler ve İslâm tarihindeki çeşitli olaylar ışığı altında insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışır. Kemal Paşazâde, konuya açıklık getirmek

⁹³ el-İnsân 76/30.

⁹⁴ Müslim, "Kader," 17; Tirmizî, "Kader," 17.

⁹⁵ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 179.

⁹⁶ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 219.

⁹⁷ er-Rahman 55/29.

*Düzeltilme

için, öncelikle Allah'ın ezeli, ilmine nispetle Ebû Cehl'in imanının mümkün olup olmadığını tartışır. Ona göre, Ebû Cehl'in imansızlığına dair Allah'ın ilminin bulunması ve onun için imansızlığın takdîr edilmesi Ebû Cehl'in imanını imkân dışına çıkarmaz. Çünkü özünde mümkün olan bir şeyin (mümkün bizâtihi), özünde mümtenî olan bir şeye (mümtenî bizâtihi) dönüşmesi muhâldir. Ebû Cehl'in küfrüne ilişkin Allah'ın ilmi cehâlete dönüşmeyeceğine göre, Ebû Cehl'in imanı nasıl mümkün olabilir? sorusuna İbn-i Kemal, bir şeyin vukû bulması ile mümkün olmasını birbirinden ayırarak cevap vermeye çalışır. Şöyle ki, bir şeyin özünde mümkün olması, onun fiilen vukû bulacağı anlamına gelmez.⁹⁸ Yani Ebû Cehl'in imanı bizzat mümkündür. Allahû Tealâ'nın ilmi zaman ve mekan ötesinde olduğundan Ebû Cehl için bizzat mümkün olan imanı, onun, imansızlık yönünde kullanacağını bilip imansızlığına hükmeder. Yoksa Ebû Cehl'in imansızlığında Allah'ın ilminin zorlayıcı bir etkisi yoktur. Müellif, meseleyi felsefi bir bakış açısıyla ele alarak *imkân* açısından da tartışarak, *imkânsızlığı zâti imkansızlık* ve *başkası dolayısıyla imkansızlık* diye ikiye ayırır.⁹⁹ İbn-i Kemal'e göre Ebû Cehl'in imansızlığı bizzat kendi zâtından kaynaklanan bir imkânsızlık değildir. Allahu Teala'nın vukûununun yokluğunu haber verdiği dışarıdan kaynaklanan bir imkânsızlıktır. Allahu Tealâ'nın vukûunun yokluğunu haber verdiği şey elbette ki vukû bulmaz. Dolayısıyla burada dışarıdan kaynaklanan bir imkânsızlık söz konusu olduğu için, Ebû Cehl'in iman etmesinin bizâtihi imkansız olduğu söylenemez.¹⁰⁰ Fakat, Kemal Paşazâde burada her ne kadar Ebû Cehl için mümkün olan bir imandan söz etse de dışarıdan kaynaklanan bir imkânsızlık (*mümtenî bi'l-gayr*) demek sûretiyle Ebû Cehl'i ezeli bilgi gereği imandan mahrum bırakmaya çalışmaktadır. Acaba Öçal'ın da dediği gibi ezeli bilgi gereği iman etme imkânından mahrum kalan birisi için, bizâtihi iman etme imkânına sahip olmasının ona ne faydası olabilir?¹⁰¹ Böyle bir anlayış, kulun irâdesini baskı altında tutmaz mı? şeklindeki muhtemel bir soruya İbn-i Kemal, "varlığı ve yokluğu mümkün olan varlıklar, Allah'ın kudreti ona taalluk etmeden önce gerçekte '*mümtenî bi'l-gayr*'dı, ancak olması gerekli (*vâcib*) olduktan sonra

⁹⁸ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 159.

⁹⁹ Mümkünün başkası dolayısıyla zorunluluğu için bkz., Sözen, *Metafizik*, s. 166-168.

¹⁰⁰ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 159.

¹⁰¹ Öçal, *Kemal Paşazâde*, s. 329, 330.

vukû bulmuştur."diyerek cevap verir. İşte burada İbn-i Kemal, "geçmişte oluşan bir zorunluluk" anlamına gelen *vâcib* kavramına müracaat ederek meseleyi çözmeye çalışır. Bu zorunluluk (*vâcib*) varlık ya da yokluk taraflarından birisinin imkânsızlığını gerektirmektedir. Ebû Cehl, hakkındaki takdîr, onun küfrünün varlığını, imanının ise yokluğunu zorunlu kılmaktadır. Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği bir şeyin, meydana gelmemesi, Allah'ın ilmi ve takdîrinden kaynaklanmamaktadır.¹⁰² Çünkü takdîr ilme ilim de ma'lûma tâbidir. Tâbi olan şey, metbû (tâbi olduğu şey) üzerinde bir etkide bulunmaz. Örneğin Allah Tealâ Ebû Cehl'in küfür üzere öleceğini biliyor ve bu şekilde takdîr ediyor. Gerçekte Ebû Cehl de küfür üzere ölüyor. Yoksa Ebû Cehl'in küfür üzere ölümü Allah'ın, onun küfür üzere öleceğini bildiği için gerçekleşmiyor. Çünkü, Allah kulun irâdesini ne yönde kullanacağını bilmektedir. Bir şeyin vukûnun önceden bilinmesi, o şeye ilişkin kudret ve irâdenin ortadan kalkmasına neden olmaz.¹⁰³

Kemal Paşazâde konuya açıklık getirmek için, Hayyam'ın bir rûbâîsine, Nasıruddîn Tûsî'nin verdiği cevabı nakleder.

Ömer Hayyam, şöyle demektedir:

"men mey harema her ki çü men ehl bûd,
mey harden-i o nezd-i hured sehl bûd
mey harden-i men Hak râ ezel midânist
ger mey neharem ilmi hodâ cehl bûd."

"Ben şarap içerim ,benim gibi ehliyetli olan her bir kimsenin şarap içmesinin mantık nezdinde o kadar bir ehemmiyeti olamaz (yada mâsiyet sayılmaz); benim şarap içeceğimi, Allah ezelde bilirdi, eğer şimdi şarap içmeyecek olursam, Allah'ın ilmi cehl olmuş olur."¹⁰⁴

¹⁰² Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 160; Öçal, *Kemal Paşazâde*, s. 330.

¹⁰³ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 160.

Tûsî, Hayyam'a şöyle cevap verir :

"An kes ki güneh be-nezd-i o sehl bûd,

În nukte be güyed er ki o ehl bûd

İlm-i ezelf illet-i isyan kerden

Nezd-i hıred zi-gayet cehl bûd."

"Kendisine günah işlemek kolay gelen bir kimse, gerçekten işin ehli olan kimse ise, onun şöyle demesi gerekir: Ezelf olan ilâhî ilmi, günah işlemenin sebebi olarak görmek akıllı kimselerin indinde düpedüz câhilliktir."¹⁰⁵

İbn-i Kemal'in Ebû Cehl'in imanına dair yaptığı mezkûr felsefî tahlil, kulun cebr altında olmadığını izaha yönelik bir çabadır. Her ne kadar müellifimiz bu çabalarla, kulun, fiillerini, hür bir irâdeyle yaptığını anlatmaya çalışsa da, Ebû Cehl'in imansızlığını, "başkası dolayısıyla imkânsız diyerek," ilm-i ilâhiye bağlamak sûretiyle ister istemez cebre kaymaktadır. İbn-i Kemal'in bu tutumunu İmâm Eş'arî'nin tutumuna benzetebiliriz. Hatırlanacağı üzere İmâm Eş'arî, mutlak cebirden kurtulabilmenin yollarını arar. Bunun için de kulun irâdesinden söz eder, ancak insanın hâdis irâdesinin ve kudretinin fiile her hangi bir tesirinin olmadığını söylemek sûretiyle de cebirden kurtulamaz.¹⁰⁶

İbn-i Kemal, cebri savunan kimselerin görüşlerini reddederek de tezini ispatlamaya çalışır. "Gerçekten haklarında Rabb'inin verdiği (azabı) sabit olanlar kendilerine, istedikleri bütün mucizeler gelse bile elem verici azâbı görünceye kadar inanmayacaklardır."¹⁰⁷ "Bir gruba sapıklık müstehâk oldu"¹⁰⁸ el-Beydâvî, bu manadaki ayetleri ileri sürüp, "onlar 'kazâ-i sâbık'ın gereğince dalâlette kalmışlardır, onların imanlarının aslî sebebi olan Allah'ın irâdesi onlara tealluk etmemiştir. Onlar hakkında, Allah'ın hükmü budur, dolayısıyla Allah'ın kelâmı yalanlanamaz, kazâsı da bozulamaz," diyerek kâfirlerin imansızlık sebeplerini ezelf ilim ve takdîre

¹⁰⁴ Hüseyin Daniş'in *Rubâiyyât-ı Ömer Hayyam* adlı eserinden naklen, Öçal, Kemal Paşazâde, s. 330-331.

¹⁰⁵ A. e., den naklen, Öçal, Kemal Paşazâde, s. 330-331.

¹⁰⁶ Yüksel, *İnsan Fiilleri*, s. 8.

¹⁰⁷ Yunus 10/96-97.

¹⁰⁸ el-A'râf 7/30.

* Düzeltme

bağlamaktadır.¹⁰⁹ İbn-i Kemal, "Allah'ın ilmi ve takdîri mümkünün iki tarafından birisini imkân sınırının dışına çıkarmaz ve dolayısıyla iman etmeyen kimsenin, imansızlık sebebi de ezeli kader olamaz,"¹¹⁰ diyerek el-Beydâvî'nin bu cebrî tutumunu reddederken, "kazânın öne geçmesini de," hikmetin onu iktizâsından bir kinâye olarak yorumlamaktadır. Ezeli takdîr, bizi hayra ve şerre zorlamaz, taat ve mâsiyyete mecbûr bırakmaz," diyen Şeyhülislâm İbn-i Kemal, 'ezelde bizim için günahlar yazılmıştır, azarlanmayı ve cezâlandırılmayı hak etmeyiz,' gibi sözlerin de, bizden rıza ve ihtiyâr ile sâdır olan günahlar için mazeret kabul edilmeyeceğini ifade eder."¹¹¹ İbn-i Kemal'in bu ifadelerinden anlaşılan şu ki, İslâm'daki kader inancı, günaha ve tembelliğe karşı kalkan olarak kullanılamaz. Burada konuyla bağlantılı olmak üzere tevekkül konusuna değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Kemal Paşazâde, *Risâle fi medhi's-sa'y ve'z-zemmi'l-batâleti* isimli risâlesinde, tevekkülü sebeplere sarılıp, Allah'a dayanıp, güvenmek şeklinde anlayarak tevekkülün tembellik olmadığını ifade eder. Tevekkülün nasıl olması gerektiğini de, Hz. Peygamber'in şu hadisiyle anlatmaya çalışır.¹¹² "Eğer Allah'a gerçek manada tevekkül etseydiniz kuşların rızkını verdiği gibi sizin rızkınızı da verirdi. Dikkat etsenize kuşlar, sabah yuvalarından aç gidiyorlar da akşam tok dönüyorlar."¹¹³ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, bu sözleriyle bize tevekkülün sebeplere sarılmadan neticeyi beklemek şeklinde olmadığını açıklamaktadır.¹¹⁴

İbn-i Kemal, bir taraftan cebr ifade eden çeşitli görüşleri reddederken, diğer taraftan da, cebr ifade eder gözüken bazı ayet ve hadisleri insanın hürriyeti lehinde te'vîl etmeye çalışır. Örneğin, "sizden hiçbir kimse yoktur ki, Cennetteki ve Cehennemdeki yeri takdir edilmemiş olsun,"¹¹⁵ hadisine dayanarak, "saâdet ve şekâvet takdîr edilmiş, yazılanları tebdil ve tağyir etmenin, bir imkânı yoktur," denilmesi

¹⁰⁹ Bkz. el-Beydâvî, *Enveru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Thk., Abbas Süleyman, Beyrut, Dâru'l-İlm, 1991, s. 281, 541; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 165.

¹¹⁰ A. e., s. 164.

¹¹¹ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 171.

¹¹² Kemal Paşazâde, "R. fi medhi's-sa'y ve'z-zemmi'l-batâleti," Ahmed Cevdet Paşa, *Resâil-ü İbn-i Kemal*, içinde, s. 384-389.

¹¹³ Tirmizî, "Zühd", 5; İbn-i Mâce, "Zühd," 14.

¹¹⁴ Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 18- 19.

¹¹⁵ Buhârî "Kader," 4; Müslim, "Kader," 6; Ebû Davud, "Sünnet," 16; Tirmizî, "Kader," 3.

* Düzeltme

durumunda teklifin ve yapılan amellerin her hangi bir faydasının olmayacağını söyler. O halde kul, kesbettiği fiillerinde ve yaptığı amellerinde, Allah'ın ilmi ve takdîri dolayısıyla, Cebriyye'nin ve düşünmeden ona tabi olan İmam el-Beydâvî (ö. 685/1286) gibi kimselerin zannettikleri gibi mecbur değildir. Çünkü söz konusu hadisin devamında Efendimiz şöyle buyuruyor: "Amel edin! Herkes için ne yaratılmışsa kendisine o yönde bir kolaylık vardır. Yani kim saâdet ehlinden ise saâdet ehlinin ameli ona kolaylaştırılır, kim de şekâvet ehlinden ise, şekâvet ehlinin ameli ona kolaylaştırılır." Hadisin yorumuyla bağlantılı olarak, İbn-i Kemal, risâlede şu ifadelerle yer veriyor: "Kimin Cennet ehlinden olduğu takdîr edilirse onu Cennete ulaştıracak ameller de takdîr edilir, ona götürecekt vasıtalar yaratılır, kalbi hakka yumuşatılır. Kimin de Cehennem ehlinden olduğu takdîr edilirse, Cennet ehlinin hilafına kalbi şehvetinin esiri olup azgınlaştırılır. Artık uyarmak ve deliller ona fayda vermez. O kişi cehennem ehlinin amellerini işler ve bunda ısrar eder. Bu haliyle ömrü biter. Bu durumda onu Cehenneme sokan kendi amelleridir."¹¹⁶

Ayrıca İbn-i Kemal insandaki irâde ve kudrete atıfta bulunarak da kulun fiillerinde hür olduğunu izah etmeye çalışır. Allah Tealâ, insanda ızdırârî ve ihtiyârî fiiller yaratmıştır. Izzârî fiiller, Allah Tealâ'nın kulda, kulun kudret ve irâdesi olmadan yarattığı fiillerdir. İhtiyârî fiiller ise, Allah Tealâ'nın kulda, kulun kendi kudret, irâde ve ihtiyârı doğrultusunda yarattığı fiillerdir. Kulun sorumlu olmasına sebep olan fiiller, ihtiyârî fiillerdir.¹¹⁷ İmâm Mâtürîdî de, kulların fiilleri ve bunların sonucunda doğan sorumluluklarını, onlara nispet ettiği irâde ve ihtiyâra bağlamıştır.¹¹⁸ Bu minvalde İbn-i Kemal, kulun kendisinde bulunan irâde ve kudretten dolayı iyilik ve kötülük işlemeye muhtâr olduğunu beyan eder. Kul kespettiği sebebe ihtiyârını tealluk ettirdikten sonra fiili yaratmak Allah'ın adâleti gereğidir.¹¹⁹ "Allah her şeyi yaratandır,"¹²⁰ ayetine göre Allah kulları ve kullardan zuhur eden hayr veya şer olan her fiil ve sözleri de yaratır. Fakat kul kendisinden

¹¹⁶ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 171.

¹¹⁷ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 136; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 3. bs., Haz., Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1991, s. 198; Yüksel, *İnsan Fiilleri*, s. 1.

¹¹⁸ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 136; Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 308.

¹¹⁹ Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 289.

¹²⁰ Kemal Paşazâde, *Levh-i mahfûz*, s. 6.

¹²⁰ el-En'âm 6/102.

* Düzeltme

men edilen kötülüğü yaptığında o şerri yapan olur. Allah ise, kulu bu fiile fâil kılar. Allah'ın, kulun bu fiilini yaratması adâlet ve hikmettir. Kulu fâil olarak yaratması ise hayırdır, güzeldir.¹²¹ İbn-i Kemal'in buradaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere, "kulun fiilleri ve kesb" konusunda onun, Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsediğini görmekteyiz. Kula ait ihtiyârî fiillerin yaratılmasında, Eş'ariyye, Allah'ı fiilin *hâlık*, kulu ise, fiilin *kâsibi* olarak görmesine rağmen, o, kesb anlayışı gereği, kulu fiilinde *fâil* yapmaktan ısrarla kaçınır. Mâtürîdî ise kula gerçek manada fiil nispet etmenin gerekliliğinden hareketle *et-Tevhîd*'inde şöyle der: "Herkes kendi nefsinde bildiği gibi, yaptığı işlerde ihtiyâr sahibidir, fâildir, kâsiptir. Bunun aksini iddia edenler Cebriyye görüşüne sahip olanlardır ki, kendilerinde gerçek fiil ve kavil bulunmadığını söyleyen bu adamların bu sözleri üzerine onlarla konuşmanın da bir manası kalmaz. Çünkü bu sözlerde onların değil, demektir."¹²²

İbn-i Kemal, ilâhî ilim ve kudretin insanı her yönden kuşattığı ve dolayısıyla onu irâde hürriyeti ile eylem yapabilme gücünden yoksun bıraktığı tarzındaki yorumları reddedecek rivâyetlerle mevzûyu takviye eder. Örneğin Hz. Ömer'le ilgili olarak şu olayı nakleder: Hz. Ömer'in huzuruna bir hırsız getirilir. Hz. Ömer, ona, "seni çalmaya iten nedir?" diye sorar. Adam, "Allah'ın kazâsı ve kaderi" diye cevap verince, adamın elini keserek sopa attırır. Sonra Hz Ömer ona şöyle der: "Elini hırsızlıktan dolayı kestim, sopayı ise Allah'a yalan isnad ettiğinden dolayı attırdım."¹²³

Kemal Paşazâde, bir Şam'lı ile Hz. Ali arasında geçen şu konuşmayı da insan irâdesinin cebr altında olmadığını vurgulamak için örnek olarak verir.

İhtiyar: Ne buyurursunuz? Şam'a gidişimiz Cenâb-ı Hakk'ın kazâsı ve kaderiyle mi vukû bulmuştur?

Hz. Ali: Daneyi yarıp içinden filiz çıkarana ve hiç yoktan bilinç sahibi nefisler, insanlar yaratan Cenâb-ı Hakk'a yemin ederim ki, biz bir yere, bir dereye, bir bayıra Cenâb-ı Hakk'ın kazâ ve kaderiyle bastık, indik ve çıktık.

¹²¹ Kemal Paşazâde, "R. fi Beyâni'l-hikmeti li-ademi nisbeti's-şerri ileyhi Tealâ," Ahmed Cevdet Paşa, *Resâil-ü İbn-i Kemal* içinde, s. 125-126.

¹²² Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 295.

¹²³ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 165. Yaptığımız araştırma sonucunda bu rivâyetin kaynağına ulaşamadık.

* Düzeltme

İhtiyar: Çektiğim zahmet ve meşakkate karşılık Allah katında mükâfata nail olmak isterim. Halbuki ben, kendim için hiçbir ecir ve sevap görmüyorum.

Hz. Ali: Sus ihtiyar! Cenâb-ı Hakk gidişimiz için size, büyük ecir ve ihsan buyurmuştur. Siz, hal ve hareketlerinizden hiçbir şeyde mecbur olmadınız.

İhtiyar: Nasıl? Hani yâ, bizi kazâ ve kader sevketmişti yâ!

Hz. Ali: Zavallı ihtiyar! Galiba sen kazâ ve kaderi insanları fiil ve hareketlerine mecbur kılan, kazâ gerektiren (lâzım), kader zorlayan (hâtım) zannettin, öyle mi? Eğer öyle olsaydı o vakit sevap ve ikâb, va'd ve va'îd, emir ve nehiy bâtil olur Cenâb-ı Hakk tarafından hiçbir günahkârı kınama ve çirkin görme, iyilikte bulunamı övme ve takdîr etme olmaz, iyilik eden fenalık edenden çok övgüye; fenalık eden de iyilik edenden çok kınamaya layık olmazdı. Öyle bir inanç, puta tapanların ve şeytanın yardımcılarının, yalancı şahitlerin ve hakkı bâtıldan, yanlış doğrudan ayırt edip ve seçmeye muktedir olmayan cahil kimselerin ve avamın sözüdür. Onlar bu ümmetin Kaderiye ve Mecûsileridir. Cenâb-ı Hakk, seçme hürriyeti ile emretmiş, sakındırmak sureti ile nehyetmiş ve kolay olanı teklif etmiştir. Kendisine üstün gelinmiş ve mecbur olarak âsîlik ve zorlanan olarak boyun eğdirilmemiştir. Yüce Peygamber'i kullarına boş yere göndermemiş, göklerle yer arasındaki varlıkları beyhûde yaratmamış. Ayeti Kerimede buyrulduğu gibi, "bu (anlayış), kâfirlerin zannıdır. Vay o inkâr edenlerin ateşteki haline!"¹²⁴

İhtiyar: O halde bizim kendisiyle yürüdüğümüz ve hareket ettiğimiz kader nedir?

Hz. Ali: O, ancak Allah'ın emri ve hüküm sahibinin hükmüdür, diye cevap verdikten sonra, "Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek yazılmış bir kaderdir,"¹²⁵ mealindeki ayeti okudu.¹²⁶

"Eğer gaybı bilseydim, muhakkak hayırdan yaptıklarımı artırırdım ve bana bir kötülük dokunmazdı"¹²⁷ ayeti de, Kemal Paşazâde'ye göre, takdîrin insanı zorlamadığına delâlet eder. Şöyle ki, kendisine hayır ve şer isabet eden bir şahsa

¹²⁴ Sâd, 38/27.

¹²⁵ el-Ahzâb, 33/38.

¹²⁶ Sa'deddin, et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, İstanbul, Matbaa-i âmire, 1277, s. 105-106; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 165-166. Ayrıca bu olay için bkz. Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 8-11.

¹²⁷ el-A'râf 7/188.

bunları ziyadeye ve noksanlığa ihtimali olmaksızın, takdîr edilmiş (olsaydı, ayette, gaybı bilmenin iyilikleri artırmaya vesile olacağı zikredilmezdi.¹²⁸

İbn-i Kemal'in şu ifadeleri kulun, takdîrin zorlaması altında olmadığını belirtmesi bakımından daha manidardır. "Eğer takdîrin, mukadderi belli hayır ve şerden değişmeyen kesin bir çizgide tutmada etkisi olmuş olsaydı, kendisine zarar ve faydanın takdîr edildiği kimsede bunların hasıl olması, istese de istemese de kişinin bunlara düçar olması gerekirdi. Bu durumda kulun sebepleri bilerek veya bilmeyerek zararı def, menfeati celb etmede ihtiyarının ve kudretinin hiçbir tesiri olmazdı.¹²⁹

İbn-i Kemal'in kader anlayışını kısaca özetlediğimizde şu sonuçlara varmamız mümkündür: İbn-i Kemal, Probleme Allah'ın ilim irâde ve kudreti açısından baktığında tevhit ve tenzih tavrını korumaktadır. İnsanın sorumluluğunu temellendirmek için de, meseleye insanın irâde hürriyeti açısından bakmaktadır.

İnsan hür bir irâdeyle fiillerini inşâ etme kabiliyetine sahiptir. Fakat, cüz-i irâdemizi her kullandığımız zaman Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir müdâhalesi olmaksızın fiilin meydana geleceğini söylemek de yanlıştır.¹³⁰ O halde, Kemal Paşazâde'nin kader anlayışında cebr olmadığı gibi tefvîz de yoktur, bu ikisinin ortasında mu'tedil bir yol vardır. Kul, fiilini inşâ ederken Cebriyye'nin dediği gibi kaderin önünde cansız bir varlık konumunda olmadığı gibi Mu'tezile'nin dediği gibi de sonsuz bir hürriyete sahip değildir. Müellifin ifadelerine göre, mutlak anlamda cebr inancı, ibâhiliğe ve zındıklığa; mutlak hürriyet düşüncesi de mecûsîliğe ve senevîliğe yol açar. Her iki düşüncede ifrat ve tefritten hâli değildir. İslâm düşüncesinin, kader konusunda, gerçek görüşü ise, ifrat ve tefrit arasındaki, *eslem tariktir*.¹³¹

Görüldüğü üzere Kemal Paşazâde'nin kadere bakış açısı, kader konusunda iki uç noktayı oluşturan Cebriyye ve Mu'tezile'nin anlayışı gibi olmadığı kesindir. Selefin, "cebir de yoktur, tefvîz de, ikisinin ortasında bir durum vardır," şeklinde formüleştirdikleri kader anlayışı, İbn-i Kemal'in kader düşüncesinin hareket noktasını oluşturmaktadır. Şu kadar var ki, selefin müteşâbihâtın ve dolayısıyla

¹²⁸ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s.166.

¹²⁹ A.e., s. 167.

¹³⁰ Yüksel, *Kazâ ve Kader*, s. 24.

¹³¹ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 179, 180.

* Düzeltme

kaderin, "*aslını kabul, vasfını terk*" düşüncesi, İbn-i Kemal'de yerini kelâmî ve felsefî izahlara bırakmıştır.

Onun kader konusundaki düşüncelerini Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri içerisinde nereye oturturabiliriz? Risâleden anladığımız kadarıyla, onun düşünceleri bazı yönlerden Mâtürîdiyye çizgisine yakinken, bazı yönlerden de Eş'ariyye çizgisi doğrultusundadır. O, Mâtürîdî'de olduğu gibi, ısrarla kulun irâde ve kudretinden söz etmekte, kula gerçek manada fiil isnât ederek kulu fiilin kâsibi gördüğü gibi aynı zamanda fiilin fâili olarak da görmektedir. Diğer taraftan İbn-i Kemal'de Eş'arî manada cebrin varlığını sezme de mümkündür. Onun şu ifadeleri, kendisindeki cebrin varlığını, hissettirmektedir: "Kulun, seçiminin kaynağı, kalpte oluşan bir *dâiyye* (sebepler)'in varlığıdır. Kalpte bulunan *dâiyyeler*, Allah'ın meşietine tâbidir. Bunda kulun ve başka bir yaratığın dahli yoktur. Kemal Paşazâde'nin 'başka bir yaratık' sözüyle işaret etmek istediği varlıklar, meleklerdir. "Kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır," hadisi, bu gerçeği ifade eder. Allah, kulların kalplerinden geçenleri melekler kaydetmesin, onlara aşına olmasınlar diye, kalpteki hareketliliği kendi üzerine almıştır.¹³² Görüldüğü üzere İbn-i Kemal, irâdeye yön veren kalpteki sebepleri (devâî), Allah'ın meşietine bağlamakla, cüz-i irâdeyi mahlûk sayarak onu Allah'ın irâdesine tâbi kılan Eş'ariyye ile benzer bir tutum sergilemiş olmaktadır.¹³³

b. Kaderin Değişmesi Problemi ve Levh-i Mahfûz

Kemal Paşazâde, ezeli yazgının değişip değişmeyeceğini ifade etmek için *levh-i mahfûz* ve *levh-i mahv ve'l-isbat* kavramlarını kullanır. İbn-i Kemal'e göre, kevn-ü fesâd aleminde (dünya) meydana gelen her şey, ilm-i ilâhîden ibaret olan levh-i mahfûzda zamana nisbetten münezzeh, ezeli kazaya uygun olarak icmâli bir şekilde bulunur. Kur'ân-ı Kerim, levh-i mahfûzu *ümmü'l-kitâb* diye tabir eder. "Allah dilediğini ortadan kaldırır ve bırakır, kitabın anası (ümmü'l-kitâb) O'nun katındadır."¹³⁴ Ayette geçen *indehû* (onun yanında) sözü, levh-i mahfûzda yer alan

¹³² A. e., s. 179.

¹³³ Konuyla ilgili açıklama için bkz., et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 201.

