

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

**"HALKU'L-EF'ÂL" MESELESİ VE CELÂLÜDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN
"HALKU'L-A'MÂL" RİSÂLESİ'NİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Zaher AL-MAKKI

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Selim YILMAZ

Karabük

Eylül 2018

İÇİNDEKİLER

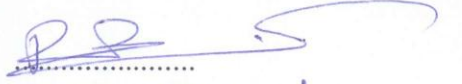


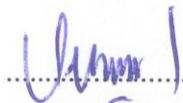
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI.....	4
ÖNSÖZ.....	6
ÖZ.....	9
ABSTRACT.....	10
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	11
ARCHIVE RECORD INFORMATION.....	12
KISALTMALAR.....	13
ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	14
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	14
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	14
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR.....	15
GİRİŞ.....	16
Meselenin İlk Ortaya Çıkışı.....	16
Celâlüddîn ed-Devvânî.....	17
1. BÖLÜM: HALKU'L-EF'ÂL MESELESİ.....	30
1.1. SELEF'İN İCMÂ'I.....	30
1.2. KADERİYYE'NİN ANLAYIŞI.....	31
1.3. CEBRİYYE'NİN ANLAYIŞI.....	33
1.4. MU'TEZİLE'NİN ANLAYIŞI.....	36
1.4.1. Mu'tezile'nin Aklî ve Naklî Delilleri.....	36
1.4.2. İstîtâat Hakkında Mu'tezile'nin Görüşü.....	37
1.4.3. Mu'tezile'nin Tevlîd Görüşü.....	38
1.5. FİLOZOFLARIN ANLAYIŞI.....	39
1.5.1. Sudûr Teorisi.....	39
1.5.2. Filozofların Ef'âl-i İbâd Hakkında Genel Görüşleri.....	39
1.5.3. Filozoflara Göre Kudretin Tesiri.....	42
1.6. EŞ'ARİLİĞİN VE MÂTÜRÎDİLİĞİN ANLAYIŞI.....	43
1.6.1. Eş'arî ve Mâtürîdîlerin Aklî ve Naklî Delilleri.....	43
1.6.2. Yaratmakla Kesb Arasındaki Fark.....	46
1.6.3. Kesb Kavramı.....	47
1.6.4. Yaratılmış Kudretin Nitelikleri.....	48
1.6.5. Kudretin Tesiri.....	50

1.6.5.1. Tevârüd Delili.....	51
1.6.5.2. Temânu' Delili	51
1.7. SÛFÎ VE ÂRİFLERİN ANLAYIŞI.....	52
1.7.1. Sûfîlerin İstîtâat Hakkındaki Görüşleri.....	52
1.7.2. Sûfîlerin Kesb Hakkındaki Görüşleri	53
1.7.3. Sûfîlerin İhtiyar ve Cebr Hakkındaki Görüşleri.....	53
2. BÖLÜM: DEVVÂNÎ'NİN RİSALESİNİN ANALİZ VE DEĞERLENDİRİLMESİ 57	
2.1. KADER VE EF'ÂL-İ İBÂD KONULU MÜSTAKİL RİSÂLELER	57
2.2. DEVVÂNÎ'NİN RİSÂLESİ'NİN ANALİZİ.....	58
2.2.1. Birinci Konu: Yaratılmış Kudretin Tesiri	59
2.2.2. İkinci Konu: Felsefe'de İllet-Malûl Eş'arîlik'te Âdî Zorunluluk	62
2.2.3. Üçüncü Konu: Kulların Fiillerine Göre Sevab ve İkabın Terettübü	64
2.2.4. Dördüncü Konu: Tevhidin Üç Aşaması	70
2.3. HULASA.....	71
3. BÖLÜM: CELALÜDDİN ed-DEVVÂNÎ'NİN "HALKU'L-A'MÂL" RİSÂLESİ'NİN TAHKİKİ.....	72
3.1. Risâle'nin Adı ve Müellife Nispeti.....	72
3.3. Risâle'nin Ayasofya'daki Nüshası.....	73
3.4. Tahkik Metodu.....	75
3.5. Metnin Tahkîki	80
SONUÇ.....	92
KAYNAKÇA	96
TABLolar LİSTESİ.....	103
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	103
ÖZGEÇMİŞ.....	104

TEZ ONAY SAYFASI

Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Zaher AL-MAKKI'ye ait ““Halku'l-Efâl” Meselesi ve Celâlüddîn Ed-Devvânî'nin “Halku'l-A'mâl” Risâlesinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi” adlı bu tez çalışması Tez Kurulumuz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Akademik Unvanı, Adı ve Soyadı	İmzası
Tez Kurulu Başkanı	: Prof. Dr. Ramazan BİÇER	
Danışman Üye	: Dr. Öğr. Üyesi M. Selim YILMAZ	
Üye	: Doç. Dr. Recep ÖNAL	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Ayhan IŞIK	

Tez Sınavı Tarihi: 07.09.2018

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmaya bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eslere metin içerisinde uygun şekilde atıf yaptığımı beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezime ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı : Zaher AL-MAKKI

İmza :



ÖNSÖZ

Kaderle alâkalı kulların fiilleri meselesi, kelim ilminde en karmaşık meselelerden biri olarak görülmüş ve çoğunlukla kelim âlimleri ile filozofların zihinlerini meşgul etmiştir. Fahrüddîn Râzî'ye (ö. 606/1210) göre bu mesele, İslâmî meseleler içerisinde üzerinde fikir ayrılığına düşülen ve tartışılan en önemli meselelerden biridir.¹ Mustafa Sabrî (1869-1954) de şöyle demiştir: "Efal-i ibâd meselesi, İslâm'ın önem vermiş olduğu "kadere iman"ın tecelli edeceği şekilde ele alındığında, ilmî meselelerde ondan daha girift bir meselenin bulunmadığını söylemek abartı değildir."²

Her ne kadar "birbiriyle çatışan ve uyuşan düşünceler araştırılıp karşılaştırılınca, bunların arasında parıldayan hakikat lem'ası ortaya çıkar" anlamına gelen "Barika-i hakikat müsademe-i efkârdan doğar" sözü kelim ilmi hakkında doğruysa da, çok karmaşık bir mesele addedilen kulların fiillerinin yaratılması meselesinin, anılan sözün tam mazharı olduğu düşünölmektedir. Zira kelim âlimleriyle filozofların anılan bu meselede geçici bir neticeye ulaşmak için değil de, tatmin edici ve hakikati ortaya koyan kesin bir sonuca ulaşmak istedikleri anlaşılmaktadır.

Filozof, kelimci ve mutasavvıf sayılan Celalüddin ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiye* adlı eserini okurken kendisinin elimizdeki bu risalesine atıfta bulunduğu görölmüştür. Onu araştırıp inceledikten sonra, müellifi ve muhtevası açısından hayli önemli olduğu anlaşılmış, İstanbul ve Tahran'da basılmış olmasına rağmen de, risâlenin gerektiği gibi tahkik edilmediği ve yeterince değerlendirilmediği

1. Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîrül-Kebîr)*, (Daru İhya et-Turas el-Arabî, 3. Baskı, Beyrut-1999), 2/294.

2. Mustafa Sabrî Efendi, *Mevkîf'ul-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihî'l-Mürselîn*, (Dâru İhyaa el-Turas el-Arabî, 2. Baskı, Beyrüt-1981), 3/391.

fark edilmiştir. Bundan dolayı bu meselenin ve onunla alakalı Devvânî'nin risalesinin çalışmaya konu olabileceği düşünülmüştür.

Çalışmanın giriş kısmında araştırmanın amacı, önemi ve yöntemi “kulların fiillerinin yaratılması” meselesinin İslam tarihinde ortaya ilk çıkışı beyan edilmiş, Celalüddîn Devvânî hakkında yeterli bilgi verilerek hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri ele alınmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde “kulların fiillerinin yaratılması” meselesinde değişik fırkaların görüşleri açıklanmıştır. İlk önce selef-i salihinin Kaderiyye'ye karşı sarıldığı icmâ' ve Cebriyye'ye karşı sergiledikleri duruş ele alındıktan sonra Kaderiyye, Cebriyye, Mu'tezile, Filozoflar, Eş'arîler, Mâtürîdîler ve Sûfilerin bu meseledeki en bariz görüş ve delilleri net bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır. Kesb, yaratılmış kudret, irade, cebr gibi anlayışlar izah edilmiştir. Cebr-i mahzdan ayrı olan sünnî cebrin ne olduğu da tespit edilmiştir.

İkinci bölüm Devvânî'nin “*Halku'l-A'mâl*” risalesini değerlendirilmesine tahsis edilmiştir. İçinde Devvânî'nin risalesinin muhtevası analiz edilerek dört konuya ayrıldığı tespit edilmiş ve konular birer birer tartışılmıştır. Tartışılan konular şu şekildedir: Yaratılmış kudretin tesiri, illet-malül zorunluluğu, sevab-ikab terettübü ve tevhid dereceleridir. Risâlenin özellikleri, ne kadar orijinal olduğu tespit ve mukayese edilerek değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölüm ise tahkik kısmıdır. Devvânî'nin risâlesinin adına, yazara nispetine, yazılış yeri ve tarihine, nüshalarına ve Ayasofya'daki nüshasına değinildikte sonra tahkik metodu beyan edilerek Devvânî'nin risâlesinin elde edilmiş olan 21 nüshası arasından Devvânî'nin vefat tarihine en yakın olan beş nüshanın seçildiği ve bunlar arasından da Devvânî hayattayken istinsah edilmiş olanların seçildiği zikredilmiştir. Ondan sonra Arapça metnin dipnotlarında nüsha farklılıkları gösterilmekle birlikte birinci ve ikinci bölümde geçen bazı bilgiler kısaca gösterilmiştir.

Sonuç olarak; her fırkanın usûllerinin, kendilerine has olan genel anlayışıyla bölünmez bir bütünü nasıl teşkil ettiği, Eş'arî ve Mâtürîdîlerin aynı usûllere dayandıkları için birbirleriyle nasıl tekâmül ettikleri, “sünnî cebr” mefhumu ile

çelişmeyen “ihtiyar” mefhumunu nasıl kabul edebilecekleri ve halku'l-ef'âl meselesindeki ihtilafları tespit edilmiştir.

Çalışmanın hazırlanması aşamasında benden desteğini esirgemeyen ve yol haritasını gösteren Prof. Dr. Ramazan Biçer, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Selim Yılmaz ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yıldız hocalarıma, bununla birlikte anadilim olmaması hasebiyle Türkçe metnin tashihi noktasında bana yardım eden Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kundakçı, Tarık Çelik, Oğuz Bozmaoğlu, Hasan Erbay hoca ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Zaher Al-MAKKI

ÖZ

Çalışmada halku'l-ef'âl meselesinin kavramsal çerçevesine değinilmekle birlikte meselenin İslam tarihinde ortaya ilk çıkışı ve Celalüddîn ed-Devvânî'nin hayatı, hocaları, talebeleri, ilmi şahsiyeti, mezhebi ve eserleri ele alınıp gerekli bilgi verilmiştir. Mesele ile alakalı değişik fırkaların kavram ve anlayışları açıklanmıştır. Sonra, konuyla alakalı Devvânî'nin risâlesi analiz edilerek değerlendirilip tahkik edilmiştir.

Varılan sonuçlarda, her fırkanın usûllerinin kendilerine has olan genel anlayışıyla bölünmez bir bütünü teşkîl ettiği, Eş'arî ve Mâtürîdî'lerin aynı usûllere dayandıkları, birbirleriyle tekâmül ettikleri, fiille birlikte yaratılmış olan kulun kudretini ve “sünnî cebr”le çelişmeyen “ihtiyar” ispat ettikleri ve halku'l-ef'âl meselesindeki ihtilaflarının yüzeysel de olsa var olduğu tespit edilmiştir. İlgili risalede Devvânî'nin sadece Eş'arî taraftarı olmadığı, cebri genelleme ve kulun kudretinin tesirini yok sayma hususunda felsefeye ve felsefî tasavvufa da oldukça temayül ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Devvânî; ef'âl; kesb; irade; cebr; ihtiyar; kader; yaratılmış kudret.

ABSTRACT

The researcher in the introduction of the study after dealing with the issue of “Khalk afal al-abad”’s conceptual framework and destiny, explained the first appearance of the issue in the history of Islam and the roles played by Kadariyya and Jabriyya. Then the researcher explained the life of Jalaluddin ed-Dawwani, his teachers, his knowledge, his madhab (Islamic school of thought) and his works. Different views and terms of various sects were discussed one by one and explained. The researcher analysed the content of the book of Dawwani and contrasted the properties and originality of the book and confirmed it.

Reaching the result, the researcher concluded that every sect with their own understanding constitutes an inseparable portion, since Asharis and Maturidies mature each other because they are based on the same styles and they prove the “ihtiyar” which does not contradict with “sunni fatalism”, in the issue of khalk afal the dispute between asharis and Maturidi was determined. In the related book, Dawwani expressed that he is not only a supporter of asharis, by generalising fatalism and not proving the power of the servant, he is inclined to philosophy and philosophical sufism, too.

Keywords: Dawwani, af'al, Kesb, free will, fatalism, destiny, created power.

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	"Halku'l-ef'âl" Meselesi ve Celâlüddîn ed-Devvânî'nin "Halku'l-A'mâl" Risâlesi'nin Tahkiki ve Değerlendirilmesi
Tezin Yazarı	Zaher AL-MAKKI
Tezin Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Selim Yılmaz
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	Eylül 2018
Tezin Alanı	Temel İslam Bilimleri (Kelam)
Tezin Yeri	KBÜSBE-KARABÜK
Tezin Sayfa Sayısı	103
Anahtar Kelimeler	Devvânî, Ef'âl-i ibâd, kesb, irade, cebr, ihtiyar, kader, yaratılmış kudret.

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	“CREATION OF ACTIONS” ISSUES AND THE REVIEW OF “KHALK AL-A’MÂL” BY JALALUDDÏN ED-DAWWANÏ
Author of the Thesis	Zaher AL-MAKKI
Advisor of the Thesis	Dr. Mustafa Selim Yılmaz
Status of the Thesis	Master’s Thesis
Date of the Thesis	September, 2018
Field of the Thesis	Basic Islamic Sciences (Kalam)
Place of the Thesis	KBUSBE-KARABUK
Total Page Number	103
Keywords	Dawwani, af’al, Kesb, free will, fatalism, destiny, created power.

KISALTMALAR

a.g.e : Adı geçen eser

bkz. : Bakınız

H_{z.} : Hazreti

Haz. : Hazırlayan

ö. : Ölüm

s. : Sayfa

thk. : Tahkik

terc. : Tercüme

ARAŞTIRMANIN KONUSU

İslâmî fırkalara göre kelim ilminde “kulların fiillerinin yaratılması”, “kesb”, “cebr ve ihtiyar” ya da “irade-i cüz’iyye” gibi başlıklar altında ele alınan mesele ve onunla ilgili Celâlüddîn ed-Devvânî’nin "*Halku'l-A'mâl*" adlı risâlesinin tahkiki ve değerlendirilmesi.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

“Kulların fiillerinin yaratılması” meselesinde İslâmî ve kelimî değişik ekoller Mu‘tezile, filozoflar, Eş‘arîler, Mâtürîdîler ve Sûfilerin en bariz görüşlerini inceleyerek birbirinden ayırt edici noktaları bulmak ve her fırkanın konuya bakış açısını netleştirmektir. Ayrıca filozof, kelim âlimi ve mutasavvıf sayılan Devvânî’nin anılan meseledeki görüşlerini ihtiva eden risalesini tahkik edip onu adı geçen fırkaların anlayışlarının ışığında değerlendirmektir. Böylece cebrilik ve serbeslik mefhumları soyut olarak ortaya koyarak medeniyet ve hukuk çerçevesinde bir yandan suç, günah, zorbalık ve zulüm gibi, diğer yandan kötü alışkanlık ve bağımlılık gibi olumsuz davranışlara karşı sorgulamak, hüküm vermek ya da cezalandırmak yöntemlerini İslam’a göre geliştirmektir. Öte yandan günümüzde dünya çapında gündemde olan ve meseleyi somutlaştıran felsefeye dayalı psikoloji araştırmalarına katkı vermektir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Kulların fiillerinin yaratılması meselesinde her fırkanın kendi eserlerinde geçen mevsuk tasrihlerine göre görüşlerini gözlemsel yöntem ile inceleyip sınıflandırmak, her fırkanın görüşlerini kendi usûllerini de dikkate alarak bütüncül bir bakış açısıyla incelemek ve toplanan verileri analiz etmektir. Devvânî’nin “*Halku'l-A'mâl*” adlı risâlesinde ortaya koymuş olduğu görüşleri analiz edip değerlendirmesini yapmak. Devvânî’nin görüşlerini diğer fırkaların görüşleriyle mukayese ederek hangi mezhebe daha yakın olduğunu tespit edip ortaya çıkarmaktır.

ARAŞTIRMA PROBLEMLERİ

Bu mesele, bir yandan gayri müslim, diğer yandan Mu‘tezile gibi bazı İslamî fırkalara göre birkaç problem içerir. Mesela Şer olan bir fiil yaratılma bakımından insana nispet edilmediği takdirde Şerrin Allah-u Te‘âlâ’ya nispet etme problemi ortaya çıkar. Ayrıca Kaderiyye’nin iman Őartlarından biri olan kaderi yok sayması, Cebriyye’nin kulun kudreti, iradesi ve sorumluluğunu inkâr etmesi, bazı kelimelerin kulun kudretinin kesbte hiçbir tesiri ispat etmemesi ve zem, medih, sevab ve ikabın terettübünün kulların fiillerine göre olmaması (geliŐi güzel olması) ve kesb kavramının tam olarak ne olduğu gibi problemler karşımıza çıkmaktadır.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Bu çalıŐma kaderin sırrını değil fiillerin yaratılıŐıyla alakalı kelimelerin ilminin literatüründe geçen kavramları kapsamaktadır. AraŐtırmada karŐılaŐılan güçlükler, değişik fırkalara mensup olan bazı âlimlerin görüşlerinin karmaşık, grift ve birbirine zıd ya da çelişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Her fırkanın delillerini çeliŐkiye düŐmeden incelemek ve yorumlamaktır.

GİRİŞ

Meselenin İlk Ortaya Çıkışı

Hz. Muhammed'in (sav) vefatından sonra sahabe düştükleri ihtilaflarda, Hz. Muhammed'in buyurduğu: "Sünnetime ve hidayet üzere olan Hulefa-i Raşidîn'in sünnetine sımsıkı uyun ve dört elle sarılın. Dinde sonradan çıkarılan şeylerden sakının, zira sünnette her yeni çıkarılan şey bid'attır, her bid'at de dalalettir, sapıklıktır."³ emrine itaat etmek için sünnetini en iyi anlayıp uygulayan Hulefa-i Râşidîn'i hakem ederek onların irşâdına uydular. Böylece, insanların usûl-ü dîniyedeki anlayışlarını bozmak isteyen kâfir ve münafıkların kışkırttığı şüpheler önlenip giderildi.

Kaderiyye, İslam tarihinde Cemel Vakası ve Sıffîn Savaşı'nın iç çekişmelerinin ardından zuhur eden Havaric ve Şîa'dan sonra ortaya çıkmış olup ilmî ve itikâdî bağlamda ilk fırka olarak kabul edilir. Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) tespitine göre Hulefa-i Râşidîn dönemindeki ihtilaflar; usûl-ü dînîyede değil, siyaset ve furû-u fıkhiyedeki anlaşmazlıklardı. Usûl-ü dînîyede ilk ihtilaf, Emevi döneminde "kader yoktur" diyen Ma'bed el-Cuhenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 120/738 civarı) tarafından ortaya çıkarılmıştır⁴. Ma'bed, Haccâc (ö. 95/714) tarafından, Gaylân ise Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) tarafından öldürülmüştür.

Ukba bin 'Âmir el-Cuhenî (ö. 58/677), Ebû Hureyre (ö. 59/678), İbni Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Câbir bin Abdullah (ö. 78/697), Abdullah bin Ebî Evfâ (ö. 86/705) ve Enes bin Malik (ö. 93/711) gibi sahabe-i kiramin son yetişenleri; kaderi inkâr eden Kaderiyye'den beri olup onlarla selamlaşılmasın, cenazelerinde bulunulmasın, hastaları ziyaret edilmesin diye müslümanları irşad

3. Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, İlim 16, (2678); Ebu Davud, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Sünne 6, (4607).

4. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *El-Fark beynel-Firak*, (Dâru-l âfak el-Cedîde, 2. Baskı, Beyrût-1977), s.14-15.

etmişlerdir. İmâm Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) halkasında "kader" ve "menzile beyne menzileteyn" konularındaki itirazlar, Vasıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr bin Ubeyd (ö. 144/761) tarafından ortaya koyulmuştur ki; Hasan Basrî onları kendi halkasından kovmuştur⁵. Öte yandan istitâat hakkında ilk itirazlar, cebri düşüncenin ilk kurucuları olan Ca'd bin Dirhem (ö. 118/736 civarı) ve öğrencisi Cehm bin Safvân (ö. 128/745-46) tarafından dile getirilmiştir.

Bu bağlamda Eş'ariyye'nin hicrî dokuzuncu yüzyılda yetişen büyük temsilcilerinden biri olan; kelim, tasavvuf ve felsefede otorite sayılan ve hadis ilmiyle da iştiğal eden Celâlüddîn ed-Devvânî'nin çalışmaya konu olan "Halk'ul-A'mâl" adlı risalesinin büyük önem taşıdığı düşünülmektedir.

Celâlüddîn ed-Devvânî

1. Adı, Nisbeti ve Hayatı:

Tam adı Ebu Abdullah Celâlüddîn Muhammed bin Es'ad, ed-Devvânî es-Sıddîkî'dir. Doğum yeri olan Devvân köyüne nispeten "Devvânî", bu köyün bağlı olduğu ve uzun süre tahsilde bulunduğu Kâzerun şehrine nispeten "Kâzerunî", hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Şîraz'a nispetle "Şîrâzî" ve muhtemelen Hz. Ebu Bekir'in soyuna mensubiyetinden dolayı da "es-Sıddîkî" nispetlerini almaktadır. Devvani, talebesi İlâhî Erdebîlî'ye (ö.950/1543-1544?) verdiği icâzetnâmede künyesini "Ebu Abdullah" olarak belirtmektedir.⁶ Harun Anay'a göre bu künyenin verilmiş nedeni bilinmemektedir.⁷ Ancak bu künyenin âlimler arasında geleneksel bir örf ve ıstılah olduğu bilindiğinden, ismi Muhammed olan her âlime "Ebu Abdullah" künyesi verildiği anlaşılır.⁸

5. Bağdâdî, *a.g.e.*, s.15.

6. Anay, *Celâleddin Devvânî*, s.44.

7. Anay, *a.g.e.*, s.44.

8. Bkz. Muhammed Mürtezâ ez-Zebidî, *Tühfetül Ehhab fil Küna vel-Elkâb*, thk. Muhammed Fatih Kaya, (Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1. baskı, Beyrût-2009), s.25.

Devvânî'nin doğum tarihi ihtilafıdır. Şemseddin Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî'ye (ö.902/1428) göre 827/1423⁹, Zirikli'ye göre 830/1426¹⁰, bazı Şi'a kaynaklarına göre 828/1424¹¹ yılında doğmuştur. Devvânî, Kâzerûn'un bir köyü olan Devvan'da doğdu, babası Es'ad, Devvan'da ilim ve menkibelerle meşhur bir kadıydı ve kadılık yaptıktan sonra Şîrâz'da oturmuş ve orada ilmî tahsîlinin büyük bölümünü tamamlamıştır. Elimizdeki kaynaklarda Devvanî'nin aldığı eğitim ile alakalı bilgi zikrettiğimizden fazla değildir. Ancak eserlerindeki ilmi derinliği dikkate alındığında onun kuvvetli bir ilim tahsili yaptığı anlaşılmaktadır.

2. Hocaları:

1. İlk hocası, babası Sadeddin Es'ad Devvânî'dir. Ondan şer'î ilimlerin temelini ve aklî ilimlerin bir kısmını almıştır. Babasının en meşhur hocaları ise, şer'î ilimlerde: Şerefuddin Abdurrahîm Sıddîkî (ö.828/1424), Şemseddin Muhammed el-Cezeri (ö.833/1429) ve Cemâleddin Mahmûd Serustânî'dir. Aklî ilimlerde ise: Seyyid Şerif Cürçânî'dir (ö.816/1413).¹²

2. Safiyyüddîn Abdürrahmân b. Muhammed el-Îcî (ö.864/1459): Sehabi'ye göre Safiyyüddîn'in Seyyid Şerif Cürçânî'nin talebelerinden olması muhtemeldir.¹³

3. Mazharuddîn Muhammed Kâzerûnî (ö.828/1424): Kâzerûnî, aklî ilimleri Seyyid Şerif Cürçânî'den, tefsir ilmini ise Mecduddîn Feyrûzâbâdî ve Şeyh Şemseddin Muhammed Cezerî'den tahsil etmiştir. Devvânî'ye fıkıh okutmuş, yazılı ve sözlü icâzet vermiştir.¹⁴

9. Sehâvî Muhammed bin Abdurrahman, *ed-Dav' el-Lâmi' li Ehl'il-Karn et-Tâsi'*, (Menşûrât Dâr el-Hayat, Beyrût), 7/133.

10. Hayrettin b. Mahmûd ez-Zirikli, *el-A'lâm*, (Dâr ul-ilm Lilmelayîn, 5. baskı, Beyrut-1980), 6/32.

11. Mar'aşî, Devvânî'nin çağdaşı Gıyâseddin Mansur Şîrâzî'nin bir eserinden naklen 1502/908 yılında seksen yaşını aşkın olarak vefat ettiğini, Rumlu ve Kummî ise aynı tarihte yetmiş sekiz yaşında öldüğünü zikretmektedir. Bkz. Anay, *Celâleddin Devvânî*, s.47. Mar'aşî, *Mecâlis ül-Mü'minîn*, Arapça terc. Mehmet Fahir, (Dâru Hişâm), 3/211.

12. Bkz. Abu Abdullah Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *Ünmûzec*, s.275. Kûrânî, *el-'Emem li-Îkâz'il-Himem*, (Dairet'ül-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1. Baskı, Haydar 'Âbâd-1328), s.105-107.

13. Sehâvî, *a.g.e.*, 4/135.

14. Devvânî, *a.g.e.*, s.277.

4. Muhyiddîn Muhammed Küşkenârî Ensârî (ö.828/1424): Devvânî bu hocasından aklî ve naklî ilimlerde birkaç kitap okumuştur.¹⁵

5. Hümâmeddin Gülbarî (ö.828/1424): Devvânî'nin, Kadı Beyzâvî'nin *Tavâli' ul-Envâr* adlı eserine bir şerh yazan Gülbârî'den ve onun medreselerde okutulan ders kitaplarından tahsilde bulunduğu zikredilmektedir.¹⁶

6. Cürcani'nin talebesi Hasanşah Bin Bakkâl (ö.828/1424).¹⁷

3.Talebeleri:

Hindistan, Maverâünnehir, Horasan, Rum ve kendi ülkesi Faris'ten yanı sıra âlemi İslam'ın muhtelif ülke ve bölgelerinden Devvânî'nin oturduğu yere yolculuk eden talebeler sayılmayacak kadar çoktur. Onların bir kısmı şunlardır:

1. Molla Muhammed Deran (ö.920/1514): Molla Seydî lakabıyla da tanınmış, aslen Türkmen olup Haleb'e yerleşmiştir.¹⁸

2. Müeyyedzâde Abdurrahman bin Ali El-'Amâsî (ö.922/1516): Devvânî'nin yanında şer'î ve aklî ilimler okumuştur.¹⁹

3. İsmail Şirvânî (ö.942/1535): Tefsir-i Beyzâvî üzerine bir haşiye yazmış, Mekke'de vefat etmiştir.²⁰

4. Afifüddin Abdurrahman el-Îcî (ö.942/1535): Devvânî'nin çok övdüğü bir öğrencisi olduğu, Kûrânî'nin naklettiği bir icâzetnâmede geçmektedir.²¹

15. Devvânî, *a.g.e.*, s.277.

16. Bazen adı Gülnârî olarak geçmektedir. Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfi Zunûn an Esâmî el-Kütüb vel-Funûn*, (Mektebetül-Müsennâ, Bağdat-1941), 2/1116; Anay, *Celâleddin Devvânî*, s.56.

17. Sehâvî, *a.g.e.*, 7/133.

18. Gazzî, Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibü s-Sâire bi A'yân'il-Mi'etil-'Âşire*, thk. Halil Mansûr, (Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrût-1997), 1/85.

19. Ebü'l-Hayr İsmâüddîn Ahmed b. Mustafa Taşkoprülüzâde, *eş-Şakâikü n-Nu'mâniyye Fî Ulemâ' ed-Devlet el-Osmâniyye*, (Dâr'ul-Kitab el-Arabî, Beyrût), s.167-177; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 1/857; Anay, *Celâleddin Devvani*, s.97.

20. Taşkoprülüzâde, *a.g.e.*, s.214; Gazzî, *a.g.e.*, 2/123.

21. Burhânüddin İbrahim b. Hasan el-Kûrânî eş-Şehrezûrî, *el-'Emem li-Îkâz'il-Himem*, Dairet'ül-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1. baskı, Haydar 'Âbâd, (h)1328., s.105; Ebü'Abdi'l-Ahad Abdülhay b. Abdü'l-Kebir el-Kettânî, *Fihris el-Fehâris vel-Esbât ve Mu'cemül-Me'âcim vel-Meşyehâti vel-Müselselât*, thk. İhsan Abbas, (Dâr'ul-Garb el-İslâmî, 2. Baskı, Beyrût-1982), 1/203.

5. Cemâleddin Mahmud Şîrâzî: Lakabı Kemâleddin olarak da zikredilen bu zat, Devvânî'nin Şîraz'daki öğrencilerindedir. Abdullah Yezdî, Ahmed Erdebîlî ve Mirza Can Şîrâzî gibi birçok âlim onun öğrencisidir.²²

6. Kemâleddin Erdebîlî İlâhî (ö.950/1543): Şîrâz'da okuyup Devvânî'den icâzetnâme almıştır. Devvânî'nin *Hâşiye alâ Şerh it-Tecrîd, Risâle Kadîme fî İsbât il-Vâcib, Risâle fî İsbât el-Cevher el-Müfarık* adlı eserlerine hâşiye ve şerh yazdığı zikredilmektedir.²³

4.İlmî Şahsiyeti:

Devvânî'nin ilmî hayatı, faaliyetleri ve şahsiyetinin; büyüdüğü çevre, hocaları, talebeleri, yazdığı eserleri, intisap ettiği mezhep ve tarikat, irtibata geçtiği âlim ve sultanlar incelendiğinde ne kadar geniş kapsamlı bir şahsiyet olduğu anlaşılır.

Devvânî soylu ve ilimle meşgul olan bir ailede büyüdü. Babasının Kazerun'da kadı ve müderris olmasının, onun yetişmesinde etkili olduğu söylenebilir. İlim tahsilini tamamladıktan sonra Tebriz'de, daha sonra da Şîraz'da yaptığı müderrisliğin, hem kendi şahsiyetine hem de ilim öğrettiği talebelerine tesiri o kadar büyüktü ki daha hayattayken ona büyük şöhret sağlamıştır.

İran'lı olmayan bazı talebelerinin sırf ilmi tahsil etmek için onun yanına gitmeleri, eserlerinin İran dışındaki ülkeler bhusus Osmanlı topraklarına ulaşması, Taşköprüzâde'nin naklettiği, Devvânî'nin Osmanlı âlimlerinden Molla Münşî²⁴ ile mektuplaştığı ve Hatibzâde ile Hocazâde gibi âlimlere selam gönderdiği, bu tespiti teyid etmektedir. İran'ın XV. yüzyıldaki en önemli eyaleti olan Fars'ta başkadı olması, bir rivayete göre, Sultan Yakub'un huzurunda yapılan ilmî tartışmalara katıldığı; yaşadığı dönemin ilmi, siyasî hayatına olan etkisinin büyük olduğunu ve sultanlara yakınlığını göstermektedir.²⁵

22. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 1/93; Kûrânî, *a.g.e.*, s.129; Anay, *Celâleddin Devvânî*, s.104.

23. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 1/842; Anay, *a.g.e.*, s.105.

24. Bu isim Anayın Taşköprüzâde'nin *eş-Şakâik* adlı eserinden nakl ettiği gibidir. Anay, *a.g.e.*, s.71. Fakat incelediğimiz Taşköprüzâde'nin *Şakâik* adlı eserinin bir paragrafında Devvânî'nin selam gönderdiği Hatibzâde ve Hocazâde anılmakla birlikte Devvânî'nin mektuplaştığı Molla Münşî'nin yerine Molla Müftî geçmektedir. Bkz.Taşköprüzâde, *a.g.e.*, s.91.

25. Bkz. Anay, *a.g.e.*, s.71.

Devvânî'nin Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında müderrislikten başka, sadâret ve kadılık gibi siyasî otoriteye daha yakın olmasını sağlayan görevlerde bulunmasına rağmen, başka devletlerin sultanları ile ilişkilerde bulunması dikkat çekicidir. Osmanlı Sultanı Fatih'in ona hediye göndermesi; II. Beyazıt'ın elçilerinin Devvânî'yi ziyaret etmeleri, onunla mektuplaşması ve ona beş yüz altın göndermesi, yine bu sultan adına eser yazması; bazı eserlerini Hind sultanlarından Mahmud Han'a ithaf etmesi ve bu sultanın da ona hediye gönderdiğine dair rivayet bulunması; başka bir eserini Memluk Sultanı Kayıtbay'a ithaf etmesi bu durumun çarpıcı örneklerindendir.²⁶

Bazı kaynaklara göre resmî görevlerde bulunmasına ve siyasî otoriteye yakın olmasına rağmen Devvânî'nin sultanların yaptığı zulümler karşısında sessiz kalamayacak kadar cesaret sahibi olduğu zikredilmektedir; Sultan Yakup saltanatında zulümde bulunmaya başlayınca, Devvânî'nin ona kızarak bunun yanlışlığını beyan ettiği, protesto etmek için beyaz sarığını değiştirdiği, "Bu hal değişinceye kadar ben de durumumu değiştirmeyeceğim." dediği, sultan öldükten sonra ise beyaz sarığını giydiği nakledilmektedir. Ayrıca bir yöneticinin zulüm yaptığını görünce, zulmeden kişi helak oluncaya kadar Devvânî'nin beş vakit namazdan sonra kunut duası okuduğu ifade edilmektedir.²⁷

Harun Anay'a göre, Devvânî'nin "hayatından ve eserlerinden itikadî yönden Eş'arî, fikhî yönden ise Şâfî olduğu anlaşıldığından, Sünnîlerin hâkim olduğu Osmanlı topraklarıyla Hindistan'da otorite olarak kabul edilmesi ve eserlerinden istifade edilmesi normal karşılanmalıdır. Ancak XVI. yüzyılın başlarından itibaren şiileştirilen İran'da da etkisinin devam etmesi doğrusu şaşılacak bir meseledir. Bu durum, Devvânî'nin bazı öğrencilerinin muhtemelen Şii olması veya daha sonra mezhep değiştirmeleri, hocalarının eserlerini okutmaya devam etmeleri ve onları şerhleriyle izah edilebilir. Bir başka ihtimal ise Devvânî'nin mezhep taassubuna sahip olmayan bir Sünnî olması ve daha çok aklî ilimlerle meşgul olmasıdır. Eserlerinde Şii mezhebinin kabul etmediği yönlerde yer yer temas etmekle birlikte, sert hücumlarda bulunmaması ve talebeleri arasında XVI. yüzyılda İran'da faaliyet

26. Bkz. Anay, a.g.e., s.71-72.

27. Bkz. Anay, a.g.e., s.72-73.

gösterenlerin bulunması, böyle bir tahmini desteklemektedir. Anılan sebeplerden hangisi geçerli olursa olsun, kaynaklarda, her iki mezhebe mensup olan yazarlar tarafından, 'Döneminin ikinci Aristo'su ya da Yunanlı Eflatun'u', 'Zamanının feylesofu', 'Aklî ve naklî ilimlerde, usul ve fîrûda insanlığın bütün âlimlerinden üstün olduğu' vb. övgü cümleleri mübalağalı olsa da gösterilen saygıyı ifade etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca naklî ilimlerde de bilgin olduğu zikredilmekle birlikte kaynakların çoğunun üzerinde birleştiği husus, Devvânî'nin özellikle aklî ilimlerde otoriter olduğudur. Hayatının önemli bir kısmını kadı olarak geçiren birinin aklî ilimlerde ve felsefede otorite olarak tanınması ilginç bir husustur. Fıkıh, tefsir, hadis vb. naklî ilimlerde, aklî ilimlere kıyasla, daha az eserinin olması da kaynakların bu yargısının doğruluğunu göstermektedir".²⁸

5. Mezhebi:

Devvânî'nin mezhebini yansıtan eser ve görüşleri hakkında Allâme Muhammed Zâhid el-Kevserî (1879-1952) genel bir ifadeyle şöyle söylemiştir: "Devvânî'nin nazârî kitaplarındaki kendi görüşleri, kelâm, tasavvuf ve felsefe arasında gidip gelir, dünya çapında aklî ilimlerde şöhret sahibidir".²⁹

Serdettiğimiz gerek fıkıh gerekse kelâm eserlerinde Devvânî'nin genellikle Ehl-i sünnet'in görüşlerini benimsediğine, filozofları, Şia ve Mu'tezile'yi eleştirdiğine, özellikle *Şerh el-Akaid el-Adudiyye* adlı eserinde kurtuluşa erecek olan fırkanın Eş'arîler olduğunu belirtmesine³⁰ bakıldığında Devvânî, fıkıhta Şafîî kelâmında da Eş'arî olup, ehl-i sünnete tabi olduğu açıkça görülmektedir.

