



HACI HASAN HİLMİ EFENDİ ve RAVZATÜ'S-SÜ'ADÂ'SI -TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRME-

Mustafa YILDIZ
Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karabük
Assistant Professor, Karabük University Faculty of Theology, Karabük
mutekellimustafa@gmail.com
orcid.org/0000-0001-7019-3088

Öz

Bu makale, Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin hayatı ile Ravzatü's-Sü'adâ adlı risalesinin tahkik, tercüme ve değerlendirmesinden oluşmaktadır. Hayatı hakkında elimizde kendi el yazısı ile doldurmuş olduğu hal tercümesinden başka bir şey bulunmamaktadır. Bu sebeple hayatı ile ilgili bilgiler ekte verilecek olan vesika ile sınırlı olmak durumundadır. Risale üç önemli konuyu ele almaktadır. Bunlar elest bezmi, cennetlik ve cehennemliklerin belirlenmesi ile levh-i mahfûzdur. Risale bu üç konu ile ilgili farklı grupların görüşlerini özetlemekle birlikte yazarın kendi görüşüne de yer vermektedir. Yazarın bu üç konudaki görüşleri özetle şöyledir: Elest bezmi ile ilgili ayetler temsili anlatım olup bilfiil gerçekleşen bir olayı anlatmamaktadır. Cehennemlik olarak ceza almak için akıl baliğ olmak şarttır ve levh-i mahfûzda değişim olmaz. Ele aldığı konular hakkında genel olarak kelâmcıların, ehl-i hadisin ve sûfilerin görüşlerini dile getirmektedir. Yazar kalamcı görüşleri tercih etmekle beraber diğer iki görüşü de tercih edilmeye değer olacak şekilde sunmaktadır. Risale hakkında yapılan değerlendirme yazarın düşünme şeklini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda yazarın nasları değerlendirmede ve akıl yürütmede hangi ilkelere yola çıktığı tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ravzatü's-Sü'adâ, Elest bezmi, Sü'adâ, Eşkiya, Levh-i mahfûz.

HADJI HASAN HILMI EFFENDI AND HIS TREATISE, RAWDAT AL-SUADÂ: CRITICAL EDITION, TRANSLATION, AND ANALYSIS

Abstract

This paper presents Hadji Hasan Hilmi Effendi's biography along with a critical edition (*tahqîq*), translation and analysis of his treatise, *Rawdat al-Suadâ*. There is no information about his life except an autobiography which he recorded with his own handwriting. Therefore, the information about his life is limited to that document attached to this article. The abovementioned treatise deals with three important issues, namely Primordial Covenant (*Bazm Alast*), determination of those to enter Heaven and those to enter Hell, and *Lawh Mahfûz*. In addition to giving a summary of the opinions of various groups on these issues, the treatise also offers the author's own opinion. The views of the author on the issues in question may be summarized as follows: With its symbolic narrative, the verses about *Bazm Alast* do not give an account of an actual event. Only sane individuals who attained puberty can be subject to the punishment in hell. It is not possible to change *Lawh Mahfûz*. He expresses the opinions of Kalam scholars, Ahl al-Hadith (the people of Hadith) and sûfis on the said issues. Although the author prefers theological opinions, he introduces the other two opinions as worth preferring. The analysis of

the treatise aims to reveal how the author thinks. Thus, the study will determine the principles to which the author adheres in evaluating the divine decrees and in reasoning.

Key words: *Rawḍāt al-Suadā*, Primordial Covenant (*Bazm Alast*), the Felicitous (*Suadā*), the Wretched (*Ashqiya*), *Lawḥ Mahfūz*

Atıf / Cite as: Yıldız, Mustafa. "Hacı Hasan Hilmi Efendi ve *Ravzatü's-Sü'adâ'sı* -Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme-. *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 398-436.