* Düzeltme

¹³⁴ er-Ra'd 13/10.

hükümlerin zamandan münezzehtir olduğunu ifade eder. Ümmü'l-kitâbta yazılanlardan melekler dahil hiç kimsenin bilgisi yoktur. Levh-i mahfûzda yazılanlar hiçbir zaman değişime uğramazlar.¹³⁵ İbn-i Kemal, levh-i mahfûzla alakalı olarak yazdığı başka bir risalesinde levh-i mahfuzu, *levh-i mane'î* olarak adlandırmaktadır.¹³⁶

Müellif, İmam el-Kâşânî (ö. 730/1329)'den alıntı yaparak levh-i mahfûzda sabit olan hükümleri, *özel ve genel hükümler* olarak ikiye ayırır.

Özel hükümler, şahsın varlığına ve zamanın devamına bağlı olarak hükmî niteliklerini sürdürürler. Şahsa ait özel hükümler, şahısların bekâsıyla bâkidir. Zamana ait özel hükümler, zamanın geçmesiyle fesh olup zail olur. Bu hükümlere ait zaman, Kur'ân'daki nesih gibi kısa süreli de olabilir, önceki şeriatların hükümlerinin neshi gibi uzun süreli de olabilir.

Özel hükümlerden bazıları aynı anda, hem zamanla ve hem de şahısla ilgilidir. O halde bu hükümler, belli bir zamanda muayyen şahsın veya şahısların ameline özgüdür ki, bunlarda zamanın geçmesiyle fesh olur. Şahsa veya zamana ait özel hükümlerin, bunlara bağlı olarak fesh olması, hükümlerin levh-i mahfûzdaki sûbûtuna engel değildir.

İnsanın canlı olması gibi belli şahıslara ve zamana bağlı olmayan umumî hükümler ise, dehrin sonuna kadar geçerliliklerini devam ettirir.¹³⁷

İbn-i Kemal, levh-i mahfûzda icmâli olarak bulunan sûretlerin, hikmet-i ilâhiyyeye uygun olarak *levh-i mahv ve'l- isbât* olarak bilinen levhada, tafsilî sûretlere büründüğünü ifade eder. Bu levha, Kur'ân'ın, *semâü'd-dünya (dünya göğü)*¹³⁸ dediği bir yerde bulunmakta olup, *rıza levhası* diye de adlandırılır.¹³⁹ Melekler buradaki hükümleri bilebilirler. Kişinin ameline uygun olarak levh-i mahv ve'l- isbâtta yazılanlar değişebilir. Burada sâid olarak yazılan daha sonra şâki olabileceği gibi, bunun tersi de olabilir.¹⁴⁰ "Ümmü'l-kitâb O'nun katındadır, dilediğini siler dilediğini

¹³⁵ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 172-173.

¹³⁶ Kemal Paşazâde, *Levh-i mahfûz*, s. 3.

¹³⁷ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kâşâniyye*, I, s. 47; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 174.

¹³⁸ es-Saffât 37/6.

¹³⁹ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 173.

¹⁴⁰ Kemal Paşazâde, *Levh-i mahfûz*, s. 4.

sabit bırakır"¹⁴¹ ayetindeki "dilediğini siler" kavli levh-i mahv ve'l-isbâtta hükümlerin değişebileceğini ifade eder.¹⁴²

Hız. Ömer'in şu şekilde dua ettiği rivayet olunur: "Allah'ım eğer benim adımı şâkiler defterine yazdınsa, onu şâkiler defterinden silerek sâidler defterine yaz. Çünkü senin sözün haktır, "dilediğini siler, dilediğini sabit bırakırsın..."¹⁴³ Yine Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "tedbirinizi alın"¹⁴⁴ "kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın."¹⁴⁵ gibi ayetler de yazılanın yine yazan tarafından değiştirilebileceğini göstermektedir.¹⁴⁶

İbn-i Kemal, kâhinlerin yorumu üzerine Fir'avn'un İsrailoğulları'nın tüm erkek çocuklarını öldürmeye kalkışması olayının da dünya semasında gerçekleştiğini söyler. *el-Keşşâf*'ta beyan edildiğine göre, ez-Zemahşerî, kâhinlerin sözü üzerine Fir'avn'un çocukları öldürmeye kalkışmasını, Fir'avn'un ahmaklığı olarak görür. Çünkü eğer, Fir'avn gerçekten kâhinlerin dediğine inanıyorsa, çocukları öldürmenin buna engel olmayacağını da bilmiş olması gerekirdi. Şayet inanmıyorsa Fir'avn niçin böyle davrandı?¹⁴⁷ İbn-i Kemal, ez-Zemahşerî'nin bu yorumuna katılmaz. Çünkü İbn-i Kemal'e göre, bu olay, dünya semasında bulunan levh-i mahv ve'l-isbâtta gerçekleşen mukadderdendir. Fir'avn saltanatının elinden gitmesini, kâhinlerin bildiği def sebepleriyle def edilebilirdi. Bu yüzden Fir'avn, İsrailoğulları'nın erkek çocuklarını öldürerek, rıza levhasında kendisiyle ilgili sabit olan bu hükmü ortadan kaldırmak için sebep aramaktadır.¹⁴⁸

Kemal Paşazâde, Hız. Adem ile Hız. Musa arasında misal aleminde¹⁴⁹ gerçekleşen münâkaşaya değinerek, levh-i rıza ve levh-i kazâ açısından münakaşanın tahlilini yapar.

Rasûlullah Efendimiz olayla ilgili olarak şöyle buyurmuştur:

¹⁴¹ er-Ra'd 13/39.

¹⁴² Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 174.

¹⁴³ er-Ra'd 13/39.

¹⁴⁴ en-Nisâ 4/71.

¹⁴⁵ el-Bakara, 2/195.

¹⁴⁶ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 174.

¹⁴⁷ el-Kasas 28/4 ayetinin tefsiriyle ilgili olarak bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, s. 165; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 174.

¹⁴⁸ A. e.

"Hz Adem ile Hz Musa Rablerinin huzurunda münâkaşa ettiler.

Hz Musa, (Hz Adem'e): "Allah seni eli ile yarattı, ruhundan üfledi, melekleri sana secde etti ve seni Cennete koydu. Sonra senin hatan sebebiyle insanları cennetten yere indirdi."

Hz. Adem (Hz. Musa'ya): "Allah risâleti ve kelâmiyla seni seçti, içinde her şeyin açıklaması bulunan kitabı sana verdi. Kendine dost olarak yaklaştırdı. Benim yaratılmamdan kaç yıl önce Tevrat'ı Allah'ın yazdığını buldun?"

Hz Musa: "Kırk yıl."

Hz Adem: "Sen onda Adem'in Rabb'ine isyan ettiğini buldun mu?"

Hz Musa: "Evet buldum."

Hz. Adem: "Allah'ın beni yaratmasından kırk yıl önce yazdığı ve benim sonra işlediğim bir suçtan dolayı mı beni kınıyorsun?"

Peygamberimiz bu konuşma üzerine: "Hz. Adem, Hz. Musa'ya huccet getirdi (susturdu)" buyurdu.¹⁵⁰

Müellif, Adem(a.s.)'nin isyanını zamanla bağlantısı dolayısıyla 'rıza levhasında' verilen bir hüküm olduğunu söylüyor.

İbn-i Kemal, Adem(a.s.)'nin isyanını hikmet-i ilâhiyyenin gereği olarak insanlığın gelişimini tamamlamasının kaynağı, nefsânî faziletlerin meydana gelmesinin sebebi olarak görüyor. İbn-i Kemal, Adem (a.s.)'nin isyanını teklif açısından da inceliyor. Hz. Adem'e emredilenin ebedî yurda (*dâru'l-huld*) teşvik eden *irşâdî bir emir*dir. Bu yüzden Adem (a.s.)'nin isyanı teklife muhalif değildir. Çünkü teklifi emir bu dünyaya yöneliktir. Öbür dünyada teklifi emirlere yer yoktur. Bu yüzden Adem (a.s.)'in isyanı günah sayılmaz. Kur'ân-ı Kerim'de: "Ben sizi o ağaçtan men etmemiş miydim ve şeytanın da sizin apaçık düşmanınız olduğunu söylememiş miydim?"¹⁵¹ ayetiyle Hz. Adem'in kınanması, taltîf ve te'dip için yapılan bir kınamadır. Azarlama ve azap va'd eden bir kınama değildir. Hz. Adem ve eşinin,

¹⁴⁹ Misal Alemi: Varlık aleminde maddî olmayan başka bir alem olup, ma'nâlar kendilerine uygun bir sûretteecessüm ederek eşya yeryüzünde tahakkuk etmeden önce burada bir tür gerçekleşmektedir. Bkz. ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, I, s. 41.

¹⁵⁰ Buhârî, "Kader," 11; Müslim, "Kader," 13, 14, 15; Tirmizî, "Kader," 2; Tebrizî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, I, 3. bs., hadis no: 81, s. 30.

¹⁵¹ el-Araf 7/22.

"oradan tümünüz yere inin"¹⁵² emriyle yeryüzüne indirilmeleri insanlığın olgunlaşması için yapılan bir emir olup, teb'îd (uzaklaştırma) değil, takrîb (yakınlaştırma) kastıyla yapılmıştır.¹⁵³

Hız. Musa'nın, Hız. Adem'i kınaması karşısında Hız. Adem'in, "beni, hikmete ve rızaya uygun olarak benden sâdır olan işlerden dolayı mı kınıyorsun?" diyerek takdîre tutunmasını İbn-i Kemal, akla ve nakle en uygun bir yorum olarak görmektedir.

c. Kaderden Kaçılır mı?

Her şey, Allah'ın ilim ve irâdesine bağılı olarak cereyan etmektedir. Ayrıca hadiste vârit olduğı gibi kalpler Allahû Tealâ'nın tasarrufundadır, O, dilediğı gibi, evirip çevirmektedir. O halde insanın tehlikelerden kaçınması insanı kaderde takdîr edilenden müstağni kılar mı? İbn-i Kemal, tehlikelerden kaçınmanın kader sebebiyle başa gelebilecek bir şeyi engelleyemeyeceğini söyler. Çünkü kader, vâkıya uygun olmak üzere geçmişte sabit olan şey üzerindedir, her vâki olan şey de mukadderdir, tebeddül ve tehavvüle ihtimal yoktur. Rasûlülâh'ın kaçışı ise, Allah'ın kazâsından yine Allah'ın kazâsıdır. Şu söz mevzûya açıklık getirmektedir: "Sakınmak, kaderde olanı engellemez. Bilâkis beşeri hayır ve şer olarak takdîr olunan şeye sevk eder."¹⁵⁴

Bununla beraber İbn-i Kemal, tehlikelerden kaçınmanın da gerekliliğı üzerinde durur. Bu görüşünü ayet ve hadislerle teyit eder. Rasûlülâh Efendimiz, "Arslandan kaçır gibi cüzzamlıdan kaçın"¹⁵⁵ buyurmaktadır. Kur'ân'da nefsi tehlikeye atmak yasaklanmaktadır.¹⁵⁶ Yine Peygamber Efendimiz yıkılmakta olan bir duvarın yanından hızlı adımlarla uzaklaşmayı müstehâb görmüş, hatta kendisi de böyle bir duvarın yanından hızlı adımlarla koşarak geçtiğinde, "Allah'ın kazâsından

¹⁵² el-Bakara, 2/36; el-A'raf 7/24.

¹⁵³ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s. 175-176.

¹⁵⁴ A. e., s. 168.

¹⁵⁵ Ahmet b. Hanbel, "*Müsned*," 2/443

¹⁵⁶ el-Bakara 2/195. .

* Düzeltme

mı kaçıyorsunuz?" diye sorulunca O, "Allah'ın kazasından kaderine sığınıyorum,"¹⁵⁷ demiştir.

Ebû Ubeyde Hz. Ömer'e: "kaderde olandan sakınmak fayda verir mi?" şeklinde bir soru yönelttiğinde, Hz. Ömer, "kendinizi tehlikeye atmayın,"¹⁵⁸ "tedbirinizi alın"¹⁵⁹ ayetlerini okuduktan sonra, Ebû Ubeyde'ye şöyle cevap verir: "Eğer sakınmak fayda vermese, bu ayetlerde olduğu gibi Allah sakınmayı emretmez zararlı şeyleri de nehyetmezdi."¹⁶⁰

İbn-i Kemal, Ahzâb sûresinin on altıncı ayetine¹⁶¹ dayanılarak, "ölümden kaçmanın insana fayda vermeyeceği," şeklindeki muhtemel bir soruya şöyle bir cevapla karşılık verir: "Bu ayet, ölüm veya öldürmeyi tamamen def etme konusunda kaçmak fayda vermeyecektir, şeklinde anlaşılmalıdır. Buradaki '*fayda vermez*' ifadesi, genel anlamda kullanılmıştır. Ayetin sonundan da anlaşılacağı gibi kaçmanın biraz fayda verebileceğini söyleyebiliriz,"¹⁶².

ez-Zemahşerî'nin şu ifadeleri de Kemal Paşazâde'nin yorumunu destekler mahiyettedir. "Eceliyle ölmek veya öldürülmek gibi size gelmesi kaçınılmaz olan şeylerde, kaçmak fayda sağlamaz. Ancak, kaçmakla, ecelin tehir edilmesi sûretiyle az bir zaman kazanılmış olur."¹⁶³

el-Beydâvî, "muayyen bir vakitte eceliyle ölen veya öldürülen her şahıs için, önceden hüküm geçmiş, kalem onu yazmıştır, öyleyse kaçmakta herhangi bir fayda olmaz,"¹⁶⁴ diyerek kaderci bir görüşü benimser. İmam el-Kâşânî'nin yorumu ise, el-Beydâvî'nin görüşlerini aratmayacak derecede daha da cebrî bir tutum sergiler. Şöyle ki, el-Kâşânî'ye göre, o vakitte ecel taktir edilmiş, tehlikenin sizi idrak etmesi kaçınılmaz olmuştur, öyleyse kaçmanın her hangi bir faydası olmaz. Eğer ecel taktir edilmemiş olsa savaşta kaçsanız da kaçmasanız da tehlike sizi ilhâk etmez.¹⁶⁵ Kemal Paşazâde, hem el-Beydâvî'nin ve hem de el-Kâşânî'nin bu görüşlerini reddederek

¹⁵⁷ Ahmet b.Hanbel, "Müsned," 2/356.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/195.

¹⁵⁹ en-Nisâ 4/71, 102.

¹⁶⁰ ez- Zemahşerî, el-Keşşâf, III, s. 254-255; Kemal Paşazâde, Risâle fi'l-Cebr, s. 178.

¹⁶¹ (Rasûlüm) De ki:Eğer ölümden veya öldürülmekten kaçırırsanız, kaçmanın size faydası olmaz! Kaçsanız bile az bir zamandan fazla yaşatılmazsınız.(el-Ahzâb, 33/16).

¹⁶² Kemal Paşazâde, Risâle fi'l-Cebr, s. 178.

¹⁶³ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, III, s. 254; Kemal Paşazâde, Risâle fi'l-Cebr, s. 178.

¹⁶⁴ el-Beydâvî, Enveru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl, s. 551; Kemal Paşazâde, Risâle fi'l-Cebr, 178.

şöyle der: "Belli bir vakitte ölmesi veya öldürülmesi belirlenen herhangi bir şahıs için, ecelin gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Fakat, şahsın ölümüne sebep olan, önceden geçmiş kazâ hükmü değildir. Çünkü Allah'ın o şahıs hakkında verdiği bu hüküm (kazâ), makzîye (hükmedilene) tâbidir.¹⁶⁶

Görüldüğü gibi Kemal Paşazâde muarızlarının ileri sürmüş olduğu cebri anlayışları ayet ve hadislerle reddederek insanın kaderin önünde irâdeden yoksun bir varlık olmadığını vurgulamaya çalışıyor.

d. Kader Hakkında Konuşmak Yasaklanmış mıdır?

Asr-ı saâdet döneminde her hangi bir problem olduğu zaman sahâbeler, doğrudan Hz. Peygamber'e sorarak bunun cevabını alırlardı. Bunun içindir ki, bu dönemde, ciddî boyutlara kadar ulaşacak tartışmalar olmamıştır. Fakat Peygamber Efendimiz'in kader problemi ile ilgili hadisleri, ufak çapta da olsa, asr-ı saâdet döneminde, kader mevzûu ve çeşitli kelâmî konularla ilgili tartışmaların yapıldığını gösterir. Rasûlullah'ın bu tip tartışmaları menetmesi üzerine, problem ciddî boyutlara ulaşmadan, fikrî birlik sağlanmıştır.¹⁶⁷

Peygamber Efendimiz, kader hakkında konuşmayı men ederken, Kaderiyye'yi de zemmetmiştir. Örneğin, bir hadis-i şerifte şöyle buyrulur: "Kazâ ve kader bahis konusu edildiği zaman dilinizi tutunuz."¹⁶⁸ İbn Ömer'den gelen bir rivâyette ise, Efendimiz, yine şöyle buyurmaktadır: "Kader ehli ile düşüp kalkmayın ve onlarla muhatap olmayınız."¹⁶⁹ Başka bir hadis-i şerifte de şöyle buyrulmaktadır: "Her ümmetin mecûsileri vardır. Bu ümmetin mecûsileri ise, kader yoktur, diyenlerdir. Onlardan kim ölürse cenâzelerinde hazır bulunmayın, kim hastalanırsa ziyârette bulunmayın. Onlar Deccal bölüğüdür, onları Deccal'e ilhak etmek Allah üzerine bir haktır."¹⁷⁰

¹⁶⁵ Kâşânî'nin Te'vilâtın'a ulaşmamıza rağmen, eserde Kâşânî'nin bu görüşünü bulamadık.

¹⁶⁶ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s.178

¹⁶⁷ Kemal Işık, *Mûtezile'nin Doğuşu ve Kelâmî görüşleri*, Ankara, 1967, s. 13-16; Keskin, *Kader ve Kazâ*, s. 40

¹⁶⁸ es-Suyûtî, *Feyzû'l-Kadîr*, I, Mısır, y. y., 1938, s. 347.

¹⁶⁹ Ebû Dâvut, "Sünnet," 16,

¹⁷⁰ Ebû Dâvut, "Sünnet," 16; Ahmed b. Hanbel, "Müsned," 2/86.

Ebû Hureyre'den şöyle rivâyet edilir:

Kader mevzûunda birbirimizle çekişmekte iken, Rasûlullah üzerimize çıkageldi. O kadar kızdı ki, yüzü kırmızılaştı, hatta yanaklarına sanki nar sıkılmıştı. Sonra şöyle buyurdu: "Size bu (kader mevzûunda münâzaa) mı emredildi veya ben size bununla mı gönderildim. Sizden önceki (milletler), bu meselede çekiştikleri için helak oldular. Artık bu mevzûda çekişmemenizi sizden ciddî olarak istiyorum."¹⁷¹

Anlaşılan o ki, hadis-i şeriflerdeki sert ifadeler kader hakkında tartışmayı açıkça yasaklıyor. Fakat İbn-i Kemal, yukarıdaki hadîs-i şeriflerden yola çıkarak kaderin esrârına dalmayı yasaklanmış kabul etmekte, ama aslı üzerine düşünmeyi müstehab, hatta vâcip bir görev bilmektedir.¹⁷² Tezini destekleyici mahiyette de, şu rivâyeti nakleder: Rivâyet edildiğine bir kısım insan Hz. Peygamber'le beraber otururken, bir grup insanla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, çıkageldiler. Hz. Peygamber'e selâm verdiler. Cemaatten bir kısmı:

Yâ Rasûlallâh! Bunlar kader hakkında konuştu. Hz. Ebû Bekir, iyilikler Allah'tan, kötülükler bizdendir, dedi. Hz. Ömer de, iyilikler de, kötülükler de hepsi Allah'tandır, dedi. Topluluktan bir kısmı Hz. Ebû Bekr'e, bir kısma da Hz. Ömer'e tâbi oldu. Hz. Peygamber, "İsrâfil (a.s), Cebrâil (a.s.) ve Mikâil (a.s.)'ın aralarında hükmettiği şeyle, aranızda hükmedeceğim" buyurdu ve şöyle devam etti:

"Ey Ömer! Cebrâil senin dediğin gibi dedi. Ey Ebû Bekir! Mikâil de senin dediğin gibi dedi. Sonra, biz ihtilaf ettiğimiz de, semâ ehli ihtilaf eder; semâ ehli ihtilaf ettiğinde yer ehli ihtilaf eder, o halde İsrâfil'e soralım dediler. Durumu İsrâfil'e arz ettiler. İsrâfil, kaderin hayır olsun, şer olsun Allah'tan olduğuna dair hüküm verdi. Sonra Rasûlullah, işte benim hükmüm de budur, buyurdu ve ilave etti. Ey Ebû Bekir! Allah isyan olunmamasını isteseydi İblis'i yaratmazdı"¹⁷³

Anlaşıldığı kadarıyla, konunun başında sunduğumuz hadis-i şerifler, kader hakkında konuşmayı sert ifadelerle yasaklıyor Fakat bu olay gösteriyor ki, Peygamberimiz'in yasakladığı, kaderin esrârına dalarak cedelleşmektir. Çünkü Peygamberimiz, kaderin esrârına dalmadıklarından dolayı, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i bu konuşmadan menetmiyor.

¹⁷¹ Tirmîzi "Kader," 1; Ahmed b. Hanbel, "Müsned," 2/178, 196.

¹⁷² Kemal Paşazâde, Risâle fi'l-Cebr, s. 180.

İbn-i Kemal, kendi görüşünü desteklemek için mevzu ile ilgili çeşitli nakillerde bulunuyor. Hazreti Ali: "Kader öyle bir denizdir ki derinliği yer ile gök arası genişliği ise doğu ile batı arası kadardır," diyerek kaderin anlaşılmaz derin bir sır olduğunu şehâdet aleminden misal vererek anlatmaya çalışıyor.¹⁷⁴

Ömer b. Abdülaziz, kendisine kaderle ilgili soru soran kimseye şöyle cevap vermiştir: "Allah insandan kaza ve kaderle belirlediği şeyleri istemez, emrettiği ve nehyettiği şeyleri ister."¹⁷⁵

Fakîh Ebu'l-Leys'ten nakledilen şu ifadeler de kader konusunda cedelleşmekten kaçınmak gerektiğini vurgular: "Kader meselesinde tartışmaktan kaçınm çünkü Rasûlullah bu konuda tartışmayı yasakladı. Dalgalar çarpışırken denizin derinliklerine ve karanlıklarına dalmak ne kadar sakıncalıysa kader konusunda cedelleşmek o derece sakıncalıdır. Çünkü cedelleşmek karışıklık ve dengesizlikten hâli değildir."¹⁷⁶

"Kader konusunda iki kişi konuşmasın. Eğer konuşursa o ikisinden biri fâhiş bir yalanla Allah'a iftira etmiş olur. İnsan kader konusunda tartışmaya muhatap olursa, o konuda soran olsun, fetvâ veren olmasın."¹⁷⁷ Kemal Paşazâde'nin Şîr'a Sâhibin'den alıntı yaptığı bu ifadeler de mevzûnun hassâsiyetini dile getirmektedir.

2. ECEL

Ecel, lügatte, süre açısından geç olmak, süreyi geciktirmek, ertelemek gibi anlamlara geldiği gibi,¹⁷⁸ bir işin veya vaktin belli bir süresi, sürenin tamamı ya da nihâyeti anlamlarına da gelir.¹⁷⁹

Örftte hayat süresinin sonu olarak kullanılan eccl, kelâm terimi olarak da bir canlının hayatının yok olması için ilâhî ilim ve kader ile tayin olunan vakit,

¹⁷³ A. e. Yaptığımız tetkikler sonucunda olayın kaynağına ulaşamadık

¹⁷⁴ A. e., s. 179.

¹⁷⁵ A. e., s. 166

¹⁷⁶ A. e., s. 181.

¹⁷⁷ Ebu'l-Leys es-Semerkandî, **Bostânü'l-Ârifîn**, İstanbul, 1276, s. 234; Kemal Paşazâde, **Risâle fi'l-Cebr**, s. 181.

¹⁷⁸ Keskin, **Kader ve Kazâ**, s. 194.

¹⁷⁹ Emrullah Yüksel, **Ecel**, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. ders notları, s. 1.

anlamında kullanılmıştır.¹⁸⁰ Bu anlamda Ehl-i Sünnet'e göre ecel asla değişmez.¹⁸¹ Aslında ecel hem hayatın süresi, hem de vadesi veya sonu anlamına gelmektedir.¹⁸² Ayrıca ecel alem için kullanıldığında, kıyamet gününü, bütün varlıkların mahvolacakları zamanı bildirir. Bunun da değişmesi mümkün değildir.¹⁸³

a. Tabii (Mutlak) Ecel ve Ecel-i Müsemma

"O sizi çamurdan yaratan, sonra size bir ecel takdîr edendir. Belirli bir ecelde onun katındadır."¹⁸⁴

Görüldüğü gibi Kur'ân'da *mutlak ecel* ve *müsemma ecel* olmak üzere iki ecelden bahsedilmektedir. Mutlak ecel, insanların ölümüne kadar geçen süredir.¹⁸⁵

Vakti ve durumu muayyen olmayan tabii ecel, zamandan münezze olarak Ümmü'l-kitâbta (levh-i mahfuz) tespit edilmiştir. Bu ecel zamansal arazlar dikkate alınmaksızın insanın özel mizacına ve muayyen terkiğine göre meydana gelir.

Eceli müsemma ise, *kitab-ı nefsi felekiyye*de sabit olan şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkmasıyla meydana gelmesi gerekli, zamanı mukadder bir eceldir.¹⁸⁶ Müfessirler, ecel-i müsemma'ya kıyâmetin zamanı, yeniden diriliş ve ölüm gibi çeşitli anlamlar vermişlerdir.¹⁸⁷

b. Ecelde Artma-Eksilme Mümkün müdür?

İbn-i Kemal, *Risâle fi'l-Ecel*, adlı eserinde eceli, mübrem ve muallak olarak ikiye ayırır. Tek bir ecel olduğunu söyleyenlerin delilsiz olduklarını ileri sürerek onları eleştirir.¹⁸⁸

Mübrem ecel, belirlenen sürede artma eksilme olmayan ecel. A'raf sûresindeki, "her ümmet için takdîr edilen bir ecel vardır. ecelleri gelince bir an geri

¹⁸⁰ A. e.

¹⁸¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, s. 274.

¹⁸² Gölcük, *Toprak, Kelâm*, s. 274.

¹⁸³ Keskin, *Kader ve Kazâ*, s. 194.

¹⁸⁴ el-En'am 6/2.

¹⁸⁵ Ebu'l-Berakât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, C : I, 1995, s. 354; Yüksel, *Ecel*, s. 4.

¹⁸⁶ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kâşâniyye*, I, s. 210; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, 173.

¹⁸⁷ en-Nesefî, *Medârik*, s. 354.