Devvânî'nin mezhep değiştirdiğini ve gizli de olsa hayatı boyunca Şîî olduğunu ama takiyye yaparak Sünnî görüldüğünü iddia eden ilk kaynak, ondan yaklaşık bir asır sonra yazılmış olan Mar'aşî'nin *Mecâlis* adlı kitabıdır. Devvânî'nin Şîî olmasını ispat etmek üzere Mar'aşî anılan kitabında³¹ Devvânî'nin Hz. Ali'yi övmesi, sevmesi, onun kabrini ziyaret etmesi gibi tavırlarını zikretmiş, Şîî kaynaklarında geçen ve doğruluğu

28. Anay, a.g.e., s.73-74.

29. "وأراه في كتبه النظرية ترتجح بين الكلام والتصوف والفلسفة، وله شهرة عالمية في العلوم العقلية". Devvânî, *Hakikat el-Insân ve el-Rûh el-Cevvâl fi el-Avâlim*, thk. Kevserî, s.6, (giriş) .

30. Devvânî, *Şerh el-Akaid el-Adudiyye (Celâl Mukayyedi)*, (Me'arif Nezareti Celile, 1.Baskı, İstanbul-1321), s.5.

31. Mar'aşî, *Mecâlis ül-Mü'minîn*, 3/210-215.

ispat edilemeyen bazı rivayetleri de nakletmiştir. Bu rivayetlerden biri şöyledir: Şîi olan yaşlı bir kadın Devvânî'yi takip ettikten sonra onun mesh ederek abdest aldığı görmüştür. Diğer benzer bir rivayet ise; Devvânî'nin gerçek itikadını keşfetmek üzere talebelerinden birisinin onu üç gün boyunca takip ederek ayağının bir parmağında küçük siyah bir lekeyi gördüğünü, dolayısıyla Devvânî'nin ayağını yıkayarak değil mesh ederek abdest aldığını iddia etmesidir.³²

Anlaşılan Mar'aşî'nin Devvânî'nin Şîi olduğuna dair ileri sürdüğü delil ve iddialar oldukça zayıftır. Bu delil ve iddialara cevaben şöyle söylenebilir: Hz. Ali'yi övmek, sevmek ve onun kabrini ziyaret etmenin Şîilere mahsus olmadığı, Sünnîlerin tutumlarında da buna benzer yaklaşımlar olduğu, dolayısıyla bir kişinin Şîiliğini ispata kâfi olamadığı açıktır. Üstelik nakledilen rivayetler de tarafsız bir kaynak olmayıp Şîi kaynaklardan naklolunduğu için kabul edilecek bir delil teşkil etmemektedir.

Karl Brokelman da Mar'aşî'ye katılarak Devvânî hakkında şu tesipte bulunmuştur: "Ebu Bekir es-Sıddîk'ın neslinden olduğunu iddia etmiştir ama Şîa'nı isna-aşeriyye koluna intisap etmiştir."³³ Brokelman'ın bu görüşü Mar'aşî ve Şîilerden etkilenererek benimsendiği kuvvetle muhtemeldir.

6.Vefatı:

Devvânî'nin doğum tarihinde ihtilaf olduğu gibi onun vefat tarihi de tartışmalıdır. Kevserî³⁴ ve sonrasında Harun Anay³⁵, Handmîr'in "*Habîb es-siyer*" ve Gıyaseddîn Mansur Şîrâzî'nin "*Muhâkemât*" adlı eserlerindeki bilgilerinden çıkarım yaparak, bazı kaynaklarda tespit edilen 907/1501³⁶, 918/1512³⁷, 928/1521³⁸ yıllarının

32. Mar'aşî, *a.g.e.*, 3/211 .

33. Brockelman, Karl, *Tarih el-edeb el-Arabî*, terc. Mahmûd Fehmî Hicâzî yönetimiyle, (Tab'atül-Hey'etil-Mısıryye el-Âmme lil-Kitab, Kahire-1993), 7/327.

34. Devvânî, *a.g.e.*, thk. Kevserî, s.6, (giriş).

35. Anay, *a.g.e.*, s.68.

36. Kâtip Çelebî, *a.g.e.*, 1/148; aynı eserde bazen 908/1502 tarihi de verilmektedir. Bkz. 1/842.

37. Şevkânî, *el-Bedr ut-Tali' Bimehâsini Men Ba'd el-Karni s-Sâbi'*, (Dâru'l Ma'rife, Beyrut), 2/130; Leknevî, *el-Fevâid el-Behiyye fî Terâcim el-Hanefiyye*, (Saadet matba'ası, 1.Baskı, Mısır-1324), s.90; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/32.

38. Ayderûs, *En-Nûr us-Sâfir 'an ahbâr il-Karn il-Âşir*, (Dâru'l-Kütüb el-ilmîyye, 1.Baskı, Beyrut-1405), s.123; İbn ul-İmâd, *Şezerât uz-Zehab fî ahbâri Men Zeheb*, (Dâru İbni Kesir, thk. Mahmd Arna'ut, 1.Baskı, Dimeşk-1986), 10/221.

Devvânî'nin ölüm tarihi olmadığı ifade ederek Gıyaseddîn Mansur Şîrâzî'nin³⁹ tespit ettiği yevm es-sülâsa' 9 Rabi' es-Sânî 908/1502 yılında Devvân'a yakın bir yerde vefat ettiğini doğrulamaktadırlar.

7.Eserleri:

Devvânî'nin felsefe, mantık ve kelâm gibi aklî ilimlerle ilgili eserleri bulunmakla birlikte tasavvuf, fıkıh, hadis, tefsir, gibi çeşitli ilimlerde eserleri de mevcuttur. Özgün eserleri ve sayıları hakkında kaynaklardaki tespitler ihtilâflıdır; Ona Kâtip Çelebî kırk (40), Brokelman yetmiş yedi (77) eseri nispetleyip listelemektedir.⁴⁰

1- Ünmûzec el-Ulûm:

Kâtip Çelebî'nin *Keşf-i Zünûn* ve Kettânî'nin *Fihris ül-Fehâris* adlı eserinde Devvânî'ye nispet edilmektedir.⁴¹ Türkiye'nin kütüphanelerindeki nüshalara ilaveten⁴² Hindistan'da Rampûr Kütüphanesi'nde Sultan Mahmud Guceratî'ye hediye edilen el yazma bir nüsha, Şam'da Dârülkütüp Zâhiriye'de bir nüsha ve Medine-i Münevvere'de el-Camiatül İslamiyye'nin merkezi kütüphanesinde de bir nüsha bulunmaktadır. Basıldıktan sonra İran'da tahkik edilmiştir.⁴³

Eserin muhtevası hakkında Devvânî, risâlesinin mukaddimesinde; kendi hoca ve hocalarının hadîste isnad silsilelerini belirttikten sonra, talîm âdâblarına nazaran kolaydan zora tadrîcen çeşitli ilim dallarından meseleleri seçtiğini; hilafiyat, hadîs ve usul-u fikhın bazı meseleleriyle başladığını, bunun akabinde din usullerinden âlemin hudûsu meselesini eklediğini, ondan sonra hendese ve tıp gibi diğer ilimlerden bazı meseleleri zikrettiğini dile getirmiştir.⁴⁴

39. Gıyaseddîn'in *el-Muhâkemât* adlı eserini elde edemedik ancak ondan naklolunan bu tespit Abdülhay Leknevî'nin *el-Fevâid el-Behiyye* adlı eserinde ve sonrası birkaç kaynakta da geçmektedir. Bkz. Leknevî, *a.g.e.*, s.90; Mar'aşî, *a.g.e.*, 3/215; Devvânî, *a.g.e.*, thk. Kevserî, s.6, (giriş).

40. Brockelman, *a.g.e.*, 7/336, 337.

41. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 1/890; Kettânî, *Fihris el-Fehâris*, 1/202, 203.

42. Sül. Ktp. Esad Ef., 3547, 76/b-107/a (913/1507-1508 tarihli); a.ktp., H.Hüsni Paşa, 1160, 210/b-245/b (925/1519 tarihli); a.ktp., Kara Çelebizâde, 20, 189/b-209/b (935/1528-1529 tarihli). Bkz. Anay, *Celâleddin Devvani*, s.113.

43. Devvânî, *Ünmûzec el-Ulûm*, thk. S.A.Toyserkânî, *Selâsü Resâil* içinde, (Meşhed-1411 H), s.263-340.

44. Devvânî, *a.g.e.*, s.279.

2- Şevâkil ül-Hûr fî Şerhi Heyâkil in-Nûr⁴⁵

Şihâbüddin Sühreverdî'nin (ö.587/1191) *Heyâkil ün-Nûr* adlı eserinin şerhidir. Hicri 872 yazım tarihli⁴⁶ günümüze kadar birçok yazması bulunan *Şevâkil ül-Hûr*, önce Hindistan'da (Madras-1953), sonra İran'da iki defa tahkik edilmiştir.⁴⁷

3- el-Risâle el-Kadîme fî İsbât el-Vâcib

Devvânî'nin tanrının varlığının ispatı hakkında yazdığı ilk risalesidir. Devvânî eserini Akkoyunlu Sultan Yakup Bahadır Han'a ithaf ettiğini belirtmektedir.⁴⁸ Bu risalenin üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. Bunların bazıları şunlardır.⁴⁹

- a. Molla Hanefî Muhammed Tebrîzî (ö.902/1496).
- b. Kemal Paşazâde (ö.940/1534).
- c. Muhyiddin Muhammed Karabâgî (ö.942/1535).
- d. Kemâleddin Hüseyin Erdebîlî İlähî (ö.955/1548-1549).
- e. Mirza Cân Şirâzî (ö. 994 /1585).

4- el-Risâle el-Cedîde fî İsbât el-Vâcib

Devvânî, bu risâlenin mukaddimesinde daha önceki risâleyi gençliğinde kelimcilerin ve filozofların delillerini değerlendirip eleştiri yaparak yazdığını ve bu yeni risalede ise daha net ve kısa ifadelerle yetindiğini söylemektedir.⁵⁰

Bu risâlenin muhtevasına bakıldığında eski risale gibi sadece tanrının varlığını ispatla ilgili olmadığı, farklı açılardan tanrının varlığıyla ilgili (tanrının birliği, ilmi, kudreti ve iradesi gibi) on dört bölüme ayrıldığı görülmektedir.

45. Kâtip Çelebî, *a.g.e.*, 2/2047.

46. Zirikli, *a.g.e.*, 6/32; Devvânî, *Şevâkil el-Hûr fî Şerhi Heyâkil el-Nûr*, thk. M. Abdulhak ve M.Kokan, (Dâru'l-Verrâk, 1. Baskı, Londra-2010), s.43, (giriş).

47. Anay, *Celâleddin Devvani*, s.117.

48. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 1/842; Devvânî, *Risâle-i İsbât el-Vâcib*, (Dâru'n-Nûr, thk. M. E. Ebu Ğuş 1. Baskı, Amman-2011), s.62.

49. Anay, *Celâleddin Devvani*, s.124.

50. Devvânî, *Risâle-i İsbât el-Vâcib el-Cedîde*, Sab'u Resâil içinde, thk. Toyserkânî, (Tahrân-2002), s.118.

5- Risâle el-Zevrâ':

Kâtip Çelebi'nin zikrettiği⁵¹ ve Kevserî'nin (1879-1952) felsefî tasavvuf hakkında olduğunu söylediği⁵² risâledir. Üzerine çalıştığımız risâle ile bağlantılı olan bu risâlesinde Devvânî, felsefî tasavvuf ve me'âdla ilgili görüşlerini belirtmektedir. Devvânî bu risâlede mahiyetlerin mec'ûl olmayıp failin bir eseri olduğunu; ma'lûl zât itibarıyla ne illetinden munfasıl ne de kendi zâtına has, daha doğrusu ma'lûl kendi zâtıyla illet'in bir şânı, vechi, haysiyeti ve benzer itibarları olduğunu, bazı filozofların benimsediği "zâtî hudûs" prensibini göz önünde bulundurarak mutlak yokluktan varlığın çıkmasının muhal olduğunu söylemektedir.⁵³ Bu risâlede "vahdet-i vücûd" ifadesi geçmemesine rağmen Anay, bu risâlenin "varlığın birliği" vahdet-i vücûd felsefesine bir meyil olduğunu düşünmektedir.⁵⁴ Ancak Devvânî bu risalesinde, sadece Allah'ın ilminin değişmeksizin mazi, hal ve istikbali kuşattığını, hakikat birliğinin tek hakikatın, mebd'e ve me'âdle alakalı sırlarının açıklanmış olduğunu söylemektedir.⁵⁵

Devvânî'nin kendisinin şerhine ilaveten bu risaleye birkaç şerh ve hâşiye yazılmıştır.

6- Havra (fî Şerhi z-Zevrâ)

Bu eser Devvânî'nin yine kendi eseri olan *Zevrâ* risâlesi üzerine yazdığı yorumudur. Bazı kaynaklarda *Hâşiye ale z-Zevra* olarak da adlandırılmıştır⁵⁶. Üstelik Devvânî kendi şerhine ilaveten yorum ve hâşiye de yazmıştır. Anılan şerh, yorum ve hâşiyenin hepsi, Mısır'da hicrî 1326 yılında el-Matba'a el-Hüseyniye el-Mısriyye tarafından basılmıştır.

51. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 1/862.

52. Devvânî, *Hakikat el-Insân ve el-Rûh el-Cevvâl fi el-Avâlim*, thk. Kevserî, (Izzet Attar neşri, 1.baskı, Kâhire-1947), s.5, (giriş).

53. Bkz: Devvânî, *el-Zavrâ' Risalesi*, thk. S.A. Toyserkânî, *el-Resâil el-Muhtâra* içinde, (İsfahan-1405 h) s.82.

54. Anay, *Celâleddin Devvani*, s.130.

55. Bkz: Devvânî, *a.g.e.*, s.85-86.

56. Bkz. Anay, *Celâleddin Devvani*, s.132.

7- Şerh el-Akâid el-Adudiyye⁵⁷

Devvânî'nin yazdığı en son eserlerinden biri olan, kelâm ilminde Eş'arî mezhebinde te'lif edilen, büyük bir ilgiye mazhar olan ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan bu eser, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Akâid el-Adudiyye* adlı çok kıymetli metninin üzerine yazılan şerhtir.

8- Şerh el-Tecrîd (el-Cedîd) eserine üç haşiye:

Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîd el-Akâid* adlı eserine birkaç şerh yazılmıştır. İsfahânî'nin "*el-Kadîm*" adlı ve Ali Kuşçu'nun "*el-Cedîd*" adlı şerhleri onlardan bazılarıdır. Devvânî'nin Ali Kuşçu'nun şerhine üç haşiyesi bulunmaktadır.

Devvânî *Şerh el-Cedîd*'e bir hâşiye yazdıktan sonra, Sadreddin Şîrâzî aynı şerhe Devvânî'nin haşiyesine reddiyye olarak bir hâşiye yazıp II. Beyazıt'a göndermiştir. Ondan sonra Devvânî, ikinci hâşiye ile Sadreddin Şîrâzî'nin haşiyesine cevap vermiştir. Şîrâzî yine bir haşiye yazıp Devvânî'nin ikinci haşiyesine cevap vermiş, nihayet Devvânî Şîrâzî'nin ikinci hâşiyesine cevaplamak üzere üçüncü hâşiyesini yazmıştır. Şîrâzî'nin vefatından sonra oğlu Gıyaseddîn Mansûr Şîrâzî Devvânî'nin üçüncü ve son haşiyesine cevaben bir hâşiye yazmıştır.⁵⁸

9-Risâle fi Tarif ilm el-Kelâm⁵⁹

Devvânî'nin Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerh el-Mevâkif* adlı kitabında bulunan kelâm ilminin tarifi hakkında kaleme aldığı risâledir. Bu risâle Kuveyt'te Dâru'd-Dıyâ yayınevinde Nizâr Hammâdî tarafından 2016 yılında tahkîk ve neşredilmiştir.

10- Şerh ur-Risâle fi İsbât el-Cevher el-Müfârik⁶⁰

11- Risâle fi İmân Fir'avn⁶¹

Bu risâlenin muhtevasında, Devvânî'nin bir soruya cevaben bu risâleyi kaleme aldığı, içinde büyük saygı ve hürmetle zikrettiği İbni Arabî'nin, Firavun'un imanlı

57. Bkz: Kâtip Çelebî, *Keşfi Zunûn*, 2/1144.

58. Kâtip Çelebî, *a.g.e.*, 1/349.

59. Kâtip Çelebî, *a.g.e.*, 2/1893.

60. Kâtip Çelebî, *a.g.e.*, 1/859.

61. Kâtip Çelebî, *a.g.e.*, 1/850.

olarak öldüğüne dair görüşüne katılarak Arapça dil bilgisine dayanan delillerle desteklediği ve söz konusu ayeti bu görüşten hareketle yorumladığı görülmektedir.

Klasik kaynaklarda Kâtip Çelebî'den başka bu eseri Devvânî'ye isnad eden kimse bulunmadığını söyleyen Harun Anay'ın bu tespitinin yanı sıra,⁶² Alûsî'nin (ö. 1270/1854) "*Ruh el-Me'ani*" adlı tefsirinde, söz konusu âyetin yorumlamasında bazı âlimlerin Devvânî'ye nispet edilen bu risalenin Devvânî'ye ait olmadığı görüşlerine meyletmiştir.⁶³

12- Şerhu Dibâceti Tavâli' il-Envâr⁶⁴

Kelâmla ilgili Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) Tavâli el-Envâr adlı kitabının mukaddimesinin şerhidir.

13- Risâle fi Meseleti Halk el-A'mâl

Devvânî, elimizdeki çalışmaya konu olan bu risâlesinin, *Şerh'ul-Akâid'il-Adudiyye* adlı kendi eserinde ona atıfta bulunduğu itibariyle kendisine nispeti en mevsûk olan eserlerinden biri olduğu görülmektedir. İçinde Halku ef'âli ibâd meselesiyle alakalı en bâriz kalamî görüşleri beyan ettikten sonra, Devvânî, felsefî tasavvufa odaklı kendi görüşünü açıklamıştır.

Kelam ve tasavvuftan başka, çeşitli ilim dallarında Devvânî'nin dikkat çeken eserlerinden bir kısmı şunlardır:

14- Şerh Tehzîb el-Mantık⁶⁵

15- Hâşiye alâ el- Tasavvurât

16- Hevâşî alâ Metâli' il-Envâr⁶⁶

17- Risâle fi Hall el-Mugalata el-Meşhure bi el-Cezr el-Esam⁶⁷

62. Bkz. Anay, *a.g.e.*, s.158-159.

63. Ebüs-Senâ' Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Ruh el-Me'ani*, thk. Ali Atıyye, (Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrût-1994), s. 6/175.

64. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 2/1116.

65. Kâtip Çelebi, *Kesfi Zunûn*, 1/516.

66. Bkz. Anay, *a.g.e.*, s.161.

67. Bkz. Anay, *a.g.e.*, s.156.

18- Hâşiye alâ Şerh Âdâb el-Bahs⁶⁸

19- Risâle fî Ef'alillâhi Te'âlâ⁶⁹

20-Hadîsle ilgili el-Erbeûn el-Sultâniyye fî el-Ahkâm el-Rabbâniyye⁷⁰

21- Risâle fî el-Teşbîhât el-Vâkia fî Dua el-Salavât⁷¹

22- Edebî metin olan el-Risâle el-Kalemiyye⁷²

23- el-Kâfirûn, el-İhlas, el-Felak, ve en-Nâs Sûrelerinin Tefsiri⁷³

24- Fıkıhta hâşiye alâ el-Envâr li Amel el-Ebrar⁷⁴

25- Hâşiye alâ muhtasar el-Müntehâ⁷⁵

26- Ahlak ve siyasetle ilgili Levâmi' el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk⁷⁶

68. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,1/39-40.

69. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,1/847.

70. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,1/146.

71. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,1/853.

72. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,1/884.

73. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,1/447, 449, 451, 457.

74. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,1/195.

75. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,2/1853.

76. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*,2/1567.

1. BÖLÜM: HALKU'L-EF'ÂL MESELESİ

1.1. SELEF'İN İCMÂ'I

Seleften kasıt sahabe, tabiun ve tebe-i tabiundur. Onların icma'ından kasıt ise, Kur'an'daki itikad esaslarını Hz. Peygamber'den telakki ettikleri gibi Kur'an'ın doğru anlayışlarına sarılıp, sonradan değiştirmeye kalkan bid'atçilere karşı o anlayışı söz birliğiyle savunmaktır. Kaynaklarda bilindiği gibi, sahâbe ve selef-i salihin, imânın altı şartından biri olan kader inancını yok sayan Kaderiyye'ye karşı çıkıp kaderle ilgili hadislere dayanarak kader inancını savunmuşlardır.⁷⁷ Bunun için kelim literatüründe daha sonra ortaya çıkan Ehl-i Hadis anlayışının, selefin icmâ'ına tabi olduğu görülmektedir.

Selefi salihinin icma ettikleri kaderin anlayışlarını tespit eden Şemseddin Sefarîni el-Hanbelî (ö.1188/1774) şöyle demiştir: "*Selefi salihin indinde kader, sonsuza kadar olacak olaylardan oluşan, kalemin yazdığı ve ilahî ilmin önceden vakıf olduğu şeylerdir. Mahlûkatın yaratılış ölçüsünün tayin ve takdir edilmesidir. Allah'ın ezelde eşyaların var olmadan önce ne olacağını, hangi zaman diliminde ve hangi has sıfatlar üzerine olacağını bilmesidir ki, eşyalar takdir ettiği gibi vâki olur.*"⁷⁸

Kaderin anılan tanımının ışığında bilinmelidir ki: Kadere iman; kulların kendi fiillerini seçmediklerini, irade etmediklerini, mükellefiyetlerinin kaldırılmasını ya da

77. Bu hadislerden biri şudur: "Bu ümmetin Mecusileri "Kader yoktur!" diyenlerdir. Onlardan kim hastalanırsa ona ziyarette bulunmayın, Onlardan kim ölürse cenazelerinde hazır bulunmayın tabii olan Ebu Hâzim bu Hadisi Abdullah b. Ömerden (r.a) hz. peygambere merfû olarak rivayet etmiştir. Bu hadisin isnâdı munkatı olmasına rağmen İmâm Hâkim şöyle dedi: "Eğer Ebu Hâzim'in sema'-ı, İbni Ömer (r.a)dan sahihse, bu Hadis şeyhayn (Buhârî ve Müslim)in koştugu şartına uygundur". *Sünenü Ebi Dâvûd*, Hadis NO. 4691, 7/77; *el-Müstedrek 'alâ es-Sahîhayn*, hadis NO. 286, 1/159; *Es-Sünen ul-Kübrâ libeyhakî*, hadis NO 20869, 10/342.

Ayrıca bu hadisin teyid eden çeşitli rivayet ve isnadları vardır ki zayıf olduğu görülmemiştir. Bkz. Halil bin Keykeldi (ö.761), *en-Nakd'us-Sahîh lima 'turiza min Ehâdis'il-Mesâbih*, thk. Abdurrahman Kaşkari, (1. baskı, 1985), s.29.

78. Sefârîni, *Levami'u l-Envâr*, 1/348.

cebr altında olmalarını gerektirmez. Kulların fiilleri de dâhil olup bitenlerin hepsinde Allah'ın yaratmadığı, takdir etmediği, irade etmediği ve önceden bilmediği hiç bir şeyin olmadığına inanmak anlamına gelir.

Bu arada İcmâ'in sadece fıkıh terimi olmadığı, aynı zamanda kelam âlimlerinin kullandıkları önemli bir delil olduğu, Eş'arî ve Mâturîdî birkaç âlim tarafından önemsendiği görülmektedir. Örneğin Bâkillânî (ö. 403/1013) şöyle demiştir: "*Ümmet 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözü üzerine icmada bulunduğu gibi 'Allah'tan başka yaratan yoktur' sözü üzerine de icmada bulunmuşlardır.*"⁷⁹ Cuveynî (ö. 478/1085) kulun iktisabını ispat ederek kulun kendi fiillerini yaratmadığına dair delillerin başında icma'ı zikretmiştir.⁸⁰ Şehristânî (ö. 548/1153) de: "*Selefi sâlihinin hatta bütün ümmetin, akla bütün gelenler veya hayalde hatırlananların yaratıcısı ve yoktan var edicisinin Allah olduğu icma'ında bulduklarını*" söylemiştir.⁸¹ Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115) halk'ul-ef'âl meselesini açıklarken icma hakkında şu önemli ifadede bulunmuştur: "*Nas gibi, ilmi icab eden bir hüccettir.*"⁸²

1.2. KADERİYYE'NİN ANLAYIŞI

Sahabe döneminde bidatçı sayılan "Kaderiyye" fırkasının lakabının, bir taraftan kaderi yok sayan ve Mu'tezile'nin kader anlayışlarını yansıttığı gibi, diğer taraftan da cebr düşüncesini yansıttığı görülmektedir. Selefi salihîn döneminde de "قدرية" fırkasının anlayışı akla çağrıştırdığı iki anlamıyla zem edilmiştir.⁸³

Istılah olarak Kaderiyye diye anılmaları, tefrîten dolayı Allah'ın kaderini yok saydıkları içindir. Tefrîte düşen Kaderiyye iki fırka olup birincisi ilk zuhur eden ve en aşırıya giden "gulat" kısmı olup, Allah'ın yaratmaktan önce ezeli ilminin olduğunu reddedenlerdir. Sonradan gelen ikincisi ise kulların kendi fiillerinin hayırlısını ve

79. Kadı Bâkillânî Ebubekir b. Tayyib, *el-İnsâf Fîma Yecibu İ'tikâduhu Velâ Yecûzul-Cehlu Bihi*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, (el-Mektebetül-Ezheriyye lit-Turâs, 2. baskı, Mısır-2000), s.41.

80. el-Cuveynî Abdümelik bin Abdulah, *el-Akîde en-Nizâmiyye*, thk. Zâhid el-Kevserî, (Matbatu l-Envâr, Kahire-1948), s.33.

81. Ebü'l-Feth Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm Fi ilmi'l-keîâm*, thk. A. Mezîdî, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrût-2004), s.78.

82. Meymûn bin Muhammed en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, (el-Mektebe el-Ezheriyye, 1.baskı, Mısır-2011), 2/844.

83. Selefi salihinden bazı İmâmlar cebriyye'yi kaderiyye'den saymışlardır. Bkz. Sefârînî, *Levami'u l-Envâr*, 1/306-311.

şerlisini ya da sadece şerlisini -Allah istese de istemese de- bağımsızca yaratıcı ve icad edicileri olduklarını söyleyenlerdir.⁸⁴

Eş'arî (ö. 324/935-36) Kaderiyye'nin isimlendirilmesi hakkında şöyle der: "*Kaderiyye bize dese ki: Bize niye "kaderiyye" adını takmıştınız? Deriz ki: Sizi yaratan Allah'tan müdahale olmaksızın kendi kesblerinizi kader olarak yapıp takdîr ettiğinizi iddiada buldunuz. Nasıl ki kuyumcu kendisine altınlarla uğraştığı için kuyumculuğu, marangoz kendisine ahşaplarla uğraştığı için marangozculuğu nispet ederse, kaderî bir kişi de kaderi rabbi değil, kendisi yaptığı için iddia ettiği için kadercilik kendisine nispet edilir.*"⁸⁵

Mu'tezile Kaderiyye fırkasından sayılır mı? Sorusuna cevaben şu söylenebilir: Kaderiyye'nin Mu'tezile'nin hocaları ve öncüleri oldukları tespit edilmiştir. Belki de bunun en açık delili, Mu'tezile'nin önderi olan Kadı Abdülcebbârın (ö. 415/1025) *Tabakât'ul-Mu'tezile* adlı kitabında kaderde Ma'bed el-Cuhenîye (ö. 83/702) tabi olan Gaylân ed-Dimaşkîyi (ö. 120/738) Mu'tezile'nin dördüncü tabakasında tasnif etmesidir.⁸⁶

Mu'tezile her ne kadar Kaderiyye lakabından berî olmaya çalışıp onu hasımları olan Cebriyye'ye evla görüp onlar için kullanmışlarsa da Eş'arî ve Mâturîdîlerin çoğu "Kaderiyye" lakabını Mu'tezile için kullanmışlardır. Şehristanî (ö.548/1153) Mu'tezile hakkında şöyle der: "*Kaderiyye ile lakablandırılmıştır, "Kaderiyye" ittifakla zemmedilen bir lakab olduğu için, onlar da kaderiyye lakabıyla kötülenmekten*

84. Hattâbî'nin (ö. 388) *Sünenü Ebi dâvud* üzerine yazdığı şerhinde şöyle dedi: "Hz. Peygamberin (sav) Kaderiyye'yi Mecûsî'lerden saymasının nedeni, Kaderiyye'nin Mecûsîler gibi ışık/nur ve zulmet iki kaynağa (iki yaratıcıya) inandıklarıdır: hayırların ışık kaynağından, şerhlerin karanlık kaynağından yaratıldığını iddia ettikleri için ikici (Seneviyye) oldular. Kaderiyye de öyledir, hayırları Allah'a şerhleri masivaya nispet etmektedir. Hâlbuki Allah hayır ve şerrin yaratıcısıdır. Hepsî Allah'ın iradesine bağlıdır. Hikmet açısından, Allah'ın şerri şer olarak hayrı da hayır olarak yaratması aynıdır ki onların ikisi yaratma ve icad bakımından Allah'a, kesb ve işleme bakımından kula nispet edilmiştir" *Me'âlimüs-Sünen* 4/317. Kaderiyye'nin iki fıkası hakkında daha fazla bilgi almak için bkz. Sefârî'nî, *Levami'u l-Envâr*, 1/301.

85. Eş'arî Ali bin İsmail, *El-Lüma' fi r-Reddi Ala Ehli z-Zeygi vel Bida'*, (haz. M.E. Dannâvî, Dârul-Kütüb el-İlmiyye, 2.Baskı, Beyrût-2012), s.56-57.

86. Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Kâdî, *Fadl'ül-İtizali ve Tabakat'ül-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, (ed-Dâr et-Tunüsiyye, Tunüs-1974), s.229.

kaçınarak onu hayrın ve şerrin Allah'tan olduğunu kabul edenler için kullanmışlardır."⁸⁷

Nevevî (ö. 676/1277) ve İbni Hacer (ö.852/1449) gibi hadîs âlimlerine göre de Kaderiyye, kadere nispet edilen Mu'tezile'dir. Onlar da iki fırkadır: Birincisi Allah'ın eşyayı takdir etmediğini ve daha önce bilmediğini ancak vaki olunca bildiğini diyenlerdir. Bunlar, Allah'a cehaleti nispet ettikleri için Mâlik bin Enes (ö. 179/795), Muhammed bin İdrîs eş-Şâfi'î (ö. 204/820), Ahmed bin Hanbel (ö. 241/855) tarafından tekfir edilmiştir. Sonra bu fırka inkıraz olmuştur. Diğeri ise sonradan gelen Kaderiyye neslidir. Allah'ın önceden ezeli ilmini ikrar edip kaderi kabul etmiştir, fakat "hayır Allah tarafından, şer ise Allah'ın gayri tarafından yaratılmıştır" diyorlar ki bunlar Mu'tezile'dir.⁸⁸

1.3. CEBRİYYE'NİN ANLAYIŞI

Cebr kelimesi sözlükte iki ana anlama gelir:

- 1- Kırıkları tamir ve düzeltmek demektir.⁸⁹
- 2- Zorlama anlamına gelen cebr, bir şeyi zoraki yaptırmak demektir.⁹⁰

Felsefi kelamın temsilcilerinden Şehristânî'nin⁹¹ (ö. 548/1153) Cebriyye hakkında "*Cebr, kulun fiilini gerçekten nefyedip Allah'a nispet etmek demektir. Cebriyyenin çeşitleri vardır.*" demesinden sonra, kulun kudretinin etkisini merkeze yerleştirip cebrin üç kategorisini cebr-i mahz, cebr-i mütevassıt ve Mu'tezile'nin görüşü olan "cebr yoktur" şeklinde dile getirmiştir. Sonra Cebriyye'nin Cehmiyye, Neccâriyye ve Dirariyye olarak üç fırka olduklarını; Neccâriyye ve Eş'arî'nin, kulun

87. Şehristânî, *el-Milel ve n-Nihal*, (Müesseset'ül-Halebî, thk. Abdülazîz M. Vekîl, Kahire-1968), 1/43.

88. Bkz. Nevevî Yahya b. Şeref, *el-Minhâc Şerhü Sahih'i Müslim'i bni'l-Haccâc*, (Dâru İhyâ' t-Türâs'il-Arabî, 2.baskı, Beyrût-1972), 1/154; İbn Hacer Ahmed bin Alî, *Fethu'l-Bârî Şerh'u Sahih el-Buhârî*, (Dâru'l-Marife, Beyrût-1960), 1/119; Sefârîni, *Levami'u l-Envâr*,1/301; İsmail el-Aclûnî, *keşfü'l-Hafâ' ve Müzîlü'l-İlbâs*, (Mektebtül-Kudsî, Kahire-1933), 2/91.

89. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr Alî el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*,4/114.

90. İbin Manzûr, *a.g.e.*, 4/113.