Summary

This paper presents Hadji Hasan Hilmi Effendi's biography along with a critical edition (*taḥqīq*), translation and evaluation of his treatise, *Rawḍāt al-Suadā*. There is a dearth of information about his life except an autobiography which he recorded with his own handwriting. Therefore, the information about his life is limited to that document attached to this article. The abovementioned treatise deals with three important issues, namely Primordial Covenant (*Bazm Alast*), determination of those to enter Heaven and those to enter Hell, and *Lawḥ Mahfūz*. In addition to giving a summary of the opinions of various groups on these issues, the treatise also provides the author's own opinion. He expresses in general the opinions of Kalam scholars, Ahl al-Hadith (the people of Hadith) and şūfis on the said issues. Although the author prefers theological opinions, he introduces the other two opinions as worth preferring.

According to the treatise, with its symbolic narrative, the verses about *Bazm Alast* do not give an account of the actual event. Accordingly, in the case of Primordial Covenant (*Bazm Alast*), the question of Allah, 'Am I not your Lord?' and the answer of human beings, "Yes, you are our Lord!" represents the knowledge deriving from *marifatullah* (cognizance of Allah) placed in the mind of man. In this case, that Allah had people bear witness to themselves is interpreted in the sense of the possibility of accessing and acquiring this knowledge within themselves. Thus, that people, owing to the knowledge placed by Allah in their minds, have the opportunity to know Allah and are encouraged to know Him is considered as if it actually occurred. According to this understanding, every human being who is wise is responsible for believing even though they have not received the divine message.

However, the treatise also conveys the opinions of those who think that it actually happened. According to this view, people indeed promised in *Bazm Alast* but they do not remember it. The prophets are obliged to remind them of this promise. According to this interpretation of *Bazm Alast*, attaining puberty is not sufficient to be responsible since people do not remember the promise. Thus, the divine message additionally should reach them.

Thirdly, the treatise deals with the views of those believing that the event took place in a spiritual way. Although everyone seemingly promised in *Bazm Alast*, they have not actually made the same promise. Some of them promised with love while some did so to fulfil the orders of Allah. The rest responded with distress because of their pride. This third opinion is considered to be that of şūfis. According to this last interpretation, there are two ways to attain *marifatullah*. The

first way is that of those who reached *marifatullah* with strong and devout faith and promised with love. The second one is that of those who devoted themselves to fulfil the commandments of Allah.

The treatise secondly deals with the determination of those to enter Heaven and those to enter Hell. According to the author, only the wise could be addressed by the accountability with regard to *marifatullah*. In other words, it is not necessary that the divine message reach one for responsibility. It is because the nature of every human being has been given the opportunity to reach *marifatullah*. The author thinks that there are two different aspects of deserving Heaven or Hell. One of them is the relationship between Allah's knowledge and will; and the other is the aspect of people's choice. He says that these acts are unchangeable with regard to Allah while they are open to change and choice, concerning people.

Lastly, the treatise deals with *Lawh Mahfuz*. The treatise examines two aspects of *Lawh Mahfuz*. The first one is its relationship with Allah's knowledge and will. The second is the relation of *Lawh Mahfuz* to human acts. The treatise argues that *Lawh Mahfuz* is unchangeable taking into account the relationship between Allah's knowledge and will. It also includes people's actions that are open to change and choice. It also responds to what appears to be a contradiction: *Lawh Mahfuz* contains what will change as the changeable and what will not change as the unchangeable.

The evaluation of the treatise aims to reveal the way the author thinks. The evaluation shows how the author reveals the ideas of different groups of thought and discusses their problems. Thus, the study determines the principles to which the author adheres in evaluating the divine decrees and in reasoning.

Giriş

Osmanlı'nın son dönem müderrislerinden olan Hacı Hasan Hilmi Efendi (1310/1892) ve *Ravzatü's-Sü'adâ* adlı risalesi hakkında daha önce yapılmış bir araştırma bulunmamaktadır. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin *Hal tercümesi* ve *Ravzatü's-Sü'adâ* adlı risalesi dışında şimdilik elimizde onun ile ilgili başka kaynak bulunmamaktadır. Dolayısıyla hayatı hakkında verilecek bilgiler onun hal tercümesine, fikirleri hakkında verilecek bilgiler de *Ravzatü's-Sü'adâ* adlı risalesiyle sınırlı olmak durumundadır.

1. Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin Hayatı ve *Ravzatü's-Sü'adâ* Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi

Hacı Hasan Hilmi Efendi Tokat nâhiyelerinden Artukabad'a bağlı Seydi Tekke diye bilinen yerde 1244 h. yılında doğmuştur. Babası Müderris İbrahim Efendi'dir. Sülalesi sâdât-ı kirâmdandır (seyyid). Çocukluğunda Kur'ân eğitimini babasından almıştır. Tokat, İstanbul, Kayseri ve Ödemiş gibi yerlerde meşhur üstatlardan ilmini tekâmül ederek icazet almıştır. Sonra Tokat'ta evlenerek oraya yerleşmiştir. Kelam alanında said ve şaki konusunu işlediği dili Arapça olan *Ravzatü's-Sü'adâ*

adlı risaleyi yazmıştır. Ayrıca yine dili Arapça olan *Hidayetü's-sâlikîn* adlı risaleyi yazmıştır. Anadili Türkçe olmasına rağmen kitap yazabilecek düzeyde Arapça diline vâkıftır. 1304 h. senesinde haricen beş altı öğrenciye icazet vermeye muvafık olmuştur. 42 yaşında Tokat Mekteb-i Rüşdiyyesi'nin bidaye sınıfında ikinci muallim olarak 10 yıl boyunca görev yaptıktan sonra fahri olarak Tokat Müftülüğü görevinde bulunmuştur.¹

Ravzatü's-Sü'adâ adlı risale üç temel konuyu ele almaktadır. Bu konulardan ilki elest bezmi; ikincisi cennet ve cehennemliklerin belirlenmesi, sonuncusu ise levh-i mahfûzdur.

Bu üç konu çeşitli bağlamlarda ele alınabilir. Ancak burada, insan özgürlüğünün nasıl temellendirildiği yönüyle ele alınmaktadır. İnsanın özgür bir iradeye sahip olup olmadığı da farklı açılardan ele alınabilir. Örneğin insanın tabiattan, genetik yapısından veya yaşadığı toplum ve coğrafyadan ne kadar bağımsız hareket edebildiği araştırma konusu yapılabilir. Ancak makale bu üç konu bağlamında insan iradesinin nasıl ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse bu üç konu Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarının tezahürleridir. Dolayısıyla araştırmanın asıl odağı, Allah'ın bu üç sıfatı karşısında insanın hür bir iradeye nasıl sahip olduğudur. Bu sebeple A'râf Sûresi'nin 172. ve 173. ayetlerinden yola çıkarak elest bezmi hakkında yapılan yorumları ortaya koyduktan sonra bu yorumların insan sorumluluğuyla olan ilişkisi üzerinde durulacaktır. Daha sonra cennet ve cehennemliklerin kim oldukları ile ilgili ayet ve rivayetlerin insan fıtrati ve sorumluluğu ile ilgisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Son olarak risalenin ele aldığı levh-i mahfûzun insan irade ve sorumluluğuyla ilgisi tartışılacaktır.

İnsanın yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için meydana gelen fiilde herhangi bir şekilde bulunması gerektiği konusunda kelamcılar arasında icma vardır. Fakat meydana gelen fiilde insanın nasıl bulunduğu hususunda ortaya farklı teoriler atılmıştır. Teorilerden bazıları merkeze Allah'ın tenzihini koyarak bazıları insanın özgürlüğünü temel alarak bazıları ise ikisi arasında orta bir yol tutarak problemi çözmeye çalışmıştır.