¹⁸⁸ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Ecel*, Süleymâniye Ktp., Beşir Ağa, nr., 406/2, s. 184-185

* Düzeltme

kalmaz ve öne de geçemezler,"¹⁸⁹ ayeti, mübrem eceli ifade etmektedir. İbn-i Kemal, belirlenen ecelin değişmeyeceğine dair rivâyetlerde bulunur. Hz. Ömer'le ilgili şu olayı *el-Keşşaf*'tan nakleder: Hz. Ömer yaralanmıştı, bunun üzerine Kâ'b, 'eğer Ömer dua etseydi eceli (yaralanması) tehir olurdu' dedi. Kâ'b'a şu ayetle cevap verilmiştir. Allah, "ecel, geldiğinde ne bir an tehir edilir ne de öne alınır"¹⁹⁰ dememiş midir? Yine "bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen kısaltılması da mutlaka bir kitapta yazılıdır"¹⁹¹ buyrulmaktadır. Ayette ziyade ve noksanlık mutlak olarak zikredilmiştir. Takdîr edilen ecelde ne bir ziyade ne de bir noksanlık olur.¹⁹² Ayette geçen "vemâ yuammeru min muammerin," ifadesi bir kimseye te'vîl olunan şeyi tesmiye etmek içindir. "Yani ömür sürmüş hiçbir kimse yoktur," anlamına gelir ki, muammerin ömründe her hangi bir noksanlığın olması muhâldir.¹⁹³ Ayrıca, müellif, herkes için belirlenmiş eceli, sayılı nefesler olarak görüyor. Yani ecel, insana takdîr edilmiş sınırlı günler ve uzatılmış seneler değildir. Nefeslere bağlı olarak takdîr edilen günler, sağlık-hastalık, yorgunluk-dinçlik vb durumlara göre azalır-artabilir.¹⁹⁴

ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ta anlattığı şu olay da belirlenen ecelin değişmeyeceği görüşünü kuvvetlendirmektedir. Azrâil, Hz. Süleyman'a uğradığında, orada oturmakta olan bir adama bakmaya başlayınca adam, bundan şüphelenerek Hz. Süleyman'a, kendisine bakanın kim olduğunu sorar. Hz. Süleyman, onun Azrâil olduğunu söyleyince adam, Hz. Süleyman'dan rüzgara emrederek kendisini Hindistan'a götürmesini ister. Adamın isteği yerine getirilir, fakat değişmeyen ecel kendisini orada da bulacaktır. Adam kendi eceliyle Hindistan'da ölür. Hindistan topraklarında adamın canını alan Azrâil, Hz. Süleyman'a, "Hindistan'da ruhu kabzedilecek birinin burada olmasına şaşırılmışım, bakışımın sebebi bu idi," der.¹⁹⁵ Tirmizi'de merfû olarak zikredilen "Allah bir kulun her hangi bir yerde ölmesini

¹⁸⁹ el-Araf 7/34.

¹⁹⁰ el-Araf 7/34; en-Nahl 16/61.

¹⁹¹ Fâtır 25/11.

¹⁹² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, s. 30.; Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s.163-164

¹⁹³ A. e.

¹⁹⁴ A. e.

¹⁹⁵ A. e., s.168. Yaptığımız tedkikte anlatılan bu olayın kaynağına ulaşamadık.

*Düzeltilme

hükmederse, onun orada ölmesi için sebep yaratır.¹⁹⁶ hadis-i şerifi de eceli gelen birisinin ecelinin hiçbir sebeple değişmeyeceğine delâlet etmektedir.

Muallak ecel ise, Allah'ın kudreti ve O'nun yarattığı sebeplerle artan, eksilen eceldir.¹⁹⁷ İbn-i Kemal, muallak ecelin anlaşılabilmesi açısından şöyle bir örnek verir: "Kendisini derin bir denize atarak ölen kimse muallak ecelle ölmüştür. Eğer kendisini denize atmasaydı, ölmeyecekti."¹⁹⁸ Aslında ecelde değişen bir şey yoktur. Çünkü, ezelde ecelleri takdîr eden Allah, kulun sarılacağı sebepleri bildiğinden sebepleri de ezelde belirlemiştir. Onun için Allah'ın ilminde her hangi bir değişimin olması söz konusu değildir. Allah bu adama ezelde belli bir ecel takdîr etmişti. Adamın kendi irâdesiyle denize atlayacağını da biliyordu. Yani kulun sarılacağı sebeplerde ezeli yazgıya tâbidir. "Sadaka ve duanın kazaları ve musibetleri def etmesi sadaka ve sılanın ömrü uzatması"¹⁹⁹ gibi hâdisler de İbn-i, Kemal'in dilindeki muallak eceli anlatmaktadır. İbn-i Kemal, hadisin yorumuyla ilgili olarak, "hadisin zahiri yönü ömrün artmasına delâlet etmesine rağmen gerçekte ömürde artan bir şeyin olmadığını," ifade ediyor. Sadaka ve sıla-i rahim ömrün artması için sebepler cümlesindedir. Allah, sadaka verecek ya da sıla-i rahim yapacak bir kişinin bu sebepleri kullanacağını biliyor, ömrünü de ona göre takdîr ediyor. Yoksa bu, ecelin belirlenen vaktinden tehir edilmesi sûreti ile ömrün artacağına delâlet etmez.²⁰⁰ Konuyla ilgili olarak İmam Mâtürîdî'nin, "ömrün uzaması daha önceden tespit edilen ecelin geciktirilmesi anlamında değildir. Allah Tealâ, ilmi ile o kişinin sıla-i rahim yapacağını bildiği için ömrünü uzun takdîr etmiştir"²⁰¹ ifadeleri de İbn-i Kemal'in görüşünü desteklemektedir. Ayrıca, sadaka ve sıla ile ilgili bu mânadaki hadisler kulları bu gibi taatlere teşvik için buyrulmuş olması ihtimal dahilindedir. Bu gibi taatleri yerine getirenler, ömürlerini hayr ve bereket içerisinde geçirerek huzurlu bir

¹⁹⁶ Tirmizî, "Kader," 11

¹⁹⁷ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Ecel*, s. 184-185

¹⁹⁸ A. e.

¹⁹⁹ Buhârî, "Edep," 12; Tirmizî, "Kader," 6; İbn Mâce, "Fiten," 22; Ahmet b. Hanbel, "Müsned," 5/277, 280, 282.

²⁰⁰ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Cebr*, s.163.

²⁰¹ Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 323.

* Düzeltme

kalbe sahip olabilir, ortaya koydukları hayırlı işler sebebiyle adları uzun süre anılabilir²⁰²

O halde muallak ecel bizzat muallak olmayıp, Allah'ın mübrem ecelden bağımsız olarak belirlediği, fakat sonuçta asıl toplam süresini etkilemeyen bir eceldir. Mübrem ecele kırk yıl yaşayacağı belirlenen bir kimsenin kırk yıl yaşaması zorunlu değildir. Bir kimse, sıla-i rahim yada başka türlü bir iyilik yaparsa ömrünün belki bir müddet artacağı ezeli yazgıda yazılmıştır. Bir kimse de ölümüne üç gün kala otuz yıl daha yaşamayı garanti altına alabilir. Diğer yandan otuz yıl yaşama imkanı olan bir kimse sıla-i rahmi terk ettiği için bundan mahrum olabilir.²⁰³

Her ne kadar İbn-i Kemal, ikili bir ecelden söz etse de, onun ikili ecel anlayışı, Mu'tezi'nin ikili ecel anlayışı gibi değildir. Gerçi o da, kendi ecel anlayışının Mu'tezile'nin ikili ecel anlayışından farklı olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmiştir.²⁰⁴ Aslında o eceli, mübrem ve muallak diye ikiye ayırmakla Ehl-i Sünnet'ten farklı bir şey söylememiştir. Aralarındaki tek fark, İbn-i Kemal, açıkça iki ecelden söz ediyor, Mâtürîdî ve Nûreddin es-Sâbûnî gibi Ehl-i Sünnet temsilcileri ise, ecelin tek olduğunu ifade ediyor. Fakat, sonuçta aynı noktaya geliniyor. Yukarda ifade edildiği gibi İbn-i Kemal, muallak ecele delil olarak getirdiği sadaka ve sıla ile ilgili hadislerin yorumunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimsemektedir. Mezkûr hadislerle ilgili olarak es-Sâbûnî'nin yaptığı izah, İbn-i Kemal'in mevzû ile ilgili düşüncesinin Ehl-i sünnetten farklı olmadığını açıkça göstermektedir. es Sâbûnî'ye göre, hadisteki *ziyâde* lafzının izahı şöyledir: Bir kişi sıla yapmasaydı, o kimsenin ömrünün -meselâ- elli yıl olacağı Allah Tealâ'nın ilminde mevcuttu. Bunun yanında Cenâb-ı Hak, onun sıla yapacağını ve bu sebeple ömrünün -meselâ-yetmiş yıl olacağını da biliyordu. Binâenaleyh burada Yüce Allah'ın hüküm ve irâde ettiği, onun sıla yaparak yetmiş yıl yaşayacağı şikkidir. İşte aradaki yirmi yıl bu meziyeti sebebiyle -sıla yapmamış olsaydı ömrünün elli yıl olacağına dair ilm-i ilâhiye nazaran- bir ziyâde sayılmıştır.²⁰⁵

²⁰² Yüksel, *Ecel*, s. 3.

²⁰³ Kemal Paşazâde, *Levh-i mahfûz*, s. 8; Öçal, *Kemal Paşazâde*, s. 348.

²⁰⁴ Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-Ecel*, s. 184.

²⁰⁵ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 153, 154.

* Düzeltme

Ayrıca, ecel kazâ ve kaderle beraber mütâlâ edilen²⁰⁶ bir mevzû olduğundan muallak ecelin, dünya semâsında bulunan *levh-i mahv ve'l-isbâtta* meydana gelmesi ihtimâl dahilindedir.²⁰⁷ İlgili bölümde ifade ettiğimiz gibi, levh-i mahv ve'l- isbâtta hükümlerin değişmesi mümkündür.



²⁰⁶ Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 322.

²⁰⁷ Cihat Tunç, "Ecel," *D İ A.*, X, s. 382.

* Düzeltme

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselme döneminde yetişmiş ünlü ilim ve devlet adamlarından biri olan İbn-i Kemal, ilmî kişiliğinin yanında devlet yönetiminde de etkili olmuş önemli bir şahsiyettir. O, "devlet ebed-müddet" felsefesiyle hareket ederek devrin yöneticileriyle halk arasındaki bütünlüğü sağlamıştır. Dönemindeki siyasî ve sosyal yapıyı tehdit eden meselelere karşı duyarlı olmuş, kendisine asıl ününü sağlayan fetvâları ve başta dîmî ilimler olmak üzere birbirinden farklı pek çok alanda Türkçe, Arapça ve Farsça olarak telif ettiği eserleriyle dönemin problemlerine çözümler üretmiştir.

Felsefe ve kelâm konularındaki derin vukûfiyetini bu alanlarda yazdığı ellinin üzerindeki eserle ortaya koyan İbn-i Kemal, dönemine hâkim olan şerh ve haşiyecilik geleneğini aşarak, özgün sayılabilecek telif eserler yazmak sûretiyle temâyüz etmiştir. İbn-i Kemal, Gazâlî'den sonra gelişen felsefeyle mezcedilmiş kelâm akımına bağlı kalarak, döneminin felsefesini kelâmlaştırmıştır. Kelâmî meselelere felsefî bir derinlik kazandırarak, Türk ilim ve fikir tarihinde özel bir yer edinmiştir.

İslâm düşünce tarihi boyunca önemli bir tartışma konusu olan kader problemine, İbn-i Kemal *Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader* adlı eseriyle özel bir önem vermiştir. O, mevzûnun hassasiyeti nedeniyle kaderin esrârına dalmayı yasaklayan rivâyetleri kabul etmekle beraber, konunun aslı üzerinde düşünmeyi müstehâb, hatta ilmî yetkinliği hâiz kimseler için zorunlu bir görev olarak addetmektedir. Bu düşünceden hareketle İbn-i Kemal, yazdığı risâlede meseleyi akla muvâfik, nakle mutâbık olarak tahlil etmiştir.

İbn-i Kemal'e göre, evrendeki bütün nesne ve olaylar, vukû bulmadan önce Allah'ın ezeli ilminin ma'lûmudur. Oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd) aleminde meydana gelecek olan her şey, bu ezeli takdîre uygun olarak cereyan etmektedir. Kıyâmetin kopmasıyla birlikte bu dünyaya ait kazâ ve kader hükmü de sona erecektir.

İnsanların fiilleri de dahil evrendeki bütün nesne ve olayların belli bir düzen içerisinde takdîr edilip yaratılması, ilâhî sıfatlarla yakından ilişkilidir. Allah'ın

*Düzeltilme

ilminde herhangi bir değişim söz konusu olmadığından, evrenin tertip ve düzeninde de tebdil ve tahavvüle imkân yoktur. Allah'ın kâinat ile ilgili, ezelf planını ifade eden kazâ ve kader meselesini İbn-i Kemal, O'nun ilim, irâde ve kudret sıfatları bağlamında ele almaktadır.

İlâhî ilim zaman ve mekândan münezze olarak her şeyi kuşatmaktadır. Yaratıklara ilişkin en uygun ve kâmil düzeni bilen; bütün nesne ve olaylarını buna uygun olarak vukû bulmasını sağlayan Allah Tealâ, her mümkünü kapsayan mutlak irâdesi ve ezelf ilmi ışığında, evrendeki bütün nesne ve olayların, ezelf takdire uygun olarak yaratılmasını, mutlak kudreti ile sağlar.

İbn-i Kemal bir taraftan Allah'ın yetkinlik ifade eden sıfatlarla muttasıf bulunduğuna vurgu yaparak tevhd ve tenzih prensibini korurken; diğey yönden de kaderin ikinci ayağını oluşturan insanın sorumluluğu meselesini temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, Allah'ın bu aşkınlık ve yetkinlik ifade eden sıfatları karşısında insan aslâ cebr altında değildir. Çünkü, kulun fiillerini yaratan Allah, insana da fiillerini yapabilme irâde ve kudreti vermiştir. İnsan bu kapasitesi sayesinde kesbettiğı bir fiilin gerçek anlamda fâili olur. İnsanın sorumluluğu kavramına, bu şekilde fikrî zemin hazırlayan İbn-i Kemal, görüşünü konuyla ilgili çeşitli rivâyetlerle takviye eder. Müellifimiz, bir taraftan sorumluluğu ortadan kaldıran mutlak cebr reddederken, diğey taraftan da konuya ilişkin diğey bir aşırı uç ve açmaz olan mutlak tefvîz anlayışına, düşmekten kaçınır. O, bu iki uç düşünceyi savunan ekolleri eleştirirken, Ehl-i Sünnet'in izlediğı, terkib metodunun en güzel çözüm yolu olduğunu savunur.

Müellifin kulun fiilleri açısından kadere bakışını, "ne cebr, ne de tefvîz, bu ikisinin ortasında bir durum vardır," ifadeleriyle özetlemek mümkündür. Mâtüfidiyye ekolüne mensup bir kelâmcı olan İbn-i Kemal, bazen, insanı fiillerinin gerçek mânâda fâili görmek sûretiyle kaderle ilgili düşüncelerinde Mâtüfidiyye'ye meyletmiş, bazen de, insanın irâdesini Allah'ın meşietine bağlamak sûretiyle Eş'ariyye'ye meyletmiştir. Onun bir kısım ifadelerinden, Eş'ariyye'ye mensup kelâmcıların ifade ettiği manada, bir cebrin varlığını sezmek zor değildir.

* Düzeltme

İbn-i Kemal, kaderin değişip değişmeyeceği konusu üzerinde de durur. Ona göre, kâinata meydana gelecek bütün olaylar, ilm-i ilâhînin kaydedildiği levh-i mahfûzda bulunmaktadır. Levh-i mahfûzdaki bu icmâli hükümler, zaman kavramıyla ilişkilendirilmekten uzak, değişime uğramaktan masûndur. Ancak bu icmâli hükümler, dünya semâsında bulunan "levh-i mahv ve'l-isbât" adı verilen levhadaki tafsilî sûretlere büründüğünde, kişinin eylemine göre değişebilir.

Hız. Peygamber'in, yıkılmaya mütemâyil bir duvarın yanından geçerken, adımlarını hızlandırması ile ilgili rivâyetlere dayanan müellif, tehlikelerden kaçınmanın gerekliliği üzerinde durur. Ancak bu tedbirin bile, kader sebebiyle başa gelebilecek bir musibeti ortadan kaldırmayacağını söyleyerek teslimiyetçi bir tavır sergiler.

Kader meselesi çerçevesinde ecel konusunu da inceleyen İbn-i Kemal, eceli mübrem ve muallak olarak ikiye ayırmaktadır. Onun ikili ecel anlayışı, Mu'tezile'nin ikili ecel anlayışından farklıdır. İbn-i Kemal'in terminolojisindeki, "muallak ecel," Allah'ın kudreti ve yarattığı sebeplerle artıp eksilen eceldir. Ona göre yaratılan sebepler de ilm-i ilâhîde mevcût olduğundan, "ecel" denilen şey, sebepler hesâba katılarak takdîr edilmiştir. Sonuçta ecelde değişen herhangi bir şey, söz konusu değildir. İbn-i Kemal'in ecelle ilgili yaptığı bu yorumun benzerini, Ehl-i Sünnet'in ecel anlayışında görmek mümkündür.

Görüldüğü üzere İbn-i Kemal, gerek Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, gerekse Mu'tezile bilginlerinin, kader gibi İslâm düşüncesinin çok karmaşık bir meselesindeki farklı görüşlerine eleştirel yaklaşımlar yapabilmiş ve meseleleri derinlemesine tahlil becerisini göstermiş, kendine özgü bir yorumla kader konusunda terkîb metodunu başarıyla uygulamış bir Osmanlı din bilgini olarak kabul edilmelidir.

* Düzeltme

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkî, Muhammed Fuad: **el-Mu'cem'ül-müfehres li-elfâzı'l-Kur'ân**, 2. bs., Kahire, Dâru'l-Hadis, 1988.

Abdülhamid, İrfan: "Cebriyye," **D İ A.**, VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 205-208.

el-Aclûnî: **Keşfu'l-hafâ**, Tahk., Ahmet Kalaş, Halep, y. y., t. y.

Arslan, Ahmet: **Haşiye ala't-Tehâfüt Tahlili**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 1987.

a. m.lf: "Kemal Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri," Haz., S. Hayri Bolay, Bahaeddin Yediyıldız, M. Said Yazıcıoğlu, 2. bs. **Şeyhülislâm İbn-i Kemal Sempozyumu**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 75-104.

Atay, Hüseyin: **İslam'ın İnanç Esasları**, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Atsız, Nihal: "Kemal Paşaoğlu'nun Eserleri," **Şarkiyat Mecmuası**, İstanbul, İ. Ü. Edebiyat Fak., C : VI, (s. 71-111); VII (s. 112-135) 1972,

Aydın, Ömer: **Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998.

a. mlf.: "Osmanlı Kelâm Bilginleri" **Yeni Türkiye**, 2000, s. 565-566.

el-Bâkullânî, Kâdî Ebûbekr: **Kitâbu't-Temhîd**, Haz., Richard J. Mc. Carthy, Beyrut, y. y., 1957.

el-Batilyevsi, İbnü's-Sîd: "Kader Üzerine," Çev., Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, 5. bs. İstanbul, Damla Yayınevi, 1981, s. 283-293.

el-Beydâvî, Kâdî: **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl**, Tahk., Abbas Süleyman, Beyrut, Dâru'l-İlm, 1991.

Bilmen, Ömer Nasûhî: **Muvazzah İlm-i Kelâm**, İstanbul, Şehzâdebaşı Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1939-1942.

a. mlf.: **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-i Fıkhiyye Kâmûsu**, II, 2. bs. İstanbul, İ.Ü. Hukuk Fak., 1950.

a. mlf.: **Büyük Tefsir Tarihi**, II, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.

* Düzeltme

- Bursalı, Mehmed Tâhir: **Osmanlı Müellifleri**, Nşr., Ali Fikri Yavuz, İsmâil Özen, İstanbul, Meral Yayıncılık, t. y.
- Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Tarihi**, I, Ankara, 1996.
- Cevdet, Ahmet Paşa: **Resâil-ü İbn-i Kemal**, İstanbul, İkdam Neşriyat, 1316.
- Cezzâr, Fikri Zeki: **Medâhilü'l-Müellifin**, III, Riyad, Mektebetü'l-Mülk, 1994.
- el-Cürçânî, Seyyit Şerif: **Kitâbu't-Ta'rifât**, Beyrut, y. y., 1983.
- Çakan, İsmail Lütfi: **Hadis Edebiyatı**, 2. bs., İstanbul, M. Ü. İlähiyat Fak. Vakfi Yayınları, 1989.
- Kâtib Çelebi: "Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fühûl," Süleymâniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr., 1887, vr. 20b.
- Dalkıran, Sayın: **İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz**, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfi, 1994.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah: **Huccetullâhi'l-Bâliğa**, I, Çev., Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.
- Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi**, III, Anadolu Yayıncılık, 1983.
- Ebü'l-Bekâ: **el-Külliyât**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1287.
- Ebü Hanîfe: **el-Fıkhu'l-ekber**, Haz., Abdülkerim Tennan, İstanbul, Hanefiyye Kitabevi, t. y.,
- Fayda, Mustafa: "İbn-i Kemal'in Hayatı ve Eserleri," **Şeyhülislâm İbn-i Kemal Sempozyumu**, Ankara, 1989, s. 47-53.
- Günaydın, Yusuf Turan: "İbn-i Kemal'in Edebî Kişiliği ve Kaside-i Bürde Tercümesi" **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Gökbilgin, M. Tayyib: **XV ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası**, İ. Ü. Edebiyat Fak., Üçler Basımevi, 1952.
- Gölcük, Şerafeddin, Toprak, Süleyman: **Kelâm**, 3. bs., Konya, Tekin Kitabevi, 1996.
- Hüsâmeddin, Hüseyin: **Amasya Tarihi**, III, İstanbul, Necm Matbaası, 1928.
- Hammer: **Devlet-i Osmâniye Tarihi**, IV, Çev., Mehmet Ata, İstanbul, 1330.
- Işık, Kemal: **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara, A. Ü. İlähiyat Fak., Yayınları, 1967.

* Düzetme

İbn-i Kemal: "Risâle fi'l-Cebr, ve'l-kader," Ahmed Cevdet Paşa, **Resâil-ü İbn-i Kemal**, içinde, s. 158-185.

a. mlf.,: "Risâle fi-Beyân hikmeti li-ademi nisbeti's-şerri ileyihi Tealâ," Ahmed, Cevdet Paşa, **Resâil-ü İbn-i Kemal**, içinde, s. 125-126.

a. mlf.,: "Risâle fi-Medhi's-sa'y ve'z-zemmi'l-batâleti," Ahmed Cevdet Paşa, **Resâil-ü İbn-i Kemal**, içinde, s.384-389.

a. mlf.,: "Risâle fi'l-Ecel," Süleymâniye Ktp., **Beşir Ağa**, nr., 406/2, s. 184-185.

a. mlf.,: "Risâle fi-Beyâni evsâfi ümmi'l-kitâb ve levh-i mahfûz ve levh-i ma'nevî," Süleymâniye Ktp., **Nafiz Paşa**, nr., 445, s. 3-13.

a. mlf.,: "Fırak-ı dâlle," Süleymâniye Ktp., **Lâleli**, nr., 3711, vr.:114b-116a.

a. mlf.,: "Risâle fi Beyâni fırakı dâlle," Süleymâniye Ktp., **Kılıç Ali Paşa**, nr., 1028, vr.: 297a-298b.

İbn Manzûr: **Lisânü'l-Arabü**, III, Haz.: Yusuf Hayyâd, Nedim Mar'aşî, Beyrut, Dâr-u Lisânü'l-Arab, t. y.

el-İsfahânî, Râgıb: **el-Müfredât fi-elfâzi'l-Kur'ân**, Tahk., Safvân Adnan Dâvûdî, 3. bs., Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1993.

İzmirlî, İsmâil Hakkı: **Yeni İlm-i Kelâm**, II, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1340-1343.

Karaman, Hayreddin: **İslâm Hukuk Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Nesil Yayınevi, 1989.

Karmuş, Orhan: "Kemal Paşazâde'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler," **Şeyhülislâm İbn-i Kemal Sempozyumu**, Ankara, 1989, s. 140-144.

el-Kâşânî: **Te'vilâtü'l-Kâşâniyye**, Çev., Ali Rıza Doksanyedi, Ankara, Kadioğlu Matbaası, 1987.

Kaya, Mahmut: "İbn-i Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı," **Türk Târihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyum II**, Haz., S. Hayri Bolay v. d., 1986.

Keskin, Halife: **İslâm Düşünce Tarihinde Kader ve Kazâ**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1997.

Kılıç, Mustafa: "İbn-i Kemal'in Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu," **Basılmamış Doktora Tezi**, Erzurum, İslâmî İlimler Fak., 1981.

* Düzeltme

- a. mlf.,: "İbn-i Kemal'in Tefsirdeki Metodu," **Şeyhülislâm İbn-i Kemal Sempozyumu**, Ankara, 1989, s.131-140.
- Kılıçer, Esat: "Fıkıhçı Olarak İbn-i Kemal,"**Şeyhülislâm İbn-i Kemal Sempozyumu**, Ankara, 1989, s.156-162.
- el-Kütübü's-Sitte ve Şürühuhâ**, 2. bs., İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Latîfi, Abdullatif Çelebi: **Tezkire-i Latîfi**, Haz., Mustafa İsen, İstanbul, Kültür Bak. Yayınevi, 1990.
- Mecdî, Mehmed: **Hadâiku's-Şekâyk**, I, Haz., Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989.
- Nasîf, Mansur Ali: **et-Tâc el-Câmî**, V, İstanbul, t. y.
- en-Neseîfî, Ebu'l-Berakât: **Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl**, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- en-Neseîfî, Ebu'l-Muîn: **Tebşirâtü'l-edille fî usûliddîn**, II, Tahk., Calaude Salame, Dimeşk, y. y., 1993.
- Öçal, Şamil: **Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara, Kültür Bak. Yayınları, 2000.
- Özarvarlı, M. Sait: **Kelâmda Yenilik Arayışları**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Parmaksızoğlu, İsmet: "Kemal Paşazâde," **İ A.**, VI, Ankara, Milli Eğitim Bak. Yayınları, 1964, s. 561-566.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr: **Muhtârü's-sihâh**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980.
- Reşat, Fâik: **Eslâf**, Haz., Şemseddin Kutlu, İstanbul, Tercüman Gazetesi, 1975.
- es-Sâbûnî, Nureddin: **el-Bidâye fî usûliddîn**,., Çev., Bekir Topaloğlu, 3. bs Ankara, Diyanet İşleri Vakfı Yayınları, 1991.
- Saraç, M. A. Yekta: **Şeyhülislâm Kemal Paşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri**, İstanbul, Risale Basın Yayın, 1995.
- es-Sehavî: **el-Makâsîdü'l-hasene**, Tahk., Muhammed Osman Hud, Beyrut, 1985.
- Sözen, Kemal, **İbn Kemal'de Metafizik**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2001.
- es-Suyûfî: **Fezû'l-Kadir**, I, Mısır, y. y., 1938.
- Süreyya, Mehmed: **Sicilli Osmânî**, II, İstanbul, Sebil Yayınevi, 1318.

* düzetme

Şeyhu'l-İslâm Mustafa, Sabri: **İnsan ve Kader**, Çev., İsa Doğan, İstanbul, Bayrak Yayıncılık, 1989.

et-Teftâzânî, Sa'deddin: **Şerhu'l-Makâsîd**, II, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1277.

a. mlf.,: **Şerhu'l-Akâid**, Çev., Süleyman Uludağ, 3. bs., İstanbul, Dergah yayınları, 1991.

Taşköprülüzâde: **eş-Şakâiku'n-nûmâniye fi-ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, Tahk., Ahmed Furat Subhi: İstanbul, 1985.

et-Tebrîzî, Ebû Abdullah Veliyyüddin: **Mişkâtü'l-Mesâbih**, Tahk., Nâsiruddin Elbânî, Beyrut, y. y., 1985.

Topaloğlu, Bekir: **Kelam İlmi Giriş**, 5. bs., İstanbul, Damla Yayınevi, 1993.

Topaloğlu, Bekir, Yavuz, Yusuf Şevki, Çelebi, İlyas: **İslâm'da İnanç Esasları**, 2. bs., İstanbul, M. Ü. İlâhiyat Fak. Vakfi Yayınları, 1999.

Tunç, Cihat: "Ecel," **D İ A.**, X, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1994, s. 380-382.

Turan, Şerafeddin: **Tevârih-i Âl-i Osman 7. Defter Tenkitli Transkripsiyonu**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

Uğur, Ahmet: **İbn Kemal**, İzmir, 1987.

Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı: "İbn Kemal," **Osmanlı Tarihi**, II, 4. bs., Türk Dil Kurumu Basımevi, 1983, s. 669-671.