91. Yakut bin Abdullah el-Hamvî, *Mu'cem el-Buldân*, (Dâru's-Sâdır, 2.baskı, Beyrût-1995), 3/377.

hâdis kudretinin etkisinin var olduğu hususunda aynı görüşte olduklarını tespit etmiştir.⁹²

Ayrıca Şehristani'nin "*Cebri mütevassıt; kulun kudretinin hiçbir etkisini kabul etmemektir. Yaradılmış kudretin bir tür etkisini ispat edip onu kesble isimlendiren kimse cebri değildir. Mu'tezile kulun yaradılmış kudretinin bağımsızca yaratmaya ya da icad etmeye etkisini ispat etmeyen kimseye 'cebrî' demiştir.*"⁹³ dediğitesir (etkileme) merkezli cebrin anlayışlarını tasnif etmesinin tartışmalı olduğu düşünülmektedir.

Kelam literatüründe cebrin birbirinden farklı iki temel anlamda kullanılmaktadır:

1- Kulun hiçbir kudreti istitâatı iradesi ve gerçek fiili olmamasıdır. Kulların fiilleri titreyen elin, bitkilerin ve cansızların hareketleri gibidir; Allah tarafından iradesiz ve ihtiyarsız yaradılmıştır. Fiiller kul tarafından değil, Allah tarafından yaratıldığı için "adam geldi", "adam yüzdü", "Zeyd Amr'ı dövdü" denmesiyle "su aktı" "ağaç meyve verdi", "güneş doğdu" denmesi arasında hiçbir fark yoktur ki, fiiller kullardan zorunlu olarak sâdir olup hakikatte Allah'a, mecazen kullara nispet edilir. Buna cebr-i mahz denir. Bu nevi cebr mükellefiyyet prensibini zedeleyen Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) dediği cebrdir.⁹⁴

2- Kulun kendisine nispet edilen fiilin özünün yaratılmasına tesir edici hiçbir kudreti, iradesi, fiili ve seçimi olmamakla birlikte kulun Allah'ın iradesine aykırı / ters hiçbir iradesinin bulunamamasından ibaret olan cebrin türüdür. O da Eş'ariyye'ye nispet edilen "cebr-i mütevassıt"tır.⁹⁵ Bâkillânî'ye (ö. 403/1013) kesb hakkında nispet edilen, "kulun kendi fiilinin özüne (yaratılmasına) değil vafına tesir edici kudretinin var olmasıdır"⁹⁶ ifadesine paraleldir. Bu cebrin türüne, ıstılah olarak ihtiyarla (seçme

92. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve n-Nihal*, 1/85-91.

93. Şehristânî, *a.g.e.*, s.85.

94. Bkz. Bağdâdî, *El-Fark beynel-Firak*, s.199; Şehristânî, *el-Milel ve n-Nihal*, 1/87.

95. Gelenbeviye göre kesb meselesinde cebr-i mütevassıt Eş'arîlerin mezhebidir. Bkz. Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa el-Gelenbevi, *Haşiyetü Şerhil-Akaidil-Adudiyye*, (Der Saadet, İstanbul-1317), 1/248.

96. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve n-Nihal*, 1/97.

hakkı ile) çelişmeyen ve mükellefiyyet prensibini çürütmeyen "sünnî cebr" diyebiliriz.⁹⁷

Böylece, kula kudret ve iradenin ispat edilmesi noktasında cebrin ikiye ayrıldığını dikkate alarak Sa'deddîn Taftâzânî'nin (ö. 792/1390): "*Her şeyin Allah'ın yaratmasıyla olması, icbar ve ikrah olmasın diye kula kudret ve iradenin verilmesini ister. "Kâfir küfre, fasık fıskı mecbur ise onu itaat ve imanla mükellef tutmak doğru değil."* denilirse deriz ki: "*Allahu Te'âlâ'nın onlardan kendi tercihleri üzerine küfür ve fıskı murad eylediği için cebr yoktur. Tıpkı Allah-u Te'âlâ'nın onların tercihleriyle küfür ve fıskın onlardan sadır olacağını bilmesinden teklif-i muhal lazım gelmez.*"⁹⁸ sözündeki cebre eleştirisi gibi diğer Eş'arî ve Mâturîdî âlimler tarafından cebre getirilen eleştirilerin cebr-i mahzı nefyetmek için dile getirildiği düşünülmektedir.

Başka bir tabirle; insanın iradesi ve ihtiyarı ispat edildiği zaman cebr-i mahz yok olup Kaderiyye ve Mu'tezile'nin görüşüne doğru değil, cebr-i mahzdan çok ayrı olan cebr türlerinden birine doğru yol açılmış olur.⁹⁹ Bu tür cebrin gerekliliğinin iki sebebi vardır:

1- İnsanın irade ve ihtiyarının yaratılmış olması ve yaratan Allah'ın, ahkâm-ı şer'iyyede **teklîfî iradesine** uyulmasını istemesi.

97. İnsan zahiren muhtar batınen mecbur, ya da insan ihtiyara (seçme hakkına) mecburdur. Fahrüddîn er-Râzî gibi Eş'arîlere mensup cebrle ihtiyar karma görüş deyimlerindeki cebr kavramı cebr-i mahzdan tam ayırt edilmese de birkaç ehli sünnet İmâm ve âlimi tarafından keşb kavramı içinde kabul görmüştür. Bkz. Taftâzânî Mes'ûd bin Ömer, *Şerh'ul-Makasid*, thk. Abdurrahmân Umeyre, (Âlemu'l-Kütüb, 1.Baskı, Beyrût-1989), 4/263-264; Gelenbevî, *Şerh akaid adudiye*, (Der Saadet, İstanbul-1317), 1/248; Bâcûrî İbrahîm bin Muhammed, *Tuhfetul-Murîd Fi Şerhi Cevhereti t-Tevhid*, thk. Abdullah el-Halîlî, (Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2.baskı, Beyrût-2004), s.118. Mustafa Sabrî Efendi (1869-1954), cebr-i mütevassıtın insanın iradesini tamamen nefyeden cebriyyenin dediği cebr-i mahzdan başka olduğunu, aşırı güçlü olmayan orta güçlü cebr anlamına gelmediğini, bilakis kişinin iradesiyle çelişmediği için cebr-i mahzdan daha çok güçlü olduğunu savunmuştur. Bkz. Mustafa Sabrî, *Mevkûf'ul-Akl ve'l-İlm ve'l Âlem min Rabbi'l Âlemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn*, (Dâr'u İhyaa el-Turas el-Arabî, 2. Baskı, Beyrût-1981), 3/419. Cebrin iki çeşit olup birisi hissi (fiziki) diğeri ise aklî olduğu tespitinde bulunan Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Dusûkî (ö. 1230/1815), teklif-i mâlâ yutâk mahiyetinde olan hissi cebrin sakıncalı olduğunu söyledikten sonra Allah'tan başka yaratıcı olmadığı anlamına gelen aklî cebrin Mu'tezile dahil bütün fırkalara lazım geldiğini ve bu aklî cebrin sakıncası olmadığını bilakis imanın özü olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Dusûkî Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'alâ Ümmi'l-Berâhîn*, (Matba'atu Dâr İhya el-Kütüb il-Arabiyye lisahibiha İsa el-Bâbî el-Halebî, Mısır), s.166.

98. Hayâlî, Kestelî ve Ramazan efendi, *el-Mecmû'atu s-Seniyye alâ Şerhil-Akaidi Nesefiyye*, s.381-383.

99. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve n-Nihal*, 1/97.

2- İnsanın irade ve ihtiyarının ne olursa olsun Allah'ın ezelden bildiği ve takdir ettiği **tekvînî iradesine** uymuş olması.¹⁰⁰

1.4. MU‘TEZİLE’NİN ANLAYIŞI

Mu‘tezile’nin kulların fiillerinin yaratılmasıyla alakalı benimsediği görüşlerin, adl ile vad ve va’idden müteşekkil iki ana asla dayandığı düşünülmektedir. Adl mefhumu içinde, Allah'ın şerri, kubhu ve zulmü yaratmamasını; va'd ve va'id içinde ise, kul kendi fiillerini yarattığı için mükellef tutulup medh, zem, sevab ve ikaba müstahak olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Allah'ın kulları yarattığını inkâr etmemesine rağmen, Allahu Te'âlâ fiili yaratmak için güç ve iktidarını kullarına havale "tafvîz" edip Allah'ın iradesine aykırı bir şey yapsalar bile müdahale etmediği kanaatindedirler.¹⁰¹ Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025), "ehli adl", kulların, kalkma, oturma gibi davranmalarının kendileri tarafından yaratıldığını, Allah'ın da bunun için güç yetirdiğini, bu fiillerin kullardan başka faili ve muhdisinin (var edicinin) yok olduğunu ve "Allah onları yarattı" diyen kimsenin hatasının çok büyük olduğunu dile getirmiştir.¹⁰²

1.4.1. Mu‘tezile’nin Akfî ve Naklî Delilleri

Mu‘tezile, kulun kendi fiillerini yaratmasına dair deliller hakkında iki gruba ayrılmıştır:

Birinci grup “Kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olması, istidlâlî değil **zarûrî** ilim kabîlindedir. Yani insanın yürümesindeki hareketi ihtiyarla olduğu, titremesindeki hareketi ise ızdırarla olduğu bedîhî ve zarûrî olarak elde edilen ilimdir. Onu inkâr etmek ise safsatadır.” Bu iddia Ebu’l Hüseyin el-Basrî (ö.436-1044) ve takipçilerine aittir. Böylece yaratmak ile insanın ihtiyarî hareketini ayırmaksızın, yaratmanın yoktan

100. Allah'ın iradesi ahkâm ve ekvânda, meşî'eti ise sadece ekvânda olduğu ve iradenin meşî'et, rıza, muhabbet, kaza ve kudretten ayrı olduğu hakkında fazla bilgi için bkz. Ramazan Efendi b. Muhammed, *Hâşiye ala şerhi'l-akâidi'n-Nesefiye*, (Matbaa-i Âmire, İstanbul-1283/1866), s.188.

101. Anılan Mu‘tezile’nin tafvîz görüşü, selefi salihinin müteşabih âyetleri te’vil etmeksizin tafvîz mezhebiyle alakalı değil, fiilleri yaratmakla alakalı bir husustur, .

102. Kadı Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâb'it-Tevhîd'ivel-Adl*, (eş-Şerike el-Arabiyye, 1.baskı, Mısır-1961), 6/41.

ve araçsız icad etmek olduğuna dikkat etmeksizin yanıltıcı hisse dayanan ilmin zarûri olduğunu sanmışlardır.¹⁰³

İkinci grup ise kulun kendi fiillerinin mucidi olması, **istidlâlî** ilim kabîlinden olduğunu iddia edip dayandıkları aklî ve naklî delilleri ileri sürmüşlerdir:

A- İnsanın yürümesindeki hareketi ihtiyarla olup titremesindeki hareketi ise ızdırarla (mecbûriyetle) olduğu bedîhidir.

B- Eğer kul kendi fiillerinin yaratıcısı olmazsa; mükellefiyet prensibi, medh (övmek), zem (yermek), sevap (mükâfatlandırma) ve ikab (cezalandırma) cümleten bâtıl olur.

C- Eğer kul fiillerin yaratıcısı olmayıp Allah-u Te'âlâ fiilin yaratıcısı olsaydı; kalkan, oturan, yiyen, içen Allah-u Te'âlâ olması gerekirdi.

D- "... Yaratıcıların en güzel yaratıcısı olan Allah ne yücedir"¹⁰⁴, "... Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıp içine üflüyordun, ki benim iznimle bir kuş oluyordu..." mealindeki âyetlerden çıkarım yaparak kula "yaratıcı" denmesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁵

Mu'tezile'ye göre fiiller kulun kudreti tarafından yaratılmazsa İslamiyyet'te kabul edilmeyen cebr-i mahz olur. Bu noktada Şehristânî (ö. 548/1153) şu önemli tespitite bulunmuştur: "*Mu'tezile, yaratılmış kudretin yaratılmadaki bağımsız tesirini kabul etmeyenlere "cebriyye" demiştir*".¹⁰⁶

1.4.2. İstîtâat Hakkında Mu'tezile'nin Görüşü

Mu'tezile, ehli sünnetin çoğunun inandığı gibi "**teklif-i mâlâ yutâk**¹⁰⁷"ın caiz olmadığına inandığı için, Mu'tezile kulların fiilden önce yaratma için Allah'ın tafvîz ettiği güç, istitâat, kudret ve kuvvetin içlerinde var olduğu görüşündedirler. Bu kuvvet ve istitâat fiilden önce olmakla birlikte iman - küfür, itaat - masiyet iki zıdda kâbilidir.

103. Hayâlî Ahmed bin Mûsa, *Şerh'ul-Kasîde en-Nûniyye*, (İstanbul-1317), s.50.

104. (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (Mü'minûn23/14).

105. Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, 6/41.

106. (والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً) Şehristânî, *el-Milel ve n-Nihal*, s.1/85.

107. Yerine getirilmesi mükâfatı, getirilmemesi cezayı gerektiren, güç yetirilemeyecek bir işin imtihana tabi tutulma amacıyla başkasından istenmesi şeklinde tanımlanabilen terimdir. *Kelam terimleri sözlüğü* s.310 uyarlanmıştır.

İstitâat ile irade ve seçme arasındaki farklılıkları incelemeyen dediler ki: İstitâat fiille birlikte olsaydı kâfir bir kimsenin iman etmesi mümkün olmazdı. Kâfir bir kimsenin iman etmesi mümkün olmasaydı, Allah'ın ona imanla emretmesi hasen olmaz, hoş görülmezdi. Bu yüzden Allah güç yetirilemeyecek bir işi kullardan istemez, yani kâfir bir kimse ya iman ya da küfür edebilmektedir. Küfrü ya da imanı itaat ya da masiyeti seçmesine göre ceza ya da sevab alır.¹⁰⁸

1.4.3. Mu'tezile'nin Tevlîd Görüşü

Kulun fiil ve eylemlerinin kendisi tarafından yaratıldığını söyleyen Mu'tezile, o fiil ve eylemlerden doğan (onların bir neticesi olarak ortaya çıkan) fiil ve eylemler hakkında ihtilafta bulunmuşlardır. Sümâme İbn ül-Eşres'e (ö. 213/828) göre o sonuçlanan fiil ve eylemler, muhdisi olmayan hâdislerdir. Nazzam'a (ö. 231/845) göre onlar, Allah'a isnad edilen eylemlerdir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise onlar, **tevlîd** aracılığıyla yine kulların yarattığı fiillerdir.¹⁰⁹

Mu'tezile, ehl-i sünnetin istitâatın fiille birlikte olduğu, yaratılmış kudretin yaratmaya tesirinin olmadığı görüşüne karşı **tevlîd** kavramını ortaya koyup, kulların fiillerinin ikiye ayrıldığını söylemişlerdir:

1. Fiili yapanın kendi kudretiyle birlikte aynı yerde (mahalde) bulunan fiildir. Mesela **elde** olan **ihitiyarî** hareketin elle birlikte aynı yerde olması, fiilin araçsız **doğrudan** (vasıtasız) gerçekleştirilmesi demektir.

2. Fiili yapanın kudretiyle birlikte aynı yerde bulunmayan fiildir. Mesela **taşı** elden atmak hareketi ve **oku** ya da mızrağı elden fırlatma hareketi, ardından göğe ya da yere **fırlaması**, bu fiilin tevlîd (doğurmak) aracılığıyla gerçekleştirilmesi demektir.

Mu'tezile'nin bir kısmı daha tafsilatına girerek şunu ileri sürmüşlerdir: Yapanın kudretiyle birlikte aynı mahalde bulunan fiil, eğer muradına uygunsa kendisine; uygun değilse başkasına nispet edilir. Örneğin, vurulanın acı çekmesi.¹¹⁰

Eşarî ve Mâturîdîlere göre fiilin her iki kısmı da Allah Te'âlâ'nın araçsız mahz-ı yaratmasıyla gerçekleştirilir. Yaratılmış kudretin ne doğrudan ne de dolaylı yaratmaya hiçbir tesiri yoktur.

108. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Usûl'ül-Hamse*, s.78-80

109 . Bkz. Hayâlî, *Şerh'ul-Kasîde en-Nûniyye*, s.50-51.

110 . Bkz. Hayâlî, *a.g.e.*, s.50.

Mu'tezile'ye göre ise anılan iki kudret ve araç gibi fiilin sebepleri yaratılmış olsa bile fiili yaratmak Allah'ın değil kulundur. Birinci kısmında doğrudan ikinci kısmında tevlid aracılığıyla gerçekleştirilir.¹¹¹

1.5. FİLOZOFLARIN ANLAYIŞI

Filozoflara göre Allahu Te'âlâ kulun, kudret ve irade sıfatlarını zorunlu kılar "îcâb ettirir". Sonra kulda bulunan kudret ve irade makdûrun varlığını zorunlu kılar. Dolayısıyla Allah kula kudret ve irade verdikten sonra kul kendi kudret ve iradesiyle Allah'ın kudretinden bağımsızca hareket eder.

Filozofların îcâbdan ne kastedtiklerini ve ef'âl-i ibâd hakkındaki görüşlerini anlamak için önce onların sudûr teorisine değinmek gerekir.

1.5.1. Sudûr Teorisi

Yeni Platonculara göre, âlem ilk varlıktan iradesiyle değil zorunlu olarak sâdır olur. Plotinus (MS 204-270) her varlık kemâle erdiğinde doğduğunu söyler. Bu sudûr teorisi Fârâbî (ö.339/950) ve İbni Sînâ (ö. 428/1037) gibi felasife tarafından kabul edilip geliştirilmiştir.¹¹²

Örneğin, Farabi şöyle demektedir: “İlk varlığın vucudu kendindedir. Onun varlığı kendinden olunca insanın irade ve ihtiyarına bağlı olmayan, bir kısmı burhanla bilinen, bir kısmı da duyularla algılanan, diğer bütün varlıkların varlığı **zorunlu olarak** ondandır. Diğer varlıklar varlığını onun varlığından feyz yoluyla alırlar”.¹¹³ Farabi, burada bütün varlığın meydana gelişini zorunlulukla tavsif ederken, insan irade ve ihtiyarıyla meydana gelen şeyleri istisna etmektedir.

1.5.2. Filozofların Ef'âl-i İbâd Hakkında Genel Görüşleri

Müslüman filozofların ilki olan ve Mu'tezile'nin zirveye ulaştığı çağda yetişen **Yakup b. İshâk el-Kindî** (ö. 252/866) "الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز"

111. Uryânî Osman Kilisî, *Hayr'ül-Kalâid Şerhü Cevâhiri'l'akaid (Şerh'ül-Kasidetin-Nûniyye)*, (Nezaret-i Celile-i Maarif-i Umumiye, İstanbul-1031/1622), s.73.

112. Yusuf Kerem, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, (Dâru'l-Kalem, Beyrût), s.291.

113. Fârâbî Muhammed b. Muhammed, *'Ârâ'u Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle*, (Dâru'l-Meşrik, 2.baskı, Beyrût-1986), s.55.

adlı risalesinde: gerçek failin *مُؤَيِّسُ الْأَيْسِ عَنْ لَيْسٍ* yani var olanı yokluktan (hiçbir şeyden) var eden olduğunu, öyleyse yaratanın hiçbir şekilde *منفعل* olmayan, yani reaksiyon olarak etkilenmeyen olduğunu, bu vasıfta Allahu Te'âla'nın tek ve gerçek fail olduğunu, O'nun gayrındaki faillerin ise hem gerçek failden hem de kendi eylemlerinden *منفعل* etkilenmiş oldukları için mecazî ve noksanlı fail olduğunu söylemiştir.¹¹⁴

Fârâbî (ö.339/950), irâde ile ihtiyar arasında ayırım yaparak iradenin genellikle his, hayal, şevk ya da nefretten sonra idrak edilene meyille sonuçlanan olduğunu, ihtiyarın ise genellikle mantıklı sâkin düşünmekten doğduğunu söylemiştir. Bu şekilde **ihiyarın** insana mahsus olduğunu, his ve hayalden münba'is olan iradenin bütün hayvanlarda mevcut olduğunu¹¹⁵ söylemiştir. İnsanın iradesi ve ihtiyarının (hâdis) sonradan var olduğunu, insanın ihtiyarı (seçmesi) kendisinin seçmediği dış sebeplerden sadır olduğunu, her şeyin sonuçta ezeli ihtiyara tabi olduğunu, hayr de şer de her ne olursa tamamının ezeli iradeden münba'is olan sebeplere dayandığını¹¹⁶ söylemiştir.

İbni Sînâ (ö. 428/1037), Kaderle alakalı görüşlerinin bir kısmında şu görüşleri savunmaktadır: Sûfîlerin: "Allah'ın bir sırrıdır" diye nitelediği kader, bilinince kişiyi ilhada götürür (dinden çıkarır). O sır, âlemin nizâmı, sevab ve ikab konusu ve nefislerin âhirete geri dönmesi (me'âd) gibi ilkelere dayanır. Birinci ilke âlemin tamamıyla yani ulvî ve süflî bütün kısımlarıyla hudûs yahut var olmasının tek sebebinin Allahu Te'âlâ olduğundan dolayı, âlemin bütün tedbir, hayr, şer, salah ve fasadının icrasının ancak Allah'ın ilmi takdiri ve iradesiyle olduğudur. Fakat bu üç sıfattan kastedilen kelamcıların dediği sıfatlar değil, filozofların sahih gördüğü sıfatların te'vilidir. İkinci ilke, sevabla ikab konusunun "kudema"ya göre Allah'tan uzaklaştıran manevî lanet olarak ceza ya da Allah'a yakınlaştıran manevî vuslat olarak mükâfatla olduğudur. Üçüncü ilke olan me'âd ki o nefislerin mutmeîn razı ve hoşnut olarak asıl âlemine geri dönmesidir. Bu şekilde geri dönmek ancak sevabla ikab imtihanını geçince ispat edilebilen bir husustur. Emir ve nehiy âlemin nizamına dâhil olup emir ve nehiy

114. Kindî Yakup bin İshâk, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed A. Eburîde, (Dâru'l-Fikri'lArabî, 2.Baskı, Kâhire-1978), s.135-136.

115. Fârâbî, *'Ârâ'u Ehli'l-Medîneti'l-Fâdile*, s.105. Fârâbî'nin Irâdenin ihtiyardan daha genel olduğunu söylediğine vakıf olmak için bkz. Fârâbî, *es-Semeretu'l-Merdiyye fî Ba'dı'r-Risâlati'l-Fârâbiyye*, thk. İmad Nebil, (Dâru'l-Fârâbî, 1.baskı, Beyrüt-2012), s.313-314.

116. Fârâbî, *a.g.e.*, s.282-283.

gelmeyince uymayan insanların uymalarına neden olsun diye kader içerisinde ortaya koyulmuştur. Yoksa emir ve nehy gelmeden bazı insanların âlemin nizamına uymaları aklen makbuldür.¹¹⁷

İbni Rüşd (ö. 595/1198), kaza ve kader meselesinde şöyle düşünmektedir: “Cebr ve kesbin aklî delilleriyle, naklî delilleri arasında apaçık bir çelişki vardır. Kulların kesbleri mahlûk değildir. Eş‘ariyye’nin dedikleri yaratılmış kesb, cebrden başka bir anlam taşımaz. İnsan Allah’ın yarattığı iki zıdda kabil olan kudretiyle hareket eder. Fakat insan o kudretle ancak dış sebepler müsait, uyumlu ve engelsiz olduğunda hareket edebilir. Yani bir eylemde dış sebeplerle kul kudretinin ikisi birlikte vaki olur. Kudreti ilahiye dış sebeplerin toplamından ibarettir. Dış sebepler sadece arzuyu tamamlamak ya da engeli ortadan kaldırmak değil, daha ziyade içimizdeki iç sebeplerle birlikte irade ya da iki eşit tarafın birini tercih etmemizin sebebidir. Yine dış sebepler belli tertib, değişmeyen düzen, kader ve takdîr edilmiş nizâm üzere icra olunur. Eylemlerimiz bu nizâm ve düzene uyduğu için düzenli hale gelir.”

Böylece İbni Rüşd, Allah’ın kudret ve irade gibi münezzehe ve yüce sıfatlarını te’vîl ya da ta’tîl edip insanın Allah’ın kudreti ve iradesine değil, nizam-ı âlemdeki değişmeyen ve ihlal olunamayan dış sebeplerin toplamına mecbur olduğunu söylemiştir. Bu sırada kaza, kader ve levh-i mahfuzun, dış ve iç sebeplerden başka bir şey olmadığını, Hatta dış ve iç sebeplerin illeti, Allah’ın ilmi olduğunu iddia etmiştir. Yani İbni Rüşd, kelamcılarının ve filozofların bir kısmının kabul ettikleri "İlim maluma göredir." ilkesini kabul etmemiş gibi görünmektedir.

İbni Rüşd, kâinatın cevher ve arazdan oluştuğunu söyleyip Allah’ın arazları dolaylı, cevherleri dolaysız yarattığına, sebep ve müsebbeblerin kıvamını ve sistemini koruduğu için Allah’ın gerçek tek fail olduğuna inanmıştır. Yine İbni Rüşd’e göre nizam’ül-kevndeki sebepler ve eşyalar birbirine tesîr ve birbirini **tevlîd** eder. Ehli sünnetin büyük kısmının benimsediği "Allah’tan başka müessir yok" prensibini

117. İbni Sînâ Hüseyin b. Abdullah, *Mecmu’u Resail İbni Sînâ* (içinde Risale Fî Sırr’ül-Kader), (Matba’atu Cem’iyyeti Dairetil-Me’arifil-Osmâniyye, Haydar’Âbâd-1354/1935), s.2-4.

benimsemeyerek nefis, tabiat, gezegen, felek ve bütün sebepler kendileriyle tesir ettiğine inanmıştır.¹¹⁸

Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehafutul-Felasife* adlı eserinde filozofların sudûr teorisini çürüttüğünü ve filozofların görüşlerinin, aklî yöntemlerinin çelişkilerle ve tutarsızlıklarla dolu olduğunu ispat ettiğini göz önüne alarak filozofların ef'ali ibad meselesinde eleştirildikleri bazı hususları şöylece sıralayabiliriz:

Filozoflar, âlemin tanrıdan zorunlu olarak sâdır olduğuna inandıktan sonra, Allah'ın kudret, irade gibi bazı sıfatlarını nefy ya da ta'tîl etmişlerdir.¹¹⁹ Yani onlara göre âlemin illeti olan Allah, âlemi zorunlu olarak iradesiz yaratmıştır.

Kulun ilmi, kudreti ve iradesini ispat ettikleri halde ara sıra itimad ettikleri “*kıyasul ga'ibi ale ş-şahid*” delilini kullanmayarak Allah'ın sıfatlarını ispat etmemişlerdir. Dolayısıyla insanın, Allah'ın sahip olmadığı ihtiyar ve iradeye sahip olduğunu söylemiş oldular. Buna ilaveten, onlara göre Allah'ın bilmediği cüz'iyattan olan kulun kendisi de fiilleri de Allah'ın iradesiyle değil, icad ettiği âlemin nizamı olan esbab ve musebbebatın illet ve malûlun zorunluluğuyla fiilerin kuldan ister iradeli ister iradesiz doğal olarak sâdır olmasını kabul etmişlerdir.

1.5.3. Filozoflara Göre Kudretin Tesiri

Filozoflara göre felekler, unsurlar ve içerdiği hâdisler daha doğrusu birinci akıldan başka bütün hâdisler Allah'tan dolaysız değil, dolaylı sâdır olmuşlardır. Yani birinci akıldan nefis, felek ve ikinci akıl sâdır olmuştur. Böylece malûller zinciri devam edip gider. Fellekleri yapan akıllardır, felleklerin hareketlerini yapan nefislerdir. Harekelerin vasıtasıyla hâdisleri yapan mebd'e' sûret ya da kuvvettir. Maden ve cansızların fiillerini yapan nev'î sûretleridir. Bitki ve hayvanların fiillerini yapan nefislerdir. Yani filozoflara göre neredeyse kâinatın çoğu müessirlerdir.¹²⁰

118. İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed, *Menâhic'ül-Edille Fî Akaid'il-Mille*, thk. M. Â. Câbiri, (Merkez Dirâsât el-Vahdel-Arabiye, 1. Baskı, Beyrût-1998), s.186-193.

119. Bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, s.136-140. Şehristânî'nin andığı ta'tîlin beşten fazla çeşitlerini beyan ettiğine ve ta'tîl mezhebinin çürüttüğüne vakıf olmak için bkz. 74-78.

120. Bkz. Taftâzânî, *Şerh'ul-Mekâsîd*, 4/ 107-109.

Devvânî *Şerh'ül-Akâid el-Adudiyye* adlı eserinde İbni Sînâ'nın "eş-Şifâ" adlı kitabında tasrih ettiği görüşüne atıfta bulunarak şöyle dedi: "*Felasife mezhebinin iç yüzü, Allah'tan başka gerçek müessirin olmadığı, esbabın şart ve alet mesabesinde olduğu görüşüdür.*" Yine Devvânî tesir konusunda filozoflar ve Eş'arî'nin görüşlerini birbirinden ayırt ederek sözüne şöyle devam etmiştir: "*Eş'arî'nin mezhebinin zahirinden onun, Allah'ın tesirinin esbab için duraklamasını (tevakkuf etmesini) nefyettiği anlaşılıyorken, filozofların duraklamayı inkâr etmedikleri bilinmektedir.*"¹²¹

1.6. EŞ'ARÎLİĞİN VE MÂTÜRÎDİLİĞİN ANLAYIŞI

Genel olarak Eş'arî ve Mâtürîdîler halk'ul-a'mâl meselesinde Kaderiye (Mu'tezile) ve Cebriyye'ye karşı şöyle demişlerdir: Allahu Te'âlâ kulların iman, küfür, itaat ve isyan dâhil bütün fiillerinin yaratıcısıdır. Kulun fiilleri ise iki çeşittir: Izdırârî fiil ve ihtiyarî fiil. Izdırârî fiil, hastalıktan dolayı istenç dışı titreyen elin hareketi gibidir. Kulun ihtiyarıyla değil, Allah'ın yaratma ve icadıyladır. İhtiyarî fiillere gelince insan onlara mecbûr değildir, kâsibdir. Bâkillânî (ö. 403/1013) şöyle der: "*Bilinmelidir ki kulun kesbi vardır, kendi itaat ve masiyet fiillerine mecbur değil kâsibdir.*"¹²²

1.6.1. Eş'arî ve Mâtürîdîlerin Aklî ve Naklî Delilleri

Kaderîlikle Cebriîlik arasında mutedil olan mezheplerindeki kesb kavramını ispat etmek için Eş'arî ve Mâtürîdîler şu aklî ve naklî delilleri ileri sürmüşlerdir:

1- Kul kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, fiillerin bütün tafsilatını bilirdi.¹²³ Zira bir nesneyi irade ve ihtiyar ile yaratmak için bütün tafsîlatı bilmek lazım. Hâlbuki insan kendi fiillerinin bütün tafsîlatını bilemez. Mesela, insanın bir yerden başka bir yere yürümesi, kemik ve adaleler üzerine ardarda gelen kimisi yavaş kimisi hızlı bir

121. Bkz. Devvânî, *Şerh el-Akaid el-Adudiyye* (Celâl Mukayyedi), (Me'arif Nezareti Celile, 1.Baskı, İstanbul-1321), s.37-38.

122. "ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية". Bâkillânî, *el-Insâf Fima Yecibu l'tikâduhu Velâ Yecûzul-Cehlu Bihi*, s.43.

123. Bkz. Taftazanî, *Şerh'ül-akâidi'n-Nesefiyye*, (Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Ahaveyhi, Kahire -1321), s. 93-94; Hayâlî, Kestelî ve Ramazan efendi, *el-Mecmû'atu s-Seniyye alâ Şerhil-Akaidi Nesefiyye* (Şerh'ül-akâidi'n-Nesefiyye üzerine Hayâlî Kestelî ve Ramazan Efendi hâşiyeleri), thk. Mar'î Hasan er-Reşîd, Nursabah Yayıncılık, 1.baskı, Beyrût-2012, s.369.

takım hareket ve sükûnlar içerir. Bu durumda detayların miktarını, zamanını ve sıralamasını bilmek yürüyenin bilincinde değildir.¹²⁴

Eğer şöyle denilirse: Kul kendi fiillerinin ayrıntısını biliyor, ama farkında değildir yahut bildiğine dair ilmi yoktur. Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre şöyledir: Kul, kendi fiilleri sorulduğunda yine de onları bilemez; kulun kendi fiillerini tam bilmediği kesindir, mesela organlarının hareketleri için gerekli olan kemik, sinir ve adelerdeki ayrıntıları bilen değildir; yaratan olsaydı bilen olurdu.

2- Kesbi savunmakla birlikte "gerçek fail ancak yaratandır" diyen İmâm Eş'arî'ye göre kâfir yaptığı küfür, günah ve kötülükleriyle kendi çirkin ve çelişkili durumunu ne kadar güzelleştirmeye ve iyileştirmeye çalışırsa çalışsın, kendi fiilleri istediği gibi olmaz. Mümin de yaptığı itaatları ve iyilikleriyle ne kadar rahatlamaya ve yorulmamaya çalışırsa çalışsın kendi fiilleri istediği gibi olmaz. Her ikisi de kendi fiillerini yaratan olsaydılar, fiilleri istedikleri gibi olurdu.¹²⁵

3- Bâkillânî delil olarak: "Yaratan'ın bir şeyi ne olursa olsun zıddıyla yaratabilmeye muktedir olması şarttır." der ve şu iki hadiseyi örnek olarak verir: Bir keresinde bir kişi ayva ağacından bir meyveyi kopararak İbni Fûrek'e "Bu meyveyi koparan değil miyim?" diye sorduğunda, "Bu koparma eylemini sen yarattıysan ayvayı ağaca eskisi gibi bitiştir bakalım." demiştir. Başka hadisede kaderî bir kişi, ayağını yerden kaldırarak: "Ayağımı kaldıran değil miyim?" diye bazı sünnî âlimlere sorduğunda, ona şöyle cevap verdiler: "Bu ayağındaki kaldırma eylemini sen yarattıysan, kaldırmış olduğun ayağıyla birlikte diğer ayağını da kaldır, gücün yetiyorsa havada asılarak iki ayağını kaldırma eylemini de yarat bakalım."¹²⁶

4- Kesb; insanın kendi kudret ve iradesini bilinçli olarak gücü yettiği şeyin (makdûrun) tarafına sarf etmesi ve yöneltmesidir. Yoksa o (makdûrun) gücü yettiği şeyin icad edilmesine yahut yaratılmasına tesiri yoktur. O yüzden kesbi

124. Onların bu delili Kur'an'daki (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) (Mülk67/14). "yaratan bilmez mi!" .me'âlindeki ayeti kerime ışığında ileri sürmüşlerdir. Bkz. Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm Fi ilmi'l-keîâm*, thk. A. Mezîdî, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrût-2004. s.43-44.

125. Bkz. Eş'arî, *el-Lüma' fî r-Reddi Ala Ehli z-Zeygi vel Bida'*, s.44-45.

126. Kadî Bâkillânî Ebubekir b. Tayyib, *el-İnsâf Fîma Yecibu İ'tikâduhu Velâ Yecûzul-Cehlu Bihi*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetül-Ezheriyye lit-Turâs, 2. baskı, Mısır-2000. s.142-143.

gerçekleştirmek için makdûra dair bilinçli ve icmâlî bilginin yeterli olduğunu söylemişlerdir.¹²⁷

5- Kaderiyye ve Mu'tezile'ye karşı naklî delillere şu ayetler örnek verilebilir: "Sizi de yaptıklarımızı da Allah yarattı."¹²⁸ "İşte sizin Rabb'iniz Allah O'dur. Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse ona kulluk edin."¹²⁹ me'âlindeki âyet-i kerimelerde söz konusu yaratılan "şey", yaratan Allah ve onun sıfatları hariç yaratılmış olan bütün mümkünatı ve hâdisleri kapsamaktadır.¹³⁰ Yani, canlı ve cansızların kudret, irade ve ihtiyarları dâhil bütün şeyleri kapsamaktadır. Sâffât sûresi'nin 96. âyet-i kerimesindeki (مَا) "mâ" ister masdariye olsun ister mevsûle olsun Allah tarafından kulların fiillerinin yaratıldığına dair açık bir delildir. Masdariye olsa, âyetin me'âli şöyle olur: "*Allah sizi de amellerinizi de yaratmıştır*", Mu'tezile'nin âyeti yorumladığı mevsûle olsa âyetin me'âli şöyle olur: "*Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır*." Eş'arî ve Mâtürîdîler, buradaki (مَا) "mâ"nın anılan iki anlamının da geçerli olduğu, masdariyye olsa Arapçadaki Nahiv kurallarına daha uygun olduğu, mevsûle olsa sadece putları değil, insanların yaptığı eylemlerini de kapsadığı görüşündedirler.¹³¹ Cebriyye'ye karşı getirdikleri naklî deliller şunlardır: "... Artık dileyen inansın, dileyen de inkâr etsin!..."¹³², "*Yapmakta olduklarına bir karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını kimse bilmez*."¹³³

Özetle, Eş'arî ve Mâtürîdîler kesb ve ihtiyarı yukarıda zikredilen delillerle ispat ederler. Bu takdirde teklif, medh, ve zem yerinde olup bâtil görülemez. Zira mükellefiyet fiilin seçilmesi ve kudret'in sarf edilmesine sebep olur. Allah-u Te'âlâ fiili yaratır, kuldân bu seçmekle meydana gelen fiil, şâri'in istemesine muvafık olursa itaat olup sevab verileceğine alâmet olur. Muhalif olursa masiyet olup ceza verileceğine

127. Hayâlî, Kestelî ve Ramazan Efendi, *a.g.e.*, s.369.

128. (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (Sâffât 37/96).

129. (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ) (En'âm 6/102).

130. Bâkillânî, kur'anın Allah'ın kadîm sıfatı olduğunu ispat ederken (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) ayeti kerimedeki şey' kelimesinin Allah'ın kadîm olan zatı ve sıfatları hariç hâdis ve yaratılmış olan bütün şeyleri ifade ettiğini söylemiştir. " قوله تعالى: (الله خالق كل شيء) يعني مما يصح فيه الخلق والحدث، وصفات ذاته قديمة بدمه وموجودة " "بوجوده، فلم تدخل في ذلك. Bâkillânî, *a.g.e.*, s.69-70. Sadeddin Taftazanî de anılan ayeti kerimedeki şey' kelimesinin aklın delalet ettiği bütün mümkünatları kapsadığını söylemiştir. Bkz. Taftazanî, *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye*, s.94.

131. Taftazanî, *a.g.e.*, s.94.

132. (... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...) (Kehf 18/29).

133. (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (Secde32/17).

alamet olur. Bu aşamalarda kuldân ihtiyâr (seçme) kâfidir, tesir ve halk lazîm değıldir.¹³⁴

1.6.2. Yaratmakla Kesb Arasındaki Fark

Eş'arî ve Mâtürîdî'ler yaratmak ile kesb arasında şöyle ayırım yapmışlardır¹³⁵ :

Kesb	Yaratmak
1- Kula aittir. İhtiyârî fiillerini kapsar.	1- Allah'a aittir. Her yaratılmışı kapsar.
2- Failine fayda sağlamaya ve zararı defetmeye yönelik olan fiildir.	2- Failine fayda sağlamaya veya zararı defetmeye yönelik olmayan fiildir.
3- Vasıtayla (âletle) meydana gelir.	3- Vasıtasız (âletsiz) meydana gelir.
4- Kulun yaratılmış kudretiyle meydana gelir.	4- Yaratanın kadîm (ezelî) kudretiyle meydana gelir.
5- Kudret sahibinin tek başına meydana getirmesi mümkün olmayandır. (bağımsız olamayan).	5- Kudret sahibinin tek başına meydana getirmesi mümkün olandır. (bağımsız olabildir).
6- Kâsib kesb edince değışir; nitelenir ve nitelendirir.	6- Yaratan, yaratınca değışmez, yeni bir nitelik kazanmaz, ancak yarattığını nitelendirir.
7- Kâsib, kesb ettiğini bazı açılardan bilebilir.	7- Yaratan, yarattığını da yaratmadığını da; her şeyi bilir.

Burada özet olarak İmâm Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) dediğı ayırımın dile getirilmesinin de uygun olduğı görülür: "*İnsanlar Allah'ın "hâlık" yaratan olmasının ne demek olduğı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i hakkın kavli şudur: "Hâlık"ın hâlık olmasının manası "fiil ondan kadîm kudretle vaki olmuştur"; zira bir şeyi kadîm kudretle yapan ancak "hâlıktır". Kesbin manası ise şudur: Yaratılmış "hâdis" kudretle vaki olan fiildir". Müktesibin (kâsib) manası hakkında şöyle dedi: "İktisabın doğru*

134. Hayâlî, Kestelî ve Ramazan Efendi, *a.g.e.*, s. 375-377.

135. Bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 48-49; Nüreddin Sâbûnî Ahmed bin Mahmûd, *Mâtürîdiyye Akâidi*, haz. Bekir Topaloğlu, (M.Ü.İlâhiyyat Fakültesi Vakfı Yayınları) Nu:259, 14. Baskı, İstanbul-2015. s.132. Hayâlî, Kestelî ve Ramazan efendi, *a.g.e.*, s. 369.

gördüğüm manası şudur: Yaratılmış kudretle bir şeyin vuku bulmasıdır ki böylece o şeyi meydana getiren yaratılmış kudret, sahibinin kesbi olsun."¹³⁶

1.6.3. Kesb Kavramı

İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009) *es-Sihâh* adlı sözlüğünde kesbin, aslında toplamak ve rızık aramak demek olduğunu söylemektedir.¹³⁷ Öyleyse "Kesb" kelimesinin, Türkçe en uygun karşılığının "kazanmak" kelimesi olabileceği görülmektedir.

Kur'an'da kulların fiilleri hakkında birbirinden farklı iki tabîr geçmektedir: Kesb ve iktisabdır. Arapça dil bilgisinde otorite olan Sibeveyh lakablı Amr b. Osman (ö. 180/796) kesbin çabasız elde etmek, iktisabın çabalamak ve davranmak anlamına geldiğini söylemektedir.¹³⁸ Râğib el-Esfahânî'ye (ö. 502/1108) göre kesb insanın kendisi ve başkaları için, iktisab ise sadece insanın kendisi için sandığı faydayı elde etmektir.¹³⁹

Kesbin gerçek anlamının ihtiyarî fiiller için kullanıldığı görülmektedir. Bu istilâhı akaid ilminde ilk kullananlardan olan Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı kitabında şöyle demiştir: "*Kulların bütün fiilleri onların gerçek anlamıyla kesbleridir. Allah-u Te'âlâ da onların fiillerinin yaratıcısıdır.*"¹⁴⁰ Anlaşılan Ebû Hanîfe, kesbin gerçek anlamda olduğunu, yani mecazî olmadığını vurgulamıştır.

Muhammed b. Hasan İbni Fûrek (ö. 406/1015) şöyle demiştir: "*Eş'arî kesbin gerçek manası hakkında: "Yaratılmış kudretle birlikte vuku bulandır." diyordu. Kendi kitaplarında bu ifadeden vazgeçmez başkasını seçmezdi. Derdi ki: Kesbin kendisi, hem gerçek anlamda yaratılmış kudretle, hem de gerçek anlamda kadîm kudretle vuku buldu. Bu durumda kesb Allah'ın kadîm kudretiyle yaratma cihetinden, kulun*

136. Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, 2/393,395.

137. Cevherî İsmail bin Hammâd, *es-Sihâh Tâcüllüğati ve Sihâh'ul-Arabiyye*, thk. A. Attâr, (Dâru'l-İlim lilmelâyîn, 4. Baskı, Beyrût-1987), 1/212.

138. İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*,1/716.

139. Rağib el-Esfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, s.709.

140. (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها).

yaratılmış kudretiyle iktisab cihetinden vuku bulmuştur. Eş'arî iki kudret arasında bir maktûrun vuku bulmasına bir mani olmadığını görüyordu."¹⁴¹

Fiillerin Allah tarafından yaratıldığı ve kullar tarafından kesb edildiği hususunda Ebu'l-Mu'in en-Neseî şöyle demiştir: "Eş'arî mezhebiyle aynı gerçeklerde mutabıkız fakat aramızdaki ihtilaf lafızlardadır."¹⁴²

Neseî döneminde bu meselede Eş'arîlerle Mâtürîdîlerin ihtilafı âşikâr değildiyse de sonraki dönemlerde yetişen Mâtürîdîler tarafından Eş'arî'nin mezhebi yanlış görüp, cebr-i mahza dönüşecek, cebr-i mütevassıt olarak algılanıp eleştiri getirerek ihtilaf açıkça ortaya çıkarılmıştır.¹⁴³ Mutekaddimûn kesb tanımı hakkında her ne kadar ittifakta bulundularsa da Gazâlî'den sonraki mute'ehhirûn döneminde kesbin tanımı ihtilaflı olmuştur.¹⁴⁴

1.6.4. Yaratılmış Kudretin Nitelikleri

Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcileri, bahsettikleri "القدرة الحادثة" terimindeki "kudret" kelimesini istitâat ve kapasite ile anlamdaş olarak da kullanmışlardır. Her iki anlamıyla beraber Allah tarafından ezeli ilmi ve iradesine tâbi olarak yaratılmış olması, fiilin icadına tesirli olmaması itibariyle bu kudretin niteliklerini şöyle tespit etmişlerdir:

1. Kudret, fiili sağlayan ve mükellefiyyetin şartı olan yaratılmış âlet, organ ve sebeplerin selim olması halinde **fiilin iktisabına yönelince yaratılır**.¹⁴⁵ Yani Allah, bir insanın hayır bir fiili kasd ederek fiile yönelmesi halinde o hayır fiilinin kudretini yaratır, şer fiilinin kudreti de aynı şekildedir. Öyleyse insan iyi fiilin kudretini kaybedip kötü fiilinin kudretini kesb ederse yerme ve ikaba müstahak olur.¹⁴⁶

141. İbni Fûrek Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Mekâlât'il-Eş'arî*, thk. Ahmed A. Sayih, (Mektebetüs-Sekâfeti d-Dîniyyetil-Ûlâ, Kahire-2005), s. 93.

142. Neseî, *Tebîrâtü'l Edille*, 2/175-176.

143. Örneğin bkz. Kârsî Dâvûd b. Muhammed, *Şerh'ul-Kasîde en-Nûniyye*, s.57; Ahmed Âsım Efendi, *Mebahisü'd-Defîniyye*, s.4.

144. Bâcûrî, *Tuhfetul-Murîd*, s. 117-118; Sâvî Ahmed b. Muhammed, *Şerhu s-Sâvî Ala Cevhereti t-Tevhîd*, thk. A.Bezim, (Dâr İbni Kesîr, 6. baskı, Dimeşk/Beyrût-2009), s.241.

145. Neseî, *a.g.e.*, 2/113-115.

146. Bkz. Kemâl ibin Ebî Şerîf Muhammed b. Muhammed, *el-Müsâmere Fî Şerh'il-Müsâyere*, (el-Mektebe el-Ezheriyye littürâs, 1. baskı, Kâhire-2006), 1/120; Hayâlî, Kestelî ve Ramazan efendi, *a.g.e.*, s.404.

2. Anılan kudret, bazen var bazen yok olması itibarıyla, insanın kendi cevherinden değildir. İnsanın vücûdu ile kaim olduğu için **arazdır**. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî şöyle demiştir: "*Kudret; Allah-u Teâlâ'nın canlılarda ihtiyarî fiillerini yapsınlar diye yarattığı bir arazdır.*"¹⁴⁷ Öyleyse araz, kendi kendine iki ânda durup kalmaz, kalabilseydi kendisiyle kalıp hiç tükenmezdi. Başka bir arazla kalabilseydi araz olmazdı. Zira araz ancak cevherle kaim olur, arazla araz, sıfatla sıfat ya da ilimle ilim kaim olmaz¹⁴⁸.

3. **Fiille birlikte aynı anda yaratılır**, yani fiil yaratıldığı kudretten ayrılmaz. Kudret yaratıldığı ânda fiil, fiil yaratıldığı ânda kudret yaratılır. İmâm Eş'arî'nin anlattığı gibi:

*"Fiil kudretle beraber yaratılırsa kudretin fiille birlikte, fiil için yaratılmış olduğu doğru olur, yoksa fiil kudretten sonra yaratılmış olsaydı fiil kudretsiz ortaya çıkardı. Zira kudret kendi kendine durup kalmaz. Üstelik fiil kudretsiz olabilseydi ateşsiz yakmak kılıçsız kesmek caiz olurdu. Hâlbuki Allah bunu ancak mucize olarak ortaya çıkarır."*¹⁴⁹

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî bu noktada Mu'tezile'nin istitâatın fiilden önce olduğunu demelerinin, ehl-i sünnetin hilafına olduğunu¹⁵⁰ kudretin fiilden önce olmasının, kulun fiil sırasında Allah'tan mustağnî olmasını gerektirdiğini, kulun ömründe bir saniye bile Allah'tan mustağnî olduğunu söylemesinin küfür olduğunu, ümmetin icma'ının kulun her an Allah'tan yardım istemesi ve muvaffakiyet dilemesi üzerine olduğunu, itaat için kudret insana itaattan önce verilmiş olursa, Allah'tan o kudretinin istenmesinin hiçbir manasının kalmayacağını söylemiştir.¹⁵¹

Bâkillânî nasıl ki bilmenin bilinmiş olanından, algılamanın algılanmış olanından önce olması mümkün değilse, kudretin de fiilden önce olmasının mümkün olmadığını söylemiştir.¹⁵²

147. "عَرَضُ يَخْلُقُهُ اللهُ تَعَالَى فِي الْحَيَوَانَاتِ بِأَفْعَالِهِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ" Nesefî, *Tebssirat'ül-Edille*, 2/113.

148. Eş'arî, *El-Lüma'*, s.58-59.

149. Eş'arî, a.g.e., s.58.

150. "وقول المعتزلة أن الاستطاعة تتقدم على الفعل خلاف لأهل السنة" Nesefî, a.g.e., 2/116.

151. Nesefî, a.g.e., 2/159.

152. Bâkillânî, *el-Insâf Fîma Yecibu l'tikâduhu Velâ Yecûzul-Cehlu Bihi*, s.44.

4. Eş'arî'ye göre yaratılmış kudretin şartı, o kudretin varlığı halinde makdûrunda var olmasıdır.¹⁵³ Öyleyse kudretin **bir ân bile makdûrsuz kalması muhaldir** (imkânsızdır). Öyle olmasaydı kudret bir ân'da makdûrsuz "fiilsiz" kalırdı, "fiilsiz" bir ân'da kalabilseydi iki ve daha fazla anda da kalırdı. Daha fazla kalabilseydi, sonsuza kadar kudretin fiilsiz (makdûrsuz) kalabilmesi mümkün olurdu.¹⁵⁴ Ebu'l-Mu'în en-Neseî bu noktada şöyle dedi: "Mâtürîdîlere göre fiille birlikte yaratılmış kudret, **fiilin illetidir**".¹⁵⁵ Taftâzânî şöyle dedi: "*Kudret, ehli sünnetin çoğunluğuna göre fiilin illeti değil fiilin yapılması için şarttır.*"¹⁵⁶

5. Fiille birlikte anılan şekilde yaratıldığı için aynı anda **iki zıdda kâbil değildir**. Yani yapmaya da yapmamaya da kâbil değildir, insan bir şeyi de zıddını da aynı ân'da yapamaz. Buna gücünün yetmesi de muhaldir. Gücü yetseydi iki zıt bir araya gelirdi. Hâlbuki bu muhaldir. Ebu'l-Mu'în en-Neseî, Ebû Hanîfe'nin kudretin bedel yoluyla iki zıdda kâbil olduğunu söylediğini, Eş'arîlerin kavillerine ve Mâtürîdî'nin kelamına göre ise iki zıdda kâbil olmadığını söylemiştir¹⁵⁷.

Neseî Akâidin Şerhi üzerine haşiyesi olan Ramazan Efendi (ö. 979/1572) İmâm Ebu Hanîfe'nin sözünü şöyle açıklamıştır: "*Dediğimiz iki zıdda kâbil olan kudret ancak adaleli fiziksel kudrettir, tesir şartlarıyla donatılmış kudret ise ittifakla iki zıdda kâbil değildir. Zira şartları eksik olan kudreti tamamlayan alet, edat ve araç gibi fiilin bütün sebepleri, iki zıdda kâbilidir, dil doğruya da yalana da kabildir. El, mümini de kâfiri de öldürmeye kâbilidir, kudretin hakikati de öyledir.*"¹⁵⁸

1.6.5. Kudretin Tesiri

Allah'ın kudreti her şeyi kapsadığı düşüncesi, eğer her şey sâni'in vasıtalı ya da vasıtasız ilk icadla meydana getirdiği anlamına gelirse bu düşünce hakkında sâni'in (her şeyi meydana getirenin) var olduğunu söyleyen hiç bir kimse için anlaşmazlık sebebi olmamıştır, fakat bunun tafsilinde bazı fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

153. (شرط القدرة المحدثه أن يكون في وجودها وجود مقدرها). Eş'arî, a.g.e., s.59.

154. Eş'arî, a.g.e., s. 59.

155. Neseî, a.g.e., 2/113.

156. (والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة) Bkz. Hayâlî, Kestelî ve Ramazan Efendi, *el-Mecmû'atu s-Seniyye*, s. 404.

157. Neseî, a.g.e., 2/117.

158. Bkz. Hayâlî, Kestelî ve Ramazan Efendi, a.g.e., s. 413.

Eğer Allah'tan başka bir müessirin (etkileyicinin) asla olmadığı anlamına gelirse bunu ancak bazı kelamcılar özellikle Eş'arîler, ya nasların zâhirine tutunarak ya da tevârüd ve temânu' delillerini ileri sürerek savunmuşlardır. Taftâzânî'ye göre bu noktada nasların zâhirine inanmak hak olduğu halde, **tevârüd** ve **temânu'** delillerini ileri sürmekte bir zafiyet vardır.¹⁵⁹

Anılan kelamcılar icmalen Allah-u Te'âlâ tek yaratan olduğuna, ondan başka yaratan olmadığına; tafsilen, gök, yer, karanlık, aydınlık, ölüm, hayatı, v.s bütün cevher ve arazları yaratan olduğuna delalet eden naslara temessük ederek Allah'tan başka müessir olmadığına nazaran -Allah'ın zatı ve sıfatları hariç- bütün varlıkların onun kudreti ve iradesiyle dolaysız yaratıldığını savunmuştur. Taftazanî bu mezhebin, kelamcılarının sayısı az olan ehli hakkın mezhebi olduğunu söyledikten sonra şu iki delili ileri sürmüştür:

1.6.5.1. Tevârüd Delili

Eğer Allah'tan başkasının kudretiyle bir şey (bir makdûr) var olsa o şeyin aynı zamanda Allah'ın iradesi ve kudretinin ta'alluk ettiği makdûr olduğunu da bilirsek, makdûr ya iki kudretin herhangi birisiyle vaki olmuştur. Bu durumda tercih bila müreccih olmuş, ikisinden birini tercih etmeyi gerektiren bir sebep yok iken iki kudretin birisinin tesiri, ötekine (öylesine) tercih edilmiştir. Ya da bir makdûr iki kudretle vaki olmuştur, birbirinden bağımsız iki illetin bir malûle tevârüdü lazım gelir. Birbirinden bağımsız olmaları itibariyel ikisinin toplamı da tek illet olamaz; Bu durum, birisi iten diğeri çeken iki avuç arasındaki cevher'in (cisimin) hareketi gibi de değildir. Çünkü bu iki müessirin o hareketi var etmekte bağımsız olduğuna delil yoktur.

1.6.5.2. Temânu' Delili

Eğer Allah'tan başkasının icadıyla bir şeyin yahut bir cismin hareketi veya sukûnu vaki olsaydı, aynı ânda da Allah'ın kudreti ve iradesinin o hareket ya da sukûnun zıddına ta'alluk ettiğini, ikisinin de beraber vaki olduğunu düşünecek olursak, iki zıddın bir araya gelmesi söz konusu olurdu.

159. Taftazânî, *Şerh'ul-Makasid*, 4/106.

İkisinin hiçbirisi vaki olmazsa üç muhal söz konusu olur:

1-Allah'ın kudretinde (hâşâ) acizlik.

2-Malûlün "tam illet"ten geri kalması.

3-Bir cisimde ne hareketin ne de sukûnun bulunması.

İkisinden birisi vaki olsa bir şeyin varlığını yokluğuna tercih eden (müreccih) olmaksızın varlığa çıkarmak (tercih bila mureccih) lazım gelir.¹⁶⁰

1.7. SÛFÎ VE ÂRİFLERİN ANLAYIŞI

Genellikle itikadî meselelerde sûfilerin mezhebi, Eş'arî ve Mâtürîdî akaidlerinden oluşan memzûc bir derlemedir.

Kelâbâzî (ö. 398/1008) *et-Te'arrüf ilâ Mezhebi t-Tasavvuf* adlı kitabında, sûfilerin Allah-u Te'âlâ'nın kulların bedenlerini yarattığı gibi bütün fiillerini de yarattığı, kulların yaptıkları iyi ve kötü bütün amellerin, Allah'ın kaza ve kaderinde olup onun irade ve meş'iyetiyle olduğu konusunda sûfilerin icma'da bulduklarını söylemiştir. Bu meseleyi şöyle açıklamıştır: Malumdur ki insanların fiilleri bedenlerinden daha çoktur, öyleyse Allah, insanların fiillerini değil sadece bedenlerini yaratmış olsaydı, insanların Allahu Te'âlâ'nınkinden daha büyük ve kapsamlı bir kudrete sahip olmaları gerekirdi. Allahu Te'âlâ'dan çok insanların övülmeye layık olmaları lazım gelirdi. Kelâbâzî sûfilerin Allah'ın kötü insanları, şer fiilleri, istenç dışı titreyen kişinin hareketini ve kişinin hem hareketini hem de ihtiyarını yarattığı hakkında icma'da bulduklarını söylemiştir.¹⁶¹

1.7.1. Sûfilerin İstitâat Hakkındaki Görüşleri

Kelâbâzî'ye göre Sûfiler, Allah'u Te'âlâ kendilerinde bir kuvvet ve istitâat yaratmadıkça bir nefes alamayacak, göz kıpırdatamayacak ve bir tek hareket dahi yapamayacakları hususunda sözbirliği içindedirler. Anılan istitâat ne fiillerinden önce ne de fiillerinden sonradır. Bilakis fiilleriyle birlikte olan, Allah'ın verdiği o kuvvet ve

160. Taftazânî, *a.g.e.*, 4/105-106.

161. Kelâbâzî Muhammed b. Ebû İshâk, *et-Te'arrüf ilâ Mezhebi t-Tasavvuf*, (Dârul-Kütüb el-İlmiyye, Beyrût), s.44-46.

istitâat olmasaydı hiç bir şey yapamayacaklardı, yine bu istitâat'ın organların sağlıklı olmasından ibaret olmadığı, Allah'ın yarattığı kendi kendine var olmayan araz olduğu, öyleyse her fiilin istitâatı diğer fiilinkinden başka olması gerektiği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Kelâbâzî açıklamalarına şöyle devam etti: İstitâat öyle olmasaydı kullar, eylemlerini yaptıkları zaman Allah'tan müstağnî olup yardımına muhtaç olmazlardı. İstitâat fiilden önce olsaydı, fiil kuvvet olmadan ve faile muhtaç olmadan kendi kendine var olurdu.¹⁶²

1.7.2. Sûfilerin Kesb Hakkındaki Görüşleri

Kelâbâzî, sûfilerin, kulların gerçek fiil ve kesblerinin var olduğu, dolayısıyla emir ve nehiy va'd ve va'id'in geldiği, bu emirle nehy sebebiyle mükafatle ceza terettüp edilmesi hususunda icmada bulduklarını söyledikten sonra, iktisabın manasının insanın kendisine hâdis olan (sonradan verilen) bir kuvvetle iş yapması olduğunu, bazı âlimlerin iktisabın manasının; ya bir fayda elde etmek için ya da bir zararı defetmek için yapılan iş olduğunu açıkladıklarını, bu görüşü ileri sürenlerin delillerinin ayeti kerime olduğuna işaret etmiştir.¹⁶³

1.7.3. Sûfilerin İhtiyar ve Cebr Hakkındaki Görüşleri

Her ne kadar İbni Teymiyye el-Harrânî ve İbni Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi selef mezhebini benimseyenler, Sûfilere cebrîlikle ithamda bulunsalarda, Kelâbâzî'nin sûfilerin kendi kesb anlayışlarında kulların ihtiyar sahibi oldukları, kesblerine mecbur edilmedikleri ve zoraki yaptırılmadıkları hususunda söz birliğinde olduklarını tasrih ettiği görülür.¹⁶⁴

Cebr bölümünde bahsettiğimiz cebr-i mahzdan farklı olan ve fiziksel olmayan cebr türüne yaklaşım yaparak Kelâbâzî, Sûfilere bazılarının "Allah tarafından bir şeyi zoraki yaptırmak muhaldir" görüşlerini şöyle açıklamıştır: Zoraki yaptırmak, ancak birbiriyle çekişenlere, iradeye ters gelenlere ya da aksilik yapanlara yapılır.

162. Kelâbâzî, *a.g.e.*, s.46-47.

163. Kelâbâzî, *a.g.e.*, s.47-48.

164. Kelâbâzî, *a.g.e.*, s.48.

Zorlanan istemediği şeyi yapar ve sevdiği şeyi de bırakır. Sûfilere göre Allah tarafından bir şeyi zoraki yaptırmak, iman, küfür itaat ve masiyet kesbinde yoktur.¹⁶⁵

Kelâbâzî'nin; yüce kudret ve iradesi olan ve iradesi her iradeye galip gelen Allah bir şeyi gerçekleştirmek için anılan cebr ve zorlama şekline muhtaç değildir, demek istediği görülür. Kelâbâzî şöyle devam eder: Bilakis mü'min imanı seçip sevdi, onu güzel bularak istedi. Onu, zıddı olan küfre tercih etti. Küfrü çirkin bularak ondan yüz çevirdi, ondan nefret etti ve istemedi. İşte Allahu Te'âlâ mü'minde imanı seçerek güzel bulmayı onu istemeyi yaratmıştır. Küfürden nefretini onu kötü ve çirkin görmeyi O yaratmıştır. Aynı şekilde kâfirin seçimi olarak küfrü tercih etmesini, onu güzel bularak sevmesini, küfrün zıddı olan imanı çirkin görmesini, imandan nefret etmesini de yaratmıştır. Sonra Kelâbâzî (Hucurât 49/7 ve En'âm 6/108,125) âyet-i kerimeleri delil olarak ileri sürmüştür.

Kelâbâzî'ye göre ister kâfir ister mümin, seçmiş olduğunun zıddıyla amel etmekten engellenmez, seçtiği kesbine de mecbur olmaz. İşte bunun için Allah'ın apaçık delili (hüccetullah) aleyhlerine kat'î ve kesin olmuştur. Rablerinin sözü üzerlerine hak olmuş olur. Kâfirler elde ettikleri günahlarından dolayıdır ki barınacakları yerleri ateştir.

Sonunda Kelâbâzî meselenin tevhid sırlarından olduğunu îma ederek **Ebû Bekir el-Vâsıtî**'nin (ö. 320/932) "*Her hareket, hatır ve akla gelen ne varsa ve her şey Allah'ın yaratma ve (كن) emriyle olur... Bu iki harf (كن) ile Allah, akıllı kimselerin dünya ve ahirette mülk, çaba ve kendilerine herhangi bir âidiyyet iddiaları için hiçbir gerekçe bırakmamış olur ki, onlar böylece Allah'tan başka ilah olmadığına hakikaten şahidlik edebilsinler.*" sözüyle sûfilerin cebr ve ihtiyar meselesi hakkında sözünü bitirmiştir.

Vâsıtî'nin bu sözünün, önceki bölümde bahsedilen aklî cebr ile uyduğu görülüp sûfilerin görüşlerinden sayılabilir. Sûfilerin büyük imâm ve âriflerinin seyr ve sulûk çerçevesinde dedikleri sözlerinin anılan cebrin çeşidini daha iyi açıklayacağı düşünülmektedir.

165. Kelâbâzî, *a.g.e.*, s.48.

Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-66): *"Her müminin bütün ahvâlinde üç şeyden kaçışı yoktur: İmtisal edeceği (yerine getireceği) emir, kaçınacağı nehiy (uzaklaşacağı yasak), kendisine razı olacağı kader. Müminin ahvâlinin asgarisi bile bu üç şeyin birisinden eksik olmaz. Bunun için mümin kalbini bu üç şeyin yüküyle zorlamalı, kendisini sorgulamalı ve sair ahvâlinde bu üç şeyin uygulamalarıyla kendi azalarını icbar etmelidir."*¹⁶⁶ Bu sözden anlaşıldığı gibi müminin anılan üç hâli, Allah'ın irâde-i ahkâmiyyesi ve irade-i tekvîniyyesine uymaktan kaynaklanmaktadır. İrade-i ahkâmiyye, Şariin emrettiği (uyulmasını istediği) teklifi (dînî) hükümler olarak bilinen; farz, sünnet, haram, mekrûh vs. gibi hükümleri kapsamaktadır. İrade-i tekvîniyye ise kaderi kapsamaktadır.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258), insanın Allah'ın şeri'at-ı garradaki emri ve seçtiği teklifi hükümleriyle nasıl davranması gerektiği hususunda şöyle der: *"Allah'ın buyruğu karşısında bir şeyi seçme (tercih etme)! Seçmemeyi de tercih et, her şeyden Allah-u Te'âlâ'ya doğru firar ettiğin gibi kendi tercihinden de firar et, (rabbin dilediğini yaratır ve seçer (tercih eder), asıl tercih onların değildir, (ne onlarını ne de onlara olacak birşey değildir) Pâk şeri'atın bütün seçme ve tertîpleri senin değil, Allah-u Te'âlâ'nın seçtiğidir ki onu dinleyip itaat et. Bu da rabbânî fikhın ve ilâhî ilmin bulunduğu yer ve zirveye ulaşan kimselerin Allah'tan telakki ettikleri hakikat ilminin zemini'dir."*¹⁶⁷

Kader ve kulların fiillerinin kendilerine nispet edilmesinin sırrı hakkında, **Abdülvehhâb eş-Şa'rânî** (ö. 973/1565) meşayihinin ve **Muhyiddîn İbni Arabî**'nin (ö. 638/1240) ifadelerini aktararak Allah'ın vaad ettiğine, hesaba çekeceği kulların fiillerinin kendilerine nispet edildiğine, fiilin hem Allah'a hem de kula nispet edilmesinin içyüzünü dünya ya da ahirette keşif yoluyla şüphesiz bilene kadar gayben inanmanın vacip olduğunu söylemiştir. Allah'ın, kulu güç yetiremeyeceği mükellefiyetle yükümlü tuttuğunu zanneden kimsenin, içten içe Hak Te'âlâ'ya karşı delil ve hüccet getirdiğini zan ettiği için edebi ihlal etmiş olduğunu, ilâhî fiillerle ilgili kula yakışanın en ufak bir itirazda bulunmaktansa kendini Hak Te'âlâ'ya feda etmek

166. Geylânî Abdülkâdir b. Mûsâ, *Futûhu'l-Gayb*, thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (2. Baskı, Mısır-1973), s. 6.

167. Bkz. Zâfir Muhammed b. Muhammed Hasan, *el-Envârul-Kudsiye Fî Tenzihî Turukil-Kavmil-Aliyye*, (el-Matbaa el-Behiyye el-Osmaniye,1302), s.188-189.

olduğunu, zira Allah-u Te'âlâ'nın fiilleri kendine nispet ettiği gibi kula da nispet ettiğini, öyleyse Kur'an'da iki nispeti doğru söylediğini, kulun elbette bunu keşf edeceği yeri bulacağını söylemiştir.

“Madem Allah beni yaratmadan önce benim acizliğimi bilir, üzerime takdir ettiği şeyden nasıl hesaba çeker? Ya da madem Allah bizim zatımızı da sıfatlarımızı da yaratıp Allah'ın kudreti bizi hareket ettirmediği müdetçe hareket edemeyiz. Öyleyse fiiller niye bize nispet edilir?” Sorularına cevaben Şa'rânî şöyle dedi: Allah-u Te'âlâ'yı ve ahkâmını en iyi bilen Peygamberlerin, Kur'an'da zikredildiği gibi zulmü Allah'a değil kendilerine nispet ettiklerini, Allah'ın da zulmü kendine değil kullara nispet ettiğini, bu nispetin de kuşkusuz hak ve gerçek olduğunu, fakat insanların çoğunun bu meselede vehme düştüklerini söylemiştir.

“Hak Te'âlâ kullarını şakî ve sa'îd diye neye göre ayırmıştır? Neden bu âlemin hepsini sa'îd kılmamıştır?” Sorusuna cevaben Şa'rânî, bu tip soruların kaderin sırrıyla alakalı olduğunu, inanmış olduğumuz." Allah'tan başka fail yoktur.", "O'ndan başka kendi zâtıyla var olan yoktur.", "O'ndan başka bizi, amellerimizi ve her şeyi yaratan yoktur", "*Allah, yaptığından sorgulanmaz; onlar ise sorgulanırlar*" (Enbiya', 21/23), "*De ki: Kesin delil, ancak Allah'ındır, Allah dileseydi elbette hepinizi hidâyete erdirirdi.*" (En'âm, 6/149) ilkeleri ve me'âlindeki âyetleri zikrederek bunların üzerine icma'nın bulunmasının kâfi olduğunu söylemiştir.¹⁶⁸

168. Bkz. Şa'rânî Abdülvahhab b. Ahmed, *el-Kavaid'ul-Keşfiyyetü'l-Müdhatu lima'âni es-Sıfât'il-İlâhiyye*, thk. Ahmed Derviş, (Dâru't-Takvâ, 1.baskı, Dimaşk-2009), s. 89-100.