Yazıcıoğlu, M. Sait: **Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

a. mlf.,: "Kelâmcı Olarak İbn-i Kemal," **Şeyhülislâm İbn-i Kemal Sempozyumu**, 1989, s. 149-155.

a. mlf.,: "İbn-i Kemal," **Osmanlı Ansiklopedisi**, VIII, İstanbul, Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki: "Eş'ariyye," **D İ A.**, XI, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1995, s. 447-454.

a. mlf.,: "Kader," **D İ A.**, XXV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 2002.

Yeprem, M. Saim: **İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî**, M. Ü. İlâhiyat Fak. Vakfi Yayınları, 1984.

* Düzeltme

Yurdagür, Metin: **Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi**, İstanbul, Er-Tu Matbaası, 1989.

Yüksel, Emrullah: "Risâle fî Tahkîr-rûh fi-Mevlânâ Kemal Paşazâde," **Şeyhülislâm İbn-i Kemal Sempozyumu**, Ankara, 1989, s. 214- 217.

a. mlf.,: **İnsan Fiilleri ve İrâde Hürriyeti**, ders notları, Erzurum, Atatürk Ü. İlähiyat Fak., 1993.

a. mlf.,: **Kazâ ve Kader**, Erzurum, Atatürk Ü. İlähiyat Fak., 1995.

a. mlf.,: **Ecel**, ders notları, İstanbul Ü. İlähiyat Fak., t. y.

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed: **el-Keşşâf an-hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1983.

Zirikî, Hayreddin: **el-A'lâm**, Beyrut, y. y., 1966.

* Düzetme

Ek 1

"R. Fİ'L-CEBR VE'L-KADER" ADLI ESERİN TERCÜMESİ

Risâle fi'l-Cebr ve'l-Kader Adlı Eserin Tercümesi

Kudreti ve ihtiyârıyla âlemi en güzel nizam üzere yaratan Allah'a hamd olsun. O, sağlam bir biçimde düzenli hükümler ile Ademoğullarını, herhangi bir ikrâh ve icbâr olmaksızın mükellef kıldı. Kul, irâde ve rızâdan soyutlanmadan, Allah, ezelde takdîr etti ve hükmetti, bizim lehimize ve aleyhimize olanları yazdı. Bizi zorlamadan ve icbâr altında tutmadan saâdet ve şekâveti hükmetti. Salât ve selâm, seçilmiş Efendimiz'in ve O'nun hayırlı ailesinin, muhâcir ve ensârdan faziletli ashâbının üzerine olsun.

Cebr ve kader meselesi, esas ve ana problemlerdendir. Bu mevzûnun menzillerinde akıllıların ayakları kaymış ve ilim sahipleri bu vadede yolunu kaybetmiştir. Ben Allah'ın yardımı ve tevfiğiyle problemi, akla muvâfık, nakle de mutâbık olarak tahkîk etmek istiyorum.

Biz diyoruz ki, Allah (c.c) Tealâ, eşyaya tealluk eden ezeli ilmi ile, zamana nispetten uzaktır. Eşya, O'nun, hâdis varlıklardan münezzehe olan ezeli ilmine uygun olarak takdîr edilmiştir. Takdîr etmek, Allah'ın şâmil ilmindekini açığa çıkaran tercih edici irâdesinin gereğidir. Irâdenin tercih ettiği şey, -eşyanın mahiyetinin varlığı ve kemâlatı- müessir bir kudretin etkisiyle tefeyyüz etmiştir.

Eşya, hikmetle tertîp edilerek oluşturulmuştur. Allah'ın ilminde herhangi değişim olmadığı için, eşyanın tertip ve düzeninde de tebdîl ve tehavvüle imkân yoktur. Tertipte değişimin olmayışı, tebdîl ve tağyîre Allah'ın gücü yetmez anlamına gelmez. Eğer eşyanın tertibinde, değişim olsaydı mümkünâtın bir kısmının O'nun kudretinin dışına çıkması gerekirdi ki, bu anlayış, Allah'ı aciz duruma düşürür. Örneğin, Ebû Cehl'in iman etmesi mümkündür. Allah'ın ilmi ve takdîri dolayısıyla onun imanı imkân dışına çıkmaz. Çünkü özünde mümkün olanın (*mümkün bizâtihi*), özünde mümtenî olana (*mümtenî bizâtihi*) dönüşmesi muhâldir. Eğer, Allah Ebû Cehl'in küfrünü bilip takdîr ettikten sonra onun imanı olmasaydı, zikredilen mahzur geçerli olurdu. Ebû Cehl'in imanına ilişkin, Allah'ın bilgisinin cehâlete dönüşmesinin imkânsızlığı, Ebû Cehl'in imanının da imkânsız olmasını gerektirmez mi? İşte buradaki imkânsızlığın gerektirdiği şey, Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği şeyin meydana gelmemesidir, yoksa onun vukûunun mümkün olmaması anlamında

değildir. Örneğin Allah'a yalan isnat etmek, muhâldir. Bu, Allahü Teala'nın vukû bulmamasını haber verdiği şeyin vukû bulmamasıdır. Yoksa, vukû muhâldir, anlamında değildir. Her iki halde de sözkonusu mahzûrun ilzâm ettiği şey; imkân değil, vukûdur. Öyle ise, bu iki şey arasında vukû yönüyle bir alâka vardır, bu alâka, mümkün ve muhâli gerektirmez.

Filozofların görüşüne göre ilk aklın yokluğu, Vâcib Tealâ'nın yokluğuna bağlıdır. Birisinin vukûu diğerinin de vukûunu gerektirir. Bununla beraber, Vâcib Tealâ'nın yokluğu, bizzât mümtenîdir.

Biz, muhâli ilzâm eden bir şeyin olmasını kabul ederiz. Fakat, bu imkânsızlığın, kendi zâtından kaynaklanan muhâl (*muhâl bizâtihi*) olması gerekmez; ancak kendi zatından da olsa, başkası dolayısıyla da olsa bir muhâlin gereği söz konusudur. Başkası dolayısıyla da olsa, muhâli müstelzim kılan bir şeyin olması gerekir, fakat muhâlin kaynağının, bu lâzım olması zorunlu değildir. Bizim üzerinde durduğumuz bu mevzû, mümkünlerden bazısının başkası dolayısıyla imkânsız olmasını gerektirir. Örneğin, Ebû Cehl'in imanı, Allah'ın ilminin cehâlete dönüşmesinin imkânsızlığı sebebiyle, muhâldir. Kabul ettik ki, Ebû Cehl'in imanı dışardan kaynaklanan bir sebeple muhâl oldu. O hal de, böyle bir muhâl, kul için makdûr olana engel olmaz mı? Nasıl engel olabilir ki! Çünkü, kul için takdîr edilen her şey, Allahü Tealâ'nın kudreti ona tealluk etmeden önce zaruri olarak *mümteni* bildiydi. Varlığı ya da yokluğu vukû bulan her şey, ancak olması vâcib (zorunlu) olduktan sonra ortaya çıkar. Bunun için bu zorunluluğa, *vücûb-u sâbık* denilir. Bu zorunluluk, varlık ya da yokluk tarafından birisinin imtinânını gerektirmektedir. "Allahü Teala'nın gerçekleşmeyeceğini bildiği şey, elbette ki vukû bulmaz," fikri, bizde sabit olmuştur. Fakat bize göre, Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği şeyin, meydana gelmemesi Allah'ın ilmi ve takdîrinin bir sonucu değildir. Çünkü takdîr ilme; ilim ise mâluma tâbidir. Tâbi olan şeyin durumu, metbû (tâbi olduğu şey) üzerinde olumlu yada olumsuz bir tesirde bulunmaz. Aksi taktirde, asâlet ve tebeyyet işi ters yüz olur. Bunu şöyle açıklayabiliriz; "Allah Tealâ, Ebû Cehl'in küfür üzerine öleceğini bildi ve takdîr etti. Ebû Cehl de, gerçekte küfür üzere öldü. Fakat, Ebû Cehl, Allah kendisine küfür üzere ölmeyi, takdîr ettiği için küfür üzere

ölmemiştir. Tûsî'nin, Ömer Hayyam'ın rübâisine karşı verdiği cevap, bu manaya işaret eder.

Ömer Hayyam bu rübâisinde şöyle demektedir:

"Ben şarab içerim. Benim gibi ehliyetli olan her bir kimsenin şarap içmesinin mantık nezdinde o kadar ehemmiyeti olamaz (ya da mâsiyet sayılmaz); benim şarap içeceğimi Allah ezelde bilirdi; eğer şimdi şarap içmeyecek olursam, Allah'ın ilmi cehl olmuş olur."

Tûsî, Hayyam'a şöyle cevap verir:

"Kendisine günah işlemek kolay gelen bir kimse, gerçekten işin ehli olan kimse ise onun şöyle söylemesi gerekir: 'Ezefî olan ilâhî ilmi, günah işlemenin sebebi olarak görmek, akıllı kimseler nezdinde, düpedüz câhilliktir.'"

"Allah ezelde Ebû Cehl'in aslâ iman etmeyeceğini bilmektedir," ifadesi, Ebu'l-Hasan el-Eş'ariyye'ye nisbet edilen *teklîf bi'l-muhâlin* gerçekleşeceğine işaret eder. Eğer, Ebû Cehl iman etse Allah'ın ilmi cehâlete dönüşmüş olur ki, bunun gerçekleşmesi muhâldir. Öyle ise, Ebû Cehl'in imanı da muhâldir. Ebû Cehl'e imanı emretmek ise, Eş'ariyye'ye nispeti nakledilen *teklîf bi'l-muhâlin* olabileceğini gerektirir. Nakledilen konu üzerindeki istidlâl, mâkuldür. Bu da, yerinde zikredilmiştir.

Allah, Ebû Cehl'in küfür üzere öleceğini bilmekte, küfrün varlığı da onun hakkında sabit olmaktadır. Hal böyle iken o, küfür üzere ölme, bu durumda vukû bulanın ta'fili, vukû bulmayanla nasıl sahih olur? Allahû Teala'nın bilgisi zamanla mukayyet değildir. O halde, Ebû Cehl'in imanı konusundaki Allah'ın bilgisi, zikredilen malûmun zamanından sonra değildir. (Yani, Allah onu önceden biliyordu) İleriye almak ve geriye bırakmak zamana nispetle gerçekleşmekte olup, ancak iki zaman arasında cereyan eder. Olmuş ve olacak olan bütün mahlûkat O'nun ilmine nazaran yaratılmış haldedir. Çünkü, Allah'ın ilmi özel zamanlardan ve sınırlı vakitlerden münezzehtir. Zamanın Allah'a kıyası düşünülemez. Böyle bir kıyas, ancak zamanın cüzlerinin üzerinde cereyan ettiği şeyler için geçerlidir. Gece ve gündüzün değişmesinin hükmü, zamanın üzerinde cereyan eder. Mâzi ve istikbâl durumu zamana göre değişir.

Bunun için bazı filozoflar Allah'ın ilminin, *huzûrî bilgi* olduğunu söylerler. Huzûrî bilgiyle, "bilinen şeyin varlığının hariçte bulunmasını," kastettiler. Bu durum, eşyanın var olmadan önce, Allah'ın ilminde malûm olmayacağı anlamını gerekli kılmaz mı? Eğer, "önce olmakla" zaman açısından öncelik kastedilirse, bu durumda mülâzemet memnûdur. Bundan önce memnûiyetin dayanağına işaret ettim. Eğer, "öncelikle" zâtî bir öncelik kastedilirse, zikredilenlerin mahzuru yoktur. Mülâzemetin gayesi, Allah'ın ilminin, malûmatın varlığına sebep olmamasıdır. Bunda bozukluk (fesâd) yoktur. Böyle bir anlayışla hareket ettiğimizde, hâzır olmaktan nasibi olmayan mâdûmât hakkındaki durum nasıl olacak? Filozoflar, madûmâtın yüce başlangıçta mevcudiyetini ifade ederler. Mâdûmât hakkındaki böyle bir mevcudiyet onun hazır olması için yeterlidir. Bu konuda sözün özü şudur ki, bu mevzû bizi alanımızın dışına çıkarmaktadır. Öyleyse biz, üzerinde durduğumuz mevzûya dönelim. *el-Keşşâf* adlı eserin sahibi, Rahmân sûresinin tefsirinde şu olayı nakleder: Abdullah İbn Tâhir, Hüseyin b. Fadl'ı çağırması, ona "Allah her an bir iştedir."¹ ayeti hakkında müşkil olduğunu söylemiştir. Çünkü, kalem, kıyamete kadar olacak olanları yazıp kurmuş her şey belirlenmiştir. Bunun üzerine Hüseyin şöyle demiştir; Allah'ın her an bir işte olması, Allah'ın takdîr ettiklerini yaratmakla meşgul olması anlamındadır. Yoksa başlangıçta (takdîr edilenin dışında) tekrar yaratıyor anlamında değildir. Bu açıklama üzerine Abdullah kalktı, Hüseyin'in alnını öptü.

Daha önce de işaret ettiğimiz bu mevzû, akıllara gizli kalmaz. Kâinatın mücidine nazaran her şey geçmiştir. O'nun için yaratmayı beklemek söz konusu değildir. Özel bir vakitte, oluşumdan nasibini alan ve zaman kaydıyla kayıtlanan şeylere nispetle yaratılmayı beklemek söz konusudur.

İşte burada güzel bir incelik vardır. Tevbe sûresindeki, "Cehennem kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır,"² ayetinin ifadesi, Allah'ın başlangıçtaki takdîrini haber vermektedir. Enfâl sûresindeki, "Küfredenler, sonunda Cehenneme sürülüp toplanacaklardır,"³ ayeti ise, kaderde belirlenen şeyin yaratılmasını ifade etmektedir. Öyleyse şunu anla ki, onların varacağı yer, onları kuşatacaktır veya Cehennemde kalacakları yer, dar olacaktır. Bu, akıl sahiplerine gizli kalmaz.

¹ er-Rahmân 55/29

² et-Tevbe 9/49

"Kalemin kuruması" ifadesi, takdîrin bitip, takdîr edilenlerin sabitleştiğini temsîli ve tasvîri bir şekilde anlatmaktadır. Kâtibin kaleminin kuruması, yazma işini bitirmesi anlamına gelir. "Kıyamet gününe kadar" ifadesi ise, takdîrin hükmünün oluş ve bozuluş âlemindeki kainatın sınırlarının dışına çıkmayacağına işaret eder. Kâ'b ile Hz. Ömer arasında geçen şu olay da, bu görüşe uygun düşmektedir. Şöyle ki, Kâ'b'ın Hz. Ömer'e verdiği cevap üzerine, Hz. Ömer dedi ki: "Yazıklar olsun sana ey Kâ'b! bize âhîret hadisini tahdîs et. Bunun üzerine Kâ'b, "evet, Ey Mü'minlerin emîri! kıyamet günü olduğunda levha kaldırılmış, kalem korunmuştur," der.

İmam Kurtubî Kehf sûresinin tefsirinde, "Bizim, göğü kitabın sayfalarını katlar gibi katladığımız gün..."⁴ ayetinin, oluş ve bozuluş âleminin hükümlerinin sona erdiği o vakitte, kader ve kazâ hükmünün kalkacağına işaret ettiğini beyân etmektedir. Bundan dolayı, gayb âleminde olanlar takdîre dâhil olmaz. Hz. Peygamber (s.a.v.), Ümmü Habîbe'nin, "Allah'ım, zevcem Rasûlullah, babam Ebû Süfyan ve kardeşim Muâviye ile beni faydalandır," duasını işitince şöyle demiştir: "Sen Allah Tealâ'ya, belirlenmiş ecel, sayılı günler ve taksim edilmiş rızıklar için dua ediyorsun. Allah Tealâ bunlardan bir şeyi, vakti gelmeden öne almaz, vakti gelen bir şeyi de tehir etmez. Şayet sen, Allahû Tealâ'dan, seni Cehennem azabından yahut kabir azabından korumasını isteseydin daha hayırlı ve faziletli olurdu."⁵ Bu açıklamayla ecel gibi azap da takdîr edilmiştir düşüncesi def edilmiştir. Birincide duanın mendûp olması ikincide olmaması nasıl olur? Bu soruya şöyle cevap verilir. Her şey takdîr edilmiştir. Fakat Cehennemden kurtuluş, ecelin artmasıyla değil, ibadetle olur. Öyleyse, "ecel belirlenmiştir, muayyen vaktinden ne öne alınır, ne de tehir edilir," ifadesi ile, Efendimiz'in, "sadaka ve sıla ömrü uzatır" hadisini nasıl uzlaştıracamız? Bu mana, hadisin zahirî yönüdür. Hadis, sadaka ve sılanın ömrün ziyâdesi için Allah'ın takdîr ettiği sebepler cümlesinden olduğuna delâlet etmektedir. Burada, ecelin belirlenen sınırından tehir edilmek sûretiyle, ömrün artacağına dair delil yoktur. *el-Keşşâf* adlı eserde, Kâ'b (r.a.)'dan şu olay nakledilir: "Hz. Ömer yaralandığında Kâ'b (r.a.) şöyle der; 'eğer Ömer dua etseydi, eceli tehir olurdu.

³ el-Enfâl 8/36.

⁴ el-Enbiyâ 21/104.

⁵ Mansur Ali Nasif, *et-Tâc*, V, s. 194.

'Bunun üzerine, Kâ'b'a şöyle cevap verilmiştir: Kur'ân'da Allah, 'onların ecelleri geldiğinde ne bir an ileri, ne de bir an geri alınabilir,⁶ dememiş midir? Kâ'b, Ömer'e şu ayetle cevap vermiştir: 'Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitapta yazılıdır.'⁷

Allah ömrünü artırsın, Allah yaşatmasın gibi dillerde dolaşan sözler, zikri geçen hadisin nassıyla reddedilmiştir. "Bir canlıya ömür verilmesi de onun ömründen azaltılması da," ayetindeki, 'ziyâde ve noksanlık' mutlakdır. Ecelin takdîr edilmesi anında belirlenen sınırdan ziyâde veya noksanlık olmaz.⁸ Öyle ise ayet, zikredilen hadisin medlûlünü nefyetmez. "Vemâ yuammeru min muammerin" ifadesi, kendisine isnâd edilen şeyi, tesmiye etmek içindir. Yani "bundan önce ömür sürmüş kimse yoktur," anlamındadır. "Vela yungasu min umrih" kavlindeki zamir, ona (ömür sürene) râcîdir. Ömür sürenin ömründe, her hangi bir eksilmenin olması imkânsızdır. Bu, dinleyicinin anlayışına itimat etmek için, ibarede toleransla karşılanabilecek bir eksiklik ve esnekliktir. Burada mühim ve dakîk bir düşünce vardır. Doğru olarak hükmedilir ki, kendisi için uzun bir ömür takdîr edilen kimsenin, bu ömrün son sınırına ulaşması da ulaşmaması da mümkündür. Birincide (muammerin ömrü son sınırına ulaşırsa) ömrü artmış, ikincide (ömür son sınıra ulaşmazsa) eksilmiş kabul edilir. Bununla beraber takdîrde bir değişme olmaz. Her insana takdîr edilen (ecel), uzatılmış seneler yada sınırlı günler olmayıp, sayılı nefeslerdir. Nefeslere bağlı olarak takdîr edilen günlerin sağlık-hastalık, yorgunluk-dinçlik durumuna göre azalıp, eksileceği gizli bir şey değildir. İşte, bazı kimselerin nefeslerini tutmayı tercih etmelerinin acâip sırrının, bu olduğunu anla. Bu, sadaka ve silânın ömrün ziyadesi için bir sebep olduğunu açıklığa kavuşturur.

Her iki görüşün gereğine göre de, nasta takdîrin, mukadder işlerin değişmemesi için sebep olacağına dair delil yoktur. İmam el-Beydâvî, bu görüşten farklı olarak, "onların tuzakları boşa çıkar,"⁹ ayetinin tefsirinde şöyle der: "Onların işleri ifsat olur, infaz olmaz. Çünkü, 'Allah sizi yaratandır' ayetinde olduğu gibi işler takdîr edilmiştir, değişmez.

⁶ el-A'râf 7/34; en-Nahl 16/61.

⁷ el-Fâtır 35/11.

⁸ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, III, s. 30.

⁹ el-Fâtır 35/10.

İmam el-Beydâvî'nin bu iddiasını, daha önce zikredilen delillerle, defalarca çürüttük. Allah'ın ilmi ve takdîri, mümkünün iki tarafından birisini, imkân sınırının dışına çıkarmaz. Kul, Cebriyye'nin ve düşünmeden onlara tâbi olanların zannettiği gibi, Allah'ın ilmi ve takdîri sebebiyle kazandığı fiillerinde ve doğrudan işlediği amellerinde icbâr altında değildir. Şuarâ suresindeki, "onların çokları iman etmezler,"¹⁰ ayeti gereğince, Allah'ın ilminde ve kazâsında olanlara inanmayanlar için, bu yüce ayetler fayda sağlamaz. "Gerçekten haklarında Rabb'inin verdiği sözü (azabı) sâbit olanlar, kendilerine istedikleri bütün mucizeler gelse bile elem verici azabı görünceye kadar inanmayacaklardır,"¹¹ ayetinin tefsirinde el-Beydâvî, kaderle ilgili olarak Allah'ın kelâmının yalanlanamayacağını ve kazâsının da bozulmayacağını söyler. Çünkü onların imanlarının asli sebebi olan Allah'ın irâdesi, onlara tealluk etmemiştir. el-Beydâvî, "bir gruba sapıklık müstehak oldu,"¹² ayetinin tefsirinde ise, onlar *kazâ-i sâbıkın* gereğince dalâlette kalmışlardır, der.¹³ Şu rivâyet de bu görüşe uygundur: "Bir gün Hz. Ömer'e bir hırsız getirilir. Hz. Ömer ona hırsızlık sebebini sorar. Hırsız, bunu Allah'ın kazâsı ve kaderi sebebiyle yaptığını söyler. Bunun üzerine hırsızın eli kesilerek hüküm verilir. Sonra hırsız tekrar getirilerek kendisine sopa atılır. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle der: "Elini hırsızlıktan dolayı kestirdim, sopayı ise Allah'a yalan isnât ettiğinden dolayı attırdım."

"Allah'ın ilmi ve takdîri, kulu, zorunluluk dairesi içine sokmaz, ondaki ihtiyâr gücünü ondan çekip almaz," ifadeleriyle gerçekleştirilmek istenen düşünce, şu rivâyetle desteklenir. Rivâyet olduğuna göre, Sıffin savaşında Hz. Ali ile beraber bulunmuş olan Şamlı bir İhtiyar arasında şöyle bir konuşma geçer:

İhtiyar: Ne buyurursunuz? Şam'a gidişimiz Cenâb-ı Hakk'ın kazâsı ve kaderiyle mi vukû bulmuştur?

Hz. Ali: Cenneti yaratan ve rüzgarı estiren Allah'a yemin ederim ki, biz bir yere, bir dereye, bir bayıra Cenâb-ı Hakk'ın kazâ ve kaderiyle bastık, indik ve çıktık.

İhtiyar: Çektiğim zahmet ve meşakkate karşılık Allah katında mükâfata nail

¹⁰ eş-Şuarâ 26/103.

¹¹ Yunus 10/96-97.

¹² el-A'râf 7/30.

¹³ el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, s. 281, 541.

olmak isterim. Halbuki ben, kendim için hiçbir ecir ve sevap görmüyorum.

Hiz. Ali: Gidişiniz için size Cenâb-ı Hakk, büyük ecir ve ihsan buyurmuştur. Siz, hal ve hareketlerinizden hiçbir şeyde mecbur olmadınız.

İhtiyar: Nasıl? Hani yâ, bizi kazâ ve kader sevk etmişti yâ!

Hiz. Ali: Zavallı ihtiyar! Galiba sen kazâ ve kaderi insanları fiil ve hareketlerine mecbur kılan, kazâ gerektiren (lâzım), kader zorlayan (hâtım) zannettin, öyle mi? Eğer öyle olsaydı o vakit sevap ve ikâb, va'd ve va'îd, emir ve nehiy bâtil olur, Cenâb-ı Hakk tarafından hiçbir günahkârı kınama ve çirkin görme, iyilikte bulunana övme ve takdir etme olmaz, iyilik eden fenalık edenden çok övgüye; fenalık eden de iyilik edenden çok kınamaya layık olmazdı. Öyle bir inanç, puta tapanların ve şeytanın yardımcılarının, yalancı şahitlerin Allah düşmanlarının ve bu ümmetin mecûsisi olan Kaderiyye'nin inancıdır. Cenâb-ı Hakk, seçme hürriyeti ile emretmiş; sakındırmak sureti ile nehyetmiş ve kolay olanı teklif etmiş, zoru teklif etmemiştir. Yüce Peygamber'i, kullarına boş yere göndermemiş, göklerle yer arasındaki varlıkları beyhûde yaratmamıştır. Ayet-i kerimede buyrulduğu gibi, "bu (anlayış), kâfirlerin zannıdır. Vay o inkâr edenlerin ateşteki haline!"¹⁴

İhtiyar: O halde, bizim kendisiyle yürüdüğümüz ve hareket ettiğimiz kader nedir?

Hiz. Ali: O, ancak Allah'ın emri ve hüküm sahibinin hükmüdür, diye cevap verdikten sonra, "Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir,"¹⁵ mealindeki ayeti okudu. Bu konuşmanın akabinde, Şamlı ihtiyar, yerinden kalkarak Hiz, Ali'ye yaklaşır ve memnûniyetini şöyle dile getirir: "Sen öyle bir imamsın ki, sana itaat etmeyi ümit ederim. Hesap gününde Allah, seni bağışlasın. Karışık, zor bir konuda sen, bize dinimizi açıkladın, Rabb'im, sana güzellik ihsân etsin."¹⁶

Ömer b. Abdülaziz, kader hakkında soru soran bir adama şöyle der: Allah Tealâ, hükmü ve takdîri ile hesaba çekmez, ancak emrettiği ve yasakladığı ile hesaba çeker. Ömer b. Abdülaziz, Hiz. Ali'nin yukarıdaki sözüne uygun olarak, bunun Allah'tan bir emir olduğunu ifade eder. Hiz. Ali'nin ihtiyara söylediği, "sizin savaşa

¹⁴ Sâ'd 38/27.

¹⁵ el-Ahzâb 33/38.

¹⁶ Bkz. et-Taftazânî, Şerhu'l-Makâsîd, II, s. 105-106; Ayrıca bu olay için bkz. Yüksel, Kazâ ve Kader, s. 8-11.

gelişinize karşılık, Allah size büyük bir ecir vermektedir," sözü, Kur'an-ı Kerim'in şu emrine uygun düşmektedir. "...İşte onların Allah yolunda bir susuzluğa, bir yorgunluğa ve bir açlığa düşer olmaları, kafirleri öfkeli edilecek bir yere (ayak) basmaları, düşmana karşı bir başarı kazanmaları, ancak bunların karşılığında sâlih bir amel yazılması içindir..."¹⁷ "Eğer gaybı bilseydim, elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı..."¹⁸ ayeti de, takdîrin, kulu fiillerinde zorlamadığına delâlet eder. Bir kimseye hayır ve şerden isabet edecek olan, eğer fazlalık ve noksanlığa ihtimali olmayacak derecede takdîr edilmiş olsaydı, zikredilen hükümler için doğru bir yol bulunmazdı. Bunun izahını şöyle yapabiliriz: "Eğer hayır olsun şer olsun takdîrin, mukadderi muayyen bir had üzere sabit bırakacak zorlayıcı kesin bir etkisi olsaydı, kendisi için zarar ve faydanın takdîr edildiği kimsede bunların hasıl olması, istese de istemese de, kişinin bunlara düşer olması kaçınılmaz olurdu. Bu durumda kulun, sebepleri bilerek veya bilmeyerek zararı def, menfaati celb etmede, ihtiyarının ve kudretinin hiçbir tesiri olmaması gerekirdi." Mezkûr nas delâlet etmiştir ki, ilim ve cehâlet halinin değişik olmasından dolayı, zorunluluk yoktur.

Muayyen bir çizgide hayır ve şerden takdîr edilenlerin meydana gelmesinde, yokluğu kaçınılmaz olan şartların, sebeplerini bilmek caizdir, denilemez. Belirlenmesi gereken bir şeyin takdîri, ona ait olan sebeplerin bilgisinin hâsıl olmasıdır veya bu bilginin hâsıl olmamasıdır. Bu takdirde ilzâm kesin olarak geri döner.