2. BÖLÜM: DEVVÂNÎ'NİN RİSALESİNİN ANALİZ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. KADER VE EF'ÂL-İ İBÂD KONULU MÜSTAKİL RİSÂLELER

Aynı ya da benzer başlık altında Hasan Basrî'nin *Risâle fil-Kader*, Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *Halk'u Ef'âl'il-İbâd*, Muhammed b. Abdullah İbn-i Küllâb'ın (ö. 240/854) *Halk'ul-Ef'âl*, Ebül-Hasan el-Eş'ârî'nin *Halk'ul-A'mâl* ve Abdürrezzak b. Ahmed el-Kâşânî'nin (ö. 730/1330) *Risâle fil-Kadâ'i vel-Kader* adı altında telif ettikleri müstakil risâleleri gibi risâleler mevcutur. Devvânî'nin risâlesinden önceki risâlelerin sayısı sonrakilerden daha az olduğu, yani Devvânî'den sonra ele alınan risâlelerin sayısının daha fazla olduğu görülmektedir.¹⁶⁹

169. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Devvânî'den sonra yazılmış başlıca müstakil risâleler şunlardır:

- * Ahmed b. Süleymân (İbni Kemâl Paşa) (ö. 940/1534) "*Risâle Fil-Cebri vel-Kader*".
- * Bâlî Efendî Sofyalı (ö. 960/1553) "*Risâlet'ül-Kadâ'i ve'l-Kader*".
- * Ahmed Taşköprüzâde (ö. 968/1561) "*Risâlet'ül-Kadâ'i ve'l-Kader*".
- * İbrâhîm b. Hasan el-Kûrânî (ö. 1101/1688) "*Celâ'ul-Enzâr bi'Tahkik'il-Cebri vel-İhtiyâr*", "*Meslekül-İtidâl ilâ Fehmi Âyeti Halk'il-A'mâl*".
- * Abdülganî b. İsmâ'il en-Nâbulsî (ö. 1143/1731) "*el-Kevkebüs-Sârî Fî hakikatil-Cüz'il-İhtiyârî*".
- * Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) "*Risâletül-İrâdetil-Cüz'iyye*".
- * Dâvûd-ı Kârsî (ö. 1169/1756) "*Risâle Fî Beyânî Mes'elet'il-İhtiyâratil-Cüz'iyye vel-İrâdât'il-Kalbiyye*".
- * Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi (ö. 1170/1756 civarı) "*İrâde-i-Cüz'iyye Risâlesi*".
- * Akkirmânî Mehmed Efendi (ö. 1174/1760) "*İrâde-i-Cüz'iyye Risâlesi*".
- * Ebû Saîd Hâdimî (ö. 1176/1762) "*Risâle Fî Hakki Ef'âlil-İbâd*".
- * İbrâhîm b. Mustafa el-Halebî el-Mezârî (ö. 1190/1776) "*el-Lüm'atü Fî Tahkiki Mebâhisil-Vücûdi vel-Hudûsi vel-Kaderi ve Ef'âlil-İbâd*".
- * Hasan b. Abdullah el-Bahşî (ö. 1190/1776) "*Tahrîr'ül -Mekâl Fî Halki'l-Ef'âl*".
- * Mustakîmzâde Süleymân Efendi (ö. 1202/1787) "*el-İrâde el-Aliyye Fil-İrâde el-Küllîyye vel-Cüz'iyye*".
- * Gümülcineli Muhammed Efendi (ö. 1203/1788) "*Risâle Fî Bahs'il-İrâdetil-Cüz'iyye*".
- * Muhammed Es-Sinbâvî "el-Emîr'ül-Kebîr" (ö. 1236/1821) "*Matla'un-Neyyireyn Fimâ Yete'allaku Bil-Kudreteyn*".
- * Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827), "*el-İkd el-Cevherî Fil-Fark Beyne Kesb'il-Matürîdî vel-Eş'arî*".
- * Abdulkâdir b. M. Derviş el-Hamzâvî (diri 1268/1853) "*el-Hamzâviyye Fî Beyani Hakikatil-Fark Beyne Kesbi'l-Eş'ariyyeti vel-Matürîdiyye*".
- * Ahmed Âsım Efendi (ö. 1307/1889) "*el-Mebâhisü d-Defîniyye Fî Hakkil-İrâdetil-Cüz'iyye*".
- * Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö.1879-1952) "*el-İstibsâr Fî-Tehâddüsi 'Anil-Cebri vel-İhtiyâr*".

İçerik bakımından Kâşânî'ninki hariç Devvânî'den önce yazılan zikrettiğimiz risâlelerde felsefe, tasavvuf terim ve anlayışları bulunmaz, Kâşânî'ninki ile Devvânî'nin risalesi birbiriyle karşılaştırılınca büyük ölçüde benzerlik görülür. Belki de Devvânî'nin yolculuğu esnasında Kâşân şehrine bilerek ya da tevacuk eseri olarak uğradığı bir zaman diliminde risalesini kaleme almış olması, Kâşânî'nin maneviyatından etkilenmiş olabileceğini hissettirmektedir. İki risâle ana başlıkları, üslûbu, mantığı ve yöntemi bakımından çok benzerdir. Fakat önemli fark şudur: Devvânî'nin risâlesi daha kısadır ve daha çok, naslara dayanmayan salt felsefe içerir, âyet ya da hadis geçmez. Kâşânî'ninki ise, daha uzun olmakla birlikte âyet ve hadisler ışığında felsefî kavram ve anlayışları sunmaktadır.¹⁷⁰

Bilindiği üzere, İslam tarihi boyunca halk'ul ef'âl meselesi gerek müstakil eser olarak gerekse akaid kitapları içinde çeşitli başlıklar altında ve birçok açıdan ele alınmıştır. Fakat genel olarak Devvânî'den sonra bu mesele ile ilgili müstakil risaleler, daha çok Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye tarafından, bu meseledeki kesb çerçevesinde hâdis (yaratılmış) kudret açısından, ya da irade-i cüz'iyeye açısından telif edilmiş, Kâşânî ve Devvânî'nin felsefî kavram ve anlayışlarından uzak durulmuştur.

2.2. DEVVÂNÎ'NİN RİSÂLESİ'NİN ANALİZİ

Devvânî ef'âl-i ibâd meselesinde *Şerh'ul-Akaid el-Adudiyye* adlı eserinde üzerinde çalıştığımız bu risâleye atıfta bulunmuştur. Orada zikrettiği bilgilerin bir kısmını bu risâlede de tekrar etmiştir.

* Mustafa Sabri Efendi (1869/1954) "*Mevkıf'ül-Beşer Tahte Sultân'il-Kader*" (280 sayfalık hacimli bir kitap)

* Said Nursî (1877/1960) "*Risâletül-Kader*".

Bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfüz-Zünûn*, 1/883; Zirikli, *el-A'lâm*, 1/35, 74, 133, 2/197, 3/350; Kehhâle, *Mu'cem'ül-Mü'ellifîn*, (Dâru İhyâ et-Turâs el-Arabî, Beyrût), 3/38, 4/266, 4/95; İhsan Bektaş, *Esîrizâde Abdülbâki Efendi ve İrade-i Cüz'iyeye Risâlesi*, (Marmara Üniversitesinde yüksek lisans tezi, İstanbul-2006), s. 2-15.

170. Bkz. Kâşânî Abdürrazzak b. Ahmed, *Risâle fil-Kadâ'i vel-Kader*, (Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Bask, Beyrût-2005), s. 53-76.

Devvânî, risâlesinin başında söylediği gibi, yolculuk yaparken Kâşân şehrine uğradığında talebesi Sadeddin Esterâbâdî'nin¹⁷¹ ısrarlı talebine cevaben hazırlıksız olarak irticâlen bu risâleyi kaleme almıştır.

Devvânî bu risâlesinde konuyu şu dört ana başlık altında incelemiştir:

Birincisi: Kelamcıların “yaratılmış kudretin tesiri” merkezli ve üç bölümlü görüş tasnifi. İkincisi: Felsefede malûlün illetten geri kalmazlığını, illet-malûl arasındaki akli zorunluluğu ve Eş'arîlikte âdî (sıradan) zorunluluğu beyan etmek. Üçüncüsü: Kulların fiillerine göre sevab ve ikabın terettüp edildiği "şüphesini" def etmek. Dördüncüsü: Tevhidin üç aşaması.

2.2.1. Birinci Konu: Yaratılmış Kudretin Tesiri

Devvânî, **sebir ve taksîm** metodunu kullanarak fiilin icadına etkisi bakımından kulların fiillerini üç ihtimale ayırıp her ihtimâlin kelimelerinden hangisi tarafından benimsendiğini kısaca ifade etmiştir.

Birinci ihtimal: Fiilin vuku bulmasındaki dolaysız etki, Allah'ın kudreti ve iradesininir. Kulun kudreti ve iradesinin ise bu noktada dahil yoktur. Bu da Eş'arî ve takipçilerinin mezhebidir.

İkinci ihtimal: Fiilin vuku bulmasındaki dolaysız etki, sadece kulun kudreti ve iradesininir. Allah'ın kudreti ve iradesinin ise bu noktada dahil yoktur. İnsana kudreti ve iradeyi vermek itibarıyla Allah'ın başlangıçta ya da dolaylı etkisi vardır. Bu da Mu'tezile'nin görüşüdür.

Üçüncü ihtimal: Fiilin vuku bulmasındaki dolaysız etki Allah'ın ve kulun kudreti, yani iki kudretin toplamıdır. Böylelikle kulun kudretinin aracılığıyla etken olan Allah'ın kudretidir. Bunun aksi de doğru olabilir. Ya da fiil birisini etkenliğe,

171. Kimliğine dair bilgi bulamadık, Şîa kaynaklarından yararlanarak Harun Anay'ın tespitine göre Cemâluddîn lakablı Muhammed Esterâbâdî (ö. 931/1525) Safevî devletinde üst görev alan Şîi bir kişidir. Bkz. Harun Anay, *Celalüddîn ed-Devvânî*, s.105. fakat Devvânî'nin andığı kişinin lakabı Sadeddin olduğu itibarıyla Cemâluddîn lakablı kişiden başka olduğu düşünülmektedir.

diğerini de aracılığa tahsis etmeksizin iki kudretin toplamıyla vuku bulur. Devvânî bu görüşü Ebu İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) nispet etmiştir.¹⁷²

Devvânî, Eş'arî'nin; Allah'tan başka müessir (etken) olmadığı, bütün mümkinatın Allah'tan, dolaysız sâdır olduğu ilkelerini, kendi mezhebinin usûllerine binaen ortaya koyduğunu, kulun kudreti ve iradesi dâhil, Allah'tan başka etkileyen bütün sebeplerin **âdî** sebep, yani **âdet**¹⁷³ kabilinden olduğunu söylemiştir.

Devvânî, Mu'tezile'nin; kudret ve imkân sağlamak Allah'tan olsa da kulun kendi kudret ve iradesiyle ihtiyârî fiilini yarattığını, Allah'ın ezeli ilminin kulun fiilini zorunlu kılmadığını, kölesinin kılıçla ne yapacağını bilip onu öldürmeye zorlamadığı hâlde kılıçla kendi isteğiyle "seçimiyle" birisini öldürdüğü takdirde, köle sahibinin önceden bunu bilmesinin kulun fiilinin ihtiyarîliğini kaldırmayacağı örneğini vererek görüşlerini izah etmiştir.

Mu'tezile'nin itirazlarının, kula asla kudret ve iradeyi ispat etmeyen Cebriyye'ye yönelik olduğunu, kul için kudret ve iradeyi ispat ettiği halde kudret ve iradenin tesirini ispat etmeyen Eş'arî'ye yöneltilemeyeceğini söyleyip onların itirazlarını çürütmüştür.

Fiilin icadında kulun kudret ve iradesinin tesirinin ispat edilmesine gerek olmayıp kulun kudret ve iradesinin âdî sebeplerden sayılabildiğini, Eş'arî'nin, kudreti ikiye ayırdığını; birinin müessire (etken kudret), diğerinin ise kâsibe (kesb eden kudret) olduğunu, iradeye göre tesir eden kudretin ikinci değil birinci kudret olduğunu söylemiştir. Bu ilkelerden hareketle Eş'arî nezdinde **kesb tanımının**; Allah tarafından fiilin yaratılması için âdî sebep olan kulun kudret ve iradesinin fiile **taalluk** etmesi olduğunu söylemiştir.

172. Bu görüşü, İsferâyînî'nin ulaşabildiğimiz eserinde bulamadık, ancak Devvânî'nin, bu görüşü Nasîruddîn et-Tûsî ve Fahrüddîn er-Râzî'yi takip ederek İsferâyînî'ye nispet ettiği öngörülmektedir. Bkz. s. 55.

173. "Tabiat olaylarının sebep-sonuç ilişkisi içinde tekrarlanıp devam etmesi, herhangi bir fiilin Allah'tan sudûrunun dâimi olarak yahut çoklukla tekrarlanması anlamında kullanan terimdir. Tabiât kanunlarının değişmezliğini savunan kadîm filozoflara karşı kelâmcılar bunların Allah'ın koyduğu kanunlardan ibaret olduğunu ve onun iradesiyle değişebileceğini, dolayısıyla teorik açıdan zorunlu olmadığını söylemektedir. Bu sebeple de illiyet yerine âdet terimini kullanmayı tercih etmişlerdir" Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebî, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 13, uyarlanmıştır.

Değerlendirme:

Devvânî'nin kudretin tesiri merkezli ayrımı daha çok felsefe ile ilgilenen Şehristânî, Fahrüddîn Râzî ve Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) görüşlerine katılarak yaptığı görülmektedir. Bunların bu ayrımından önce Bâkillânî, Cuveynî, Gazâlî ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî gibi ehli sünnet âlimleri, Cebriyye ve Kaderiyye aksine, kulun kudretinin kesbe Allah'ın kudretinin yaratmaya yöneldiğini, tek makdûrun iki kudret altına girmesinin mümkün olduğunu ortaya koyarak kulun kudretinin fiille birlikte yaratıldığını izah eden ayrımlarını yapmışlardı.

İki kudretin tesiri hakkında Devvânî'nin, Ebu İshâk el-İsferâyînî'nin görüşünü tespit ederken Fahrüddîn Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserine¹⁷⁴ ve Nasîruddîn Tûsî'nin *Kavâid'ul-Akâid* adlı risalesine¹⁷⁵ atıfta bulunmadan bu fikri benimsemekte onları takip ederek andığı görülmektedir. Râzî, anılan kitabında İsferâyînî'nin görüşüyle birlikte Şehristânî'nin *el-Milel ve n-Nihal* adlı kitabında kendinden önce zikrettiği¹⁷⁶ Bâkillânî, Cuveynî ve diğer bazı âlimlerin görüşlerini de tespit etmiştir. Fakat anılan Eş'arîlerin ulaşabildiğimiz kitaplara bakıp inceleyip öyle bir görüşlerini bulamayınca, Şehristânî Râzî ve Tûsî'nin tespit etmiş oldukları görüşlerin Eş'ariyye usûllerine uymadığı, onların kendi algılarına göre o Eş'arîlerin görüşlerini tespit etmiş olmalarının muhtemel olduğu görülmektedir. Bu noktada enteresan bir husus da şudur: Taftâzânî'nin *Şerh'ul-Makasid*, Senûsî'nin (ö. 895/1490) *Şerhu'l-Kubrâ* ve Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) *Tuhfetul-Murîd* adlı eserlerinde, söylemiş olduğumuz ihtimali kuvvetlendiren bir kanaata varmıştır.¹⁷⁷

Ayrıca, Devvânî'nin yaptığı üç ihtimalli sebir ve taksîm delilinin eksik olduğu görülmektedir. Bâkillânî, Cuveynî ve Gazâlî'nin görüşleri eklenince üç değil dört ihtimal olur. O da Allah-u Te'âlâ'nın kudretinin, yaratmakla fiilin özüne, kulun kudretinin ise kesbe fiilin vasfına taalluk ettiği görüştür. Bu görüşle Eş'arî ve

174. Fahrüddîn Râzî, *Muhassalu Efkâr'il-Mutekâddimîn vel-Mute'ahhirîn min'el-'ulemâ'i vel-Hukemâ'i vel-Mutekellimîn*, thk. Taha A. Sa'd, (Mektebet'ul-Kulliyat'il-Ezheriyye, Kâhire), s. 194.

175. Tûsî Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed, *Risâletün Fi Kavâidi'l-Akâid*, thk. Ali H. Hâzîm, (Dâr'ul-Gurbe, 1.baskı, Lübnan-1992), s. 58-59.

176. Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, 1/99.

177. Bkz. Taftâzânî, *Şerh'ul-Makasid*, 4/224; Senûsî Muhammed b. Yusuf, *Umdetu Ehli t-Tevfik vet-Tesdid Fi Şerhi Akideti Ehli t-Tevhid el-Kubra*, (Matbaatu Cerîdet'il-İslâm, Mısır-1316), s. 185; Bâcûrî, *Tuhfetul-Murîd*, s. 112.

Mâtürîdîler, kulun kesbi ve ihtiyarıyla hiçbir şeyi yaratamayacağını ispat edip Cebriyye ve Kaderiyye'nin yolunu kapatmışlardır. Devvânî'nin, dördüncü ihtimâli göz ardı etmesi sebebiyle, felsefî cebr için zemin hazırlamış olduğu düşünülmektedir.

Öte yandan Devvânî'nin bu noktada şu tespitlerde bulunduğu söylenebilir:

Mu'tezile'nin dedikleri, Allah'ın ezeli ilminin, kulun fiilinin ihtiyarî olmasını kaldırmadığı ve kulu mecbûr kılmadığıdır. Devvânî'nin bu tespiti, Şehristânî'nin kelamcılarının ittifakla kabul ettiklerini ifade ettiği "ilim malumuna göredir" tespitine¹⁷⁸ muvafıktır.

Yani Allah'ın ezeli ilmi malumun tam ne olduğunu ve ne olacağını değiştirmeksizin bilmektir. Nesnelere değiştirmek ise Allah'ın iradesinin tahsis ettiğine uygun olarak Allah'ın kudretine bağlıdır.

Ayrıca Devvânî'nin, bu meselede Eş'arî'nin söylemiş olduğu ilkelerin kendi mezhebinin usûllerine muvafık olduğunu söylemesi hayli önem taşımaktadır; Zira kelamda her mezheb bir bütün teşkil eder ve ona bir bütün olarak bakılmalıdır.

2.2.2. İkinci Konu: Felsefe'de İlet-Malûl Eş'arîlik'te Âdî Zorunluluk

Devvânî, Fârâbî gibi filozoflara katılarak insan fiilinin öncüllerini (mukaddimelerini) şu şekilde izah etmiştir: Bir şeyin uygun olduğu ve ona bir mani olmadığı tasavvurundan arzu, arzudan fiile yönelen irade, iradeden de gerçekleşecek fiil meydana gelir.

Tasavvur → arzu → irade → fiil

Burada Devvânî sebep-sonuç zorunluluğundan bahsedip diyor ki: Bu sebep-sonuç zincirlemesindeki zorunluluk, ya "hukemânın" yani filozofların dediği aklî ya da Eş'arî'nin dediği âdî bir zorunluluktur. Devvânî burada iki görüşten birini tercih etmemiştir. Fakat bu zincirde bir zorunluluğun var olduğunu, bu zincirin öğelerinin insanın kudreti ve iradesinden kaynaklanmadığını, aklın, insan fiilinin Allah'ın kudreti ve iradesinden kaynaklanmış olmasına rağmen insan tarafından da seçilebilmesini dışlamadığını söylemiştir.

178. Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 45.

Devvânî, fiilin öncülleri zincirindeki felsefî zorunluluğunu pekiştirerek insanın kudret ve irade sıfatlarının kendi ihtiyarına dayanmadığını, dahası Allah'ın kudret ve irade sıfatlarının da onun ihtiyarına dayanmadığını, hiçbir maddenin sıfatlarının ihtiyarî olmadığını, yani sıfatın mevsûfun ihtiyarına tabi olmadığını söylemiştir. Allah'ın kudreti ve iradesi, kulun kudreti ve iradesine taalluk edince fiilin sudûrunun zorunlu olduğunu, fiille taalluk eden kudret ve iradenin kula nispetinin, mef'ûl'un failine nispeti gibi olmayıp kabul edilenin kâbiline nispeti gibi olduğunu söylemiştir.

Filozofların sebeplerin sonuçlarına aklî zorunlulukla sevk edildiğini söylemeleri itibariyle, günahlarla cezalandırılan kulun, bir fiili ızdıraren yapmak zorunda kalıp yine aynı fiile cezalandırılmış olan bir kimse gibi olduğunu, zira Allah'u Te'âlâ o kişinin zihnine uygun olan şeyin imajını, tasavvurunu koyup o tasavvurun tam arzuya sebep olup o arzu kulun fiile hareket eden irade ve kudretinin inbi'asına "oluşturulmasına" sebep olduğunu söylemiştir.

Değerlendirme:

Zorunluluğun niteliği kritik bir noktadır. Zira bu risaledeki ikinci ve üçüncü ana başlığın bu noktaya dayandığı görülmektedir. Şüphesiz ki filozofların dedikleri malulun illetten geri kalmayan zorunluluk, Eş'arîlerin dedikleri sonucun sebebinden geri kalabilen zorunluluktan çok farklıdır.

İnsaflı bir bakış açısıyla fiilin başlangıçlarındaki öğelerin arasındaki zorunluluğun niteliğine bakıldığında aklî değil âdî bir zorunluluk olduğunun fark edilebilir. Zira malul gibi algılanan arzunun oluşması, tam illet gibi algılanan tasavvurundan geri kalabilir, aynı şekilde iradenin arzusundan ve fiilin iradesinden geri kalması büyük ihtimaldir. Evet, kabul edebiliriz ki Allah'ın kudreti ve iradesi mümkün olan bir şeyle taalluk edince onu zorunlu olarak yoktan var eder; fakat Allah'ın kudreti ve iradesinin bir şeye taalluk ettiği bilinmesinin ancak Allah'tan başka bilmediği ilmi gaybdan olduğu, dolayısıyla aklî bir sistematığe tabi tutulmasının doğru olmadığı düşünülmektedir.

Devvânî, bu noktada Eş'arîlere değil filozofların görüşüne açıkça meyl etmiştir. Bu meylin teferrüatı, ikinci ve üçüncü ana başlık altındaki görüşlerinde de görülmektedir.

Devvânî'nin görüşünün cebrî mutevassıt değil cebr-i mahza dönüştürülen felsefî bir cebr olduğu düşünülmektedir. Felsefî cebr ise illet-malûl ya da sebep-sonuç arasındaki zorunluluğu her şeye geneller ve -bir sonraki ana başlığında görüleceği gibi- daha çok mükellefiyyet prensibini çürütmekle sonuçlanır. Aynı şekilde felsefî cebrin gerekçesini bulan Şehristânî Cüveynî'ye nispet edilen görüşe eleştiri getirirken sebep-sonuç zorunlu zincirlemesiyle cebrin her şeyi kapsadığının lazım geldiğini söylemiştir.¹⁷⁹ Şehristânî ve Devvânî'nin görüşleri yaratılmış kudretin kesbe bile hiçbir tesirini ispat etmemekten kaynaklandığı görülmektedir. Belki de o yüzden Cuveynî, *kulluk ve mükellefiyyetin istenilmesinde muteber olan sıfatlar* başlığı altında, yaratılmış kudretin kesbe tesirini ispat ederek mükellefiyeti çürüten cebr hakkında uyarıda bulunmuştur.¹⁸⁰

Devvânî'nin Allah'ın kudret ve irade sıfatlarının kendi ihtiyarına dayanmadığını söylemesi doğru gözükse de yerinde olmadığı görülmektedir. Zira ihtiyar, sözlükte bir şeylerin iyisini seçmek demektir. Kelam ıstılahında ise ihtiyar ve irade aynı anlamdadır. Öyleyse şüphesiz ki Allah'ın ihtiyarı kendi sıfatlarına değil, mahlûkatlarına yöneliktir. Yani Allah, meşî'et ettiği şeyi seçip yaratır, Allah'ın kudret ve iradesi ise mahlûk değil, ispat edilmesi gereken ezeli sıfatlarıdır.

Başka bir deyişle Allahu Te'âlâ'nın sıfatları mahlûkatın sıfatları gibi olmadığı itibariyle Allah'ın sıfatları ile kulun sıfatları ne ihtiyar açısından ne de başka açılardan asla mukayese edilemez. Devvânî'nin demek istediği şu olabilir: Allah'ın kudreti ve iradesini teşkil eden âlem, Allah'ın ihtiyarıyla ya da iradesiyle değil, kendisinden zorunlu olarak sudûr etmiştir. Bu da Gazâlî'nin *Tehafut'ul-Felâsife* adlı kitabında tenkit ettiği filozofların sudûr teorisidir.

2.2.3. Üçüncü Konu: Kulların Fiillerine Göre Sevab ve İkabın Terettübü

Devvânî'ye göre, Allah'ın kullarına zulüm ettiği şüphesini avamın akıllarından kaldırmaya çalışırken sevab ve ikabın terttübünü "şüphe" olarak ele almıştır. Bundan sonra Devvânî, Allah'ın yarattığı mahlûkatın Allah'ın kendi mülkü olmalarının ötesinde kendi varlıklarının Allah'tan kaynaklanmaları itibariyle onlara ne yaparsa

179. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 49.

180. Cuveynî, *el-Akîde en-Nizâmiyye*, s. 30-46.

yapsın hiçbir şeyi hak etmediklerini, sevab da alsalar ikab da alsalar Allah tarafından asla zulme uğramış olmayacaklarını söylemiştir.

Buna binaen, Mu‘tezile’nin kullara verilen yaratılmış kudretin tesirini ispat etmelerinin de Eş‘arî’nin o tesiri ispat etmemesinin de, avamın akıllarından sevab ve ikabın terettübü şüphesini kaldıracak bir tespit olmadığını söylemiştir.

Zulüm şüphesini kaldırmak için, insanın zihninde cezalandırılan ve nimetlendirilen kimselerin sûretlerini hayal etmesi örneğini vermiştir. Nasıl ki hiç kimse bunları hayal edene; niye bu sûretlere ceza ya da mükâfat verdin diye itiraz edemezse; aynı şekilde Allah-u Teâlâ da mahlûkatına zulmetti diye ona itirazın yöneltilemeyeceğini, kötü sûretlere şekil vermenin kötülük olmayacağını, bilakis kötü sûretlere şekil verenin ustalığını ve becerikliliğini yansıttığını söylemiştir.

Kulların fiillerine sevab ve ikabın terettübünün kaynaklandığı aslın, varlığın mümkinatın mahiyetlerine sığacak ve kabul edecek şekilde taşması olduğunu, yine **sebir ve taksîm** metodunu kullanarak insanların üç kısma ayrıldıklarını, birinci kısmın iki cihanda nimetlendirilen insanlar olduğunu, ikinci kısmın dâreyinde cezalandırılan insanlar olduğunu, üçüncü kısmın da bir cihanda cezalandırılan diğerinde ise nimetlendirilen insanlar olduğunu, bu üç kısmın dördüncüsü bulunmadığını ve mümkün olan bu üç kısma varlık ve şekil vermenin zorunlu olduğunu, yani bu kısımların birine katılmaktan kaçış olmadığını ve olamayacağını belirtmiştir.

Cezalandırılan kısım dâhil kısımların her birinin, varlık ve şekil vermek ilahî lutuf ve cömertliğine mazhar olduğunu söylemiştir.

Üstelik kulların fiillerine sevab ve ikabın terettübü meselesinin, Allah-u Te‘âlâ’nın celâlî ve cemâlî isimlerinin cihandaki mazharlarına ve a‘yanın görünme yerlerine tecellî etmeleri meselesine tabi olduğunu dile getirmiştir. Yani el-Hâdî, el-Mu‘izz isimleri, mümin ve sâlihlerin görünme yerlerine tecellî eder, el-Mudill, el-Müzill isimleri ise müşrik ve kâfirlerin görünme yerlerine tecellî eder. Devvânî’ye göre filanca kişi neden bu ismin mazharı oldu? Sorusuna cevap verilemez. Zira Zeyd celâlin, Amr cemâlin mazharı olduğunu farz etsek, sonra; Niye Zeyd celâl, Amr cemâl için mazhar oldular? Sorusunu sorsak, fark edeceğiz ki aslında Zeyd Cemâl’in, Amr da Celâl’in mazharı olabilirdi. Böyle olduğunu farz etsek, aynı soru yine karşımıza çıkar.

Değerlendirme:

Devvânî'nin bir önceki ana başlıkta mükellefiyet prensibine üstü kapalı olarak da olsa getirmeye başladığı eleştiriye, bu ana başlıkla felsefi bir bakış açısıyla yaklaşarak devam ettiği görülmektedir.

Devvânî'nin, Allah'tan da insandan da kudret ve irade sıfatları ihtiyara dayanmadan zorunlu olarak sadır olduğunu söylemekle insanın ihtiyarı ve kesbini yok saymış olduğu, böylece bir taraftan sevab ve ikabın terettübünde zulüm şüphesini avam zihinlerinden kaldırmaya çalışırken, diğer taraftan bilerek ya da bilmeyerek yine bu şüpheyi zihinlerine soktuğu görülmektedir.

Allah tarafından verilen varlık nimetinin, cansızlar dâhil bütün mahlûkata bahşedildiği, kesb, irade ve ihtiyar kabiliyyetinin ise bütün mahlûkata değil, ancak mükelleflere verildiği, zulmün, eşyaları yerli yerine koymamaktan ibaret olduğu ve sevab ve ikabın mükelleflerin fiillerine göre terettüb edildiği göz önünde bulundurularak zulüm şüphesinin bertaraf edilmesinin delil getirmeye gerek kalmayacak kadar açık olduğu görülmektedir.

Devvânî'nin, e'fal-i ibad meselesini filozofların; "var etme haddizatında iyidir, yok etme haddizatında kötüdür" gibi söylemlerinden etkilenerek ele aldığı ve filozofların sudûr teorileriyle de bağdaştırdığı görülmektedir. Filozofların anılan teorilerinin, hayli göreceli olduğu, mesela filozofların "yok etme haddizatında kötüdür" söylemlerinin, imtihan yeri olan dünya ve ceza yeri olan cehennem hakkında doğru olmadığı, Kur'an'da birden fazla âyetle reddedildiği,¹⁸¹ İslam'daki kesb kavramını ve mükellefiyet prensipini kaldıracak bir şey gibi algılanmayıp kesb ve mükellefiyet ışığında değerlendirilebildiği kanaatindeyiz.

Başka bir deyişle, Devvânî bu ana başlıkta Eş'arî ve Mâturîdîlerin ittifak ettikleri "Allah-u Te'âlâ zulmetmez" "Allah-u Te'âlâ'nın üzerine hiçbir şey vacip düşmez" ilkelerine katılmıştır. Fakat bu iki ilkeyi Eş'arî ve Mâturîdîlerin anlayışlarına

181. Örnek verecek olursak: İmtihan yeri olan dünyada Hz. Meryem Hz. İsâ'yı doğururken "Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim" diyerek yokluğu temenni etmiştir. (Meryem Sûresi, 23. âyet). Kıyamet gününde de kâfir "Keşke toprak olsaydım" diyerek yokluğu temenni edecektir. (Nebe' Sûresi, 40. âyet).

göre değil, kendi felsefi anlayışına göre sevab ve ikabın terettübüyle çelişecek şekilde ele aldığı görülmektedir.

Aslında anılan iki ilke, kesb kavramıyla hiç çelişmez. Bilakis kulların kesblerini ve ihtiyarî fiillerine sevab ve ikabın terttübünü vurgular. Sevab ve ikab prensibi ise şu üç ilkeye dayanarak algılanmaktadır:

1- **Allah-u Te'âlâ zulmetmez**, yani adalet ve hakkaniyetiyle ceza ve ikab verir.

2- **Allah-u Te'âlâ'nın üzerine hiçbir şey vacip düşmez**, yani lûtfu ve keremiyle nimet ve sevab ihsan eder.

3- Allah, kullarına ikab verirse kulların kesbettikleri ihtiyari kötü fiilleri hakkında sorgulayıp istediği gibi ikab verir.

Zira kulların Allah'ın mülkü oldukları itibariyle ikabın şekli ne olursa olsun ona zulüm denmez. Çünkü zulüm bir şeyi yerine koymamak ya da başkalarının malı ve mülklerini ele geçirmek demektir. Allah-u Te'âlâ, sevab verirse kulların kesbettikleri sınırlı ve kusurlu fiillerine göre değil, Allah-u Te'âlâ'nın ihsanı ve sınırsız cömertliğine göre sevab verir. Zira kullar da fiilleri de Allah'ın yarattığı mahlûkatı olmaları itibariyle hiçbir şey için sevab ya da mükâfat hak edemezler.¹⁸²

“Biz onlara zulmetmedik, lakin onlar kendilerine zulmediyorlardı”¹⁸³ âyet-i kerimesinde Allah-u Te'âlâ zulmü kendisinden nefyedip onu günahkâr ve zalim insanlar tarafından vuku bulduğu için onlara nispet etmiştir. Dolayısıyla zulüm şüphesini avamın zihinlerinden kaldırmak için Kur'an ve sünnetin anlayışları gayet açık ve yeterli olduğundan, bu hususta Devvânî'nin dediği felsefi anlayışlara gerek kalmadığı düşünülmektedir.

Sonuç itibariyle Devvânî; kulların fiillerinin sevab ve ikabın terettübüne sebep olmadığını, bilakis sevab ve ikabın şu üç sebepten dolayı insanlar üzerine zorunlulukla terettüb edildiğini söylemiştir:

1- Maddenin sûret verenden aldığı kötü ya da güzel sûretini zorunlu kabul etmesi.

2- Varlığın mümkinâtın hazır bulunduğu şekilde mahiyetlerine zorunlu feyzi (taşması).

3- İlahî isimlerin, mazharlarına zorunlu olarak tecellî etmesi.

182. Sâvî, *Şerhu's-Sâvî Ala Cevhereti't-Tevhîd*, s. 245.

183. (Nahl Sûresi/118. âyet).

Eş'arî ve Mâturîdî kelamcıları, anılan üç sebebi kabul etmeyerek şöyle reddetmektedirler: Sevab ve ikab, sûretlere göre değil, amellere göre terettüb ettirilir. Hiç bir şey Allah-u Te'âlâ'dan zorunlu olarak sâdır olmaz. Zira Allah-u Te'âlâ iradesi ve ihtiyarı olan faildir. Sevab ve ikab vermeye de muhtaç olmayıp mahlûkattan müstağnîdir. Ancak kullarından sâdır olan fiilerin karşılığını onlara verir.

Madde, sûret, sevab, ikab ve bütün mahlûkat Allah'ın iradesi ve ihtiyarıyla yoktan yarattığı şeyler oldukları için, ondan zorunlu sâdır değildirler. Fiil ve ameller ise kullardan ihtiyarla sâdır olmaları itibariyle ceza ya da ikabla karşılaşır. Yani Allah, hiç kimseyi sûreti güzel ya da kötü olduğu için mükâfat ya da cezalandırmaz. Kelamcılarının çoğu hüsn ve kubuh meselesinde sûret değil güzel ve çirkin amelleri tartışmışlardır.

Devvânî'nin *ez-Zevrâ'* adlı risalesindeki görüşüne göre varlığın feyz olduğu mahiyetler mec'ûl değil fail'in bir eser-i vechi ya da haysiyetidir. Bundan dolayı Devvânî'nin, filozofların "hudûs-i zâtî", "yokluktan varlık çıkmaz" teorilerine çok yaklaştığı, Devvânî'nin elimizdeki risalesinde de dediği; varlığın, mümkinatın hazır olduğu şekilde mahiyetlerine zorunlu feyzinin, İslamiyet'te makbul görülmeyen filozofların sudûr teorisi olduğu düşünülmektedir.

Öte yandan Müslüman filozoflardan el-Kindi, sudûr teorisinin yerine "yokluktan varlığı yaratmak" ilkesini İslam felsefesinde ortaya koymuştur. Yaratmak, Allah'ın fiili olup insanın kudreti, iradesi ve ihtiyarı dâhil her şeyi kapsamaktadır. Kullar, kudret ihtiyar ve iradeleri Allah tarafından var edilmeleri (yaratılmaları) itibariyle mecbûr değil ihtiyar sahibidirler,¹⁸⁴ ihtiyar sahibi olmaları itibariyle de mükelleftirler.

İlâhî isimlerin mazharlarda zuhûr ve tecellisi ise her insanın farklı telakkisine göredir. Yani ilahi isimlerin tecellileri, kulların çeşitli fiil ve amelleriyle zuhûr eder. Sadece vücudun fiziki amelleriyle değil daha çok kalbî amelleriyle de zuhûr eder. Tek insan bir günde bile birden fazla celâlî ve cemalî isimlerin tecellilerini telakki edebilir. Kısaca söylemek gerekirse isimlerin tecellileri insanların iradelerini ve ihtiyarlarını kaldırarak sevab ya da ikabı gerektiren fiillere mecbûr kılmaz, bilakis insanların irade ve ihtiyarlarını güçlendirip seçmelerini de teyid edebilir.