İbn-i Abbas'tan rivâyet edildiğine göre Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "Allah Fir'avn'u suya gark ettiğinde Fir'avun, 'İsrailoğulları'nın inandığı Tanrı'dan başka Tanrı olmadığına, ben de inandım. Ben de, müslümanlardanım,'¹⁹ dedi." Cibril (a.s.) dedi ki: Yâ Muhammed! o anda beni bir görseydin, ben, denizin o halinden biriydim ki, Allah'ın rahmeti onu idrak eder korkusuyla, onun ağzını dolduruyordum. Ebû İsa, bu hadis hasendir dedi.²⁰

¹⁷ et-Tevbe 9/120.

¹⁸ el-A'râf 7/188.

¹⁹ Yunus 10/90.

²⁰ Tirmizî, "Kader," 2

Yine İbn-i Abbas'tan rivâyetle Efendimiz şöyle buyuruyormaktadır: "Firavn, 'Lâ ilâhe illallâh' dediği zaman, Cebrâil gelerek Allah'ın rahmetine müdrik olmaktan korktuğu için Firavun'un ağzına toprak attı."

Kâinât, yaratılmadan önce, değişimi kabûl etmemekten veya hiç yaratılmamaktan hâli değildir. Birinci duruma göre, bunun açık bir şekilde olması gerekir. Bu da, Cibrîl'e ma'lûm olan faydayı def etmektir. İkinci durumun butlâmı açıklanmıştır. Birinci düşünce, bizden akıllı kimselerin durumuna uygun değildir. Hatta bu şöyle dursun, ilminin gereğine göre amel bile yoktur. Bu konu da üçüncü bir görüş taayyün eder, böylece de merâm tamamlanmış olur.

Belki sen, kazâyı, insanı fiillerinde zorlar, zannettin. Bu görüşü, Enes'ten rivâyet edilen şu hadis destekler. Enes'in şöyle dediği rivayet edilir: "Rasûlüllâh, 'Ey kalplerin değiştiricisi, kalbimi dinin üzerine sâbit kıl,' sözünü çok söyledi. Rasûlüllâh'a dedim ki, Yâ Nebiyallâh sana ve getirdiklerine iman ettik, bizden dolayı korkuyor musun? Rasûlüllâh dedi ki: 'Evet, kalpler Rahma'nın parmaklarından iki parmağın arasındadır ki, onu dilediği şekilde çevirir.'²¹ O halde, hadiste vârid olduğu gibi, sakınmanın kaderde olanı def etmede faydası yok mudur? Evet, ama bununla beraber sakınmak da gerekir. Bunun için Efendimiz, "cüzzâmlıdan, aslandan kaçtığınız gibi kaçınız," buyurmaktadır²². Kur'ân-ı Kerim'de nefsi tehlikeye atmak nehyedilmiştir. "Feteva-i Zâhiriyye"de şöyle bir ibâre geçmektedir: "Bir adam evindeyken zelzele olsa, onun dışarıya kaçmasında kerâhet yoktur, bilâkis, Efendimiz eğik bir duvarın yanından, kaçarak geçtiği için, kaçmak müstehâb olur." Rasûlüllâh, eğik bir duvarın yanından geçerken adımlarını hızlandırır. Ey Allah'ın Rasûlü yürümeği hızlandırdın denildiğinde, "ölümün aniden gelmesinden korkuyorum," diye cevap verir. Kaçınmanın, kader sebebiyle başa gelebilecek şeylerin önlenmesinde faydası yoktur. Çünkü, kader vakiyaya uygun olmak üzere geçmişte kararlaştırılan şey üzerindedir. Gerçekleşecek olan her şey, mukadderdir, o halde tebeddül ve tehavvüle imkân ve ihtimal yoktur. Rasûlüllâh'a, "Allah'ın kazâsından mı kaçyorsun?" denildiğinde O, "Allah'ın kazâsından kaçıyorum" diye

²¹ Müslim, "Kader," 3; Tirmîzi, "Kader," 17.

²² Ahmed b. Hanbel, "Müsned," 2/443.

cevap verir. İşte, Efendimiz'in bu cevabı da yukarıdaki görüşü destekler. Bu konuda vârid olan işaretlere uygun olarak söylenen şu söz de, değerli birisinden nakledilen bir haberdir; "sakınmak, kaderde olanın engellenmesinde faydalı olmaz, ancak hayır ve şer olarak insanı takdir olunan şeye sevk eder." *Tirmîzî*'de merfû olarak şu hadis nakledilir: "Allah, bir kulun her hangi bir yerde ölmesini hükmederse, onun orada ölmesi için sebep yaratır."²³ Rivâyet olunduğuna göre Azrâil, Hz. Süleyman'a uğrar. Azrâil, orada oturmakta olan bir adama bakmaya başlayınca adam, bundan şüphelenerek Hz. Süleyman'a, kendisine bakanın kim olduğunu sorar. Hz. Süleyman, onun Azrâil olduğunu söyleyince adam, sanki Azrâil beni istiyor, der. Hz. Süleyman'dan da, rüzgara emrederek kendisini Hindistan'a götürmesini ister. Adamın isteği yerine getirilir. Hindistan topraklarında adamın canını alan Azrâil, Hz. Süleyman'a "Hindistan'da ruhu kabzedilecek birinin burada olmasına şaşırılmışım, bakışımın sebebi buydu" der.²⁴ Mezkûr hadisle İmâm el-Beydâvî'nin, "Allah yolunda savaşın..."²⁵ ayetinin tefsirindeki, ta'lîli zahir olmuştur. Ayetin tefsirinde o şöyle der: "O esnada ölümden kaçmanın kurtuluşu yoktur. Çünkü ölüm emrinin vukû bulması kaçınılmaz olarak kaderde belirlenmiştir."

"Binlerce oldukları halde, ölüm korkusundan dolayı yurtlarından çıkıp gidenleri görmedin mi? Allah onlara, 'ölün!' dedi, (öldüler) sonra onları diriltti..."²⁶ ayeti, her hangi bir vakitte belli bir şahıs hakkında olup, onun kaçmasının aslâ kendisini ölümden kurtaramayacağını açıklar. Ümmü Habîbe hadisi, ecellerin ve rızıkların takdîrinin ezelde kesin bir hüküm ile sâbitleştiğini beyân etmez mi? Hayır, bu hadiste böyle bir delâlet yoktur. Takdîr, ezelde değil de rûhun üflenmesi anında görevli melek tarafından dört kelime yazılırken belirlenmiştir. Zikredilen takdîrin tafsîlini İbn-i Abbas'tan rivâyet edilen şu hadisle açıklayabiliriz. Efendimiz (s.a.v.), şöyle buyurmaktadır: "Sizden birisinin yaratılışı, anasının karnında kırk günde toplanır. Sonra *alaka* daha sonra da *mudga* olur. Daha sonra da Allah ona melek gönderir ve rûh üfletir. Melek şu dört kelimeyi yazmakla emrolunur: Rızkı, ecelini,

²³ et-Tirmîzî, "Kader," 11.

²⁴ Yaptığımız tedkikte anlatılan bu olayın kaynağına ulaşamadık.

²⁵ el-Bakara 2/195.

²⁶ el-Bakara 2/243.

amelini ve şakî ya da saîd olduğunu."²⁷ Hadiste rızık ecel üzerine takdim edilmiştir, çünkü ecelden murâd, hayat müddetidir. Hayat ise, rızka tâbidir. Amel, ecelden sonraya bırakılmış, çünkü amel bu müddet içinde vâki olmuştur. Mesele hayırla bitirilmesi için de, saîd, şakîden sona bırakılmıştır. Hadiste, saîd ve şakî denilmiş, fakat kişinin saâdeti ve şekâveti denilmemiştir. Saîd ve şakî olarak zikredilmesinin sebebi; kişinin Cennet veya Cehennem ehlinde olduğunu takdîr etmek içindir. Şekâvet ve saâdet sıfatları, hallerin değişmesiyle bir şahısta cem edilebilir. Genel kanaat bu yöndedir.

İşin bu inceliğine dikkat etmeyen, bundan dönüş olduğunu zanneder. Bizim düşüncemizde, ezeli kazânın zorlayıcı bir etkisinin olduğuna dair delil olduğu zannedilmesin. Anne karnında meleğin yazmasıyla vukû bulan toplu takdîrde zorunlu bir sübût üzere, ezeli kazânın ilzâm edici olduğuna dair delil yoktur. Biz bunu sana defalarca duyurduk, gizli ve açık olarak senin kulağına fısıldadık (vurduk). Bu anlayış, takdîrin durumunun, takdîr olunana tâbi olması prensibinden kaynaklanır. Böyle olunca kaderin zorlayıcı olduğuna dair anlayış, doğru değildir. "Muayyen bir kaderde, her bir şahıs için takdîr edilen rızkın, o rızkın tahsiline çalışsın veya çalışılmasın şahsa ulaşması gerekir." İbn-i Mes'ûd'un rivâyet ettiği bu ibârede de takdîrin zorlayıcılığına dair delil yoktur. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden alınan şu beyitler mevzûyu daha iyi açıklar:

Senin rızkın sana senden daha düşkündür,
El ve ayağın titremesin git, çamur kar, çalış,
Titremezse elin kapıya vursun,
Eğer titirse başını ağrıtır.

Durum zikredildiği ve satırlarda yazıldığı gibi olsa, kula çalışmak ve talep etmek emredilmezdi. Halbuki, "Namaz bitince yeryüzüne yayılın, Allah'ın lütfundan rızık isteyin..."²⁸ ayeti, çalışarak kazânmanın farz olduğunu ifade eder. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî de çalışmanın farzlardan bir farz olduğu görüşündedir. Onun bu görüşüne bazı kimseler de katılmıştır. Söyleyeni belirtilmeyen Farsça bir beyitte çalışmanın önemi ortaya konmuştur:

²⁷ Buhâri, "Enbiyâ," 1, "Kader," 1; Müslim, "Kader," 1.

²⁸ el-Cuma 62/10.

Oturup yiyeceğini avlarsan,
El ve ayağını örümcek gibi edersin.

Cebre tutunmak, teklîfe mânidir. Kaderiyye ise, şu hadiste belirtilen kaderi inkâr etmektedir. Efendimiz'in, "Sizden hiçbir kimse yoktur ki, Cennetteki ve Cehennemdeki kalacağı yeri yazılı olmasın,"²⁹ hadisine dayanılarak, "saâdet ve şekâvet belirlenmiş onu değiştirmeye imkân yoktur," denilirse teklîfin ve amellerin bir faydası olmazdı. Bu durumda da kalacağı yeri Cehennem yazılan kimseyi oradan imanı da kurtaramaz. Bu açıklama Cebriyye'nin söylediklerinin fesâdını beyân eder. "...Daha önce kendisi aleyhinde hüküm verilmiş olanların dışındaki aileni gemiye al..."³⁰ ayetine dayanarak, kazânın ve kaderin kişiyi icbâr edeceğine dair delil getirenler, bu tarzda ilâhî sözün geçtiği kimsenin halinin değişmez olduğunu söylerler. Onlar, üzerinde kazâ hükmü geçen kimsenin halinin değişmeyeceğine şu hadisi de delil olarak getirmişlerdir; "Saîd, annesinin karnında saîd olandır; şakî de annesinin karnında şakî olandır."³¹

"Biz dilesek, elbette herkese hidâyetini verirdik. Fakat, 'Cehennemi hem cinlerden, hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım,' benden kesin söz çıkmıştır."³² ayetini, "sebkât eden ezeli takdîr onların imansızlıklarının sebebidir," şeklinde anlayarak, İmâm el-Beydâvî'nin düştüğü vehme düşmekten sakın. İmâm el-Beydâvî, bu ayetin tefsirinde, şöyle demektedir: "Onların imansızlıklarının sebebi, 'onlar Cehennem ehliendir,' diye hükmün sebkât etmesidir." Kazânın öne geçmesi hikmetin onu iktizâsından kinâyedir. O halde, "Benden kesin söz çıkmıştır," ayetinin ifade ettiği mana, el-Beydâvî'nin söylediğinin hilâfına olup, hikmet-i ilâhînin iktizâsının bir sonucudur.

"Eğer, Rabb'inden sebkât etmiş bir kelime ve tayin edilmiş bir vâde olmasaydı onların işi biterdi..."³³ ayetindeki, "kelimenin sebkât etmesi," ezeli takdîrdeki hükümlerin hikmet-i ilâhînin iktizâsından kinâyeye olduğunu açıklar. Yani, ecel-i müsemmâya kadar mühlet verme, hikmet-i ilâhînin gereği olmasaydı, azâbın

²⁹ Buhâri, "Edep," 120, "Kader," 4; Müslim, "Kader," 6.

³⁰ el-Mü'minûn 23/27.

³¹ Müslim, "Kader," 46.

³² es-Secde 32/13.

³³ Tâhâ 20/129.

ulaşmasına hükmoİunurdu. İşte bu kelâmda, ezeldaki takdîrin ecellere ve hallere tesirinin olduğuna dair delâlet yoktur. İlmin sahibi olan Allah'ın yardımıyla, beyinlerdeki vehimleri giderecek bu konuyla ilgili kelâm, ilerde anlatılacaktır.

el-Beydâvî'nin *Şerhu'l-Mesâbihte* zikrettiği cevaba gelince; Allah eşyayı dilediği gibi tedbîr etmiş, bazısını bazısına bağlamış sebepler ve müsebbebâtı meydana getirmiş, sebepli olarak yarattığı gibi sebepsiz ve vasıtasız olarak da hepsini ilk defa yaratmaya güç yetirmiştir. Lâkin O, hikmetinin gereği olarak emretmiş, yine hikmetinin gereği olarak kelime (kader) sebkât etmiş ve Allah'ın âdeti bu şekilde cereyan etmiştir. Cennet ehli takdîr olunan bir kimseye Cennete yaklaştıran ameller de takdîr olunur. O kimse de kaderi ile muvafakat eder. O şahıs, o amel üzerinde sağlaştıırılarak ona rağbet ve teşvik edilir, kalbi hakkı kabul etmeye yumuştılır, hak ile bâtil arasını ayırt etmeye irşâd edilir. Cehennem ehlinen olması takdîr olunan bir kimse için de, yukarıdakiinin tersi cereyan eder. O kimse hevâsına tâbi oluncaya kadar azgınlaşır ve şehveti kalbi üzerine sabitleşir. Artık inzâr ve deliller ona herhangi bir fayda vermez. Cehennem ehlinin işlerini işler ve bunda ısrâr eder, ömrü bu hal üzere biter. Bu durumda onu Cehenneme girdiren kendi amelleridir. Bu anlayış ise, Hz. Peygamber'in, "Her bir şahıs ne için yaratılmışsa, o ona kolaylaştırılır,"³⁴ hadisine uygunluk arz eder. Şek ve vehm durumlarında düşünene ve anlayana kimselere gizli kalmadığı gibi hastalık şifâ bulmaz, susuzluk giderilmez.

Ezeli takdîrin bizi hayra ve şerre, bildiğimiz tâat ve mâsiyete mecbûr etmediği ortaya çıktığında, "ezelde bizim için her şey yazılmıştır, öyle ise kınanmayı ve sorumluluğu hak etmeyiz," demenin bizden rızâ ve ihtiyâr ile sâdır olan günahlar için mazeret kabul edilmediğini kesin olarak bilirsin. Hz. Adem (a.s.)'nin Hz. Musa (a.s.)'ya verdiği cevabın da bu konuda delil olacağını zannetme. Rivâyet edildiğine göre, Amr b.As, Rasûlüllâh'ın şöyle dediğini nakleder:

"Hz Adem ile Hz Musa Rablerinin huzurunda münâkaşa ettiler. Adem (a.s.), Musa'ya delil getirdi.

Hz Musa, (Hz Adem'e): "Allah seni eli ile yarattı, ruhundan üfledi, melekleri sana secde etti ve seni Cennete koydu. Sonra senin hatan sebebiyle insanları

³⁴ İbn-i Mâce, "Mukaddime," 10.

Cennetten yere indirdi."

Hız. Adem (Hız. Musa'ya): "Allah risâleti ve kelâmıyla seni seçti, içinde her şeyin açıklaması bulunan kitabı sana verdi. Kendisine dost olarak yaklaştırdı. Benim yaratılmamdan kaç yıl önce Tevrat'ı Allah'ın yazdığını buldu?"

Hız Musa: "Kırk yıl."

Hız Adem: "Sen onda Adem'in Rabb'ine isyan ettiğini buldu mu?"

Hız Musa: "Evet buldum."

Hız. Adem: "Allah'ın beni yaratmasından kırk yıl önce yazdığı ve benim sonra işlediğim bir suçtan dolayı mı beni kınıyorsun?"

Peygamberimiz bu konuşma üzerine: "Hız. Adem, Hız. Musa'ya huccet getirdi (susturdu)" buyurdu.³⁵

Bu ruhânî konuşma, Peygamber Efendimiz'in "Rab'lerinin yanında" lafzıyla işaret ettiği üzere misâl âleminde *Hazire-i Kud's*'te geçmiştir.

Hadiste belirtilen "Tevrat'ı yazdı," ifadesindeki "*yazmaktan*" murâd, Allâhu Tealâ'nın Musa (a.s)'ye verdiği levhalarda yazılmış olanlar değildir.

Allah Tealâ Yüce Kitâb'ında bunu şöyle zikrederek vafsetti; "nasihat ve her şeyin açıklamasına dair ne varsa hepsini Musa için levhalarda yazdık..."³⁶ Bu levhalar Musa zamanındaki levhalardı. Çünkü, Hız. Musa kalemin sesini duyuyordu. Ahmed b. Muhammed en-Neseî, bunu tefsirinde zikreder. Bu, Cebriyye'nin tutunduğu bir hadistir. Kaderiyye ise, bunu reddeder. Her iki fırka da ifrat ve tefritten çöküp yıkılmıştır.

Hız. Adem'in verdiği cevabın niteliği nedir? Hız. Adem bu cevabıyla mukaddime ve giriş niteliğinde bir yazgı üzerinde durmuştur.

Şüphe yok ki, oluşlar (kevn) âleminde, sonradan olan her şey, "levh-i mahfûz"da zamana nispetten münezze, ezeli kazâyâ muvâfik olarak icmâlî bir şekilde bulunur. İcmâlî sûretlerden oluşan bu levhada bulunanlar, Kur'ân'da "ümmü'l-kitâb" diye tabir edilmiştir. İndehû (yanında) kavliyle zamandan mücerret olduğuna işaret edilir. Daha sonra icmâlî olan bu sûretler, hikmet-i ilâhiyyeye uygun olarak

³⁵ Buhârî, "Kader," 11; Müslim, "Kader," 13, 14, 15; Tirmizî, "Kader," 2; Tebrizî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, I, hadis no: 81, s. 30.

³⁶ el-A'râf 7/145.

"levh-i mahv ve'l-isbât"ta tafsîli sûretlere bürünür. Bu levha, Kur'ân'ın *semâü'd-dünyâ* dediği bir yerde bulunur.³⁷ "Allah dilediğini ortadan kaldırır ve sâbit bırakır. Kitâbın anası O'nun katındadır,"³⁸ ayeti, her iki levhaya da işaret eder.

İmâm el-Kâşânî, En'âm sûresinin tefsirinde şunları ifade ediyor: "Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdîr eden ancak O'dur. Bir de, O'nun katında muayyen bir ecel vardır. Siz hâlâ şüphe ediyorsunuz."³⁹ Yani, Allah sizi *madde-i heyûlâdan* yaratmıştır. Sonra bir vakit ve durumla muayyen olmayan, mutlak bir ecel takdîr etmiştir. Çünkü, "*ümmü'l-kitâb*" denilen kazâ-i sâbıkın ahkâmı zamandan münezzehe müşahhasâtta müteâl olarak küllîdir. Zira o ahkâmın mahalli, mahalle tealluktan mukaddes olan rûh-u evveldir. İşte bu ecel, zamanın arızalarından bir arızaya itibar olunmaksızın özel mizaçların ve muayyen terkiplerin nefesine nazaran ecel-i tabî diye isimlendirilen ve hüviyyeti hasebiyle, istîdâdın tab'an iktizâ eylediği eceldir. Bir de O'nun katında muayyen olan bir ecel vardır ki, o da engellerin ortadan kalkması ve şartların icimâ etmesiyle meydana gelmesi gerekli olan, zamana nispetle takdîr olunmuş eceldir. Bu ecel, "eceller geldiği vakit ne bir an tehir edilir, ne de bir an ileri alınır," ayetinin buyurduğu gibi, levh-i kaderden ibaret olan "*nefsi felekiye kitab*" ında sâbittir. Muayyen bir vakte mukârin ve o vakit mülâzimdir.⁴⁰

Zamanı takdîr edilmiş eceli ifade eden, "ecelin müsemâmâ indehû" ibâresi ile levh-i mahfûzun zamana nispetten uzak olduğuna işaret eden "ve indehû ümmü'l-kitâb" kavlindeki, *indehû* lafzı birbiriyle tenâkuz oluşturmaz mı? Hayır, öyle bir zıtlık yoktur. Çünkü, "ve indehu ümmü'l-kitâb" kavlindeki *indehû* ümmü'l-kitâb'ın zarfıdır. "Ve ecelin müsemâmâ indehû" kavlindeki *indehû*, ecel-i müsemâmânın kendisinin değil, ecel-i müsemâmâ olmasının zarfıdır. Zamanla bağlantılı olan, zamanı belli olmayanı nefyetmez.

Bizim, *icmâlî* dediğimiz ibâreler ile İmâm el Kâşânî'nin *küllî* diye ifade ettiği ibâreler, filozofların ıstîlâhındaki manada değildir. Bunlarla vâkıya uygun düşmek üzere sâbit olmak kastedilmiştir. Bu ibâreler, vakıyanın değişmesiyle değişmez, bununla beraber uygunluk bozulmaz. Vâkıya muhalefeti gerekmez, zamanla da

³⁷ es-Saffât 37/6.

³⁸ er-Ra'd 13/39.

³⁹ el-En'âm 6/2.

⁴⁰ el-Kâşânî, "Te'vilâtü'l-Kâşâniyye," I, s. 210.

kayıtlanmaz. Ezeli kazâdaki icmâlî sûretlerin mutâbakatını tavsîf ederken, "zamana nispetten münezzehtir," sözüyle buna işaret ettik. İmam el-Kâşânî de "levh-i mahfûzda küllî olarak bulunanlar zamandan münezzehtir," tavsîfiyle buna işaret etmiştir. *Tafsîl*den murâd olan şeyi, buna kıyas et.

Bu açıklamalar, "hükümlerin bir kısmının nesh olması, levh-i mahfûzdaki her şeyin sübûtuna engel değildir," diyenlerin önünü açtı. İmâm el-Kâşânî, Bakara sûresinin tefsirinde şöyle der: Levh-i mahfûzda sâbit olan hükümlerin bir kısmı özel, bir kısmı da umûmîdir. Özel hükümler, şahıslara göre özel olanlar ve zamana göre özel olanlar diye ikiye ayrılır. Bunlar, Rasûl'ün kalbine indirilmiştir. Şahsa ait özel hükümler, şahısların bekâsıyla bâkidir. Zamana ait özel hükümler, zamanın geçmesiyle fesh olup, zail olur. Bu hükümlere ait zaman, Kur'an'daki nesih gibi kısa süreli de olabilir, önceki şeriatların hükümlerinin neshi gibi uzun süreli de olabilir.

Özel hükümlerden bazıları aynı anda, hem zamanla ve hem de şahısla ilgilidir. O halde bu hükümler, belli bir zamanda muayyen şahsın veya şahısların ameline özgüdür ki, bunlarda zamanın geçmesiyle fesh olur. Şahsa veya zamana ait özel hükümlerin, bunlara bağlı olarak fesh olması, hükümlerin levh-i mahfûzdaki sübûtuna engel değildir.

İnsanın canlı olması gibi, belli şahıslara ve zamana bağlı olmayan umumî hükümler ise, dehrin sonuna kadar geçerliliklerini devam ettirir.⁴¹ İmâm el-Kâşânî'nin ifadeleri, önceden bizim ayrıntısını verdiklerimizin özü niteliğinde olmuştur. Öyle ise, doğruya yönlendiren Allah'ı tedebbür ediniz.

Bizim takrîrlerimiz de muvâfakat etmiştir ki, kâinât için levh-i mahv ve'l-İsbâtta son bir takdîr vardır. Onda tebdîl ve tağyîr mümkündür. Hz. Ömer'le ilgili şu rivâyet, bu mevzûya örnek oluşturmaktadır. Hz. Ömer şöyle duâ ediyordu: "Allah'ım, eğer benim ismimi şakîler divânında yazdıysan, şakî makâmından onu imhâ et, iyiler makâmında sâbit kıl. Çünkü senin sözün haktır. Sen şöyle buyurursun," 'Allah dilediğini imhâ eder, dilediğini sâbit bırakır, kitâbın anası O'nun katındadır.'⁴² İşte burada, "tedbirinizi alın..."⁴³ ayetinde ifade edilen, tehlikelerden sakındırma emrinin

⁴¹ el-Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kâşâniyye*, I, s. 47

⁴² er-Ra'd 13/39.

⁴³ en-Nisâ 4/71.

hikmeti belirginleşmiş oldu. "Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın..."⁴⁴ ayetiyle de nefsi tehlikeye atmak nehyedilmiştir. Fir'avn'un İsrâiloğulları'nın erkek çocuklarını öldürme girişiminin sebebinin ne olduğu da açıklığa kavuşmuş oldu. Fir'avn'un bu hareketinin sebebi ez-Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi, onun ahmaklığından kaynaklanmamaktadır. ez-Zemahşerî, Kasas sûresinin tefsirinde mevzûyu şöyle ifade eder: "Fir'avn'un İsrâiloğulları'nın erkek çocuklarını öldürme sebebi kâhinin ona, "İsrâiloğulları içerisinde doğacak bir çocuğun senin saltanatını elinden giderecek," demesidir. Fir'avn'un bu sözünde onun ahmaklığına delil vardır. Çünkü, eğer Fir'avn gerçekten kâhinlerin söylediklerine inanıyorsa, çocukları öldürmenin buna engel olmayacağını da bilmiş olması gerekirdi. Şayet inanmıyorsa niçin böyle bir tavır sergiledi?"⁴⁵

Hayır bu, ez-Zemahşerî'nin dediği gibi değildir. Fir'avn'un öldürme girişiminin kaynağı, dünya semasındaki levh-i mahv ve'l-isbâtta mukadder olanları, kâhinlerin haber vermesi üzerine Fir'avn'un onu tasdik etmesidir. Fir'avn (başına gelecekleri) kâhinlerin bildiği ve ondan başka def sebepleriyle ortadan kaldırmak istedi. Çünkü (kendisi hakkındaki bu hüküm) dünya semasında yazıldığından dolayı, kesin değildi, def edilebilirdi.

Anlattıklarımızı takrîr ettiğimizde, durumun karışmaması için, aralarında fark olarak hikmet-i ilâhiyyeye uygun olsun diye, zikredilen levhalardan birisini *kazâ levhası*, diğerini *rıza levhası* diye isimlendirmiş oluruz. Şimdi doğru bir metot üzere cevap yönünü zikrederek sözün aslına başlayalım. Şunu bil ki, Adem (a.s.)'nin isyanının takdîri, zamana nispeti dolayısıyla rıza levhasında olmuştur. Çünkü, "Allah, benim yaratılmamdan kırk yıl önce yapacaklarımı yazdı," ifadesi bunu beyân eder. Levh-i kazâda takdîr edilen şeylerin zamana nispetten uzak olduğunu sen bilirsin. Adem (a.s.)'nin isyanı, hikmet-i ilâhiyyeye uygun olduğu üzere, bu levhada (kazâ levhası) takdîr edilmiştir.