184. Bkz. Hayâlî, Kestelî ve Ramazan efendi, *el-Mecmû'atu s-Seniyye alâ Şerhil-Akaidi Nesefiyye*, s. 381-383.

Malum olduğu gibi, Allah-u Te'âlâ'nın isimlerinin (el-esmâ' ul-hüsna) tecellileri tasavvufî bir konudur. Devvânî'nin dediği tecellî zorunluluğu görüşü, Eş'arî ve Mâtürîdîlerin ya da Kelâbâzî gibi mutasavvıfların tespit ettikleri tasavvuf mezhebinin problemleri değil, kulların ihtiyarî fiillerinde kesbin önemini tanımayan Devvânî'nin düşüncesindeki felsefî cebrin problemleridir.

Aslında Cuveynî (ö. 478/1085) kendi döneminde de zuhûr eden bu tip felsefî cebr anlayışını önlemek için *el-Akîde en-Nizâmîyye* adlı kitabında detaylı ve uzun bir reddiye yazıp şöyle söylemiştir:

"Aklı başında olan ve taklîd aşamalarını aşan kimse, Rabb Te'âlâ'nın, kullarından hayat boyunca bir takım ameller istediğini, amele davet edip âhirette o ameller üzerine mükâfat ya da ikab tertib ettiğini, Tevhid prensip ve kurallarına uyararak kabul eder ve bununla alakalı şüpheleri reddeder... Te'vîl edilemeyecek kadar açık naslardan Rabb Te'âlâ'nın, kullarından istediğini yerine getirmek ve nehyettiği davranışlardan uzak durmak için lazım olan imkân ve güçleri kullarına sağladığı bilinmektedir. Kim şeri'atların külliyatına, şeri'attaki iyilik ve faziletlere teşvik edildiğine, fenalık, azgınlık ve haddi aşmaktan sakındırıldığına ve kötülüklerin bağdaştırıldığı had, ceza ve ikablarına bakar, sonra inanılması gereken va'd, va'id ve peygamberlerin zorba zâlim ve haddi aşanlara yönelik ceza ikab olacağını bildirmelerine bakar, sonra Allah'ın, kullarına: size imkân müddet ve mühleti vererek peygamberleri gönderip gideceğiniz yolu delil ve hüccetle açıklayıp tarif ettiğim halde, emrime neden uymadınız? Günahları neden işlediniz? Haddinizi neden aştınız? Dediğine bakar da sonra bunların hepsini idrak edip iyi anladığı halde, kulların fiillerinin kendi ihtiyar kudret ve tercihlerine göre olduğunda şüphe duyarsa; ya onun aklında darbe vardır, ya da taklîde devam ederek cehalette inatçıdır... Kulun kudretinin kendi fiiline hiçbir tesiri olmadığını kabul etmek, şeri'atlarla istenilenleri iptal etmek ve peygamberlerin getirdiklerini yalanlamak demektir... Allah dilediğini yapar, dilediği hükmü de verir. Fakat va'dinden (sözünden) dönmek ve doğru söylememekten münezze ve yücedir."¹⁸⁵

185. Cuveynî, *el-Akîde en-Nizâmîyye*, s. 30-46. (bahsedilen sayfa aralığının özetidir).

2.2.4. Dördüncü Konu: Tevhidin Üç Aşaması

Devvânî, bu risaleyi tevhidin üç aşamasını zikrederek tamamlamıştır. Aşamaların en yakını (fiillerin) tevhidi aşaması olduğunu, ondan sonra sıfatların tevhidi aşaması, daha sonra zâtın tevhidi aşamasının geldiğini söylemiştir.

Ef'âlin tevhidi aşaması, âlemde “Allah’tan başka müessir yok” ilkesinin yakinen gerçekleştiğine dair bir aşamadır. Bu da sâliklerin fütûhâtının ilkidir. Tevekkül -kulun her şeyi gerçek faile bırakıp güvenmesi- bu aşamanın meyvelerindedir demiş, Eş’arî’nin buna, ya tefekkür gücünün perdesini açarak ya da nübüvvet kandilinin ışığında keşfederek vâkif olabildiğini söylemiştir.

Sıfatların tevhidi aşamasının bir önceki mertebeden yüksek ve onun gerektirdiği bir merteye olduğunu, o mertebede her kudret ve ilmin Allah’ın kudreti ve ilmine karşı kaybolup yok olduğunu ve her kemâlin Allah’ın kemâlini yansıttığını seyretmek olduğunu söylemiştir.

Zâtın tevhidi aşamasının, işâretin yok olduğu ve ibarenin bittiği derin derya olduğunu söyledikten sonra, açıklamak için Hz. Ali ile sırdaşı Kumeyl b. Ziyad arasında geçtiği naklolunan diyaloga havale etmekle yetindiğini söylemiştir.

Değerlendirme:

Ef'al-i ibâd meselesinin irade ve kaderle bağlantılı olması göz önünde bulundurulduğunda tevhidle de bağlantılı olduğu imanın kritik noktasını teşkil ettiği görülmektedir. Asr-ı saadetten beri Hz. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) başta olmak üzere bir kaç âlim buna işaret etmiştir. Sefârîni, *Levâmi'ul-Envâr* adlı eserinde İbni Abbas’ın sözünü zikrederek meselenin özüne vurgu yapmıştır:

*"Kader tevhidin nizamıdır 'sistemidir', kim Allah'ı tevhid, kadere iman ederse urve'tul-vüskâ'ya tutmuş olur, en sağlam kulpa yapışmış olur."*¹⁸⁶

Ârif ve tasavvuf ehli de tevhidin bu üç aşamasını sıkça dile getirmişlerdir.

“Allah’tan başka müessir yoktur” ilkesi hakkında Devvânî *Şerhül-Âkaidil-Adudiyye* adlı eserinde filozofların "bütün hâdiselerin faili (yapanı) Allah" ilkesini benimsediklerini, Allah’tan başkasının şart ve âlet kabîlinden olduğunu söyledikten

186. Sefârîni, *Levami'u l-Envâr*, 1/303.

Sonra Platon'dan menkul olan "Âlem toptur, yer merkezdir, eflak yaydır, hadise oktur, insanın bedeni hedeftir ve Allah-u Te'âlâ atıcıdır (okçudur); bu durumda kaçış nerededir?" sözünü anmıştır.¹⁸⁷

Fakat filozofların mezheplerinin değişik olduğu göz önünde bulundurularak Allah'tan başkasının tesiri hakkında görüşleri Devvânî'nin tam dediği gibi olmadığı görülmektedir. Zira onlar felek, gezegen tabiat ve Allah'tan başkasının tesirlerini illet malül ve sebep sonuç şeklinde ispat ettiklerine nazaran onların görüşünün sebep sonuç vasıtasıyla cebr-i mahz görüşü olduğu düşünülmektedir. Ancak Cebriyye'den farklılıkları şudur: Cebr birinci akılla olur ondan sonraki cebr ise diğer akılların vasıtasıyladır. Müslüman filozoflar ise cebr, Allah'ın kudret ve iradesinin anlamına gelen sünen-i kevnîyyenin aracılığıyla. Genellikle de onların başlangıçta her şeyi yaratmak Allah'ın olduğu, ondan sonraki yaratma tesirinin kulun kudreti gibi sebep ve âletlerin aracılığıyla olduğu, yani sonradan yaratmak vasıtasız olmadığı görüşünde oldukları düşünülmektedir.

2.3. HULASA

Devvânî'nin mezkûr risalesinin usûl, ilke, yöntem bakımından birbirinden çok farklı olan felsefe tasavvuf ve kelim ilimlerinden istifade ettiği görülmektedir. Başka bir deyişle fiillerin yaratılması meselesinde anılan üç ilimden biriyle yetinmeyerek kendisine has, karma mezhebe dayalı da bir görüşü benimsemiştir. Felsefe'den "illetten geri kalmayan malül" ve "cebrî genellemek" prensiplerini almış, kelimden Eş'arî'nin kulun kudretinin icada asla tesirli olmadığı ilkesini kendi mezhebine göre anlamlandırmıştır. Tasavvufun "el-esmâ' ül-hüsna tecellîsi" ve "tevhidin üç aşaması" konularını kendi felsefî görüşüyle uyumlu şekilde dile getirmiştir.

187. Devvânî, *Şerh el-Akaid el-Adudîyye (Celâl Mukayyedi)*, s. 43.

3. BÖLÜM: CELALÜDDÎN ed-DEVVÂNÎ'NİN "HALKU'L-A'MÂL" RİSÂLESİ'NİN TAHKİKİ

3.1. Risâle'nin Adı ve Müellife Nispeti

Elde ettiğimiz 20 yazma nüshaları incelendiğinde¹⁸⁸ Devvânî'ye nispeti kesin olan bu risâleye "*Halku'l-Ef'âl*", "*Ef'âl-i İbâd*", "*el-Cebr'ü vel-İhtiyâr*" gibi değişik isimlerin verildiği görülmektedir.¹⁸⁹ Devvânî'nin anılan risâlesinin başında ve *Şerh'ul-Akâid'il-Adudiye* adlı eserinde ona atıfta bulunarak ismini "*Halku'l-A'mâl*" diye anmasına¹⁹⁰ ilaveten Eş'arî ve Mâturîdî'lerin bu meseledeki temel delillerinden biri olan "Oysa sizi de amellerinizi de Allah yaratmıştır"¹⁹¹ meâlindeki âyet-i kerime göz önünde bulundurulduğunda, Devvânî'nin "ef'âl" değil "a'mâl" kelimesini bilerek kullandığı sonucuna varılabilir.

3.2. Risâle'nin Yazılış Yeri ve Tarihi

Bu risâle, Kâşân şehrine ziyareti sırasında öğrencisi Muhammed Esterâbâdî'nin talebi üzerine Devvânî tarafından kitaplara bakılmıyarak irticâlen telif edilmiştir. Risale'nin Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulunan "Cârullah 1259" numaralı en eski nüshasında yazılan 872 tarihine istinâden, risâle'nin anılan yazılış tarihinden kısa bir müddet önce telif edildiği o zamanlarda, Devvânî'nin yaklaşık 42 yaşında olduğu sanılmaktadır.

188. Bosna (1 nüsha): Gâzî Hüsrev Bek 1102; Türkmenistan (1 nüsha): Milli Yazma Eser Enstitüsü 3751; Türkiye (10 nüsha): Süleymâniye ktp. Es'ad Efendi 3592, Cârullah 1259, 2074, Hamîdiye 1438, Lâleli 2433, Murad Molla 1393, Ayasofya ktp. 399, Konya ktp. 1054, Akşehir 356, Kahraman 137; Tacikistan (1 nüsha): Doğu Araştırma Enstitü 893; Irak (2 nüsha) el-Vesâikiye el-Âmme Ebus'ide nüshası, Salaheddin Üniversitesi nüshası; İrân'dan (5 nüsha): Kitap Hane Meclisi Şûra Milli 78396, Medrestî Alî Şehîd Mutahhirî 1308, 2799, Kitap Hâne Ayetullah Mar'aşî 4250, 5094, Suudi Arabistan (1 nüsha) 1344.

189. Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 154.

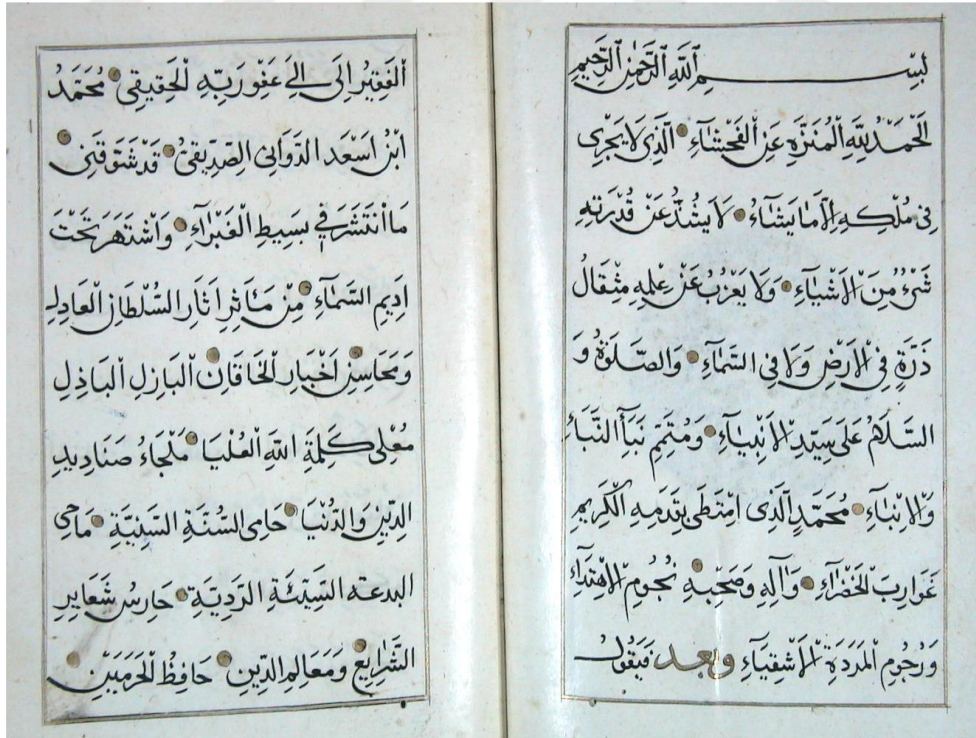
190. Devvânî, *Şerh el-Akaid el-Adudiyye (Celâl Mukayyedi)*, (Maarif nezareti celile, 1.Baskı, İstanbul-1321), s. 43.

191. Sâffât 37/96.

Bu risâle, Kâşân şehrine ziyareti sırasında öğrencisi Muhammed Esterâbâdî'nin talebi üzerine Devvânî tarafından irticâlen telif edilmiştir. Risâle'nin Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Cârullah Efendi Koleksiyonu nr. 1259' da bulunan h. 872 tarihli nüshası, en eski nüshadır. Bu tarihe istinâden risâle'nin, istinsah tarihinden kısa bir müddet önce telif edildiği, o zamanlarda Devvânî'nin yaklaşık 42 yaşında olduğu düşünülmektedir.

3.3. Risâle'nin Ayasofya'daki Nüshası

Bu risâle'nin Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu nr. 399'da kayıtlı nüshasının giriş yazısı, diğer nüshalardan farklıdır. Bu nüshanın yaklaşık beşte birini teşkil eden giriş yazısında, nüshanın Memlûk Sultanı Kayıtbay'a (ö. 902/1495) ithaf edildiği bilgisi yer almaktadır. Bunun yanında yazarın aynı konuda daha önce Kâşân şehrine olan seyahatinde bir risâle yazdığı ve o risâle'nin üzerinde bazı düzeltmeler yaparak risaleyi yeniden telif ettiği de anlaşılmaktadır.



İlyas Üzüm ve Harun Anay, bu nüshayı istinsah edenin son satırlardaki müellifin (yani Devvânî'nin) ferağ kaydına dair yazdığı tarihine istinâden, Devvânî'nin bu risâleyi 899 senesinde düzetmeler yaparak ikinci defa yazdığını tespit etmişlerdir.¹⁹²



Hâlbuki "Müellif -Allah fazîletini daim kılsın- hicri 29 Muharrem 899 senesinde bu risalenin telif edilmesini tamamlamıştır." ferağ kadını tespit eden kişi, Devvânî'nin kendisi değil, adı meçhul bir müstensihdir.

Fakat bu nüshaya dair tespit ettiğimiz bir takım bilgilerden hareketle bazı noktalara değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira bahsedeceğimiz şu hususlar, İlyas Üzümün itimad ettiği nüshanın aslında itimada değer olmadığını göstermektedir:

1- Nüshanın diğer nüshalarla aynı mahiyette olduğu, fakat risâlenin giriş yazısının uzatıldığı ve Sultan Kayıtbay'a (ö. 902/1495) ithaf edilen kısmı eklenerek değiştirildiği, risâlenin son kısmından da Kumeyl b. Ziyad'ın Hz. Ali'ye olan sorularının kaldırıldığı görülmektedir.

2- Risâle'nin son satırlarında yer alan 899/1493 tarihi, **istinsah tarihi değil**, müstensih tarafından iddia edilen Devvânî'nin telifinin sona erdiği tarihidir. Yani bu nüshaya dair müstensih adı, istinsah yeri istinsah tarihi gibi bilgiler bilinmemektedir.

3- Risâleye dair erişim imkânı sağlayabildiğimiz nüshalar arasında, söz konusu Ayasofya nüshasını teyit eden herhangi bir nüshaya rastlayamadık. Bu nüshalar şu

192. İlyas Üzüm, *Celâleddîn ed-Devvânî ve Er-Risale Fî Mes'eleti Halkı'l-A'mâl* adlı eseri, (Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul-1985); Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 154-155.

şekildedir: Bosna (1 nüsha): Gâzî Hüsrev Bek, nr. 1102; Türkmenistan (1 nüsha): Milli Yazma Eser Enstitüsü, nr. 3751; Türkiye (10 nüsha): Süleymâniye ktp. (Es'ad Efendi, nr. 3592; Cârullah, nr. 1259, 2074; Hamîdiye, nr. 1438; Lâleli, nr. 2433; Murad Molla, nr. 1393; Ayasofya, nr. 399); Konya ktp. nr. 1054; Akşehir, nr. 356; Karaman, nr. 137; Tacikistan (1 nüsha): Doğu Araştırma Enstitü 893; Irak (2 nüsha) el-Vesâikiye el-Âmme Ebus'îde nüshası, Salahaddin Üniversitesi nüshası; İrân (5 nüsha): Kitap Hane Meclisi Şûra Milli, nr. 78396; Medrestî Alî Şehîd Mutahhîrî, nr. 1308, 2799; Kitap Hâne Ayetullah Mar'aşî, nr. 4250, 5094; Suudi Arabistan (1 nüsha) nr. 1344.

3.4. Tahkik Metodu

Elde edebildiğimiz yirmi nüshadan müellifin hayatına en yakın tarihli beş nüshayı seçtik. Beş nüshanın üçü, mu'ellif hayattayken istinsah edilmiştir:

1- Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 1259 numarada kayıtlı olan nüshadır. Nüshanın sonunda tarih bulunmamaktadır. Fakat aynı mecmua içerisinde 54/b sayfasında h. 872 tarihi geçmektedir. Dipnotta bu nüshayı (ح) harfiyle gösterdik.

2- Süleymaniye Kütüphanesi, Hamîdiye, 1438 numarada kayıtlı olan nüshadır. Nüshanın sonunda tarih bulunmamaktadır. Fakat aynı mecmua içerisinde yer alan bir nüshanın sonunda h. 892 tarihi geçmektedir. Dipnotta bu nüshayı (ح) harfiyle gösterdik.

3- Irak'ta en-Necefül-Eşref şehrinde bulunan el-Vesâ'ikiyye el-Âmme Ebu Se'îde'deki nüshadır. Müstensih adı Ebul-Huda bin el-Hâc Ahmed bin Muhammed'dir. Aynı mecmua içerisinde h. 906 istinsah tarihli nüsha bulunmaktadır. Dipnotta bu nüshayı (و) harfiyle gösterdik. Bu nüshanın 341239 numaralı mikrofilm, Dubai "Merkez Cum'a el-Mâcid" adlı yazma eser kurumunda bulunmaktadır.

Diğer iki nüsha ise risâlenin müellifinin hayatına en yakın tarihli iki nüshasıdır:

4- Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümü 2433 numarada yer alan nüshadır. İstinsah tarihi hicri 16 Zilhicce 966'dır. Dipnotta bu nüshayı (ل) harfiyle gösterdik.

5- Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi bölümü 3592 numarada bulunan nüshadır. Aynı mecmua içerisinde hicri 992 tarihli bir nüsha bulunmaktadır. Dipnotta bu nüshayı (ا) harfiyle gösterdik.

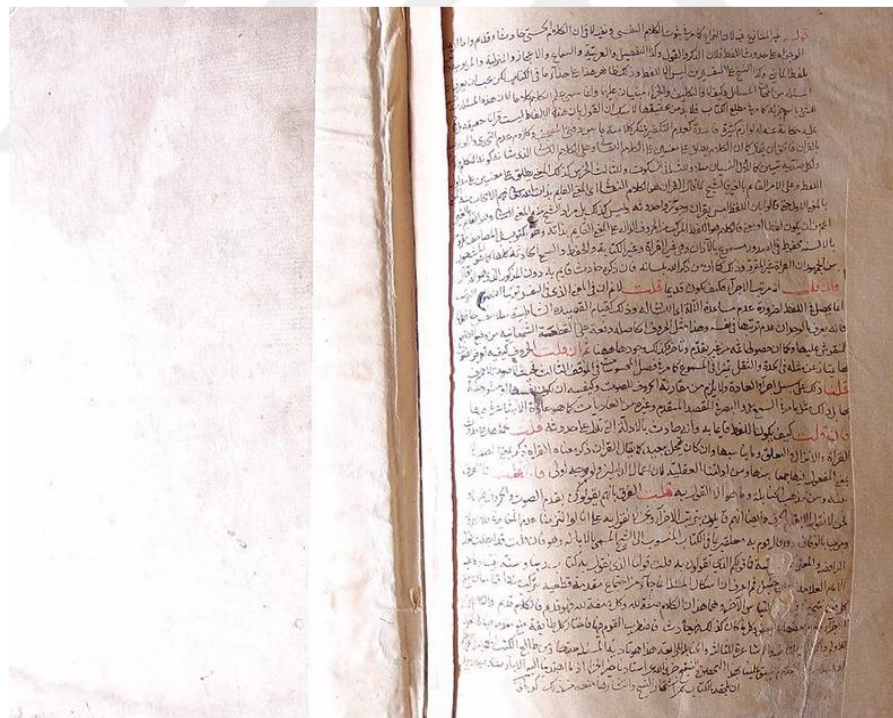
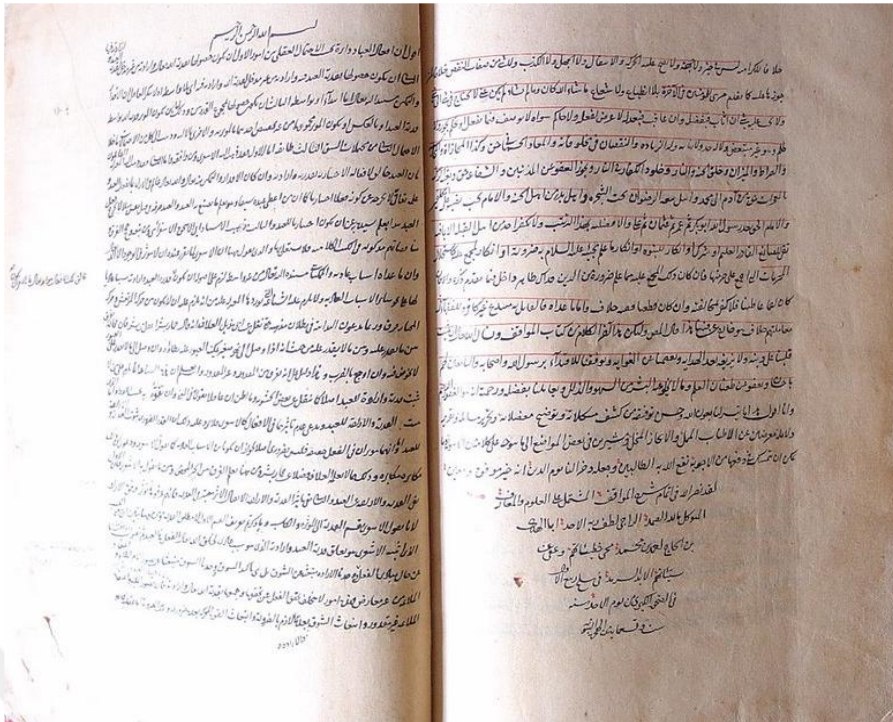
(ج) Nüshası en eski tarihli nüsha olmakla birlikte diğer dört nüshaya nazaran yazısı daha açık olup **tashîf ve tahrîf** ¹⁹³ daha az bulunmuştur. Metindeki sakat ifadeleri diğer nüshalardan aktararak parantez içinde metne ekledik ve dipnotta sakat olduğunu belirttik.

Metindeki eksik ifadeler bakımından ise (و) ve (أ) nüshaları (ج) nüshasından daha sağlamdır. (ل) ve (ح) nüshaları ise diğer nüshalardan biraz daha düşük seviyededir. Buna binaen (ج) nüshasını asıl nüsha olarak belirledik ve metin tespiti için diğer dört mukabele nüshasıyla karşılaştırdık. Manayı değiştiren farkları doğruysa, dipnotta "والصواب المثبت" ibaresi ile muhtemelse "وله وجه" ibaresi ile yanlıışsa "ولا وجه له" ibaresi ile ifade ettik. Böylelikle farklar arasında en doğrusunu seçmiş ve metinde belirtmiş olduk.

193. Tashîf ve tahrîf müstensihlerin istinsah ederken düştükleri iki ana yazım hatası kategorisidir. Âlimler tashîf ve tahrîf konusunu çeşitli tanımlar yaparak ele almışlardır. Muhakkiklerin çoğunun ittifak ettikleri tanımlara göre tashîf, harflerin resmini değil hareke ve noktalarını hatalı olarak değiştirmektir. Elimizde bulunan risâlenin bazı nüshalarında geçen tashif örnekleri şunlardır: العيوب - الغيوب ، ناسخ - ناسج ، التahrîf ise, harflerin resmini hatalı olarak değiştirmektir. Lugat anlamında tahrîf, ifade anlamını genişleterek ya da azaltarak değiştirmek ve ifadelere istenilmemiş manayı yükleyerek doğru anlatmaktan sapmaktır. Risâlemizin bazı nüshalarda geçen tahrîf örnekleri de şunlardır: المفاضل - المناضل ، الدين - الدارين . Ayrıntılı bilgi almak için bkz. Askerî Hasan b. Abdullah, *Şerhu Ma Yeka'u Fîhi't-Tashîfu vet-Tahrîf*, thk. Abdülaziz Ahmed, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır-1963, 1/77; Suyûtî Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedrib'u r-Râvi Fi Şerhi Takrîbi n-Nevâvi*, thk. Abdulvahhab Abdullatif, (Mektebetu Dâr'it-Turâs, 3. Baskı, Kahire-2005), s. 409-411; Tanâhî Mahmûd b. Muhammed, *Mekâlât'ul-Allâme Mahmûd Muhammed et-Tanâhî*, (Dâr'ul-Beşâ'iril-İslâmiyye, 1. Baskı, Beyrût-2002), 2/402.



الصفحة الأولى والأخيرة لنسخة الحميدية برقم 1438



الصفحة الأولى والأخيرة لنسخة الوثائق العامة برقم 341239

3.5. Metnin Tahkiki

رسالة خلق الأعمال

أما بعد حمد الله فتّاح القلوب ، منّا⁽¹⁹⁴⁾ العيوب⁽¹⁹⁵⁾ ، والصلاة والسلام على صفيّه المحبوب ، ونبيّه المربوب ، وعلى آله وأصحابه المطهّرين عن دَنَسِ الشُّركِ ودرنِ الحوبِ ، فقد سألتني الأُخ في الدّين⁽¹⁹⁶⁾ ، والمحَبُّ على اليقين ، المولى الفاضلُ المفاضلُ⁽¹⁹⁷⁾ ، جامعُ فنونِ الكمالاتِ والفضائلِ ، حاوي حمائدِ الخصالِ ، وفواضِلِ الشّمائلِ ، التَّقِيُّ التَّقِيّ ، الذَّكِيُّ الزَّكِيُّ ، الألمعيّ اللّودعيّ ، مولانا سعيد الدّين⁽¹⁹⁸⁾ محمدُ الأستَرآبادي⁽¹⁹⁹⁾ ، أسعَ اللهُ فضائله ومعاليه ، وحفَّ بفيوضه القُدسيّةِ أيامه ولياليه ، أو أنّ اجتيازي بقاشان في بعض الأسفارِ وأنا مُستوفزٌ⁽²⁰⁰⁾ أن أكتبُ له ما حضرني في الوَقْتِ من الدّقائِقِ المتعلّقةِ بمسألةِ خلقِ الأعمالِ ، حسبما تقرّرَ لديّ وتبيّنَ عليّ ، غيرَ ناسِجٍ⁽²⁰¹⁾ على منوالِ مَسطوراتِ الكُتُبِ المتداولَةِ والصُّحفِ المتناولَةِ . وحيث كانت هذه المسألةُ من غوامضِ الأسرارِ ، ولذلك اضطرّرتُ فيها أقوالَ الأئمّةِ الكبارِ ، أولي الأيدي والأبصارِ ، كما يشهدُ به من مارسَ صناعتِي الحكمةِ والكلامِ [ليأخذه]⁽²⁰²⁾ ، ويُشاهدُهُ من تتبّعَ أقاويلَ هؤلاء الأجلّةِ الأعلامِ ، وكنْتُ أنا أيضاً في مشاغِلِ شاغلةٍ

(194) بي (أ) : سناح . ولا وجه له .

(195) بي (ح) : العيوب . تصحيف .

(196) (ل) : في الدارين . تحريف .

(197) (ح) و (أ) : المناضل . وله وجه .

(198) (ل) و (أ) : سعد الدين . وله وجه .

(199) لم أعر على ترجمته ، فيما توفر لدي من مصادر ومراجع ، رأي هارون أناي أنه جمال الدين محمد الأستَرآبادي أحد أعلام الشيعة تولى الصدارة على عهد الصفويين وتوفي سنة 931 هـ ، وأحال إلى ترجمة وجيزة له من مصادر صفوية وشيعية مثل أحسن التواريخ لحسن بك روملو بالفارسية وطبقات أعلام الشيعة للطهراني ، ومع اختلاف اللقب فلا دليل على أنه سعيد الدين أو سعد الدين المذكور هنا . انظر : هارون أناي ، حلال الدين الدواني ، ص 105 .

(200) (ج) : مسعوف ، (ح) : مستوفي ، (ل) : مسوف ، (أ) : مستوفر . والصواب المثبت .

(201) (ح) و (أ) : ناسخ . تصحيف . (ل) : ناهج .

(202) كذا في (ج) ، ولا وجه له .

مُتَطَيِّئاً⁽²⁰³⁾ غَوَارِبَ الاغْتِرَابِ وَالْأَسْفَارِ ، حَتَّى نَسَحَتْ عَنَاكِبُ النَّسْيَانِ عَلَى مَنَاكِبِ الصُّحُفِ وَالْأَسْفَارِ

صَحَا الْقَلْبُ عَن سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ** وَعُرِّي أفراسُ الصَّبَا ورواحله⁽²⁰⁴⁾

فَاسْتَعْفَيْتُ عَن إِسْعَافِهِ أَوْلَاً حَتَّى تَكَرَّرَ الطَّلَبُ ، وَلَمْ يَبْقَ⁽²⁰⁵⁾ بُدٌّ مِّنْ إِنْجَاحِ⁽²⁰⁶⁾ الأَرَبِ ،
فَأَخَذْتُ فِيهِ غَيْرَ مُرَاجِعٍ إِلَى كِتَابِ⁽²⁰⁷⁾ ، مَقْتَصِراً عَلَى مَخْزُونَاتِ الخَاطِرِ وَمُقْتَرِحَاتِ القَّرِيحَةِ ، سَائِلاً مِّنْ
رَبِّ الأَرْبَابِ ، إلهَامَ الحَقِّ وَالصَّوَابِ ، إِنَّهُ مَفْتَحُ الأَبْوَابِ ، وَهِيَ أَنَا أُفِيضُ فِي المَقْصُودِ ، مُسْتَفِيضاً مِّنْ وِليِّ
الطَّوْلِ وَالجُودِ ، فَأَقُولُ :

أَفْعَالُ العِبَادِ دَائِرَةٌ⁽²⁰⁸⁾ بِحَسَبِ الاحْتِمَالِ العَقْلِيِّ بَيْنَ أُمُورٍ :

الأوَّلُ : أَنْ يَكُونَ حُصُولُهَا بِقُدْرَةِ الله تَعَالَى وَإِرَادَتِهِ ، مِنْ غَيْرِ مَدْخَلٍ لِقُدْرَةِ العَبْدِ فِيهِ .

والثَّانِي : أَنْ يَكُونَ حُصُولُهَا بِقُدْرَةِ العَبْدِ وَإِرَادَتِهِ ، مِنْ غَيْرِ مَدْخَلٍ لِقُدْرَةِ الله تَعَالَى وَإِرَادَتِهِ فِيهِ ، أَيِ

بِلا وَاسِطَةٍ ، إِذْ لَا يُنْكَرُ عَاقِلٌ أَنَّ الإِقْدَارَ وَالتَّمَكِينَ مُسْتَنِدَانِ إِلَيْهِ تَعَالَى ، إِمَّا ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةٍ .

(203) (ج) : معطيا ، (ل) : محيطاً ، (أ) : ممتطياً ، والصواب المثبت .

(204) مطلع قصيدة على البحر الطويل لزهير بن أبي سلمى، الصبا: اللهو والباطل، أقصر: كف، الرواحل: الإبل، عزي أفراس الصبا أي ترك الصبا وركوب الباطل.
ديوان زهير بن أبي سلمى، علي فاعور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت-1988م. ص88.

(205) (ل) و (أ) : يكن.

(206) (ح) : الحاح ، (ل) : اللاح ، ولا وجه له.

(207) (أ) : الكتب.

(208) (ح) : وانزه ، ولا وجه له.

الثالث : أن يكون حُصُولُهَا بِمَجْمُوعِ الْقُدْرَتَيْنِ ، وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ الْمُؤَثِّرُ قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى بِوَاسِطَةِ قُدْرَةِ الْعَبْدِ ، وَبِالْعَكْسِ (209)، أَوْ يَكُونَ الْمُؤَثِّرُ مَجْمُوعَهُمَا مِنْ غَيْرِ تَخْصِيسِ أَحَدِهِمَا بِالْمُؤَثِّرِيَّةِ وَالْأُخْرَى بِالْآلِيَّةِ .

وَقَدْ ذَهَبَ إِلَى كُلِّ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ مَا خَلَا [الِإِحْتِمَالِ] (210) الثَّانِي مِنْ احْتِمَالَاتِ الشَّقِّ الثَّلَاثِ طَائِفَةٌ .

أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَشْعَرِيُّ (211) وَمَنْ وَافَقَهُ (212).

وَأَمَّا الثَّانِي فَقَدْ ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُونَ بِأَنَّ الْعَبْدَ خَالِقُ أَعْمَالِهِ الْإِحْتِيَارِيَّةِ بِقُدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ ، وَإِنْ كَانَ الْإِقْدَارُ وَالْتِمَكِينُ مِنْهُ تَعَالَى ، وَاللَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ فِي الْأَزَلِّ بِمَا يَفْعَلُ الْعَبْدُ ، وَعِلْمُهُ تَعَالَى بِهِ لَا يُخْرِجُهُ

(209) (ل) و (أ) و (و) : أو بالعكس.

(210) سقط من (ج) وهو في سائر النسخ .

(211) علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (260-324هـ / 874-936م)، مؤسس مذهب الأشاعرة، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، ولد في البصرة 260هـ، درس مذهب المعتزلة ثم رجع عنه وجاهر بمخالفته، توفي ببغداد، من مصنفاته: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، اللمع في الرد على أهل الزنوع والبدع، الإبانة عن أصول الديانة. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان 284/3-285، الأعلام للزركلي 263/4.

(212) أثبت الأشعري للعبد قدرة حادثة يحصل بها كسبه للفعل، لا حصول الفعل، وهذه القدرة على الكسب لا تجعل العبد فاعلاً حقيقياً، لأن الفاعل الحقيقي هو مُحْدِثُ الْقُدْرَةِ الْحَادِثَةِ لِلْعَبْدِ الَّتِي يَحْصُلُ بِهَا كَسْبُهُ لِلْفِعْلِ وَهَذَا الْمَحْدِثُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، يَقُولُ الْأَشْعَرِيُّ: "إِذَا كَانَ الْكَسْبُ دَالاً عَلَى فَاعِلٍ فَعَلَهُ عَلَى حَقِيقَتِهِ لَمْ يَجِبْ أَنْ يَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْفَاعِلَ لَمْ يَكُنْ حَقِيقَتُهُ هُوَ الْمَكْتَسِبُ لَهُ، وَلَا عَلَى أَنَّ الْمَكْتَسِبَ لَهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ هُوَ الْفَاعِلُ لَهُ عَلَى حَقِيقَتِهِ، إِذْ كَانَ الْمَكْتَسِبُ مَكْتَسِباً لِلشَّيْءِ، لِأَنَّهُ وَقَعَ بِقُدْرَةِ لَهُ عَلَيْهِ مَحْدَثَةً، وَلَمْ يَجِزْ أَنْ يَكُونَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَادِراً عَلَى الشَّيْءِ بِقُدْرَةِ مَحْدَثَةٍ، فَلَمْ يَجِزْ أَنْ يَكُونَ مَكْتَسِباً لِلْكَسْبِ، وَإِنْ كَانَ فَاعِلاً لَهُ فِي الْحَقِيقَةِ" اللمع ص 73-74. وزاد الغزالي (ت 505هـ) مفهوم الكسب الذي قاله الأشعري وضوحاً فبين أن تعلق قدرة العبد الحادثة بخصوص الكسب لا بالاختراع وحصول المقذور، ودل على ذلك بأن القدرة الإلهية القديمة تعلقت بالعالم قبل أن يخلق، وهذا التعلق نوع غير تعلق القدرة بالعالم عند الاختراع، يقول في أفعال العباد: (أتمها مقدورة بقدرته الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكْتِسَابِ، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلًا بها، وهي عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق، فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقذور بها إحياء علوم الدين 405/2-406. قال الشهرستاني (ت 548هـ) : "على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يُحَقِّقَ عَقِبَ الْقُدْرَةِ الْحَادِثَةِ، أَوْ تَحْتَهَا، أَوْ مَعَهَا، الْفِعْلَ الْحَاصِلَ إِذَا أَرَادَهُ الْعَبْدُ وَتَجَرَّدَ لَهُ، وَيَسْمَى هَذَا الْفِعْلُ كَسْباً، خَلْقاً مِنْ اللَّهِ إِبْدَاعاً وَإِحْدَاتاً، وَكَسْباً مِنَ الْعَبْدِ حَصُولاً تَحْتَ قُدْرَتِهِ" الملل والنحل 97/1. لكنه زعم أن مذهب الباقين (ت 403هـ) قد تحطى أو حاد عما قاله الأشعري قليلاً، فحكى مذهبه في أن تأثير القدرة الحادثة للعبد لا في إحداث الفعل وإيجاده بل في كسبه على جهة مخصوصة أي في صفات الفعل وأحوالها، وعليه فإن قدرة العبد الحادثة تؤثر في صفة الفعل من حيث الحسن والقبح أو الطاعة والمعصية. قال: "فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها: هي الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل. وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالنواب والعقاب". الملل والنحل 97/1-98. وزعم الشهرستاني أن الجويني قد حاد أكثر عن مذهب الأشعري وأن مذهبه هو مذهب الفلاسفة القائلين بوقوع الفعل بقدرة العبد بالطبع أو الإيجاب، ولا يصح، يقول الفتازاني: "المشهور فيما بين القوم، والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين، أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه". انظر: شرح المقاصد للفتازاني 224/4. انظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين 166-167.

عَنْ كَوْنِهِ فِعْلاً اِخْتِيَارِيًّا لِلْعَبْدِ ، كَمَا أَنَّ مَنْ أَعْطَى عَبْدَهُ سَيْفًا وَهُوَ يَعْلَمُ مَا يَصْنَعُ بِهِ الْعَبْدُ ، وَالْعَبْدُ صَرَفَهُ إِلَى قَتْلِ نَفْسٍ مَثَلًا ، لَا يَخْرُجُ فِعْلُ الْعَبْدِ هَذَا بِعِلْمِ سَيِّدِهِ عَنْ أَنْ يَكُونَ اِخْتِيَارِيًّا لِلْعَبْدِ (213).

وَالثَّالِثُ : مَذْهَبُ الْأُسْتَاذِ أَبِي إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَايِينِيِّ (214) وَمَنْ تَبِعَهُ (215).

(213) قال المعتزلة إن أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدره العباد، وأن الله تعالى لا يريد ما يقع من العباد، وقد سموا أنفسهم أهل العدل والتوحيد لزعيمهم أن خلق العباد أفعالهم واجب لصحة تكليفهم وعليه تكون محاسبتهم على أفعالهم عدلاً لا ظلماً، لكن المتبصر يرى أن انتقادهم ضد مذهب الأشاعرة أخذت منحى الجدال الفارغ، لا يظهر فيه ما يدعونه من اتباع للمنهج العقلي أو الشرعي السليم، فمثلاً نجد أن القاضي عبد الجبار يدعي: أولاً: أن الكسب باطل اصطلاحاً ومفهوماً وأن ما يقول به الأشاعرة لا يعرف معناه، فإن قالوا هو ما وقع بقدره حادثه فيرى في ذلك إثباتاً لقدرة العبد وهذا يقتضي أن يكون لقدرة تأثيراً. ثانياً: ادعى أن تفریق الأشاعرة بين الحركات الاختيارية والاضطرارية من حيث اللفظ مع اعتقاد أنهما حركتان موجودتان بإيجاد الله تعالى تفریق من حيث التسمية لا معنى له ولا فائدة منه. انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص 459. ورُدَّ عليهم بأن الكسب مصطلح استقني من كتاب الله عز وجل كما في قوله سبحانه: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) [البقرة، 134] (بما كسبت أيدي الناس) [الروم، 41] (وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم) [الشورى، 30]، وبالكسب يقع أثر القدرة الحادثة. انظر: الإنصاف للباقلاني، ص 43. العقيدة النظامية للجويني، ص 30-46. وغموض معنى الكسب على المعتزلة والعامية لا يعني أنه لا معنى له، أما قولهم بأن التأثير للقدرة، فقد رد عليهم الدواني فيما سيأتي من هذه الرسالة بأن الأشعري يقسم القدرة إلى المؤثرة والكاسية وما ذكره المعتزلة هو تعريف القدرة المؤثرة لا مطلق القدرة فلا يرد عليه ما ذكره، إلا أن ما ذكره الدواني هنا ليس كافٍ في بيان مذهب أهل السنة في المسألة، إذ إن تأثير القدرة الحادثة عند أهل السنة هو لجهة الكسب لا لجهة خلق الفعل وإيجاده، وتأثير القدرة القديمة هو لجهة الخلق والإيجاد، ولا مانع عند أهل السنة من دخول أثر واحد تحت مؤثرين لاختلاف الجهة، كما بين أهل السنة كالجويني والغزالي أنه لا مانع من دخول مقدور واحد تحت قدرتين، فقدره العبد وتأثيرها للكسب، أما قدرة الله تعالى وتأثيرها للإيجاد. وما ذكره القاضي عبد الجبار في التفریق بين الحركات الاضطرارية والاختيارية فمحسوس لا ينكره عاقل. وخلاف المعتزلة للأشاعرة في هذه المسألة تبع لمسائل أخرى يخالفونهم فيها، فقد انتقد القاضي عبد الجبار الأشاعرة في استدلالهم على أن العبد لا يخلق أفعاله بأنه لو كان محدثاً لها لكان عالماً بتفاصيل ما أحدثه كالقديم تعالى فإنه قادر على الفعل عالم بتفاصيله، وبناء على أن الصفات عند المعتزلة هي عين الذات رد القاضي عبد الجبار هذا الاستدلال بأن هناك فرقاً بين الوضعية لأن الله تعالى عالم لذاته ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها وليس كذلك الواحد منا فإنه عالم بعلم، ففارق أحدهما الآخر. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 380. ولا يخفى ما في رده هذا من تشغيب وتقرّب إلى مسألة أخرى. ثم إن القاضي عبد الجبار يقول بجواز أن يسمى الواحد منا خالقاً لأفعاله ولا مانع في ذلك عنده، واستدل بقول الله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) على أن لفظ الخالق مما يمكن إجراؤه على غيره، واللغة تسمح بذلك لأن الخلق معناه التقدير، لكنه وتبعاً لمسألة وجوب الأصلح على الله تعالى عندهم يقول إننا لم نجز إطلاق لفظ الخالق على العبد، لأن الخلق يقتضي أن يكون الفعل مطابقاً للمصلحة وليست كذلك أفعال الإنسان. وقد رد الباقلاني على المعتزلة احتجاجهم بهذه الآية وأمثالها بأنها لا تدل على أن العبد خالق لشيء، لأن الخلق والإخراج من العدم إلى الوجود لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وجوابه من وجوه الأول: قوله تعالى: (أحسن الخالقين) يعني أحسن المقدّرين، الثاني: أنه أطلق من باب التغليب في لغة العرب كما يقال عن أبي بكر وعمر العمران وعن الشمس والقمر القمران وما ثم إلا عمر وقمر، وذلك بحسب زعم الكفار أن مع الله تعالى غيره. والثالث: أن أفعالنا كالتالي في قوله تعالى: (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً وأحسن مقيلاً) [الفرقان، 24] يراد بها إثبات الحكم لأحد المذكورين وسلبه الآخر من كل وجه. انظر: الإنصاف للباقلاني، ص 143. وخالف المعتزلة أهل السنة القائلين بأن الاستطاعة مصاحبة للفعل فقالوا إنها تسبق الفعل وأنها قدرة على الفعل وضده، واحتجوا بأن القدرة لو كانت مقرونة بمقدورها لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق ولوجب أن يكون الكافر -وقد كلف بالإيمان- أن يكون كافراً مؤمناً معاً. وليس هناك ما يمنع أن تكون القدرة معدومة حال الفعل وذلك ظاهر في الفعل المتولد، إذ يرمي الرامي ولا يقدر أن يمنع الإصابة بعد الرمي. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار 396. وقد استدلل الباقلاني على أن القدرة تكون مع الفعل بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى (ياك نعبد وإياك نستعين) فلو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يكن للسؤال فيها معنى، ولأن القدرة الحادثة لو تقدمت على الفعل لوحد الفعل بغير قدرة، لأنها عرض، والعرض لا يبقى زمانين، ولا يصح أن توجد بعد الفعل أيضاً لأنه يكون فعالاً من غير قدرة، فلم يبق إلا أنها مع الفعل. الإنصاف للباقلاني ص 117.

(214) أبو إسحق إبراهيم بن محمد الإسفراييني (- 418 هـ / - 1027م) الملقب بركن الدين، أصولي متكلم، أحد المجتهدين في عصره، كانت له مناظرات مع المعتزلة. شذرات الذهب لابن العماد 91/5. الأعلام للزركلي 61/1.

(215) قال الدواني في شرح العضية: "والأستاذ أبو إسحق على أنها واقعة بمجموع القدرتين على أن تعلقهما جميعاً بأصل الفعل والقاضي أبو بكر أيضاً على أنهما بمجموع القدرتين جميعاً لكن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية، قلت الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل أراد أن لقدرة مدخلاً في ذلك الوصف فهو بالنسبة إلى العبد طاعة أو معصية" ص 42. نسب الدواني هذين القولين إلى

وَحَجَّجَ الْفَرْقَ وَمُنَاقَضَاتُهُمْ مَذْكُورَةٌ فِي الْكُتُبِ الْكَلَامِيَّةِ ، فَلَا نَشْتَغِلُ بِهَا .

وَالَّذِي نَقُولُ هَهُنَا : إِنَّ الْأَشْعَرِيَّ لَمَّا تَقَرَّرَ عِنْدَهُ أَنْ لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنَّ مَا عَدَاهُ
أَسْبَابٌ عَادِيَّةٌ ، وَالْمُمْكِنَاتُ مُسْتَنَدَةٌ إِلَيْهِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ لَزِمَ عَلَى أَصُولِهِ أَنْ يَكُونَ خَالِقُ تِلْكَ
الْأَفْعَالِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى . غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ تَكُونَ قُدْرَةُ الْعَبْدِ وَإِرَادَتُهُ سَبَبًا عَادِيًّا لَهَا عَلَى نَحْوِ سَائِرِ الْأَسْبَابِ
الْعَادِيَّةِ . وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ الشَّنَاعَةُ الَّتِي يُورِدُهَا الْمُعْتَزِلَةُ عَلَيْهِ مِنْ أَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَ حَرَكَةِ
الْمُرْتَعِشِ وَحَرَكَةِ الْمُخْتَارِ فَرْقٌ ، فَرُبَّمَا يَدْعُونَ الْبِدَاهَةَ فِي بُطْلَانِ مَذْهَبِهِ ، حَتَّى نُقِلَ عَنْ أَبِي الْهَدَائِلِ
الْعَلَّافِ (216): حِمَارٌ بَشَرٌ أَعْقَلُ مِنْ بَشَرٍ ، فَإِنَّ حِمَارَهُ يُفَرِّقُ بَيْنَ مَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ ، مِنْ
حَيْثُ إِنَّهُ إِذَا وَصَلَ إِلَى نَهْرٍ صَغِيرٍ يُمَكِّنُهُ الْعُبُورُ عَنْهُ يَطْوُهُ ، وَإِنْ وَصَلَ إِلَى مَا لَا يَقْدِرُ عَلَى الْعُبُورِ عَنْهُ لَا
يُخَوِّضُ فِيهِ ، وَإِنْ أُوجِعَ بِالضَّرْبِ ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْمَقْدُورِ وَغَيْرِ الْمَقْدُورِ (217).

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الشَّنَاعَةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ عَلَى مَنْ لَا يُثْبِتُ لِلْعَبْدِ قُدْرَةً وَإِرَادَةً أَصْلًا ، كَمَا نُقِلَ عَنْ
بَعْضِ الْحَشَوِيِّ ، وَمَا أَظُنُّ أَنَّ عَاقِلًا يَقُولُ بِهِ فِي الْمَعْنَى وَإِنْ تَفَوَّهَ بِهِ بِحَسَبِ اللَّفْظِ . وَأَمَّا الَّذِي يُثْبِتُ
الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ لِلْعَبْدِ وَيَدَّعِي عَدَمَ تَأْثِيرِهَا فِي الْأَفْعَالِ كَالْأَشْعَرِيِّ ، فَلَا يَرِدُ عَلَيْهِ ذَلِكَ . إِذِ الْقَدْرُ الضَّرُورِيُّ
تُبُوْثُ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ لِلْعَبْدِ ، وَأَمَّا أَنَّهُمَا مُؤَثَّرَانِ فِي الْفِعْلِ حَقِيقَةً فَلَيْسَ بِضَّرُورِيٍّ أَصْلًا لِجَوَازِ أَنْ

الأستاذ والقاضي الباقلاني كما نسبهما إليهما الرازي في المحصل ص194 والنصير الطوسي في قواعده ص58-59 ، ونسبوا كذلك إلى إمام الحرمين القول بتأثير القدرة
الحادثة بالطبع كما هو قول الفلاسفة، وكلها أقوال لم تثبت عنهم، يقول الإمام السنوسي: "ولعل ذلك إنما صدر عنهم في مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرتة
للحق فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج، ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن العالم ويجعل مذهباً له ما يصدر منه على سبيل البحث" عمدة أهل التوفيق ص185.

(216) أبو الهذيل العلاف (135-235هـ / 753-850م) محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس، من أئمة المعتزلة، ولد في
البصرة، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات وكتب كثيرة . الأعلام للزركلي 131/7.

(217) ابن المطهر الحلبي (الحسن بن يوسف) ت726، الرسالة السعدية، ت. عبد الحسين البقال، دار الصفوة، ط1، بيروت، 1990م. ص67. ابن تيمية (أحمد
بن عبد الحليم) ت728، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1986م. 108/3.

يُكُونًا⁽²¹⁸⁾ مِنَ الْأَسْبَابِ الْعَادِيَةِ كَمَا يَقُولُهُ الْأَشْعَرِيُّ ، وَدَعَاؤِي أَنَّ ذَلِكَ مُكَابِرَةٌ مُكَابِرَةٌ . وَذَلِكَ بِمَا لَا يَعْلَمُهُ الْعَلَّافُ فَضْلًا عَنْ حِمَارِ بَشَرٍ !

وَمِنْ هَهُنَا يُعْرَفُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْجَبْرِ الْمَحْضِ وَبَيْنَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَشْعَرِيُّ ، فَإِنَّ الْأَوَّلَ نَفْيُ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ عَنِ الْعَبْدِ ، وَالثَّانِي نَفْيُ تَأْثِيرِ قُدْرَةِ الْعَبْدِ وَإِرَادَتِهِ . لَا يُقَالُ : التَّأْيِيرُ مُعْتَبَرٌ فِي الْقُدْرَةِ ؛ فَإِنَّهُمْ عَرَفُوهَا بِصِفَةِ تُوْتُرٍ عَلَى وَفْقِ الْإِرَادَةِ ، لِأَنَّ نَقُولَ : الْأَشْعَرِيُّ يَقْسِمُ الْقُدْرَةَ إِلَى الْمُؤَثَّرَةِ وَالْكَاسِبَةِ . وَمَا ذَكَرْتُمْ تَعْرِيفُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ لَا مُطْلِقُ الْقُدْرَةِ . وَمِنْ هَهُنَا تَبَيَّنَ أَنَّ مَعْنَى الْكَسْبِ الَّذِي يُنْتَبِهُ الْأَشْعَرِيُّ هُوَ تَعْلُقُ قُدْرَةَ الْعَبْدِ وَإِرَادَتِهِ الَّذِي هُوَ سَبَبٌ عَادِيٌّ لِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى الْفِعْلِ⁽²¹⁹⁾ لِلْعَبْدِ⁽²²⁰⁾ .

ثُمَّ نَقُولُ⁽²²¹⁾ : إِذَا فَتَشْنَا عَنْ حَالِ مَبَادِيِ الْفِعْلِ ، وَجَدْنَا الْإِرَادَةَ مُنْبَعَثَةً عَنِ الشَّوْقِ ، بَلْ هِيَ تُوْكُدُّ الشَّوْقَ ، وَوَجَدْنَا الشَّوْقَ مُنْبَعَثًا عَنْ تَصَوُّرِ الشَّيْءِ الْمُلَائِمِ وَاعْتِقَادِ الْمُلَائِمِ مِنْ غَيْرِ مُعَارِضٍ ، فَهَذِهِ الْأُمُورُ لَا يَتَخَلَّفُ تَحْقُوقُ الْفِعْلِ عَنْ تَحْقُوقِهَا ، وَجَمِيعُهَا بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِرَادَتِهِ ، فَإِنَّ تَصَوُّرَ الْأَمْرِ الْمُلَائِمِ وَاعْتِقَادَ الْمُلَائِمَةِ غَيْرُ مَقْدُورٍ ، وَإِنْبِعَاثُ الشَّوْقِ بَعْدَهُ لَازِمٌ بِالضَّرُورَةِ وَإِنْبِعَاثُ الْقُوَّةِ الْمَحْرُوكَةِ بَعْدَهُ ضَرُورِيٌّ ، وَتِلْكَ الضَّرُورَةُ إِمَّا عَقْلِيَّةٌ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْحُكَمَاءِ ، أَوْ عَادِيَّةٌ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْأَشْعَرِيِّ⁽²²²⁾ .

(218) (ل) و (أ) : أن تكون .

(219) سقط من (ل) و (أ) .

(220) (ح) : في العبد .

(221) سقط من (ل) وهو في سائر النسخ .

(222) تابع الدواني الفارابي في كلامه عن مبادئ الفعل . انظر : آراء أهل المدينة الفاضلة ص 105 . وقوله أنها أمور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها لا يُسَلِّمُ ، وفيه إيهام بالعقلية ، أما مذهب الأشعري فهو على أن التلازم بين القدرة المحدثة ومقدورها تلازم عادي وأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها . انظر للمع : 58-59 .

فَالْأَفْعَالُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ لِلْعَبْدِ مُسْتَبَدَّةٌ إِلَى أُمُورٍ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا بِقُدْرَتِهِ وَإِخْتِيَارِهِ ، لَكِنْ لَا يُخْرِجُ الْعَقْلُ
عَنْ أَنْ يَكُونَ إِخْتِيَارِيًّا ، فَإِنَّ صِفَةَ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالْعِلْمِ لَيْسَتْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ بِإِخْتِيَارٍ (223)
الْمَوْصُوفِ ، [أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَاعِلٌ مُخْتَارٌ بِالِاتِّفَاقِ مَعَ أَنَّ عِلْمَهُ وَقُدْرَتَهُ وَإِرَادَتَهُ لَيْسَتْ مُسْتَبَدَّةً
إِلَى إِخْتِيَارِهِ (224) ! إِذْ لَوْ كَانَتْ مُسْتَبَدَّةً إِلَيْهِ لَتَوَقَّفَ عَلَى الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ] (225) .

وَالْمُعْتَرِلَةُ لَا يُنْكِرُونَ كَوْنَ قُدْرَةِ الْعَبْدِ وَإِرَادَتِهِ مِنْهُ تَعَالَى ، فَلَا يَبْقَى النَّزَاعُ بَيْنَ الْأَشْعَرِيِّ وَالْمُعْتَرِلَةِ
إِلَّا فِي أَنَّ قُدْرَةَ الْعَبْدِ مُؤَثَّرَةٌ عِنْدَ الْمُعْتَرِلَةِ غَيْرَ مُؤَثَّرَةٍ عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ . وَأَنْتَ خَيْرٌ بِأَنَّ هَذَا الْفَرْقَ لَا يُؤَثِّرُ فِي
دَفْعِ الشُّبْهَةِ الَّتِي تَتَبَادَرُ إِلَى الْأَوْهَامِ الْعَامِيَّةِ فِي تَرْتُّبِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى أَفْعَالِ الْعِبَادِ ، فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ
الْمُعْتَرِلَةُ : إِنَّ تَرْتُّبَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَيْهَا لِكَوْنِ قُدْرَةِ الْعَبْدِ مُؤَثَّرَةً فِيهَا فَلِلْسَائِلِ أَنْ يَعُودَ وَيَقُولَ : هَلْ
الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ وَتَعَلُّقُهُمَا بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِرَادَتِهِ أَوْ لَا ؟ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُعْتَرِلَةَ لَا يُنْكِرُونَ كَوْنَ الْقُدْرَةِ
وَالْإِرَادَةِ وَتَعَلُّقِهِمَا مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ ، كَمَا عُلِمَ مِنَ التَّفْصِيلِ السَّابِقِ ، وَصُدُورِ الْفِعْلِ بَعْدَ تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ
وَالْإِرَادَةِ ضُرُورِيًّا ، وَنِسْبَةُ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ الْمُتَعَلِّقَيْنِ بِالْفِعْلِ إِلَى الْعَبْدِ نِسْبَةُ الْمَقْبُولِ (226) إِلَى الْقَابِلِ (227)
لَا نِسْبَةُ الْمَفْعُولِ إِلَى الْفَاعِلِ ، فَالشُّبْهَةُ غَيْرُ مُنْحَسِمَةٍ عَنْ أَصْلِهَا ، إِذْ مَثَلُ الْعَبْدِ فِي كَوْنِهِ مُعَاقِبًا
بِالْمَعَاصِي مَثَلُ مَنْ اضْطُرَّ إِلَى شَيْءٍ ثُمَّ عُوِقِبَ بِهِ ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَلْقَى فِي ذَهْنِهِ صُورَةَ الْأَمْرِ الْمَلَائِمِ

(223) (ل) و (أ) : باعتبار . ولا وجه له .

(224) العلم والقدرة صفتان واجبتان لله تعالى، أما الاختيار فهو للتكليف، وكلام الدواني هنا لا داعي له في مسألة خلق الأعمال.

(225) ما بين معكوفين سقط من (ج) وهو في سائر النسخ .

(226) (ج) : القابل . ولا وجه له .

(227) (ج) : الفاعل . ولا وجه له .

واعتقاد النفع فيه⁽²²⁸⁾ ، ثم صار ذلك سبباً لحدوث الشوق الكامل إلى ذلك الأمر ، ثم صار ذلك سبباً
لانبعاث القدرة المحركة إلى الفعل ، وتلك الأسباب منساقفة إلى⁽²²⁹⁾ مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم .

فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة - أعني تأثير قدرة العبد وإرادته - على ما يظهر
بأدنى تأمل صادق من ذي⁽²³⁰⁾ فطرة سليمة . بل الوجه في دفع الشبهة أن الممكنات لما لم تكن في
نفسها موجودة ، وإنما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب إليه
تعالى في تخصيص بعضها بالتواب وبعضها بالعقاب ظلم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وليس مثله كمثله
من يملك عبدين ثم يعدب أحدهما من غير جريمة ويُنعم الآخر من غير سابقة استحقاق ، فإن العبد ليس
مخلوقاً للمالك ، بل هو ومالكه سيان في أنهما مخلوقان له تعالى مستفدان الوجود منه مملوكان في الحقيقة
له تعالى ، فلا حق للمالك على العبد إلا ما عينه الله تعالى [له]⁽²³¹⁾.

ويناسب هذا بوجه بعيد أن الإنسان إذا تخيل صوراً منعمةً وصوراً معدبةً ، لا يتوجه الاعتراض
عليه بأنك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب وتلك بالنعمة ؟ وليعلم أن خلق الكافر ليس بقبيح وإن
كان الكافر قبيحاً ، كما أن تصوير الصور القبيحة [ليس قبيحاً ، وإن كانت تلك الصورة قبيحةً ، بل
رُبما دلّ تصوير الصورة القبيحة]⁽²³²⁾ على كمال حداقة الصانع ومهارته في صنعته⁽²³³⁾ .

(228) لعل الدواني هنا يتابع حكاية السائل المعارض على المعتزلة ليظهر أن مذهب المعتزلة لا يفيد في رد الشبهة.

(229) (ل) : من . ولا وجه له .

(230) (ج) : ذوي .

(231) ما بين معكوفتين سقط من (ج) و (ل) و (أ) .

(232) ما بين معكوفتين سقط من (ج) ، وهو في سائر النسخ .

(233) (ل) و (أ) : صنعته .

وَالْحَقُّ الَّذِي تُلُوْحُ أَنْوَارُهُ مِنْ كُوَّةِ التَّحْقِيقِ أَنَّ فَيْضَ الْوُجُودِ مِنْ مَنبَعِ الْجُودِ فَائِضٌ عَلَى
 الْمَاهِيَّاتِ (234) الْمُمْكِنَةِ (235) بِحَسَبِ مَا تَسَعُّهُ وَتَقْبَلُهُ ، وَكَمَا أَنَّ الْمُنْعَمَ فِي النِّشَاتَيْنِ مُمَكِّنٌ فَكَذَلِكَ
 الْمُعْذَبُ فِيهِمَا وَالْمُنْعَمُ فِي أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ مُمَكِّنٌ ، وَعَطَاؤُهُ تَعَالَى غَيْرٌ مَقْطُوعٌ وَلَا مَمْنُوعٌ ، فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ
 تَعَالَى سَخَاءٌ (236) مَلَأَى بِالْخَيْرِ وَالْكَمَالِ ، وَخِزَانَتُهُ كَرَمِهِ مَمْلُوءَةٌ مِنْ نَفَائِسِ جَوَاهِرِ الْجُودِ وَالْإِفْضَالِ . فَلَا بُدَّ
 أَنَّ يُوْحَدَ جَمِيعَ الْأَقْسَامِ .

وَأَصْلُ هَذَا أَنَّ الصِّغَاتِ الْإِلَهِيَّةَ بِأَسْرِهَا تَفْتَضِي ظُهُورَهَا فِي مَظَاهِرِ الْأَكْوَانِ وَبُرُورَهَا فِي مَجَالِي
 الْأَعْيَانِ ، وَكَمَا أَنَّ الْأَسْمَاءَ الْجَمَالِيَّةَ تَفْتَضِي الْبُرُورَ وَتَأْتِي الْإِسْتِارَ ، فَكَذَلِكَ الْأَسْمَاءُ الْجَلَالِيَّةُ تَسْتَدْعِي
 الظُّهُورَ وَالْإِظْهَارَ . فَكَمَا أَنَّ إِسْمَ الْهَادِي يَتَجَلَّى فِي مَجَالِي نَشَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَبْرَارِ . كَذَلِكَ إِسْمُ الْمُضِلِّ
 وَالْمُذِلِّ يَظْهَرُ فِي مَظَاهِرِ الْمُشْرِكِينَ وَالْكَفَّارِ . وَاعْتَبِرْ ذَلِكَ فِي جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّغَاتِ تَنَكِّشِفُ عَلَيْكَ
 لُمَعَةً مِنْ لَمَعَاتِ أَنْوَارِ الْحَقِيقَةِ ، وَتَهْتَدِي إِلَى سَمَّةٍ مِنْ نَمَحَاتِ الْأَسْرَارِ الدَّقِيقَةِ . وَالسُّؤَالُ بِأَنَّهُ لِمَ (237)
 صَارَ هَذَا مَظْهَرًا لِذَلِكَ الْإِسْمِ وَذَلِكَ لِإِلَاسِمِ الْآخَرِ؟ مُضْمَحَلٌّ عِنْدَ التَّحْقِيقِ ؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ هَذَا مَظْهَرًا
 لِذَلِكَ [الْإِسْمِ] (238) الْآخَرِ لَكَانَ هَذَا ذَلِكَ ، ثُمَّ تُوهَمَ بَقَاءِ السُّؤَالِ بَعِيْنِهِ ، فَتَأَمَّلْ فَإِنَّهُ دَقِيقٌ (239) .

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ لِلتَّوْحِيدِ بِحَسَبِ الْقِسْمَةِ الْأُولَى ثَلَاثَ مَرَاتِبٍ :

(234) (ج) (ح) و (ل) و (أ) : المهيات ، (و) : الماهية ، والصواب المئبث .

(235) (ج) : الممكنات ، والصواب المئبث كما في سائر النسخ .

(236) (و) : سبحانه ، (ل) : وسخاؤه ، (أ) : وبحر سخائه .

(237) (ل) : كما .

(238) ما بين معكوفتين زيادة من (ح) و (و) .

(239) كلام الدواني فيما سبق يظهر مذهبه في الجبر الفلسفي ويجمع فيه تصوره الخاص الذي هو عبارة عن مزيج من مباحث في التصوف والفلسفة والكلام، تجدر الإشارة أيضاً إلى أن مذهب الدواني في الماهيات أنها غير مجعولة وإنما هي أثر الفاعل أو وجه له أو حيثية من حيثياته . انظر : الزوراء ص82.

أَدْنَاهَا: مَرْتَبَةُ تَوْحِيدِ الْأَفْعَالِ ، وَهُوَ أَنْ يُسْحَقَ بِعِلْمِ الْيَقِينِ ، أَوْبَعَيْنِ الْيَقِينِ ، أَوْ بِحَقِّ الْيَقِينِ ، أَنْ لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى ، وَقَدْ انْكَشَفَ ذَلِكَ عَلَى الْأَشْعَرِيِّ ، إِمَّا مِنْ وَرَاءِ حِجَابِ الْقُوَّةِ الْفِكْرِيَّةِ ، أَوْ اقْتَبَسَهُ مِنْ مَشْكَاتِ التُّبُوتِ ، فَإِنَّهُ قَلِيلاً مَا يُفَارِقُ ظَوَاهِرَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ .

وَالْحُكَمَاءُ أَيْضاً قَائِلُونَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ لِجَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ ، وَأَنَّ مَا عَدَاهُ بِمَنْزِلَةِ الشَّرَائِطِ وَالْآلَاتِ ، هَذَا وَإِنْ كَانَ خِلَافَ مَا اسْتَهَرَ بَيْنَ الْمُتَأَخِّرِينَ الْمُتَحَلِّينَ لِأَقَاوِيلِهِمْ ، لَكِنَّهُ بِمَا صَرَّحَ بِهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ حَتَّى شَيْخِهِمْ وَرَبِّيسُهُمْ أَبُو عَلِيٍّ حُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ سِينَا⁽²⁴⁰⁾ فِي كِتَابِهِ الْمَشْهُورِ [بِالشِّفَاءِ]⁽²⁴¹⁾ ، وَلِتَلْمِيذِهِ الْفَاضِلِ عُمَرَ بْنِ الْحَيَّامِ⁽²⁴²⁾ رِسَالَةً فِي تَحْقِيقِ ذَلِكَ ، أَشْبَعَ فِيهَا الْقَوْلَ وَبَيَّنَّهُ بِمُقَدِّمَاتٍ دَقِيقَةٍ ، لَوْلَا مَا أَنَا فِيهِ مِنَ الشَّوَاغِلِ الْعَائِقَةِ وَكَوْنِي⁽²⁴³⁾ عَلَى جَنَاحِ السَّفَرِ مُسْتَوْفِزاً⁽²⁴⁴⁾ لَلَّخَصْتُ⁽²⁴⁵⁾ بَعْضَهَا ، وَذَكَرَهُ أَيْضاً تَلْمِيذُهُ الْمُبَرِّزُ بَهْمَنِيار⁽²⁴⁶⁾ فِي كِتَابِهِ التَّحْصِيلِ مُشِيرًا إِلَى بَعْضِ مُقَدِّمَاتِ دَلِيلِهِ⁽²⁴⁷⁾ .

(240) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، (370 - 428 هـ / 980 - 1037 م) الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والالهييات. أصله من بلخ، ومولده ونشأته في بخارى، طاف البلاد وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همدان، وثار عليه عسكرها فتواری. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى همدان ومات بها. كان هو وأبوه وأهل بيته من الإسماعيلية من أتباع الحاكم العبيدي. أشهر كتبه القانون في الطب بقي معولاً عليه في علم الطب وعمله ستة قرون، وترجمه الفرنج إلى لغاتهم، وكانوا يتعلمونه في مدارسهم، وطبعوه بالعربية في رومة وهم يسمون ابن سينا (Avicenne) وله عندهم مكانة رفيعة. والشفاء في الحكمة، و أسرار الحكمة المشرقية و الإشارات، وأشهر شعره عينيته التي مطلعها: (هبطت إليك من الخلل الا رفع) وقد شرحها كثيرون. الأعلام للزركلي 242/2.

(241) ما بين معكوفتين سقط من (ج) ، وهو في سائر النسخ . ولم أعثر في كتاب الشفاء على ما ادعاه الدواني من التصريح.

(242) عمر بن إبراهيم الخيامي النيسابوري، أبو الفتح (- 515 هـ / - 1121 م) شاعر فيلسوف فارسي، مستعرب. من أهل نيسابور، مولداً ووفاء. كان عالماً بالرياضيات والفلك واللغة والفقه والتاريخ. بقيت من كتبه رسائل، منها شرح ما يشكل من مصادر أقليدس ومقالة في الجبر والمقابلة والخلق والتكيف. واشتهر بمقطعاته الشعرية "الرباعيات" نظمها بالفارسية، وترجمت إلى العربية وإلى لغات عديدة. الأعلام للزركلي 38/5.

(243) (ل) : وكونه . ولا وجه له .

(244) (أ) : مستغزاً وفي سائر النسخ : مستوفراً ، والصواب المثبت .

(245) (ل) : للخطت .

(246) بَهْمَنِيار بن الرزيان الأذربيجاني، أبو الحسن (- 458 هـ / - 1066 م) من تلاميذ ابن سينا. كان مجوسياً وأسلم. له تأليف، منها: ما بعد الطبيعة، ومراتب الموجودات، والتحصيل. الأعلام للزركلي 77/2.