Adem (a.s.)'nin isyanı, insanlığın gelişimini tamamlamasının kaynağı, insan nefsindeki faziletlerin kazânılmasının sebebidir. O'nun bu isyanı, ebedî yurttan (dâru'l-huld) bâkî kalabilmesine yönlendiren irşâdî emre muhaliftir, teklîfe muhalif değildir.

⁴⁴ el-Bakara 2/195.

⁴⁵ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, III, s. 165.

Çünkü, ebedî yurttta teklife yer yoktur. Lügat açısından isyanın hakîkati, mutlak emre muhalefet etmektir, özel olarak teklîfi emre muhalefet değildir. Amr b. As'ın, Muaviye'ye söylediği; "sana kesin olarak emrettim, sen ise bana isyan ettin," sözü seni bu konuda aydınlatır. Muaviye'nin Amr'a muvâfakatı İbn Hâşim'i öldürmekti. Öyle ise, Adem (a.s.)'in isyanına günah demek, doğru sayılmaz. Günah hikmet-i ilâhiyyeden değildir. Günah, bir şey konusunda Allah'ın rızâsına uygun olarak vukû bulmayan şeydir. Adem (a.s.)'in isyanı, eğer yapılması gerekli teklîfi emre muhalif olsaydı, günah sayılırdı. Sen, O'nun isyanının böyle olmadığını bilirsin. Allah Tealâ'nın Kur'ân-ı Kerim'de: "Ben sizi o ağaçtan men etmemiş miydim ve şeytanın da sizin apaçık düşmanınız olduğunu söylememiş miydim?"⁴⁶ ayetiyle, Hz. Adem'i kınanması, taltîf ve te'dîb için yapılan bir kınamadır. Azarlama ve azap va'd eden bir kınama değildir. Hz. Adem ve eşinin "oradan tümünüz yere inin"⁴⁷ emriyle yeryüzüne indirilmeleri insanlığın olgunlaştırılmasına yönelik bir emir olup, O'nun, gökten yere indirilmesi sûretiyle uzaklaştırılması da, Allah'a yaklaşmasıdır.

Söyleyeni belirtilmeyen bir beytte şöyle söylenir:

"Ev sahibi olduktan sonra sizden bir yakınlık istiyorum ki, (bu yakınlıkla) gözlerimden akan yaşlar durmuş olsun."

Hz. Musa, Adem (a.s.)'nin tedbirdeki kusuruna ve bunun sebebiyle O'ndan hasıl olan kötü duruma baktı, bunun üzerine O'nu kınadı. Hz. Adem ise, bu kınama karşısında takdîre yapıştı. Burada O'nun vardığı sonucun en güzeli olduğuna dair delil vardır. Hz. Adem'in getirdiği delil üzerine kınama kalktı. Hz. Adem'in "yaptığım şeyden dolayı beni mi kınıyorsun?" sözünün manası; Hakk'ın rızâsına ve hikmetin gereğine uygun olarak, benden sadır olan amellerden dolayı beni mi kınıyorsun? Bu sırf hayırdır. Ancak bu, cebri ifade eder, şeklinde yorumlandı. Bu yorum anlayışımızdaki kapalılığı kaldırdı. Bu şekildeki bir yorum, soran ve kendisine sorulan için en uygun bir tarzdır. Akla ve nakle mutâbıktır. İmam el-Beydâvî ise bu görüşe katılmaz. O, *Şerhu'l-Mesabih*'te şöyle demektedir: "Adem (a.s.), Hz. Musa'yı delili ile ilzam ederek ona galip geldi. Hz. Adem kendisinden sadır olanı terk etmeye muktedir olamadı. Çünkü onun üzerinden hüküm geçmişti.

⁴⁶ el-Araf 7/22.

⁴⁷ el-Bakara 2/36; el-A'raf 7/24.

Böyle olunca onu kınamak aklen güzel olmadı. Şer'î olarak Adem (a.s.) üzerine, tereddüp eden cezaya gelince, ki onun (cezanın) en güzelini Şârî verir. Bunda herhangi bir gaye ve fayda gözetilmez. Bunun temeli şuna bağlıdır ki, takdîr olunanın hilâfi, kulun gücü dâhilinde bulunmamaktır. Bu temel ilkenin butlanına vâkıf olmuştu. Kul onu elde edemediği için ma'zûrdur. Bundan dolayı O, kınanmaya müstehâk olmaz. Bunun butlânı üzerinde durulmuştur.

Tur Poştî, "kusur işleyip ardından tevbe eden kimse kınanamaz, ancak günahta ısrar eden kinse kınanır," diyerek Hz. Adem'in kusurunun kalktığına dair bahane (delil) ileri sürdü. Çünkü onun işlediği hatada inkar yoktur. Hz. Adem'in, "beni mi kınıyorsun," sözünün anlamının ne olduğunu anla.

Hadisin zâhirine yapışanlardan İbn-i Esîr, şöyle der: Kişiyi, iyilik olsun kötülük olsun karşılaştığı bir şeyden dolayı günah yoktur, ancak işin sorumluluğu sahibine verilirse günah vardır.

Adem (a.s.), Musa (a.s.)'ye deliliyle galip geldi. Eğer şöyle bir iddia ileri sürerseniz; "kat-i nas delâlet etmiştir ki saîd, annesinin karnında saîd olandır, şakî de annesinin karnında şakî olandır. Öyleyse saîd, saâdetini kazânmada herhangi bir ihtiyara sahip değildir, şakî de şekâvetini def etme konusunda hiçbir güce sahip değildir. "Gaybın lisanı" olarak lakaplandırılan Hafız Şirazi'nin şiiri meseleyi yukarıdaki ifadelerden daha iyi açıklar. Hafız Şirazi şöyle diyor:

Ünlüler köyünde bize geçit vermediler,

Ey mübarek Şeyh! Bizi ma'zûr gör,

Ey Hafız, bu şarap bulaşmış hırkayı bedenine giyme.

Eğer beğenmediysen (elinden geliyorsa) kazâyı değiştir.

İddianıza karşı hadisin anlamının şöyle olduğunu söylerim: "Saîdin saâdeti, şakînin de şekâveti annesinin karnında takdîr edilmiştir. Ona doğmadan önce şekâvetin takdîr edilmesi, ondan saâdet istidadını çıkarmaz. Aynı şekilde ona doğmadan önce saâdetin takdîr edilmesi de, onu zorunlu olarak saâdetin kapsamına dâhil etmez. Efendimiz'in, "her doğan çocuk İslâm fitratı üzere doğar sonra ebeveyni onu hristiyan, yahudi ve mecûsi yapar,"⁴⁸ hadisi de buna delâlet eder. Buradaki

⁴⁸ Buhâri, "Cenâiz," 93; Ebû Dâvud, "Sünnet," 17.

incelik, "ilim malûma tâbidir takdîr de mukaddere tâbidir," prensibi gereğince daha önce açıklanmıştı. Şu beyti söyleyen kimse de bu manaya işaret eder:

Bize kazâ, bu kaderden başka türlü görünmüyor,
Senin kaderini senin değerinde ölçerler.

İmam er-Râgıp, bazı ulemâdan şöyle nakleder; kader ölçü için gerekli techizat; kazâ ise ölçünün kendisi mesabesindedir. İşte bunun içindir ki Hz. Ömer tâundan dolayı Şam'a dönmek istediğinde Ebû Ubeyde ona Allah'ın kazâsından mı kaçırıyorsun? der. Hz. Ömer ise, Allah'ın kazâsından kaderine kaçırıyorum⁴⁹ diyerek, (kendisine gittiği şeyin) kazâ değil, kader olduğunu vurgular. Öyleyse Allah'ın def ettiği şey kadedir. "O, bir şeye hükmettiğinde onu def edecek kimse yoktur." Bunun için, "İş olup bitmiştir" ⁵⁰ ayeti, mezkûr ayeti destekler. Ebû Ubeyde ile Hz. Ömer arasında geçen konuşmada, Ebu Ubeyde Hz. Ömer'e "kaderden kaçmak fayda verir mi? diye sorar. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle der; biz, kaderde olanlardan sorumlu değiliz. Allah faydası olmayanı emretmez, zarar vermeyenden nehyetmez. Kur'an-ı Kerim'de de, "kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın," ve "tedbirinizi alın buyurulmaktadır."

"Deki, eğer ölümden yada öldürölmekten kaçırıyorsanız, kaçmanız kesin olarak fayda sağlamaz. Böyle olsa bile, pek az zaman dışında metalandırılıp yararlandırılmazsınız," ⁵¹ ayeti ölümden veya öldürölmekten kaçmanın insana fayda vermeyeceğine delâlet etmez mi? Hayır-Allahu a'lem- böyle değildir. "Kaçmak asla fayda vermez," ifadesi ölüm veya öldürölmeyi tamamen def etme konusunda, kaçmanın fayda sağlamayacağını anlatır. O ikisinden birisinin vukû bulması suretiyle hayatın son bulması gerekir. Takdîr, kaçmanın az faydalandıracağı şeklindedir. Ayetin toplu manasından da anlaşıldığı gibi, kaçmanın biraz fayda verebileceğini söyleyebiliriz.

el-Keşşâf sahibi diyor ki, eceliyle ölmek veya öldürölmek gibi, size gelmesi kaçınılmaz olan şeylerden kaçmak, fayda sağlamaz. Eğer, kaçmak size fayda verirse, ölümün tehir edilmesi suretiyle metalandırılırsınız ki, bu metalandırma da, az bir

⁴⁹ Hz. Ömer'le ilgili bu rivâyet için bkz. Buhâri, "Tıb," 29, "Hiyel," 13; Müslim, "Selâm," 95, 96, 98.

⁵⁰ Meryem 19/21.

⁵¹ el-Ahzâb 33/16.

zaman olur.⁵² Bazı râvîlerden rivâyet olunduğuna göre, Rasûlüllâh, eğik bir duvarın kıyısından geçerken hızlandı, peşinden bu ayet nâzil oldu ve dedi ki, "işte bu az zamanı talep ederiz." Bazı kimselerden nakledildiğine göre, ayette, kaçmanın fayda vereceğine dair bir açıklık vardır ki, mezkûr ayetin sonunda bu mana, murâd edilmiştir.

İmâm el-Beydâvî, "muayyen bir vakitte eceliyle ölmek veya öldürülmek her şahıs için kaçınılmazdır. Çünkü hüküm onun üzerinden geçmiş, kalem onu yazmıştır, o halde kaderden kaçmak, asla fayda sağlamaz,"⁵³ diyerek ayetin evvelinde zikredilen nefyi (kaçmanın fayda sağlamayacağı) ta'lîl konusunda isabet etmemiştir. İmâm el-Kâşânî'nin ifadeleri ise ondan daha da fasihtir. Şöyle ki, kaçmada fayda yoktur. Çünkü o vakitte ecelin gelmesi takdîr edilmiş, ecelin sizi idrâk etmesi kaçınılmaz olmuştur. O halde kaçmak, eceli def etmez. Eğer takdîr edilmemiş olsa, savaşta kaçsanız da, kaçmasanız da ecel sizi ilhâk etmez.

Biz, her iki imâmı da reddederek mezkûr ayetin tefsirinde şöyle deriz; "her şahıs için belli bir vakitte eceliyle ölmenin veya öldürülmenin kaçınılmaz olması, hükmün onu sebkât etmesinden kaynaklanmaz. Çünkü kazâ (hüküm), makzîye (hükmolunana) tâbidir. Öyle ise, ölüm veya öldürülme hükmün sebkâtinden dolayı değildir. Kazâ, makzîye tâbidir. Makzî, tâbi olanın irâdesine; irâde, tâbi olanın ilmîne; ilim de ma'lûma tâbidir. İşte o bilinen şey, hükmolunan (makzî) dir. Hükmolunan şey, hüküm gereğince sebep-sonucun iktizâsıdır. O halde burada, kaderden kaçmanın, başa gelecek olanları engelleyemeyeceğine dair delil yoktur.

Hz. Ali'nin, hutbelerinden bazısında şöyle dediği rivâyet olunur: "Kader, öyle bir denizdir ki, derinliği yer ile gök arası, genişliği doğu ile batı arası kadardır." Bu söz, kaderin, insan duyularının sınırlarına uygun olarak genişleyen ve şehâdet âlemini enine boyuna kaplayan bir boyutta olduğuna işaret eder. Bu daha önce ifade edilen, "gayb âleminde olan şeyler takdîre dâhil değildir," sözüne uygundur. Şâir, önceden bunu zikretti, bu inceliğin şuurunu anlamadı ve diyeceğini dedi: Haktan ayrıldıktan sonra, dalâletten başka ne kalır?

⁵² ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, III, s. 254.

⁵³ el-Beydâvî, Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl, s. 551.

Bazı olgun kimselerin lisanında vârid olmuştur ki, tafsîli cemle ihticâc, zındıklığa ve ibâhiliğe götürüren sırf cebrdir. Cem'i tafsîlle ihticâc ise, mecûsiliğe ve seneviyyeye götürüren sırf kaderdir. İslâm ise ne cebr, ne de tefvîz olup, o ikisi arasında orta bir yoldur ki, i'tidâli emretmiştir.

İslâm, cebr değildir. Çünkü kul iyilikleri kazanmada ve kötülüklerden kaçınmada muhtârdır. Kul, ihtiyârını, doğrudan kesb sebeplerine döndürdükten sonra fiilinin yaratılması Allah'ın âdetine göre cereyan eder. İslâm tefvîz (kullara sınırsız hürriyet veren) de değildir. Kulun ihtiyârının kaynağı, kalpte oluşan bir dâiyyenin (sebepler) varlığıdır. Kalpte oluşan sebepler, Allah'ın meşietine ve irâdesine bağlıdır. Bunda kulun ve başka bir varlığın dahli yoktur. "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz..."⁵⁴ ayeti bunu ifade eder. Peygamber Efendimiz'in şu hadisi de bu konuya işaret eder: "Kulun kalbi Rahmân'ın parmaklarından iki parmağın arasındadır." Bu hadis, hiçbir engel olmadan her şeyin sadece Allah'ın irâdesi ve tasarrufu altında cereyan ettiğini temsil ve tasvîr eder. Bunun anlamı şudur; Allah kulların kalpleri üzerinde yaptırım gücüne sahiptir. Onlar üzerinde hükmetmeye yetkilidir. Kalpte dilediği gibi tasarruf eder. "Nefse iyiliği de kötülüğü de ilham etmiştir."⁵⁵ Kalpte geçen sırlara meleklerin aşına olmaması ve kalpte geçenlerin kaydedici melekler tarafından kaydedilmemesi için, kulların kalpleri üzerindeki tasarrufunu meleklerle bırakmadı, üzerine aldı. Hadisteki "parmaklar" kelimesinin Rahmân ismine izafe edilmesiyle buna işaret edilmiştir.

"Tafsîli cem etmekle ihticâc," sözündeki tafsîlden, hikmet-i ilâhîdeki bir çok muteber, basit sebepler kastedilmiştir. "Cem etmek" kelimesinden ise, başlangıçta toplu bir tek yaratma kastedilmiştir. Bunun için teaddüd tesîr cihetindedir. İslâm ise, işlerin hayırlısı vasat olandır" mücebince ifrat ve tefrit arasında eslem bir yoldur. Öyle ise bunu anla ki kurtulasın. Allah, en iyi bilen ve hikmet sahibi olandır.

Kader hakkında konuşmak nehyedilmemiş midir? Hayır, yasaklanan şey, kaderin esrârına dalmaktır. Kaderin aslı üzerinde düşünmek ise müstehâb, hatta kaderin tahkîkini yapmaya ehil kimselere vâciptir.

⁵⁴ el-İnsân 76/30.

⁵⁵ eş-Şems 91/7.

Amr b. Şuayb, babası ve dedesi kanalıyla gelen bir rivâyete göre dedi ki, biz, bir ara Hz. Peygamber'le oturuyorduk. Bir grup insanla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, gelerek Hz. Peygamber'e selâm verdiler.

Cemaatten bir kısmı:

Yâ Rasûlellâh! Bunlar kader hakkında konuştu. Hz. Ebû Bekir, iyilikler Allah'tan, kötülükler bizdendir, dedi. Hz. Ömer de, iyilikler de, kötülükler de hepsi Allah'tandır, dedi. Topluluktan bir kısmı Hz. Ebû Bekir'e, bir kısma da Hz. Ömer'e tâbi oldu.

Hz. Peygamber, "İsrâfil (a.s.), Cebrâil (a.s.) ve Mikâil (a.s.) aralarında hükmettiği şeyle aranızda hükmedeceğim" buyurdu ve şöyle devam etti:

"Ey Ömer! Cebrâil senin dediğin gibi dedi. Ey Ebû Bekir! Mikâil de senin dediğin gibi dedi. Sonra, biz ihtilaf ettiğimiz de, semâ ehli ihtilaf eder; semâ ehli ihtilaf ettiğinde yer ehli ihtilaf eder, o halde İsrâfil'e soralım dediler. Durumu İsrâfil'e arz ettiler. İsrâfil, kaderin hayır olsun, şer olsun Allah'tan olduğuna dair hüküm verdi. Sonra Rasûlüllâh, işte benim hükmüm de budur, buyurdu ve ilave etti. Ey Ebû Bekir! Allah isyan olunmamasını isteseydi İblis'i yaratmazdı"⁵⁶

Şemsü'l-Eimme es-Serahsî der ki; bu, kadere iman konusunda Ehl-i Sünnetin görüşünün aslıdır. Ebû Bekir ve İsrâfil (a.s.)'nin şerrin takdîrini Allah'tan nefyettikleri zannedilmesin. Talep edildiğinde, talebe karşı verilecek isâbetli görüş, delille olur. "Allah yolunda hakkıyla mücâdele et." Bu kaderin aslı üzerine düşünmeyi teşvik eden bir nasır. Kaderin aslı üzerinde düşünmekten dolayı sevap verilir, fakat bu mevzûda tafsîlâta dalarak, kaderin esrârında yoğunlaşmak nehyedilmiştir. Fakîh Ebû'l-Leys, şöyle demektedir: "Kader meselesinde mümkünse münâkaşadan uzak dur. Zira, Nebî (a.s.), kaderde yoğunlaşmaktan nehyetti. Dalgaları yükselen bir denize girmek ve karanlık dalgaların içine dalmak tehlikeli olduğu gibi, kader konusunda münâkaşaya girmek de son derece tehlikelidir. Çünkü cedel mahzûrlardan hâli değildir. Bundan dolayıdır ki, Şir'a sahibi şöyle demektedir; kader, konusunda iki kişi konuşmasın. Eğer konuşurlarsa, o ikisinden birisi fâhiş bir yalanla Allah'a iftira etmiş olur. İnsan, kader hakkında münâkaşaya muarız olursa, o konuda

⁵⁶ A. e. Yaptığımız tetkikler sonucunda olayın kaynağına ulaşamadık

soran olsun fetva veren olmasın, çünkü fetva veren sefehtir. el-Keşşâf üzerine yapılan haşiyelerde şu rivâyet nakledilmektedir; Ömer b. Abdülaziz, Hasan Basri'ye senin kaderî olduğun bana ulaştı, diye yazar. Hasan Basri de ona şöyle yazar; kaderi inkâr eden günaha girmiştir, sorumluluğu (dinini) Allah'a bırakan kimse ise küfre düşmüştür. Ona naklettiğinin, aleyhine delil olduğunu anlamadı. İbn-i Abbas'tan rivâyetle Peygamber efendimiz, şöyle buyurur: "Ümmetimden iki sınıf insan vardır ki, onların İslâm'dan nasibi yoktur; Mürcie ve Kaderiyye.⁵⁷ Mürcie, ric'at etmek anlamına gelen mürcia gibidir. Hemzeli veya hemzesiz olabilir. Te'hîr etmek anlamına gelen "ircee" den müştaktır. *Mürcie*, "kulun herhangi bir fiili yoktur, fiilin kula izafesi, fiilin cansızlara isnadı gibidir -nehir aktı, değirmen döndü denir, diyenlerdir." Bunlara mürcie denmesinin sebebi ise, büyük günah işleyenler hakkında, Allah'ın emrini tehir etmeleridir. Kaderiyye'nin tefritte olması gibi bunlar da ifrattadırlar. Cebriyye, lügat yönüyle "b" nin harekesi ve sükûnuyla okunur. Bunlar, Kaderiyye'nin aksi görüştedir. Ebû Ubeyde diyor ki, mürcie mütekaddimînin lügatında türemiş bir kelimedir. Kelâmcıların literatüründe, *mücbira* diye isimlendirilirken, şer'î literatürde *mürcie* diye isimlendirilir. İlk dönemlerde Kaderiyye, kendilerine muhalefet edenleri ircaya nispet ediyordu. Hatta bu konuda hadisçilerden bir grup ve diğerleri de bu yanılığa düştüler. Bu kötü ismi, ulemâdan bir kısmı için de düşmanca kullandılar.

Kaderiyye, kadere nispet edilenlerdir. Kader, Allah'ın kazâdan takdîr ettiği şeydir. Şöyle denilir; "kadertü's-şey, akderahû ve akderahû kaderan ve kadertühû takdîran." Bu lafızlarla ifade edilene, kader yani takdîr edilen denir. Örneğin ,binayı yıktım denildiğinde, bina yıkılmıştır, yani yıkılındır anlamı ifade edilir. Kader kelimesinin, "dal" ı sükûn okunması gerekir. Şâir, şu beyitte bu şekilde okumuştur:

Kavmin temsilcilerine ve kadere karşı uyanık ol,

Çünkü, kişiye düşünmediği yerden bir şey gelebilir.

Kader kelimesinin aslı mastardır. Kader ve takdîr, bir şeyin kemmiyetini tebyîn etmektir.

Kaderiyye düşüncesinin asıl görüşü şudur; her kul, kendi fiilinin hâlikıdır. Küfür ve isyan Allah'ın takdîr ve meşietinin dışındadır. Kaderiyye fırkalarından her

⁵⁷ Tirmîzî, "Kader," 13.

biri, kendi aslı görüşünde bir çok fırkalara ayrılarak şubeleşir. Kaderiyye'nin kadere nispet edilmesinin sebebi, onların kaderi reddederek dalâlete ve bid'ate düşmeleridir. Cebriyye'nin cebri hakkında söylenenler gibi, Kaderiyye de kaderi isbât ettiklerini iddia eder. *el-Keşşâf* sahibinden nakledildiğine göre, özel olarak kader, Allah'ın fiillerinin ismidir. Arap, bunu ancak bu manada anlamıştır. Fakat kader, insanın fiilleri anlamına sokularak kendisinden olmayan anlamlarda kullanılmıştır. Bu, garip bir kullanım şeklidir. Böylece kader isminin, insan için kullanılması gereklilik kazanmıştır. Eşyanın hariçte (zihnimizin dışında) âdetin hilâfına isimlendirilmesi de böyledir. İşte Allah'a has, bu fiillerle kimse isimlendirilemez.

Mu'tezile'nin önde gelenlerinden el-Matrizî, *el-Muğrib* "adlı eserinde şunları zikreder: "Kaderiyye her şeyi Allah'ın kaderine bağlayanlardır. Onlar kötülükleri de Allah'a nispet ederler, "*el-Adl*"in zıddıyla isimlendirilirler. Bir şey onu nefyedene değil, isbât edene nispet edilir. Kaderi isbât ettiklerini zanneden kimseler, bu isme daha lâyıktır, onlar Arap dilinin câhilidirler."

Sözün gerçeği şudur ki, aslında bu ismin hem methe ve hem de zemme ihtimali vardır. Fakat zem için kullanımı meşhur olmuş, mezkûr hadisin delâletiyle de bu şekilde kullanım, istikrar bulmuştur. Kaderiler, "zem için kullanımı" kendilerinden def etmek istemişlerdir. İcat etme yönünden Allah'a has olanı, kula izafe ettiklerinden dolayı, onların zikrettikleri Arapça açısından da tenâkuz oluşturur ki bu garip bir kullanımdır. Kaderiler kötü isme (nebz) müstehak oldular. Nebz, Arap dili kuralına göre iki veche ayrılır. Onlar zikrettikleri bu Kaderiyye ismini kıyas yoluyla açıklayamadılar. Halbuki biz, Kaderiyye ismini sahih hadislerden çıkardık. Bu konuyla ilgili yaptığımız açıklamalar, Rasûlülâh'ın söylediklerine uygunluk arz eder.

"Biz her şeyi belli bir ölçü ile yarattık,"⁵⁸ ayeti, "hayrın ve şerrin Allah'ın kaderiyle olduğuna inanman gerekir,"⁵⁹ ve "her şey belli bir ölçüyledir,"⁶⁰ hadis-i şerifleri kader mevzuuna ışık tutar. "Kaderiyye bu ümmetin mecûsisidir."⁶¹ Bu hadis, Kaderiler'in boyunlarındaki halkayı çözdü, diyen kimse güzel söylemiştir. Çünkü

⁵⁸ el-Kamer 54/49.

⁵⁹ Müslim, "İman," 1.7; Ebû Dâvud, "Sünnet," 16.

⁶⁰ Bu manadaki hadisler için bkz., Müslim, "Kader," 16; Ebû Dâvud, "Sünnet," 16.

⁶¹ İbn Mâce, "Mukaddime," 10.

mecûsiler, yaratılışı zulmet ve nur yani Yezdan ve Ehrimen tanrılarına bağlarlar. Mu'tezile de kulun gücünün yettiği şeyden Allah'ın kudretini nefyemekle Allah'ı kul ile musevî kılmaktadır. "Kaderiyye bu ümmetin mecûsisidir," hadisinin açıklaması şöyledir: Böylece onlar, İslâm'da bid'at mezhebi ihdâs etmişlerdir, başka yönlerden mecûsilere benzemeseler de, bu yönüyle onlara benzerler. Mecûsiler batıl davalarında yaratmayı iki tanrıya ki, onlar Yezdan ve Ehrimen, izafe ederler. Onlar, hayrın ve sürûrun Yezdan'dan, fitne ve şerlerin de Ehrimen'den geldiğini iddia ederler. Bunun hem âyanlarda ve hem de hâdislerde olduğunu söylerler. Kaderiyye ise, hayrı Allah'a şerri de başka varlıklara izafe ettiklerinden dolayı mecûsiliğe benzer. Ancak, Kaderiyye bunun sadece hâdis olan şeylerde olduğunu, âyanlarda olmadığını söyler.

Zeyd b. Eslem der ki, Allah'a yemin olsun ki, Kaderiyye'nin söyledikleri Allah'ın söyledikleri gibidir. Onların söyledikleri ne meleklerin, ne peygamberlerin, ne cennet ehlinin, ne cehennem ehlinin ve ne de kardeşleri İblis'in söyledikleri gibidir. Allah Tealâ şöyle buyurmuştur: "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."⁶² Melekler dediler ki, "Yâ Rabb'i seni noksan sıfatlardan tenzîh ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur..."⁶³ Kur'ân 'da Hz.Şuayb'in kavmine söyledikleri şöyle ifade edilir: "...Rabb'imiz Allah dilemiş o başka yoksa ona geri dönmemiz bizim için olacak şey değildir..."⁶⁴ Cennet ehli de şöyle demektedir: "...Onlar derler ki, hidâyetiyle bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamd olsun! Allah bizi doğru yola eriştirmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik..."⁶⁵ Cehennem ehli, "Derler ki, Rabb'imiz azgınlığımız bizi aldeddi; biz, bir sapıklar topluluğu idik."⁶⁶ "İblis dedi ki, Rabb'im beni azdırmana karşılık ben de yeryüzünde onlara günahları süsleyeceğim..."⁶⁷ Onlar (Kaderîler), boyunlarındaki mezkûr kelepçeyi çözme konusunda tereddüt ettiler, Mecûsiliğin manasını ispat etme konusunda zorlandılar.

⁶² el-İnsân 76/30.

⁶³ el-Bakara 2/32.

⁶⁴ el-A'râf 7/89.

⁶⁵ el-A'râf 7/43.

⁶⁶ el-Mü'minûn 23/106.

⁶⁷ el-Hicr 15/39.

Kaderîler, muhaliflerini, sıfat-ı kadîmenin teaddüdünü kabul etmekle birden çok ilâhın varlığını kabul ettiler, diye suçlar. Bu görüşe dayanarak, "*kadîm*"i, ilâha müterâdif görmek sûretiyle, cehâletlerini izhar etmiş oldular. Aslında kadîm, ilâha müterâdif değildir.

Kaderîler, bazı düşüncelerinde de şunu dile getirirler: "Allah, kötülüğü yaratır, sonra da ondan uzak olur. Onların bu düşünceleri, mecûsilerin, -İblîs'in yaratılması gibi- ilâh her şeyi yaratır, sonra ondan berî olur, sözüne benzer. Bu, câhilliğin alâmeti, dalâletin gereğidir. Bir şeyin yaratılması, onu emretmek değildir, onu zorunlu da kılmaz. Aslında bu iki düşünce arasında benzerlik yoktur.

Ebû Dâvud'un rivâyetine göre Huzeyfe, Peygamber Efendimiz'in şöyle dediğini nakleder; "Her ümmetin mecûsisi vardır. Bu ümmetin mecûsisi ise, kader yoktur diyenlerdir,"⁶⁸ Bu hadis, Kaderîler'in reddedildikleri konusunda bir nasır. Bu nasla, önceki hadis hakkındaki te'vîl kapısı, kapanmış oldu.

Onlar kendilerini, *tarik-i adl ve't-tevhîd* olarak isimlendirir. Onlar gökyüzüne bile çıksalar onların isimleri Mu'tezile'den başkası olamaz. Onların gerçekleştirdikleri *adâlet* anlayışı, bir çok tanrının varlığını gerekli kıldığından, kendilerinin *tevhîd* anlayışını iptâl eder. Kezâ onların sıfatları reddetmesi, sonuçta fiilleri reddetmeyi beraberinde getirdiğinden kabul ettikleri tevhîd görüşü, adâleti ortadan kaldırmaktadır.

Muhakkiklerden bazıları Ehl-i Sünnet'in yolunun en güzel tarz üzere takfir edildiğini söylemektedir. Sen bu akîdenin zulmü tecvîz etmeyeceğini bilirsin. Onlar (Kaderîler), Allah'ın sıfatlarını kabul etmediler. O, zâtıyla kadîm ve zâtıyla kâimdir. Onların tevhîd güneşinin nûru ışıdamadı.

Kulu, Mevlâsı'na ait bazı fiillerinde Mevlâsı ile müsavî kılana gelince, bu durumda fiillerin tevhîdinde kaybı olduğu (bazı fiilleri dikkate almadığı) ve husûsî anlamda kendisini iki kudretin icâbı, biri diğerini zorunlu kılarak her yönden kuşatmaya çektiği için, o kulun tevhîd (anlayışının) ayında, kesif bir karanlık ortaya çıkmıştır. Sıfatların tevhîdindeki eksiklik, zâtın noksanlığını celbeder.

Allah Tealâ'nın şânı şüphecilerin tevehhüm ettiklerinden berîdir. Ariflerin

⁶⁸ İbn Mâce, "Mukaddime," 10.

tanıdıklarından da pek yücedir. Onların bu düşünceleri ilhaddır ve aynı zamanda şirktir. Onların adâlet ve tevhîd konusundaki düşünceleri birbirini tekzîb ediyor. Bu doğru yolu bulmak isteyenlere bir kusur ve bozukluk örneği olarak yeter. Risale bitti.



Ek 2

"R. FİL-CEBR VE'L-KADER" ADLI ESERİN METNİ

في الاعيان اوجد الاشياء مرتبة ترتيباً حكماً لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبديل في العلم والتقدير لانه لاقدرة له تع على التحويل والتبديل والايلازم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته تع وذلك عجز تعالى شانه (وانما قلنا والايلازم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته تع لان الممكن كايما ان ابي جهل مثلا لا يخرج عن حد الامكان بسبب علمه تع وتقديره عدمه لامتناع الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعدما علمه تع وقدر موته على الكفر مقدورا له تع يلزم المحذور المذكور قطعاً (فان قلت اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تع جهلاً امتناع وجود ما علم عدمه (قلت لا فان موجب تلك الاستحالة هو ان لا يقع ما علم الله تع عدم وقوعه لان لا يمكن ذلك كما ان موجب استحالة الكذب على الله تع هو ان لا يقع ما اخبر الله تع بعدم وقوعه لان يكون وقوعه ممتنعاً لان المستلزم للمحذور المذكور في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك ان العلاقة بين الشئيين وقوعاً لا يستلزم العلاقة بينهما امكاناً ولا امتناعاً (الا يرى ان عدم العقل الاول على رأى الحكماء متعلق بعدم الواجب تع بحيث يستلزم وقوع احدها وقوع الآخر مع ان عدم الواجب متمتع بالذات (فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيلًا بالذات لكن يلزم ان يكون فيه استحالة ماسواء كان تلك الاستحالة من ذاته او من غيره (قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمح محالاً ولو بالغير ولكن لا يلزم ان يكون منشأ استحالته ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون مافى بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كايما ان ابي جهل مثلا بسبب استحالة انقلاب علمه تع جهلاً (فان قلت ليس الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون الاستحالة مقدوراً للعبد

الرسالة السابعة عشر

﴿ في الجبر والتدر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام . بالقدرة والاختيار . وكلف بني آدم بالاحكام . المنتظمة على وجه الاحكام . من غير اكراه ولا اجبار . وقدر في الازل وقضى . ماسلب من الارادة والرضا . وكتب ما علينا وما لنا . وختم بالسعادة والشقاوة ما لنا . بلا الجاء واضطرار . والصلاة والسلام على سيدنا محمد المختار . وعلى آله الاخيار . وصحبه الابرار . من المهاجرين والانصار . ما تقاطر الامطار في الاقطار . وتواتر الادوار . في الاعصار . (وبعد فان مسألة الجبر والتدر من امهات المسائل وامهات الاصول . وقد زل في مبادئها افدام الافهام وضل في بواديهها عقول الفحول * (وانا اريد ان احقق فيها بعون الحق وتوفيقه ما يوافق المعقول . ويطابق المقول . (فقول ان الله جل وعلا يقدم علمه المتعلق بالاشياء تعلقاً عارياً عن النسبة الى الزمان . وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق الحدان . وموجب ارادته المرجحة لها ابرازاً حسب العلم الشامل . والتقدير الكامل . وقدرته المؤثرة التي تفيض بها ما رجحته الارادة من وجود الماهيات وكالاتها

(قلت لا كيف وما من مقدور له الا وهو متمتع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة ان كل ما وقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب) ويقال لذلك الوجوب السابق ويلزمه امتناع الطرف الآخر (وبالجملة الثابت عندنا ان ما علم الله تع عدم وقوعه لا يقع البتة) (واما ان ذلك بسبب علمه تع وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يؤثر في المتبوع لا ايجاباً ولا منعا والا ينعكس امر الاصل والتبعية (وتوضيح ذلك انه تع علم موت ابي جهل مثلا على الكفر وقدره لانه مات على الكفر في اواقع لانه مات على الكفر في اواقع لانه علم موته على الكفر وقدره) وقد تبين على هذا المعنى الفاضل الطوسي في رد قول عمر الحيام من مى خورم وهر كه چومن اهل بود مى خوردن من بنزد او سهل بود مى خوردن من حق بازل مى دانست كره من نه خورم علم خدا جهل بود بقوله كفتى كه كنه بنزد من سهل بود اين نكته نكويد آنكه او اهل بود علم ازلى علة عصيان كردن نزد عقلا ز غايت جهل بود [١]

[١] وتفصيل ما فيه عليه ذلك الفاضل هو ما قيل العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان تنعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس اذ لا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا يلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدماً (ومن هذا تبين ان من قرر الشبهة التي تمسك بها الحيام ثم قال ولو اجتمعت جملة المعتلاء لم يقدروا على ان يوردوا له على هذا الوجه حرفاً الا بالتزام مذهب هشام وهو انه لا يعلم الا شياء قبل وقوعها ففضل واضل) (وكذا من قال لقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى ان لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل

(والذي نسب الى ابي الحسن الاشعري من الاستدلال على وقوع التكليف بالحال بان يقال ان الله تعالى عالم في الازل ان اجهل لا يؤمن اصلاً فان آمن ينقلب علمه تع جهلاً وهو ح فإيمانه محال فالامر بالايان يستلزم ان يكون المنقول تكليفاً بالحال منحول . ولا استدلاله على المطلب المنقول . وجه معقول . مذكور في موضعه) فان قلت علمه تع بموت ابي جهل على الكفر كان ثابتاً حال وجوده ولا موت له على الكفر وح كيف يصح تعاميل الواقع بما لم يقع (قلت علمه تع ليس بزمانى فلان آخر زماناً للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان نسبة التأخر والتقدم بحسب الزمان انما يجري بين الزمانين) (بل نقول كل الحوادث وجميع الكائنات واقعة نظراً اليه تع والى علمه تع المنزه عن النسبة الزمانية في ازمانه المخصوصة واوقاته المحدودة لامتنع بالقياس اليه تعالى انما ذلك بالقياس الى من يمر عليه اجزاء الزمان . ويجرى عليه احكام تقلب الملوان . ويتفاوت عنده حال متى بالمضى والاستقبال . ولذلك قال المحققون من الحكماء ان علمه تع حضوري وارادوا بذلك الحضور وجود المعلوم في الخارج) (فان قلت هلا يلزم ان لا يكون الاشياء قبل

شيء انه يكون اولاً يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع (مسألة يناسب ذكرها لمساق الكلام في هذا المقام) (وهي ان لا يقع الطلاق بانت طالق في مشية الله تع ويقع بانت طالق في علم الله تعالى لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى بخلاف مشيته فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابعة لها وللم يصح معنى التعليق في الثاني فالمراد المعنى التنبه للاشتمال كما في زيد في نعمة (ولا حاجة الى التجوز . في العلم) (وهذا هو السر في كون التعليق بمشيته متعافاً دون التعليق بالعلم لاما سبق الى بعض الا وهام من ان ذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علمه تع الى فتعلق بجميع الممكنات المتعنتات) (اذ لا تأخير لما ذكره في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تأمل اجاد والله الهادي الى الرشاد (منه)

عنها حيث قال ويحك يا كعب حدثنا من حديث الآخرة فقال نعم يا امير المؤمنين اذا كان يوم القيمة رفع اللوح والقلم المحفوظ (ذكره الامام القرطبي في تفسير سورة الكهف وكان في قوله تع يوم تطوى السماء كطى السجل اشارة الى ان محكمة ا قضاء والقدر ترفع في ذلك الوقت الذي ينتهي عنده احكام عالم الكون والفساد ولهذا اى لعدم دخل التقدير فيما يكون في عالم الغيب قال رسول الله عليه السلام لام حبيبة رضى الله تعالى عنها لما سمعها تدعو وتقول اللهم متغنى بزوجي رسول الله وبابى سفيان وبأخي معاوية قد سألت الله لآجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة ان يجعل الله تع شيئا قبل حله وان يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سألت الله ان يعيدك من عذاب النار او عذاب في القبر كان خيرا وافضل (وبهذا التفصيل اندفع [١] ما قيل العذاب مقدر كالا جل فكيف ندب الدعاء في الاول دون الثاني (واجيب بان الكل مقدر لكن النجاة من النار عبادة دون زيادة الاجل (فان قلت اذا كان الآجال مضروبة لا تتقدم على اوقاتها المعينة ولا تتأخر عنها فما وجه قوله عليه السلام الصدقة والصلاة يعمران الديار ويزيدان في الاعمار (قلت وجهه ظاهر فان مدلوله ان الصدقة والصلاة من جملة الاسباب التي قدرها الله تع زيادة العمر بها ولادلالة فيها على زيادة العمر لها بتأخر الاجل عن حده المضروب [٢] (وما في الكشف عن كعب رضى الله انه قال حين طعن عمر رضى الله عنه ولو ان عمر دعى الله لآخر في اجله فقيل لكعب رضى الله عنه اليس قد قال الله تع (فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) قال فقد قال الله تع (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب)

[١] يعنى كما اندفع السؤال اندفع الجواب ايضا (منه)
[٢] السؤال والجواب المذكوران في شرح المشارق (منه)

وجوداتها معلومة له تع (قلت ان اريد بالقبليّة القبليّة الزمانية فالملازمة ممنوعة وقد نهت على سند المنع قبيل هذا (وان اريد القبليّة الذاتية فالمدكور غير محذور فان غاية ما لزم منه ان لا يكون علمه تع علة لوجود معلوماته ولا فساد فيه (فان قلت فكيف الحال في المعدومات التي لاحظ لها من الحضور بالمعنى المذكور (قلت انهم يقولون لها وجود في المبادئ العالية وكفى ذلك الوجود حضوراً في حقها (وتحقيق الكلام . في هذا المقام . يستدعى مجالا فوق مجالنا هذا فلنعد الى ما كنا فيه (ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبدالله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل وقال اشكل على قوله تع كل يوم هو في شأن وقد صح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيمة فقال الحسين انها يعنى الذي ذكرت في قوله تع كل يوم هو في شأن شئون بيديها لاشئون بيتدأ بها فقام عبدالله وقبل رأسه (ولا يخفى على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب على ما قررنا فيما سبق من انه لا ينتظر بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا بل كل ماله حظ من الكون كائن بالنظر اليه في وقته المخصوص انما الانتظار بالنسبة الى من تقيد بقيد متى (وههنا دقيقة انيقة وهي ان قوله تع وان جهنم لمحيرة بالكافرين اخبار عن شان الابتداء (وقوله تع والذين كفروا الى جهنم يحشرون اخبار عن شان الابتداء فافهم والمضير الى التجوز في الاحاطة اوفى جهنم من ضيق العطن . كما لا يخفى على ارباب الفطن . (واعلم ان جفاف القلم عبارة عن الفراغ عن التقدير . وثبت المقادير . على طريقة التمثيل والتصوير . فان الكاتب انما يحف قلمه بعد فراغه عن الكتابة وفي قوله يقع الى يوم القيام اشارة الى ان حكم التقدير لا يتجاوز عن الكائنات في عالم الكون والفساد وعلى وفق هذا ورد جواب كعب لعمر رضى الله تعالى

الآية واستفاد على الالسنه اطال الله بقاءك وفسح في مدتک وما شبهه
مردود بنص الحديث السابق ذكره (والمذكور في قوله تع (وما يعمر
من معمر ولا ينقض من عمره) مطلق الزيادة والنقصان (لا الزيادة عن
حد مضروب عند تقدير الآجال والنقصان عنه فلا ينافي مدلول الحديث
المذكور) وتفصيل ذلك ان قوله تع وما يعمر من معمر من باب تسمية
الشيء بما يؤهل اليه اى وما يعمر من احد (الا يرى الى انه يرجع الضمير
في قوله ولا ينقض من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو
من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع) هذا بحسب الجليل من النظر
واما النظر الدقيق فيحكم بصحة ان المعمر اى الذى قدر له عمر طويل
يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول
وينقص على الثانى ومع ذلك لا يلزم التغيير فى التقدير (وذلك لان
المقدر لكل شخص انما هو الانفاس المحدودة لا الايام المحدودة .
والاعوام المحدودة . (ولا خفاء فى ان ايام قدر من الانفاس يزيد
وينقص بالصحة والحضور والمرض والتعب (فافهم هذا السر العجيب
حتى ينكشف لك اختيار بعض الطوائف حبس النفس (ويتضح كون
الصدقة والصلة سببا لزيادة العمر (وعلى موجب كلا النظرين لادلالة
فى النص المذكور على ان التقدير سبب لعدم تغير الامور المقدره كما
توهمه الامام البيضاوى حيث قال فى تفسير قوله تع (ومكر اولئك هو
يبور) يفسد ولا ينفذ لان الامور مقدره فلا يتغير كما دل عليه بقوله
(والله خالقكم) واما فساد ما ادعاه من المدلول المذكور فقد سبق بيانه
مرارا (واذا تقرر ان علمه تع وتقديره لا يخرج احد طرفى الممكن
عن حد الامكان وحيز القدرة فالعبد غير مجبول على افعاله التى يكسبها
وغير مضطر فى الاعمال التى يباشرها بسبب علمه تع وتقديره كما زعمه

المجربة وتبعهم من تبعهم بلا تدبر حيث قال فى تفسير قوله تع وما كان
اكثرهم مؤمنين من سورة الشعراء فى علم الله وقضائه فلذلك لا ينفعهم
امثال هذه الآيات العظام (وحيث قال فى تفسير قوله تع (ان الذين
حققت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون) من سورة هود اذ لا يكذب كلامه
ولا ينقض قضاؤه (ثم قال فى تفسير قوله تع (ولوجاءتهم كل آية)
فان السبب الاصلى لايمانهم وهو تعلق ارادة الله تع مفقود وحيث قال
فى تفسير قوله تع (وفاقا حق عليهم الضلالة) من سورة الاعراف
بمقتضى القضاء السابق (وعلى وفق هذا ما روى كان عمر رضى الله عنه
اتى بسارق فقال ما حملك على السرقة فقال قضاء الله وقدره فقطع يده
وحسنت ثم اتى به فقال فجلده فقال قطعت يدك بسرقتك وجلدتك
لكذبك على الله تع (ومما يشيد ببيان ما حققناه من ان علمه تع وتقديره
لا يخرج العبد الى حيز الاضطرار . ولا يسلبان عنه الاختيار . ما روى
ان شيخا من اهل الشام حضر صفين مع على رضى الله عنه فقال اخبرنا
امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تع وقدره فقال له
نعم يا اخا اهل الشام والذى خلق الجنة وبدأ النسمة ما وطننا موطننا
ولا هبطنا واديا ولا علونا بلمعة الا بقضاء الله تع وقدره فقال الشامى
فمندان الله تع احتسب غنائى يا امير المؤمنين وما ظن ان لى اجراً فى سفرى
اذا كان الله قضى على وقدره فقال رضى الله عنه ان الله تعالى قد اعظم الاجر
على مسيركم واتم سائرهم وعلى مقامكم واتم مقيمون ولم تكونوا فى
شيء من حالاتكم مكرهين ولا اهلها مضطرين ولا علينا مجبرين فقال
الشامى وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا
فقال رضى الله عنه ويحك يا اخا اهل الشام لعلك ظننت قضاء حتماً
لازماً وقدر احتماً جازماً لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب

وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تع والنهي وما كان المحسن اولى .
 ثواب الاحسان من المسيء ولا المسيء بعقوبة الذنب من المحسن . تلك
 مقالة عبدة الاوثان . وحزب الشيطان . وخصماء الرحمان وشهداء الزور
 وقدرية هذه الامة ومجوسيتها . ان الله تعالى امر عباده تحبيراً . ونهى
 عنهم تحذيراً . وكلف يسيراً . ولم يكلف عسيراً . ولم يرسل الانبياء لعبا
 ولم ينزل الكتب عبثا ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلاً .
 (ذلك ظن الذين كفروا فويل للكافرين من النار) فقال الشامي
 فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وكان مسيرنا بهما وعنهما قال رضى الله
 عنه الامر من الله تع بذلك ثم تلا (وكان امر الله قدراً مقدوراً) فقام
 الشامي فرط مسرورا لما سمع من المقال فقال فرجت على يا امير المؤمنين
 فرج الله عنك ثم انشأ يقول . انت الامام الذي نرجو بطاعته . يوم
 الحساب من الرحمن غفرانا . اوضحت من ديننا ما كان ملتبساً . جزاك
 وبى بالاحسان احسانا . (وقال عمر بن عبدالعزيز لرجل سأل عن
 القدر فقال ان الله تع لا يطالب بما قضى وقدر . وانما يطالب بما نهى
 وامر .) وهذه الاشارة منه على وفق العبارة السابقة يعنى قول على
 رضى الله عنه الامر من الله بذلك (وقوله قدا عظم الله الاجر على مسيركم
 الخ على وفق ماورد فى الكلام القديم .) لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا
 محمصة فى سبيل الله ولا يبطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو
 نيلاً الا كتب لهم به عمل صالح) وفى قوله تع . (ولو كنت اعلم الغيب
 لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء) دلالة على ان التقدير ليس بملزم
 فانه لو كان ما يصيب كل شخص من الخير والشر مقدرًا بحيث لا يمتثل
 الزيادة والنقصان لما كان للتعليق المذكور وجه صحة (وتفصيل ذلك انه
 لو كان للتقدير تأثير يجعل المقدر على حد معين خيرا كان او شرا حتمًا

مقضيًا لم يكن بد من حصول المقدر لمن قدر له نعمًا كان او ضرا ووصوله
 اليه مكروها كان او مرضيا فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدرة العبد
 واختياره مدخل فى جلب نفعه ودفع ضرره علما كان باسبابهما او جاهلا
 (واللازم منتف بمادل عليه النص المذكور من تفاوت الحال بالعلم
 والجهل) لا يقال يجوز ان يكون العلم بالاسباب من الشرائط التى لا بد
 من عدمها فى حصول ما قدر له من الخير والشر على حد معين (لانا
 نقول على تقدير تقدير كل شئ لا بد من تعيين حصول العلم بالاسباب له
 او عدم حصوله فيعود الالتزام قطعاً) (ومما يدل على ما تقدم من التفصيل
 دلالة لا تقبل الرد ولا النأويل ماروى الترمذى عن ابن عباس
 رضى الله عنهما ان النبي عليه السلام قال لما اغرق الله فرعون (قال
 آمنت انه لا آله الا الذى آمنت به نبوا اسرائيل وانا من المسلمين)
 قال جبريل فلورأيتنى يا محمد وانا احد من حال البحر فادبته فى فيه
 مخافة ان تدركه الرحمة (قال ابو عيسى هذا حديث حسن) (وفى التيسير
 روى ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال لما قال
 فرعون لا آله الا الله فاتاه جبريل فحشاه التراب مخافة ان تدركه رحمة الله
 تع (ووجه الاستدلال انه لا يخ من ان يكون للكائنات قبل حدوثها
 لا تقبل التغيير اولا يكون) وعلى الاول لا يخ من ان يكون ما يلزم ذلك
 لزوما بينا وهو ان يكون للكيد فى الرد والدفع نفع معلوما لجبريل اولا
 يكون والثانى بين البطلان وكذا الاول اذ لا يلىق شان عاقل منا فضلا
 عن شانه عدم العمل بموجب علمه خصوصا فى مثل هذا المقام فتعين
 ائلك فم المرام (قوله لعلك ظننت قضاء حتما لازما الخ يعضده ماروى
 فى المصاييح عن انس رضى الله عنه انه قال كان رسول الله عليه السلام يكثر
 ان يقول ياقلب القلوب ثبت قلبى على دينك فقلت يا نبي الله آما بك

سوبما جئت به فهل تخاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء (فان قلت ليس الحذر لا يبغي من القدر شيئاً كما ورد في الحديث النبوي (قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر ولذلك قال عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد (وقد نهى في كتاب الله تع عن القاء النفس في التهلكة (وفي الفتاوى الظهيرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عليه السلام من الحائط المائل (وذكر في الفائق انه عليه السلام مر بحائط مائل فاسرع في المشى فقيل يا رسول الله اسرعت المشى فقال اخاف موت الفوات اى المفاجأة (والسر في ان الحذر لا يبغي من القدر شيئاً ان القدر على ما قرر فيما سبق على وفق الواقع فكل ما يقع فهو المقدر فلا مجال للتبدل. ولا احتمال للتحويل. (والى هذا اشير في جوابه عليه السلام بقوله فرارى من قضاء الله حين قيل له اتفر من قضاء الله (ولقد احسن من قال على وفق الاشارة الواردة فيما ذكر من الخبر عن خير البشر الحذر لا ينفع من القدر. بل يدفع البشر الى المقدر. من الخير والشر. (وفي جامع الحكيم الترمذي مرفوعاً اذا قضى الله العبد ان يموت بارض جعل له اليها حاجة (وفي الكشف روى ان ملك الموت مر على سليمان فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كانه يريدني فسأل سليمان ان يحمله الريح ويلقيه ببلاد الهند ثم قال ملك الموت لسليمان عليه السلام كان دوام نظري اليه تعجباً منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك (ومنه هنا ظهر ان تعليل الامام البيضاوي بالحديث المذكور حيث قال في تفسير قوله تع قاتلوا في سبيل الله حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت غير مخلص وان القدر لا يحالة واقع امرهم بالقتال (وليس في سياق ما ذكر وهو قوله تع

﴿الم ترالى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم (الآية بيان ان الفرار عن الموت غير مخلص اصلاً في حق شخص من الاشخاص وفي وقت من الاوقات (فان قلت ليس في حديث ام حبيبة رضى الله عنها السابق بيانه دلالة على ان في تقدير الآجال والارزاق في الازل قضاء حتما لازماً (قلت لالان ذلك التقدير حين يؤمر الملك عند نفخ الروح باربع كلمات لافى الازل فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلى حتما لازماً (وتفصيل التقدير المذكور على ما روى في الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه انه عليه السلام قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوماً ثم يكون علقة ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقى او سعيد قدم الرزق على الاجل لان المراد منه مدة الحياة وهى تتبع الرزق واخر العمل عنه لانه يقع في تلك المدة (واخر السعيد عن الشقى حتماً للمكتوب بالخير وانما قال شقى او سعيد ولم يقل شقاوته وسعادته لان المراد تقدير انه من اهل الجنة او من اهل النار وذلك بما ذكر لا بما ترك لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان في شخص واحد باختلاف الاحوال بخلاف اطلاق السعيد والشقى فانه باعتبار الغالب [١] (ومن لم يتبه لهذه الدقيقة زعم ان فيه عدولاً عنه واياك ان تظن ان في قولنا فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلى حتماً لازماً دلالة على ثبوت الحتم في الجملة في التقدير الواقع بكتابة الملك الولد في بطن امه لانا قد اسمعناك مراراً . وقرعنا سمعك سرا وجهاراً . ان شان التقدير ان يتبع المقدر فلا يصلح ملزماً فلا دلالة فيما رواه ابن مسعود على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من

[١] شرف الدين الطيبي

الرزق لا بد من وصوله اليه سواء سعى في تحصيله او لم يسع على ما افصح عنه في المنشور المولوي حيث قيل . رزق توبر توزتو عاشقتراست . روتوكل كن ملرزان پاودست . كرنلرزانى بيا يدبر درت . وربلرزانى دهد درد سرت . كيف ولو كان الامر على ما ذكر . والشان على ماسطر . لما امر العبد بالسعى والطلب في قوله تع وابتغوا من فضل الله ولما كان الكسب فرضا وقد نص محمد بن الحسن الشيباني على انه من الفرائض فالحق ما اشار اليه بعضهم . كرنشيني وصيدقوت كنى . دست ويات چو عنكبوت كنى . (ولا متمسك للجبرية المانعين للتكليف والقدرية المنكرين للقدر في قوله عليه السلام ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار بان يقال ان السعادة والشقاوة لو كانتا مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما التبدل والتغيير لم يكن التكليف والاعمال مفيدة فان من كتب مقعده من النار لا يخلصه عنه ايمان وخلوص (وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل [١] احتج اصحابنا بقوله تع الا من سبق عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو لقوله عليه السلام السعيد من اسعد في بطن امه والشقي من شقى في بطن امه انتهى (واياك ان تتوهم ان في قوله تع . ولوشئنا لا تينا الى قوله اجمعين : دلالة على تسبب عدم ايمانهم عن سبق التقدير الارلى كما سبق الى وهم الامام البيضاوى حيث قال في تفسيره وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المسبب عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء بما ذكر كناية عن اقتضاء الحكمة اياه فعنى قوله ولكن حق القول منى ولكن اقتضى الحكمة الالهية خلاف ذلك