(247) قال الدواني في شرح العقائد العنصرية : "واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله ، وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات . وقد صرح به في الشفاء . لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط ، وظاهر مذهب الأشعري نفيه . وقال الإمام في المباحث المشرقية : والحق عندي أن لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ، لكنها على قسمين : منها ما إمكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى ، فلا جرم يكون وجوده فائضاً من الله تعالى ، من غير

وَأَعُوذُ إِلَى أَصْلِ الْكَلَامِ وَأَقُولُ : إِنَّ هَذِهِ الْمَرْتَبَةَ مِنَ التَّوْحِيدِ ، وَهُوَ تَوْحِيدُ الْأَفْعَالِ أَوَّلُ فُتُوخَاتِ السَّالِكِينَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ، وَمِنْ نَتَائِجِ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ التَّوَكُّلُ ؛ وَهُوَ أَنْ يَكِلَ أُمُورَهُ [كُلَّهَا] (248) إِلَى الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ وَيَثِقَ بِعِنَايَتِهِ وَجُودِهِ .

وَتَأْنِيهَا مَرْتَبَةُ تَوْحِيدِ الصِّفَاتِ وَهُوَ أَنَّهُ يَرَى كُلَّ قُدْرَةٍ مُسْتَعْرِقَةً فِي قُدْرَتِهِ الشَّامِلَةِ ، وَكُلَّ عِلْمٍ مُضْمِحِلًّا فِي عِلْمِهِ الْكَامِلِ . بَلْ يَرَى كُلَّ كَمَالٍ لُمَعَةً مِنْ عُكُوسِ (249) كَمَالِهِ ، كَمَا أَنَّ الشَّمْسَ إِذَا بَجَلَّتْ وَانْتَشَرَتْ أَضْوَاؤُهَا عَلَى الْأَعْيَانِ فَالَّذِي لَا يَتَحَقَّقُ حَلِيَّةَ الْحَالِ (250) رُبَّمَا يَعْتَقِدُ أَنَّ الْأَعْيَانَ مُشَارِكَةٌ لِلشَّمْسِ فِي النُّورِ ، لَكِنَّ الْمُتَبَصِّرَ يَرَى أَنَّ تِلْكَ الْأَنْوَارَ بِأَسْرِهَا نُورَ الشَّمْسِ ظَهَرَتْ عَلَيْهَا بِحَسَبِ قَابِلِيَّتِهَا وَمُنَاسَبَتِهَا لِإِيَّاهَا ، وَهَذِهِ الْمَرْتَبَةُ أَعْلَى مِنَ الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى وَمُسْتَلْزِمَةٌ لَهَا .

وَتَأْتِيهَا مَرْتَبَةُ تَوْحِيدِ الدَّاتِ ، وَهُنَاكَ تَنْمِجِي الْإِشَارَةَ وَتَنْظِمُسُ الْعِبَارَةَ ، وَلَا أَجِدُ مِنَ الْوَقْتِ الْمُسَاعَدَةَ لِلْحَوْضِ فِيهِ ، فَإِنَّهُ بَحْرٌ عَمِيقٌ ، وَيَكْفِي فِي تَحْقِيقِ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ الْكَلِمَاتُ الْمَأْتُورَةُ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَعْسُوبِ الْمُوَحِّدِينَ عَلِيِّ عَلِيِّ النَّبِيِّ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّحِيَّةُ وَالْإِكْرَامُ فِي جَوَابِ كُمَيْلِ بْنِ

شرط ، ومنها ما لا يكفي إمكانه ، بل لا بد من حدوث أمر قبله ، لتكون الأمور السابقة مقربة للعبة الفاضلة إلى الأمور اللاحقة . وذلك إما ينتظم بحركة سرمدية دورية . ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً تاماً ، صدرت عن الباري تعالى وحدثت عنه . ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد ، بل في الإعداد . قلت : هذا هو ما ذكرنا أنه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه ، وإثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم ، كما لا يخفى " ص 37-38 . ثم نقل قول النصير الطوسي في رسالته قواعد العقائد : " إن مذهب الحكماء والمعتزلة جميعاً أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور " ثم قال : " قلت هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء ، فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها ، كما سبق نقله عن الشفاء ، وصرح به في شرح الإشارات أيضاً ، حيث قال : شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية . والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ، وتجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته . وهذه مواجزة تشبه المواجذات اللفظية ، فإن الكل متفقون على صدور الكل عنه جل جلاله ، ومع أن الوجود معلول له على الإطلاق ، فإن تساهلوا في تعاليمهم ، لم يكن منافياً لما أسسوا ، وبنوا مسائلهم عليه . وقال بيمينار في التحصيل : وإن سئلت الحق فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو بريء من كل وجه ، عن معنى ما بالقوة ، وهذا هو المبدأ الأول لا غير . وما نقل عن أفلاطون : إن العالم كرة والأرض نقطة والإنسان هدف ، والأفلاك قسي ، والحوادث سهام والله هو الرامي ، فأين المفر؟ يشعر بذلك أيضاً " ص 42-43 .

(248) ما بين معكوفتين سقط من (ج) ، وهو في سائر النسخ .

(249) (و) : أنوار ، (ح) : عكس .

(250) (ح) : حليه الجمال ، (و) : عليه الحال ، (ل) : جلبيه الحال ، (أ) : حلية الحال . والصواب المثبت .

زياد⁽²⁵¹⁾ صَاحِبِ سِرِّهِ وَقَابِلِ جُودِهِ وَبِرِّهِ . فَلْيَنْظُرِ الْمُتَبَصِّرُ فِيهِ بِنَظَرٍ دَقِيقٍ ، وَلْيَتَفَكَّرْ فِيهِ بِفِكْرٍ عَمِيقٍ حَتَّى تَنْحَلِيَّ عَلَيْهِ أَنْوَارُ التَّحْقِيقِ . وَاللَّهُ وِلِيُّ التَّوْفِيقِ .

تَمَّتِ الرِّسَالَةُ الْعَالِيَةُ الْجَلَالِيَّةُ الْعَلَامِيَّةُ فِي تَحْقِيقِ الْأَفْعَالِ الْإِلَهِيَّةِ .

قَالَ كَمَيْلٌ لِعَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : مَا الْحَقِيقَةُ ؟ فَقَالَ : وَمَا لَكَ وَالْحَقِيقَةُ ؟ قَالَ : أَوْلَسْتُ صَاحِبَ سِرِّكَ ؟ قَالَ : بَلَى ، وَلَكِنْ يَرِشُّ عَلَيْكَ مَا يَطْفُحُ مِنِّي . قَالَ : أَوْمِثْلَكَ مَنْ يُحِبُّ سَائِلًا ؟ قَالَ : الْحَقِيقَةُ كَشَفُ سُبْحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ . فَقَالَ : زِدْنِي فِيهِ بَيَانًا . فَقَالَ : مَخُو الْمَوْهُومِ مَعَ صَحْوِ الْمَعْلُومِ . فَقَالَ : زِدْنِي فِيهِ بَيَانًا . فَقَالَ : هَتُّكَ السِّرِّ لِعَلْبَةِ السِّرِّ . فَقَالَ : زِدْنِي فِيهِ بَيَانًا . فَقَالَ : جَذْبُ الْأَحْدِيثِ لِصِفَةِ التَّوْحِيدِ . فَقَالَ : زِدْنِي فِيهِ بَيَانًا . فَقَالَ : نُورٌ يُشْرِقُ مِنْ صُبْحِ الْأَزَلِ فَيُلَوِّحُ هَيَاكِلَ التَّوْحِيدِ أَنْوَارُهُ . فَقَالَ : زِدْنِي فِيهِ بَيَانًا . أَطْفِئِ السِّرَّاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ⁽²⁵²⁾ .

(251) كَمَيْلُ بْنُ زِيَادِ بْنِ نَحْيِكَ النَّخَعِيُّ (12 - 82 هـ / 633 - 701 م)، تابعي ثقة من أصحاب علي بن أبي طالب. كان شريفاً مطاعاً في قومه. شهد صفين مع علي، وسكن الكوفة. وروى الحديث. قتله الحجاج صبراً. الأعلام للزركلي 234/5.
(252) ذكر هذا الأثر عن سيدنا علي في نهاية بعض نسخ الرسالة دون بعض ، ولعله من إضافة بعض النساخ لبيان ما أحال إليه الدواني .

SONUÇ

Bilindiği gibi, kelamda usûl ve fûru meseleleri vardır. Her ekolün ittifak ettikleri genel usuller altında birbiriyle bağlantılı fûru meseleler iler sürmektedir. “Kulların fiillerinin yaratılması” meselesinin hem usûl hem de fûru meseleleriyle bağlantılı olduğu, ona dair her fırkanın ideolijisinin kendine has olan genel anlayışıyla bölünmez bir bütünü teşkil ettiği görülmektedir.

İster kaderi nefyeden ve fiillerin insan tarafından yaratılıp takdir edilmesi anlamına gelen Kadercilik olsun, ister aşırıya giderek insanın ihtiyarı, iradesi ve mükellef olarak sorumluluğunu nefyetmek anlamına gelen Cebriilik olsun, her iki anlayışın kadere iman hususunda bir ihlal olduğu için, sahabe başta olmak üzere selefi salihinin her ikisini itikadî bir bidat olarak sayıp, ikisine karşı icmaa sarıldığı görülmektedir.

Şeri'atten müstağni olmak üzere hakikat iddiasıyla ve sırf akıl yürütmesiyle yetinen filozofların çoğu, illet-malül ilişkisinin zorunluluğuna dayalı sudûr teorisini benimsemekle birlikte, kulların fiillerini Allah-u Teâlâ'nın kader (ezelî ilmi), kudret ve iradesini teşkil eden kadîm âlemin nizamındaki ihlal olunmayan sebep-sonuç sistemine dâhil edip kimi cebrci kimi de kadercî olmuşlardır.

Öte yandan selefi salihinin mezhebine İttibâ'ı amaçlamaksızın sırf akıl yürütmesiyle İslam akâidini savunmaya çalışan Mu'tezile ise, “yaratmak yokluktan varlığa çıkarmak değil, takdir etmek demektir.” demişlerdir. Dolayısıyla Allah-u Te'âlâ'nın kaderi, ezeli ilmini ve takdirini nefyeden Kaderiyye'nin dediklerine mutabık olarak, kulun Allah'tan yetki alarak kendi fiillerini yarattığını ve takdir ettiğini kabul etmişlerdir. Allah-u Te'âlâ'yı tenzih etmek amacıyla, şerri yaratmadığını, “adl” “va'd- va'îd”, “hüsün-kubuh”, “salah-aslah”, “mükellefiyet” gibi prensipleri benimseyerek insanın kendi fiillerini yarattığını savunmuşlardır.

Selefi salihin mezhebini doğru anlayıp benimseyen ve onların yolunu takip eden Eş'arî ve Mâtürîdî'ler ise "Fiilleri ve her şeyi yaratmak ve takdir etmek, Allah-u Teâlâ'ya mahsustur. Kul ise hiçbir şekilde yaratıcı değildir. O ancak kâsıptır." akidesini selefi salihin icmainsına muvafık aklî ve naklî delillerle savunmuşlardır.

Mâtürîdîler ile aynı usûllere dayanmaları, fakat bazı furu meselelerde ihtilafta bulunmaları sebebiyle Eş'arîler, söz konusu meselede adlandırdığımız "sünnî cebr" ile çelişmeyen "ihtiyarî" ispat etmektedirler. Onların bu duruşu müte'ehhirûn tarafından "cebr-i mütevassıt" olarak adlandırılmıştır.

Her ne kadar Eş'arîler Cebrîlere, Mâtürîdîler Mu'tezile'ye yakın gözükseler de her ikisinin aslında birbirini tekâmül eden ortak bir duruşu sergiledikleri görülmektedir. Nasılki tek bir resmin parçaları toplanırsa resmin tam gerçeği görülür. Aynı şekilde bu meseledeki hakikat, Eş'arî ve Mâtürîdî görüşleri arasında parladığı görülmektedir.

Bunun izahı şudur: Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin her ikisi de selefi salihin mezhebini yansıtmayı amaçlar. Bunu kabul etmekle birlikte Eş'arî ve Mâtürîdîler derler ki: Kulun ve Allah'ın kudretinin ikisi birlikte tek bir makdûra vârid olmasının (ikisinin yönü farklı olması itibariyle) kabul edilmesi mümkündür. Zira kulun kudreti kesbe, Allah'ın kudreti ise yaratmaya yönelir.

Böylelikle Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre bu meseledeki cebr ve ihtiyarla alakalı değişik görüşlerin kabul edilmesinin şu şartlara bağlı olduğu görülmektedir:

Cebre inanan kimse;

- 1- Kulun kudreti ve fiile kabiliyetini inkâr etmezse
- 2- İnsanların günah, masiyet, kötülük ve zulüm gibi eylemlerini cebrle gerekçeli görmezse
- 3- Cebrden dolayı ameli bırakmazsa
- 4- Cebrden dolayı Allahu Te'âla ve kullarına karşı kişinin sorumluluğunu kaldırmazsa
- 5- Mükellefiyet sevab, ikab, va'd ve va'id gibi ilkeleri inkâr etmezse
- 6- Cebrden dolayı Yaratan hakkında suizanda bulunmazsa

7- Cebre inanması, Allah'ın herşeyi kuşatan ezeli ilmi, takdîr etmesi, her vuku bulanı kapsayan irade-i tekvîniyyesi, bütün mümkinatı icad eden kudreti ve kaderine inanmaktan kaynaklanırsa

Cebr-i mahza değil cebrin sünnî türüne inandığı görülür.

Öte yandan, ihtiyara (tercih etme hakkına) inanan kimse

- 1- Kendi fiillerini yokluktan icad ettiğine yahut yarattığına inanmazsa
- 2- Kendi ihtiyarının (seçme hakkının) kendi tarafından yaratılmış olduğuna inanmazsa
- 3- Allah-u Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğuna inanırsa
- 4- İhtiyardan dolayı Allah'ın kaderini inkâr etmezse
- 5- Gerçek tek fail ve müessirin ancak Allah-u Te'âlâ olduğuna inanırsa.
- 6- Her şeyde seçme yetkisine sahip olduğuna inanmazsa
- 7- Kendi ihtiyarına inanması, kulluk ederek Allah-u Teâlânın irade-i tekliyyesine uymanın vacip olduğuna inanmaktan kaynaklanırsa

Bu kişinin ihtiyar düşüncesinin makbul olduğu görülür.

Ulaşabildiğimiz kaynaklara göre, kulların fiillerinin yaratılması meselesinde Eş'arî ile Mâtürîdî'ler arasındaki ihtilaf sadece üç noktadadır:

- a) Allah-u Teâlâ tarafından tesir şartlarıyla donatılıp yaratılmış kudret, Mâtürîdî'lere göre fiilin illeti, Eş'arîlere göre ise fiilin şartıdır.
- b) Bazı Mâtürîdî'lere göre kulun irade-i cüz'iyyesi ne mevcut ne de madum bir şey olduğu için yaratılmış değildir. Eş'arîlere göre ise Allah tarafından yaratılmış bir şeydir.
- c) Bazı Eş'arîler "Allah'tan başka müessir yoktur." ilkesini savunmuşlardır, Mâtürîdî'likte bu ilkeye rastlanmamaktadır.

Bu hususta *Tebşirat'ül-Edille* adlı eserinde Nesefî'nin "Eş'arî mezhebiyle aynı düşüncededeyiz, aramızdaki ihtilaf lafızlardadır." tespitinin bir yere kadar isabetli olduğu görülmektedir.

Çalışmanın son bölümünde sunduğumuz kavillerden anlaşıldığı gibi, sûfilerin çoğu akaid esaslarında ya Eş'arî ya da Mâtürîdî oldukları için sûfilerin bu meseledeki

görüşü aynı olup, Eş‘arî ve Mâtürîdî akâidiyle çelişmemektedir. Ayrıca sûfîlerin büyük ârifleri bu meselede ister keşf yoluyla ister vehimlerden arınmış akıllarıyla insanları hak ve hakikat yoluna irşad ettikleri görülmektedir.

Devvânî'nin elimizde bulunan risâlesindeki görüşünün hem değişik ekollerden bir derleme mahiyetinde olduğu hem de kendisine has bir görüş olduğu, kelam, felsefe ve tasavvufu bir araya getirmeye çalıştığı, yani Eş‘arî'lerin görüşü ile filozoflar ve sûfîlerin görüşleri arasında ittifaklı noktalarını bulup ispat etmeye çalıştığı düşünülmektedir. Daha açık bir ifade ile Devvânî'nin bu meseledeki görüşünde Eş‘arîliğe taraftar olmayıp felsefe ve felsefî tasavvufa da büyük ölçüde temayüllü olduğu, dolayısıyla cebri genelleyerek sevab ve ikabın terettübünü kulların fiilleriyle bağdaştırmadığı ve kesbinde kulun kudreti ve ihtiyarının tesirini yoksaydığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi (Doktora Tezi)*, İstanbul, 1994.
- Askerî, Hasan b. Abdullah. *Şerhu Ma Yeka'u Fîhi't-Tashîfu vet-Tahrîf*, thk. Abdülaziz Ahmed, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1963.
- Ayderûs, Abdülkâdir b. Şeyh. *En-Nûr us-Sâfir 'an ahbâr il-Karn il- 'Âşir*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. baskı, (h)1405.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Ruh el-Me'ânî*, thk. Ali Atıyye, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. baskı, Beyrût,1994.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed. *Tuhfetul-Murîd Fi Şerhi Cevhereti t-Tevhid*, thk. Abdullah el-Halîlî, Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2. baskı, 2004.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir. *El-Fark beynel-Firak*, Beyrût: Dâru-l âfak el-Cedîde, 2. baskı, 1977.
- Bâkillânî, Ebubekir b. Tayyib. *el-Insâf Fîma Yecibu İ'tikâduhu Velâ Yecûzul-Cehlu Bihi*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır: el-Mektebetül-Ezheriyye lit-Turâs, 2. baskı, 2000.
- Bektaş, İhsan. *Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi (Marmara Üniversitesinde yüksek lisans tezi)*, İstanbul, 2006.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcüllüğati ve Sihâh'ul-Arabiyye*, thk. A. Attâr, Beyrût: Dâru'l-İlim lilmelâyîn, 4. baskı, 1987.
- Cuveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *el-Akîde en-Nizâmiyye*, thk. Zâhid el-Kevserî, Kahire: Matbatu'l-Envâr, 1948.
- Cuveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *el-İrşâd ila kava'id il-Edilleti fi usûl il-İtikâd*, Beyrût: mü'esseset el-Kütüb es-Sekâfiyye, 1. baskı, 1985.
- Çelebî, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2013.
- Dusûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Ümmi'l-Berâhîn*, Mısır: Matba'atu Dâr İhya el-Kütüb il-Arabiyye lisahibiha İsa el-Bâbî el-Halebî.
- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *ez-Zavrâ' Risalesi*, thk. A. Toyserkânî, *el-Resâil el-Muhtâra* içinde, 82, İsfahan, (h)1405.

- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *Hakikat el-Insân ve el-Rûh el-Cevvâl fi el-Avâlim*, thk. Kevserî, Kâhire: Izzet Attar yay., 1.baskı, 1947.
- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *Hakikat Risâle-i Isbât el-Vâcib*, Dâr un-Nûr, thk. M. E. Ebu Ğuş 1. baskı, Amman, 2011.
- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *Risâle-i İsbât el-Vâcib el-Cedîde*, Sab'u Resâil içinde, thk. Toyserkânî, Tahrân, 2002.
- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *Şerh el-Akaid el-Adudiyye* (Celâl Mukayyedi), Istanbul: me'arif nezareti celile, 1. baskı, (h)1321.
- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *Şerh Tehzib el-Mantık*, thk. Melibârî, *Şerhâ el-Muhakkik* içinde, 91, Kuveyt: Dâr ud-Diyâ', 1. baskı, 2014.
- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *Şevâkil el-Hûr fi Şerhi Heyâkil el-Nûr*, thk. M. Abdulhak ve M.Kokan, Londra: Dâr ul-Verrâk, 1. baskı, 2010.
- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *Ünmûzec el-Ulûm*, thk. A.Toyserkânî, *Selâsü Resâil* içinde, 263-340, Meşhed, (h)1411.
- Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed. *El-Akîde*, thk. Abdülazîz Seyrevân, Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1. baskı, 1988.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût: el-Mektebe el-Asriyye.
- Ebû Hanife, Numan b. Sâbit. *Fikh-ı Ekber*, terc. Ali Kara, İstanbul: Furkan Yayınevi.
- Ebû Said, Halil bin Keykeldî. *en-Nakd'us-Sahîh lima 'turiza min Ehâdis'il-Mesâbih*, thk. Abdurrahman Kaşkari, 1. baskı, 1985.
- Ebul-Hasan el-Eş'arî, Ali b. İsmail. *El-Lüma' fi r-Reddi Ala Ehli z-Zeygi vel Bida'*, haz. M.E. Dannâvî, Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2. baskı, 2012.
- Ebul-Hasan el-Eş'arî, Ali b. İsmail. *Mekâlâtul-İslâmiyyîn ve İhtilaful-Musallîn*, thk. Na'im Zarzûr, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. baskı, 2005.
- El-Hâkim, Muhammed b. Abdüllah. *el-Müstedrek 'alâ es-Sahîhayn*, thk. Mustafa Ata, Beyrût: Dar'ul-kütüb el-İlmiyye, 1990.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed. *'Ârâ'u Ehli'l-Medîneti'l-Fâdile*, Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 2. baskı, 1986.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed. *es-Semeretu'l-Merdiyye fi Ba'dı'r-Risâlati'l-Fârâbiyye*, thk. İmad Nebil, Beyrût: Dâru'l-Fârâbî, 1.baskı, 2012.

- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd Fî'l-İtikâd*, thk. M. Enes Şirfâvî, Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1.baskı, 2008.
- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed. *Tehâfüt'ül-Felâsife*, thk. Süleymân Dünya, Kahire: Dâr'ul-Me'arif, 6. Baskı.
- Gazzi, Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü s-Sâire bi A'yân'il-Mi'etil- 'Âşire*, thk. Halil Mansur, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrût, 1.Baskı, 1997.
- Gelenbevî, İsmail b. Mustafa. *Haşiyetü Şerh'il-Akâid'il-Adudiyye*, İstanbul: Dar'us-Saadet, (h)1317.
- Geylânî, Abdülkâdir b. Mûsâ. *Futûhu'l-Gayb*, Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. baskı, 1973.
- Hamevî, Yakut b. Abdullah. *Mu'cem el-Buldân*, Beyrût: Dar Sâdır, 2. baskı, 1995.
- Hattâbî, Hamed b. Muhammed. *Me'alimüs-Sünen*, Haleb: el-Matba'atül-İlmiyye, 1. baskı, 1932.
- Hayâlî, Ahmed b. Mûsa. *Şerh'ul-Kasîde en-Nûniyye*, İstanbul, (h)1317.
- Hayâlî, Kestelî & Ramazan Efendi. *el-Mecmû'atu s-Seniyye alâ Şerhil-Akaidi Nesefiyye* (Şerh'ül-akâidi'n-Nesefiyye üzerine Hayalî kestelî ve Ramazan'nın hâşiyeleri), thk. Mar'î Hasan er-Reşîd, Beyrût: Nursabah Yayıncılık, 1. baskı, 2012.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Mekâlât'il-Eş'arî*, thk. Ahmed A. Sayih, Kahire: Mektebetüs-Sekâfeti d-Dîniyyetil-Ûlâ, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, el-Askalanî. *Feth'ul-Barî Fî Şerhi Sahih'il-Buhârî*, Beyrût: Daru l-Marife, 1960.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mukerrem. *Lisanu'l-Arab*, Beyrût: Dâr sâdır, 3.baskı, 1994.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah. *en-Necât*, Mısır: Matba'atüs-Se'âde, 3. baskı, 1983.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah. *Mecmu'u Resâil İbni Sînâ* (içinde Risale Fî Sırr'il-Kader), Haydar'Âbâd: Matba'atu Cem'iyyeti Dairetil-Me'arifil-Osmâniyye, (h)1354/1935.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdül-Halîm. *Minhâcus-Sünnetin-Nebeviyye Fî Nakdi Kelâmiş-Şi'atil-Kaderiyye*, thk. M. R. Salim, Riyad: Câmi'at'ül-İmâm Muhammed b. Suud, 1. baskı, 1986.

- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Menâhic'ül-Edille Fî Akaid'il-Mille*, thk. M. Â. Câbiri, Beyrût: Merkez Dirâsât el-Vihdel-Arabiye, 1. baskı, 1998.
- İbn-ü Ebî Şerif, Kemâl Muhammed b. Muhammed. *el-Müsâmere Fî Şerh'il-Müsâyere*, Kâhire: el-Mektebe el-Ezheriyye littürâs, 1. baskı, 2006.
- İbnül-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerât uz-Zeheb fî ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmd Arna'ut, Dimaşk: Dâr İbin Kesir, 1. baskı, 1986.
- Kadı, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî Ebvâb'it-Tevhid'ivel-Adl*, Mısır: eş-Şerike el-Arabiyye, 1.baskı, 1961.
- Kadı, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Usûl'ul-Hamse*, thk. Faysal Avn, Kuveyt: Matbu'atu Cami'at'il-Kuweyt, 1.baskı, 1998.
- Kadı, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûl'ul-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Kadı, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Fadl'ül-İtizaliveTabakat'ül-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunüs: ed-Dâr et-Tunüsiyye, 1974.
- Karl, Brockelman. *Tarih el-Edeb el-Arabî*, terc. Prof. Mahmûd Fehmî Hicâzî yönetimiyle, Kahire: Tab'atül-Hey'etil-Mısırıyye el-‘Âmme lil-Kitab, 1993.
- Kârsî, Dâvûd b. Muhammed. *Şerh'ul-Kasîde en-Nûniyye*, İstanbul, (h)1317.
- Kâşânî, Abdürrazzak b. Ahmed. *Risâle fil-Kadâ'i vel-Kader, Âdâbu t-Tarîka ve Esrâr'ul-Hakîka* içinde, Beyrût: Dârul-Kütüb el-İlmiyye, 1. Baskı, 2005.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdüllah. *Keşfi Zunûn an Esâmî el-Kütüb vel-Funûn*, Bağdat: Mektebetül-Müsennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer b. Ridâ. *Mu'cem'ül-Mü'ellifîn*, Beyrût: Dâru İhyâ et-Turâs el-Arabî,
- Kelâbâzî, Muhammed b. Ebû İshâk. *et-Te'arrüf ilâ Mezhebi t-Tasavvuf*, Beyrût: Dârul-Kütüb el-İlmiyye,
- Kerem, Yusuf. *Tarihu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, Beyrût: Dâru'l-Kalem,
- Kettânî, Abdulhayy b. Abdulkebîr. *Fihris el-Fehâris vel-Esbât ve Mu'cemül-Me'âcim vel-Meşyehâti vel-Müselselât*, thk. İhsan Abbas, Beyrût: Dâr'ul-Garb el-İslâmî, 2. baskı, 1982.
- Kettânî, Abdulhayy b. Abdulkebîr. *et-Terâfîbü'l-İdâriyye vel-Amâlâtü ve s-Sinâ'âtü vel-Metâcirü vel-Hâletü'l-İlmiyyetü'l-Letî Kânet 'alâ ahdi Te'sîs'il-*

- Medeniyyet'il-İslâmiyyeti Fil-Medînet'il-Münevvereti'l-İlmiyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî, Beyrût: Dâr'ul-Arkam, 2. Baskı.
- Kindî, Yakup b. İshâk. *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed A. Eburîde, Kâhire: Dârul-Fikri'l-Arabî, 2. baskı, 1978.
- Kûrânî, İbrahim b. Hasan. *el-'Emem li-İkâz'il-Himem*, Dairet'ül-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1. baskı, Haydar 'Âbâd, (h)1328.
- Leknevî, Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâid el-Behiyye fî Terâcim el-Hanefiyye*, Mısır: Saadet matba'ası, 1. baskı, 1324.
- Mar'aşî, kadı Nurullah et-Tüsterî. *Mecâlis ül-Mü'minîn*, Arapça terc. Mehmet ş. Fâhir, Dâru Hişâm.
- Mustafa Sabrî, Şeyhulislam. *Mevkîf'ul-Akl ve'l-İlm ve'l Âlem min Rabbi'l Âlemîn ve İbâdihî'l-Mürselîn*, Beyrût: Dâru İhyâ' et-Turâs el-Arabî, 2. baskı, 1981.
- Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebziratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebziratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed el-Enver İsa, Mısır: el-Mektebe el-Ezheriyye, 1.baskı, 2011.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhü Sahih'i Müslim'i bni'l-Haccâc*, Beyrût: Dâru İhyâ' t-Turâs'il-Arabî, 2.baskı, 1972.
- Nüreddin Sâbûnî, Ahmed b. Mahmûd. *Mâtürîdiyye Akaidi*, haz. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M. Ü. İlâhiyyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu:259, 14. baskı, 2015.
- Rağîb el-Esfehânî, Hüseyin bin Muhammed. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Davûdî, Dimaşk: Dâru'l Kalem, 1. baskı, 1992.
- Ramazan Efendî, b. Muhammed. *Hâşiye ala şerhi'l-akâidi'n-Nesefiye*, matbaa-i âmire, İstanbul, (h)1283/1866.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Muhassalu Efkâr'il-Mutekâddimîn vel-Mute'ahhirîn minel-'ulemâ'i vel-Hukemâ'i vel-Mutekellimîn*, thk. Taha A. Sa'd, Kâhire: Mektebet'ul-Kulliyat'il-Ezheriyye, 1944.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu-l Gayb (et-Tefsîrül-Kebîr)*, Beyrut: Daru İhya et-Turas el-Arabî, 3. baskı, 1999.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu s-Sâvî Ala Cevhereti t-Tevhid*, thk. A. Bezim, Dimaşk/Beyrût: Dâr İbin Kesîr, 6. baskı, 2009.

- Sefârîni, Muhammed b. Ahmed. *Levâmi'u l-Envâri el-Behiyye ve Sevati'u l-Esrari l-Eseriyye Lişerhi d-Durreti l-Mudiyye fi akdi l-Firkati l-Mardiyye*, Dimaşk: Müessesetu l-Hâfikayni ve Mektebetüha, 2. baskı, 1982.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav' el-Lâmi' li Ehl'il-Karn et-Tâsi'*, Beyrût: Menşûrât Dâr el-Hayat.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Umdetu Ehli t-Tevfîk vet-Tesdîd Fî Şerhi Akîdeti Ehli t-Tevhid el-Kubra*, Mısır: Matbaatu Cerîdet'il-İslâm, (h)1316.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Ummul-Barahîn*, Matba'atu Dâr İhya el-Kütüb el-Arabiyye lisahibiha İsa el-Bâbî el-Halebî.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Dûrr'ül-Mensûr fi et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Beyrût: Dâr'ul Fikir, 1993.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedrib'u r-Râvî Fî Şerhi Takrîbi n-Nevâvî*, thk. Abdulvahhab Abdullatif, Kahire: Mektebetu Dâr'it-Turâs, 3. baskı, 2005.
- Şa'rânî, Abdülvahhab b. Ahmed. *el-Kavaid'ul-Keşfiyyetü'l-Mûdihatu lima'ânî es-Sifât'il-İlâhiyye*, thk. Ahmed Derviş, Dimaşk: Dâru t-Takvâ, 1.baskı, 2009.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve n-Nihal*, Ahmed Nâcî el-Cemâlî ve Muhammed Emîn el-Hâncî, Mısır, (h)1321.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve n-Nihal*, Müesseset'ül-Halebî, thk. Abdülazîz M. Vekîl, Kahire, 1968.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihayetu'l-İkdâm Fi ilmi'l-keîâm*, thk. A. Mezîdî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. baskı, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedr ut-Tali' Bimehâsini Men Ba'd el-Karni s-Sâbi'*, Beyrut: Dâru-l Ma'rife.
- Tanâhî, Mahmûd Muhammed. *Mekâlât'ul-Allâme Mahmûd Muhammed et-Tanâhî*, Beyrût: Dâr'ul-Beşâ'iril-İslâmiyye, 1. baskı, 2002.
- Taşköprülüzâde, İsameddin Ahmed b. Mustafa. *eş-Şakâikü n-Nu'mâniyye Fî Ulemâ' ed-Devlet el-Osmâniyye*, Beyrût: Dâr'ul-Kitab el-Arabî.
- Teftazanî, Sadeddin Mesud b. Ömer. *Şerh'ul-akâidi'n-Nesefiyye*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Ahaveyhi, Kahire: 1321.
- Teftazanî, Sadeddin Mesud b. Ömer. *Şerh'ul-Makasid*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Âlemu'l-Kütüb, 1. baskı, Beyrût, 1989.

- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM yayınları, 3.baskı, 2013.
- Tûsî Nasîruddîn, Muhammed b. Muhammed. *Risale Fi Kavâid'il-Akaid*, thk. Ali H. Hâzim, Lübnan: Dâr'ul-Ğurbe, 1. baskı, 1992.
- Uryânî Osman Kilisî, *Hayr'ül-Kalâid Şerhü Cevâhiri'l'akaid (Şerh'ül-Kasîdetin-Nûniyye)*, İstanbul: Nezaret-i Celile-i Maarif-i Umumiye, (h)1031/1622.
- Üzüm, İlyas. *Celâleddîn ed-Devvânî ve Er-Risale Fî Mes'eleti Halku'l-A'mâl* adlı eseri (Edisyon Kritik), Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1985.
- Zâfir, Muhammed b. Muhammed Hasan. *el-Envârul-Kudsiye Fî Tenzîhi Turukil-Kavmil-Aliyye*, el-Matbaa el-Behiyye el-Osmaniye, 1302.
- Zebidî, Muhammed Murtağâ. *Tühfetül Ehbab fil Küna vel-Elkâb*, thk. Muhammed Fatih Kaya, Beyrût: Darul-Beşâir el-İslâmiyye, 1. baskı, 2009.
- Zirikli, Hayrettin b. Mahmûd. *el-A'lâm*, Beyrut: Dâr ul-ilm Lilmelayîn, 5. baskı, 1980.

TABLULAR LİSTESİ

Tablo 1.	44
---------------	----

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1.	61
Şekil 2.	72
Şekil 3.	72
Şekil 4.	76
Şekil 5.	76
Şekil 6.	77
Şekil 7.	77
Şekil 8.	78
Şekil 9.	78

ÖZGEÇMİŞ

Zaher AL-MAKKI (16. 06. 1987) tarihinde Şâm'da doğdu. Şâm'daki Şeyh Ahmed Keftâru "Ebunnûr" özel enstitüsünde şer'î sözel ve sayısal lisesini bitirip hafızlığını tamamladıktan sonra Dimeşk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden 2009 yılında mezun oldu. Şam'ın bazı ulemasından şer'i ilimlerde özel ders ve icazet almıştır. 2012 yılında Dimeşk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde Dil Araştırmaları ihtisasında iki yıllık Yüksek Lisans Programını başarıyla bitirdi. Şâm'da 2006 yılından 2011 yılına kadar İmam-Hatiplik ve şer'î enstitülerde öğretmenlik görevinde bulunan AL-MAKKI, Türkiye'ye 2012 yılında göç etti. 2013 yılından 2017 yılına kadar Karabük Üniversitesinde okutmanlık yapan ve TÖMER sertifikasını alıp Türkçe yüksek lisans tez hazırlama aşamasında olan AL-MAKKI, 2016 yılında İSAM (AYP) kapsamında Yaz Eğitim ve Araştırma Destek Programı sertifikasını aldı. AL-MAKKI iyi derecede İngilizce bilmektedir. Temel ilgi alanları, İslam Bilimleri ve Dil Araştırmalarıdır.

Zahir-166@hotmail.com

GSM: +00905385557497