[١] قائله الفاضل الجار پردى في حاشية الكشاف

(وكذا سبق الكلمة في قوله تع . ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لفضى بينهم : كناية عن اقتضاء الحكمة ما في القضاء الازلى من الاحكام اى لولا مقتضى الحكمة الالهية الامهال . لفضى بالاستيصال . فلادلالة في هذا المقال . على ان في التقدير في ازل الازال . تأثيرا في الاحوال والآجال . وسياتى من الكلام . ما يتعلق بهذا المقام . وبه يندفع بقية الاوهام . بعون الملك العلام . (واما الجواب الذى ذكره الامام البيضاوى في شرح المصابيح وهو ان الله تع دبر الاشياء على ماشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات وان كان يقدر ان يخلق الجميع ابتداء بلا اسباب ووسائط كما خلق المبادئ والاسباب لكنه امر اقتضاء حكمته وسبقت به كلمته وجرت عليه عادته (فن قدر انه من اهل الجنة قدره ما يقربه اليها من الاعمال ووقفه لذلك باقداره وتمكنه منه وتحريره عليه بالترغيب والترهيب والانه قلبه لقبول الحق وارشاده التمييز بين المبطل والمحق (ومن قدر انه من اهل النار قدره خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على قلبه الشهوات . ولم يغن النذر والآيات . فاتى باعمال اهل النار واصربها حتى طوى عايبها صحيفة عمره . وكان ما يدخله ائثار ملاك امره . وهو معنى قوله عليه السلام وكل ميسر لما خلق له) فلا يشفى عيلا . ولا يروى غليلا . كما لا يخفى على ذى الفهم المتأمل في مقعد الشك ومقعد الوهم (واذا تحققت ان التقدير الازلى لا يلجئنا الى ما فصلناه من الخير والشر ولا يضطرنا الى ما علمناه من الطاعة والمعصية فقد عرفت يقينا انه لا مساغ للاعتذار عن الذنب الصادر عنا بالاختيار والرضاء بان يقال انه كان مكتوبا علينا في الازل فلا نستحق اللوم والتبعة في العمل (فلا تظن ان جواب آدم عليه السلام لموسى عليه السلام من هذا القبيل (وتفصيله على

ماروى فى المصايح عن عبدالله بن عمر و بن العاص رضى الله عنه انه قال احتج آدم لموسى عليه السلام عند ربهما فحج آدم موسى فقال موسى انت آدم الذى خلقك الله تع بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك جنته ثم اهبطت الناس بخطيئتك الى الارض فقال آدم عليه السلام انت موسى الذى اصطفاك الله تع برسالاته وبكلامه واعطاك اللوح فيها تبيان كل شئ وقربك نحيماً فيكم وجدت الله تع كتب التوراة قبل ان اخلق قال موسى باربعين عاماً قال آدم فهل وجدت فيها فعمى آدم ربه قال نعم وجدت كذا قال اتلومنى على ان علمت ما كتب الله تع على ان اعمله قبل ان يخلقنى باربعين سنة قال النبي عليه السلام فحج آدم موسى هذه محاجة نفسانية ومكاملة روحانية جرت بينهما فى عالم المثال وحضيرة القدس على ما اشير اليه بقوله عليه السلام عند ربهما (وليس [١] المراد بالكتابة فى قوله كتب التوراة كتبها فى اللوح التى اعطاها الله تعالى لموسى عليه السلام وذكر فى كتابه العزيز وصفه وقال (وكتبنا له فى اللوح من كل شئ موعظة وتفصيلاً لكل شئ) لانها كانت فى زمن موسى وكان موسى يسمع صرير القلم (ذكره النسفى فى التفسير والحديث مما يتمسك به المجبرة) وينكره القدرية وكلا الفريقين على جرف هار من الافراط والتفريط (فان قلت فما وجه جواب آدم (قلت تقريره موقوف على تمهيد مقدمة وهى ان كل ما يحدث فى عالم الكون بصورة اجمالية فى اللوح المحفوظ على وفق القضاء الازلى المنزه عن النسبة الى الزمان والكون مافى ذلك اللوح من الصور اجمالية عبر عنه فى القرآن بام الكتاب واشير الى تجرده عن الزمان بقوله وعنده (ثم ان له صورة تفصيلية فى لوح الحو والاثبات على وفق ما اقتضته الحكمة

[١] كما ذهب اليه الامام البيضاوى فى شرح المصايح (منه)

الآلهية (وقد عبر عن هذا اللوح فى التنزيل بسما الدنيا (وقد وقع الاشارة الى هذين الوجهين فى قوله تع يحيا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (وقال الامام القاشانى فى تفسير سورة الانعام (وهو الذى خلقكم من طين) اى المادة الهولانية (ثم قضى اجلا) مطلقاً غير معين بوقت وهيئة لان احكام القضاء السابق الذى هوام الكتاب كلية منزهة عن الزمان متعالية عن المشخصات اذ محلها الروح الاول المقدس عن التعلق بالحل فهو الاجل الذى يقتضيه الاستعداد طبعاً بحسب هويته المسمى اجلا طبيعياً بالنظر الى نفس ذلك المزاج الخاص والتركيب المعين بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية (واجل مسمى عنده) هو الاجل المقدر الزمانى الذى يجب وقوعه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع المثبت فى كتاب النفس الفلكية التى هى لوح القدر مقارنا لوقت معين ملازماله كما قال الله تعالى (فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) الى هنا كلامه (فان قلت اليس قوله واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزمانى منا فيما لما قدمت من ان فى عبارة عنده فى قوله تع وعنده ام الكتاب اشارة الى تعاليه عن النسبة الى الزمان (قلت لان عند فى القول الثانى ظرف لام الكتاب بخلاف اقوال الاول فانه فيه ظرف لكون الاجل مسمى لانفسه ولاينا فى كونه زمانياً عدم زمانية تسميته (واعلم ان عبارة الاجمالي فى كلامنا وعبارة الكلية فى كلام الامام القاشانى ليست على معنى مصطلح للمعقوليين بل المراد منهما ان يكون ذلك المثبت بحيث ينطبق على ما هو الواقع ولا يتغير بتغيره ومع ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم المخالفة للواقع وهذا لتعاليه عن قيد متى (وقد لوحنا الى هذا بقولنا المنزه عن النسبة الى الزمان فى توصيف ما يوافق تلك الصورة الاجالية من القضاء الازلى (و اشار ذلك الامام

اليه بتوصيفه الكلية بالمنزهة عن الزمان وقس على هذا ما هو المراد من التفصيل (وبهذا البيان انكشف وجه ما قالوا ان اتساخ بعض الاحكام لاينا في ثبوت الكل في اللوح المحفوظ على وجه يطالع الواقع) قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم ان الاحكام المثبتة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة اما ان تختص بحسب الاشخاص واما ان تختص بحسب الازمنة فاذا نزلت بقلب الرسول فالتى تختص بالاشخاص تبقى ببقاء الاشخاص والتي تختص بالازمنة تفسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت كمنسوخات القرآن او طويلة كاحكام النرايع المتقدمة وقد تختص بعضها بهما فيختص عمله بشخص معين او باشخاص معينة في زمان معين فتفسخ بانقراض ذلك الزمان ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللوح اذ كانت فيه كذلك والعامة تبقى ببقاء الدهر ككون الانسان حيوانا مثلاً (الى هنا كلامه) قوله اذ كانت فيه اجمال لما قدمناه من التفصيل ، فتدبر والله الهادى الى سواء السبيل ، (ومما يوافق ما قررناه من ان للكائنات تقديراً آخر في لوح الحو والاثبات يتطرق عليه التبدل والتغيير ماروى (في التيسير) في تفسير سورة الفاطر عن عمر رضى الله عنه وهو انه كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان كتبت اسمى في ديوان الاشقياء فاحمه من ديوان الاشقياء واثبته في ديوان السعداء فانك قات وقولك الحق يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (ومن هنا انكشف وجه حكمة الامر بالحذر في قوله خذوا حذرکم والنهي عن القاء النفس بالتهلكة في قوله تع ولا تاتقوا بايديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء بنى اسرائيل ليس منشأؤه السفه والحماسة كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال في تفسير سورة القصص وسبب ذبح الابناء ان كاهنا قال له

يولد مولود في بنى اسرائيل يذهب ملكك على يده (وفيه دليل بين على حق فرعون فانه ان صدق الكاهن لم يدفع القتل الساكن وان كذب فواجه القتل انتهى) بل منشأؤه تصديقه الكاهن فيما اخبر عن المقدر في سماء الدنيا المكتوب في لوح الحو والاثبات فاراد دفعه بمباشرة اسباب الدفع لعلمه من الكاهن او من غيره بان المكتوب في سماء الدنيا ليس بكائن حتماً بل قد يندفع (واذا تقرر ما قدمناه فلنسم احد اللوحين المذكورين بلوح اقضاء ، والاخر بلوح الرضاء ، لكون ما فيه على وفق الحكمة الالهية فرقاً بينهما كيلا يشبهه الحال ، ولنشرع في اصل المقال ، بتقرير وجه الجواب ، على نهج الصواب ، (اعلم ان تقدير عصيان آدم عليه السلام كان في لوح الرضاء بقريئة نسبتته الى الزمان في قوله كتب الله على ان اعمله قبل ان يخلقتى باربعين سنة (وقد عرفت ان ما قدر في لوح القضاء متعال عن النسبة الى الزمان (واستدل آدم عليه السلام بذلك اى بكون تقدير عصيانه في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق الحكمة الالهية ولاغرو فان ذلك العصيان كان منشأً لتكميل النشاء الانسانية ، وسبباً لتحصيل الفضائل النفسانية ، وعصيانه عليه السلام كان مخافة لامر الارشاد الى طريق البقاء في دار الخلود لا مخالفة لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك الدار وحقيقة العصيان بحسب اللغة المخالفة لمطلق الامر لا المخالفة للامر التكلفي خاصة يرشدك الى هذا قول عمرو بن عاص لمعاوية امرتك امرأ جازماً فعصيتى وكان من اتوفيق قتل ابن هاشم (فلا يتجه ان يقال ان عصيان آدم عليه السلام كان ذنباً والذنب ليس من الحكمة ومما يقع على وفق رضاء تع في شئ لانه انما يكون ذنباً ان لو كان الامر الذي كان مخالفته عصيانياً تكليفاً ايجابياً (وقد عرفت انه ليس كذلك (واعلم ان عتاب الله تع آدم

اليه فهم (كيف وقوله اتلومنى اى ينادى على خلاف ذلك ولكن لحيوة لمن ينادى (ومن المغترين بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال فى المثل السائر . وليس للمرء فيما يلقاه من احد اثم نعمى كانت اوبوسى . (الا ان يكمل الامور الى وليها (فنقول حاج آدم عليه السلام موسى عليه السلام (فان قلت قد دل النص القاطع بالحق على ان السعيد سعيد فى بطن امه والشقى شقى فى بطن امه فلا اختيار للسعيد فى سعاده ولا اقتدار للشقى فى دفع الشقاوة (وقد افصح عن ذلك المعنى حافظ الشيرازى الملقب بلسان الغيب * دركوى نيك نامى مارا كذر ندادند . اى شيخ باك دامن معذور دارمارا * حافظ بخود نپوشيد اين خرقة مى آلود . كرتونمى پسندى تغيير كن قضارا * (قلت ان معنى الحديث ان السعيد مقدر سعاده وهو فى بطن امه والشقى مقدر شقاوته وهو فى بطن امه وتقدير الشقاوة له قبل ان لا يولد لا يخرج عن قابلية السعادة وكذا تقدير الشقاوة له قبل ان لا يولد لا يدخله فى حيز ضرورة السعادة (وقد دل على ذلك قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة الاسلامية ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (والسرفيه ما تحققت فيما سبق من ان التقدير تابع للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم [١]) وقد اشار الى ذلك المعنى من قال . ماراقضا جزاين قدر تمايد ، پمانه توبا زبتو پماند * (قال الامام الراغب فى تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان التقدير بمنزلة المعد للكيل والقضاء بمنزلة الكيل (ولهذا قال ابو عبيدة لعمر رضى الله عنه لما اراد الفرار من الطاعون الى الشام اتفر من قضاء الله وقال عمر افر من قضاء الله الى قدر الله تنبيها على ان القدر

[١] ومن هنا تبين ما فى كلام الامام البيضاوى حيث قال فى تفسير قوله تعالى ان الذين حقت عليهم كلت ربك لا يؤمنون اذ لا يكذب كلامه ولا يتنقض قضاؤه من الخلل فتامل (منه)

عليه السلام فى قوله الم انهما عن تلكما الشجرة واقبل لكما ان الشيطان لكما عدو ميين عتاب تلطيف . وتأديب . لاعتاب تعنيف . وتعذيب . وتزيله من السماء الى الارض بامر اهبطا منها جميعا تكميل وتعييده تقريب

(بيت)

ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عينى الدموع لنجمدا
نظر موسى عليه السلام الى تقصير آدم عليه السلام فى التدبير وما حصل بسببه من سوء الحال فلامه وتمسك آدم بالتقدير وبما فيه من الدلالة على احسن المال فحججه وارفع الملام (فعنى قول آدم عليه السلام اتلومنى على ان علمت آه اتلومنى على عمل صدرمى على وفق ما يقتضيه الحكمة ويرتضيه الحق ومثل ذلك لا يكون الا خيرا محضا الا انه عبر عن ذلك المعنى باللازم وقد كشفنا عن وجه ذلك التعبير القناع (هذا هو الوجه اللائق لشان السائل والمسئول . المطابق للمعقول . والمنقول . لا ما ذهب اليه الامام البيضاوى [١] حيث قال فى شرح المصباح غلب عليه بالحجة بان الزمه ان جملة ما صدر عنه لم يكن مما هو مستقل به متمكنا من تركه بل كان امرا مقضيا عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا (واما ما يترتب عليه شرعا من الحدود والتعذير فحسنه من الشارع لا يتوقف على غرض ونفع لان مبناء على ان خلاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو معذور فى عدم اتيانه به فلا يستحق اللوم على ذلك (وقد وقفت على بطلان ذلك المنبى (واما ما زعمه التوريشى من ان الاحتجاج من آدم عليه السلام برفع الملامة بان يقال لا يلام من تقصر وتاب وانما يلام من اصر على الذنب لا لانكار ما اجترحه من الزلة) وهم لا ينبغي ان يذهب

[١] ووافقه زين العرب من شرح المصباح (منه)

ما لم يكن قضاء فمن حق القدر ان يدفعه الله فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد لذلك قوله تع وكان امرا مقضياً (وقال الامام المذكور في محاضراته فقال يعنى ابو عبيدة له اى لعمر اينفع الحذر من القدر فقال لسنا مما هناك فى شئ ان الله لا يأمر بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال تع ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وقال خذوا حذرکم انتمى (فان قلت اليس فى قوله تع قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او انقتل دلالة على ان الفرار لا يعنى شيئاً (قلت لا والمعنى والله اعلم لن ينفع الفرار فى دفع الامرين المذكورين بالكلية اذ لا بد بالآخرة من وقوع احدهما يفصح عن هذا واذا اى على تقدير الفرار لا تتمون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان فى الفرار نفعاً فى الجملة (قال صاحب الكشاف لن ينفعكم الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حنفاث او قتل وان نفعكم الفرار مثلاً فتعم بالتأخير لم يكن ذلك التمتع الا زماناً قليلاً . وعن بعض المروانية انه مر بجائظ مائل فاسرع فتليت هذه الآية فقال ذلك القليل نطلب (الى هنا كلامه) ولاخفاء فى ان ما نقله عن ذلك البعض صريح فى ان فى الفرار نفعاً ما هو المراد من آخر الآية المذكورة (واذا تقرر هذا فقد تبين ان الامام اليساوى لم يصب فى تعليل النفي المذكور فى اول الآية بقوله فانه لا بد لكل شخص من حنفاث او قتل فى وقت معين سبق به القضاء وجرى به القلم اذ لا يكون فى الفرار نفع اصلاً (وقد افصح عما ذكر الامام القاشانى حيث قال فى تفسير الآية المذكورة فلا فائدة فى الفرار فانه ان قدر الاجل فى ذلك الوقت ادرككم لا محالة ولا يدفعه الفرار وان لم يقدر فلا يلحقكم ثابتين فى المعركة فارين غير فارين (وقد اوضحنا وجه الرد لهما حيث قلنا فى تفسير الآية المذكورة لا بد لكل شخص من حنفاث او قتل فى وقت لا لانه سبق به القضاء لانه

تابع للمقضى فلا يكون باعثاً له (وانما قلنا انه تابع للمقضى لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقضى بل لانه مقتضى ترتب الاسباب والمسببات بحسب العادة على مقتضى الحكم فلا دلالة فيه على ان الفرار لا يعنى شيئاً (وعن على رضى الله عنه فى بعض خطبته هو اى القدر بحر عمقه ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب و اشار بتحديد بعديه بمنتهى الحس الى انطباقه الى عالم الشهادة طولاً وعرضاً (وهذا على وفق مامر من انه لا دخل للتقدير فيما يكون فى عالم الغيب ولا شاعر السابق ذكره لم يكن شعور بهذه الدقيقة فقال ما قال . وماذا بعد الحق الا الضلال . (وقد ورد فى لسان بعض الكمل الاحتجاج بالجمع عن التفصيل محض الجبر المؤدى الى الزندقة والاباحة والاحتجاج بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المؤدى الى الجوسية والثوية والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر بينهما انتهى (اما انه لا جبر فلان العبد مختار فى اكتسابه الحسنات واجتنابه السيئات وقد جرت عادة الله تع على ان يخلق فعل العباد عقيب صرفهم للاختيار الى مباشرة اسبابهم الكاسبة (واما انه لا تفويض فلان منشاء اختيار العبد داعية تحدث فى قلبه ودواعى القلب تابعة لمشية الله تع وارادته ولا دخل فيه للعبد ولا مخلوق آخر * نبه على ذلك فى قوله تع وماتشاؤن الا ان يشاء الله * واشير اليه فى قوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير وتمثيل لتمكته تعالى منه واستقلاله فى جريه بامرء وحسب تصرفه وتدييره من غير استقصاء وتمانع والمعنى ان الله تع هو المتمكن من قلوب العباد والمتسلط عليها والمتصرف فيها يصرفها كيف يشاء كما قال الله تع فالفهمها فجورها وتقويها وانما تولى بنفسه امر قلوبهم ولم يكله الى احد من ملائكته رحمة منه وفضلاً كيلا يطلع

على سرائرهم ولا يكتب عليهم ما في ضمائرهم (وفي اضافة الاصابع الى اسم الرحمن دون اسم الذات اشارة بذلك (ثم ان المراد من التفصيل في قوله الاحتجاج بالجمع عن التفصيل ما في الاسباب العادية المعتبرة في الحكمة الانبية من التعدد ومن الجمع ما في مبدأ الخلق والابحاد من الوحدة الجامعة لذلك التعدد من جهة التأثير . والاسلام على موجب ما قيل خيرا لامورا وساطها طريق اسلم بين الافراط والتفريط فافهم تسلم . والله اعلم واحكم . (فان قلت ليس التكلم في القدر منهيًا عنه (قلت لانما المنهي عنه الخوض في اسرار القدر واما النظر في اصله بهذا القدر فمستحب بل واجب على من قدر على تحقيقه (الا ترى الى ما روى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال بينا جلوس عند النبي عليه السلام اذ اقبل ابو بكر وعمر رضي الله عنهما في قيام من الناس فلما دنوا سلموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض القوم يارسول الله انهما تكلما في القدر (فقال ابو بكر الحسنات من الله والسيئات منا (وقال عمر رضي الله عنه الحسنات والسيئات كلها من الله تع وتابع بعض القوم ابا بكر وبعضهم عمر فقال عليه السلام ساتضى بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبريل وميكائيل اما جبريل فقال مثل مقاتك يا عمر واما ميكائيل فقال مثل مقاتك يا ابا بكر ثم قال انا اذا اختلفنا اختلف اهل السماء واذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فلنتحاكم الى اسرافيل فقضا عليه القصة فقضى بينهما ان اقدر خيره وشره من الله تعالى ثم قال عليه السلام فهذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله ان لا يعصى ما خلق ابليس عليه العنة (وقال شمس الائمة السر خسى فهذا هو الاصل لاهل السنة في الايمان بالقدر ولا تظن بميكائيل وابي بكر بما نفي تقدير الشر من الله تع الاخيرا لان الطالب الصواب بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر

الرأى جاهد في الله حق جهاده (الى هنا كلامه (وهذا نص في ان النظر في اصل القدر مما يثاب عليه وان الخوض في تفصيله وزيادة توغله في اسراره فممنهى عنه (قال الفقيه ابو الليث ان استطعت ان لاتخاصم في مسألة القدر فافعل فان النبي عليه السلام نهى عن الخوض فيها انتهى وكما ان الخوض في ذلك البحر المتلاطم امواجه والغوص في لجته المظلم ممنهى عنه كذلك الجدل فيه ممنهى عنه لانه لا يخ عن الحلل (ولذلك قال صاحب الشريعة لا يتكلم اثنان في القدر الا افترى احدهما على الله تع كذبا فاحشا فان عارضه انسان في القدر فليكن سائلا فيه ولايك مفتيا فانه من السفه انتهى (وفي الحواشي على الكشاف المنقولة عن المص كتب عمر بن عبدالعزیز الى الحسن البصرى بلغنى انك قد رى فقد كتب اليه الحسن من انكر القدر فقد فجر ومن درك دينه على الله فقد كفر ولم يدرك ان ما نقله حجة عليه لاله (وروى في المصايح عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال قال رسول الله عليه السلام صفان من امتي ليس لهما في الاسلام نصيب المرجئة والقدرية . المرجئة مثل المرجعة يهمنز ولا يهمنز مشتق من الارعاء وهو التأخير قالوا ان المرجئة هم الفرقة الذين يقولون بان العبد لا فعل له واطافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات كما يقال جرى النهر ودارت الرحي (وانما سميت مرجئة لانهم يؤخرون امر الله تع في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما يذهب القدرية مذهب التفريط (والجبرية بالتحريك وتسكين الباء لغة فيها خلاف القدرية (قال ابو عبيدة هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين (وفي تعارف المتكلمين يسمون المجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية في الزمان الاوكل ينسبون من خالقهم الى الارعاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم

فالحقوا هذا النبر لجمع من العلماء ظلماً وعدواناً (واما القدريه فانهم ينسبون الى القدر وهو ما يقدره الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشيء اقدره واقدره قدرا وقدرة تقديرا فهو قدر اى مقدر كما يقال هدمت البناء فهو هدم اى مهدوم ولك ان تسكن الدال منه قال الشاعر .
 الايا لقوم للنواب والقدر . وللمرء يأتى الامر من حيث لا يدري .
 (وهو فى الاصل مصدر والقدر والتقدير تبين كمية الشيء . واصل دعوى القدريه انهم يزعمون ان كل عبد خالق فعله ولا يرون الكفر والمعاصى بتقدير الله تعالى وهشيته وكل واحد من الفريقين يتشعب فى اصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدريه نسبوا الى القدر لان بدعتهم وضلاتهم كانت من قبل ما قالوه فى القدر من نفيه للاثباته (وهؤلاء الضلال يزعمون ان القدريه هم الذين يثبتون القدر كما ان الجبرية هم الذين قالوا بالجبر حتى نقل عن صاحب الكشاف ان القدر اسم لافعال الله تع خاصة لا يفهم منه العرب الا هذا فمن ادخل فى القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب ان يلقب كما يلقب بالاشياء الخارجة عن العادات بخلاف من لا يسمى به الا افعال الله تع خاصة (وذكر المطرزي فى المغرب وهو ايضا من رؤس المعتزلة ان القدريه هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله تعالى وينسبون القبائح اليه وتسميتهم العدمية تعكس لان الشيء انما ينسب الى المثلث لانثاني (ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر لانفسهم فهو جاهل بكلام العرب انتهى (والتحقق فيه ان الاسم فى الاصل يحتمل المدح والذم الا انه اشتهر فى الثاني واستقر فيه بدلالة الحديث المذكور فارادوا دفعه عن انفسهم (وما ذكره من وجه العربية معارض بان من اثبت للعبد ما يختص به تع من اليجاد فقد اغرب واستحق النبر والنبر على وجهين

جار على قانون العربية (على انا نقول لم يثبت هذا النبر بطريق القياس حتى يقابلون بما ذكره بل اخذناه من النصوص الصحيحة والتوفيق من قبل الرسول عليه السلام (فمن ذلك قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر (ومنه قوله عليه السلام وان تؤمن بالقدر خيره وشره (ومنه قوله عليه السلام كل شيء بقدر (ومن قوله عليه السلام القدريه مجوس هذه الامة (ولقد احسن من قال ان هذا الحديث غل فى عنقهم فان المجوس قائلون بمبدئين مستقلين هما الظلمة والنور او يزدان واهرمين (والمعتزلة كذلك يجعل الله تعالى شانه والعبد سواسية بنفى قدرته عزو علا عما يقدر عليه عبده وبالعكس (وتحقيق ذلك انه عليه السلام انما قال لهم مجوس هذه الامة لانهم احدثوا فى الاسلام مذهباً يضاهى مذهب المجوس من وجه وان لم يشابه من سائر الوجوه وهو ان المجوس يضيفون الكواين فى دعويهم الباطلة الى الآيين اثنين احدهما يزدان والاخر اهرمن ويزعمون ان يزدان يأتى منه الخير والسرور وان اهرمن يأتى منه الفتن والشرور ويقولون ذلك فى الاعيان والاحداث فيضاهى مذهب القدريه قولهم الباطل فى اضافة الخير الى الله تعالى واطافة الشر الى غيره غير ان القدريه يقولون ذلك فى الاحداث دون الاعيان (قال زيد بن اسلم والله ما قالت القدريه كما قال تع ولا كما قالت الملائكة ولا كما قال النبيون عليهم السلام ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال اخوهم ابليس عليه اللعنة (قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين (وقالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا (وقال شعيب النبي عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا (وقال اهل الجنة الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله ربنا (وقال اهل النار ربنا غلبت علينا

شقوتنا وكنا قوماً ضالين (وقال اخوهم ابليس رب بما اغويني (وهم تحيروا في فك الغل المذكور عن عنقهم وتعسفوا في اثبات معنى المجوسية والقدرية في مذهب مخالفهم فقالوا تارة القول بتعدد الصفات القديمة قول بتعدد الآله ومازادوا في ذلك على ان اظهروا جهلهم في ان القديم لا يرادف الآله وقالوا اخرى القول بان الله تع يخلق القبيح وينهى عنه يشبه قول المجوس ان الآله يخلق الشيء ثم يتبرأ عنه كخلقه ابليس (وهذا ايضا آية الجهالة . وغاية الضلالة . فان خلق الشيء ليس بامر به ولا يستلزمه فلا تشبه بين القولين اصلاً (ومارواه ابوداود عن حذيفة عن النبي عليه السلام لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر) نص في انهم المرادون (وبهذا التنصيص انسب باب التأويل في الحديث السابق ذكره ايضا (واما تسميتهم طريقهم طريق العدل والتوحيد فتسمية من قبل انفسهم لا غير ولو انهم ارتقوا الى السماء . فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء . (واذا تحققت فعدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بين في موضعه (ولقد احسن بعض المحققين [١] حيث قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة على احسن تقرير وانت تعلم ان من يكون هذه عقيدته لا يلزمه تجوير تجوير (ثم انهم لما لم يجعلوا الصفات واجبة في نفسها بل قديمة بقديم الذات قائمة بها لم يكن في شمس توحيدهم واشراقهم من نور (واما من يجعل العبد سواسية بمولاهم مستقلين في بعض الافعال فقد بدت في قر توحيدهم ظلمة التكثير لما فاته من توحيد الافعال وجلبه الى الحاق ما لزمه من تساوي القدرتين في الاختصاص بايجاب بعض دون آخر المفوت لتوحيد

[١] صاحب كشف الكشاف (منه)

الصفات المستجلب لنقصان الذات (تعالى شانه عما يتوهم الزائغون بل عما يتحققه العارفون علواً كبيراً فهذا جور منه واشراك معاه هذا وان رأيهم في العدل والتوحيد يكذب بمضه بعضاً . وكفى ذلك للمسترشدين نقصاً ونقصاً * تمت الرسالة