İnsanın özgürlüğünü temele alan Mu'tezilî alimler çözümü insanın kendi fiilini kendisinin yaratmasında bulmuştur. Bu açıklamaya göre insanın özgürlüğünün ortaya konabilmesi için Allah'ın ilim, kudret ve iradesi ile insan fiilinin ilişkisinin ortaya konulması gerekir. Bu üç sıfattan ilim ve kudretin bütün mümkünlere nispeti eşittir. Yani Allah'ın ilim ve kudreti sadece gerçekleşenleri değil daha fazlasını kapsamaktadır. Meydana gelenler ise sadece Allah'ın iradesinin taalluk ettiği şeylerdir. Dolayısıyla ilim ve kudretin insan fiilini belirlediği (tahsis) söylenemez. Çünkü ilim ve kudret sıfatları ilim ve kudret olmaları itibarıyla sonsuz imkanları birini diğerine tercih etmeyi gerektirmeyecek şekilde barındırmaktadır. Bu durumda belirleme işi irade sıfatına kalmaktadır. Allah'ın

¹ Bu kısım, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde bulduğumuz *Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin Hal Tercümesi* adlı vesikadan aktarılmıştır. Vesikanın aslına makalenin sonunda ek olarak verilecektir.

irade sıfatı ise hâdis olup izin verme veya emretme şeklinde gerçekleşmektedir.² Yani insanın yapacağı iyi fiiller için tercihte bulunmasından sonra Allah'ın irade etmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla insanın tercihini yapmasından önce bir belirlenmişlikten bahsetmek anlamlı olmaz.

Tenzihî merkeze alan Eş'ariler, fiilin meydana geldiği mahal olması yönüyle insana sorumluluk yüklemektedir. Eş'arilerin çözümünde hem istitaat hem de irade fiil esnasında ve tek bir seçeneğe uygun olacak şekilde verilir. Dolayısıyla bu açıklamada sorumluluğu istitaat ve irade ile temellendirmek mümkün olmamaktadır. Bu sebeple Eş'ariler kesb kavramını kullanmaktadır. Bu kavram ise insanın fiilini elde etmesini, fiilin meydana gelişinde hiç etkisi olmaksızın kudretinin fiilin meydana gelişine beraber olması ve meydana gelen fiile mahal olmak şeklinde açıklamaktadır.³ Bu açıklamada kesb kavramının belirsizliğinden dolayı insanın özgürlüğünün tam olarak nasıl temellendirildiği açık değildir.

Mâtürîdîler fiilin iki yönlü olmasıyla insan sorumluluğunu temellendirmektedir. Bu açıklamaya göre fiilin bir insana bakan bir de Allah'a bakan iki yönü vardır. Fiilin insana bakan yönünde zaman ve mekan kayıtlarından bahsedebildiğimiz halde Allah'a bakan yönünde zaman ve mekana kayıtları bulunmamaktadır. İnsan fiilinin işlenmeden önce Allah'ın ilmi ve kudreti tarafından belirlenmiş olmasını Mâtürîdîler de kabul etmez.⁴ Çünkü eğer ilim veya kudretten herhangi biri kendileri olması açısından belirleyici vasfını taşıyacak olsalar iradeye gerek kalmayacaktır. İradenin varlığının ispatı bu akıl yürütmeye dayandırılmaktadır. Mâtürîdîliği Hanefiliğin devamı olarak düşündüğümüzde bu fikrin temelini Ebu Hanife'nin Allah'ın ilmi konusundaki ifadelerine de dayandırmak mümkündür. Zira Ebu Hanife *Fıkhü'l-ekber* adlı eserinde levh-i mahfûz konusunda şöyle demektedir. "*Meydana gelenin levh-i mahfuzun dışında olması mümkün değildir. Ancak levh-i mahfuz hükme bağlanmış olarak değil vâsfe bunları içinde barındırmaktadır.*"⁵ Bu ifadelerden de levh-i mahfuzun ve dolayısıyla Allah'ın ilminin sonsuz malumu barındırdığı çıkarılabilir. Şu halde belirleme ezeli irade sıfatı tarafından gerçekleştirilmektedir denilebilir. İrade söz konusu olduğunda Mâtürîdîler külli ve cüz'î iradeden bahsetmektedir. İnsana verilen bu cüz'î irade ve istitaatın farklı tercihlere kullanıma uygun olarak verildiğini söylemekteler.⁶ Şu halde Mâtürîdîler fiilideki insan sorumluluğunu temellendirmek için iki önemli şey yapmış olmaktadır. Bunlardan biri işlenen fiilin bir yönün insan ile ilgili olduğu diğeri cüz'î iradesinin mümkün bütün seçeneklere uygun olduğudur. Eğer fiilin insana bakan yönünün insana verilen bu belirlenmiş cüz'î irade ile işlendiği söylenirse sorumluluk temellendirilebilir. Aslında geliştirilen teori de bunu söylemeyi

² Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/136,-142.

³ Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/244-246.

⁴ Kütahyalı Ahmet Asım Efendi, *İrade-i Cüz'iyeye Risalesi*, çev. Mehmet Fatih Soysal, Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i, der. Recep Alpyağlı, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2016), 3/1006, 1007.

⁵ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 54.

⁶ Nüreddin es-Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 124-127.

gerektirir. Ancak Mâtürîdîlere insan fiilinin işlenmeden önce Allah'ın ezeli iradesi tarafından daha önceden belirlenip belirlenmediği sorulduğunda genellikle önceden belirlenmiştir şeklinde cevap vermektedirler. Halbuki Allah'ın iradesinde zaman kaydının bulunmamasından dolayı Allah'ın iradesi ile gerçekleşen bir şeye öncelik ve sonralık vasfının verilemeyeceği söylenebilir. Çünkü öncelik ve sonralık alemdeki şeylerin birbirilerine olan nispetlerinden ortaya çıkmaktadır.

1.1. Elest Bezmi

Risale, elest bezmi ile ilgili üç temel anlayışın bulunduğu fikri üzerine bina edilmiştir. Bunlardan birincisi olayın temsilî, ikincisi bilfiil, üçüncüsü ise hayalî (rûhânî) olarak gerçekleştiğidir. Yazar her ne kadar açıkça ifade etmese de birinci görüşün Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelamcılara ikinci görüşün ehl-i hadîse üçüncü görüşün ise sûfilere ait olduğu anlaşılmaktadır.

Birinci görüşe göre "Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından-zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz" mealindeki A'râf Sûresi 172. ayette geçen olay temsilî olup, bilfiil gerçekleşmemiştir. Yani insanlar ne bilfiil ne de hayalî olarak Allah ile muhatap olmamıştır. Dolayısıyla ne insanların "Evet rabbimizsin!" cevabı ne de onların kendi nefislerine şahit olmaları hayalî düzeyde veya bilfiil gerçekleşmiştir. Buradaki temsilî anlatımda insanların "Evet rabbimizsin!" cevabı, rubûbiyetin delillerinin insan aklına yerleştirilmesi ve bu delillerin insanı marifetullahla teşvik etmesi anlamında kullanılmıştır. Akıldaki teşvik edici deliller sebebiyle insan "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusuna "Evet rabbimizsin!" şeklinde cevap vermiştir.

Ayette geçen insanın kendi nefisine şahit olması da aynı şekilde temsilî bir anlatımdır. Buradaki temsilî anlatımda insanların şahit olmuşlar gibi muamele görmesi, marifetullahla ulaşma ve onu elde etme imkânı anlamında kullanılmıştır.

Risale, temsilî söz verme olayının ifade ettiği marifetullah bilgisinin insana yaratıcıyı bilme sorumluluğunu yüklediğini söylemektedir. Yani yaratıcıyı bilme, aklın farkına varmak için ayrıca bir uyarıcıya ihtiyaç duymadığı; bu özelliği kendisinde taşıdığı bir imkândır. Dolayısıyla sorumluluk için ayrıca bir tebliğ muhatap olması gerekmez. Zaten ayetin devamında böyle bir söz vermenin insana bir sorumluluk yüklediği ve onun daha sonra bu sorumluluktan habersiz olduğunun söylenemeyeceği dile getirilmektedir. Yani söz verme ile temsilî biçimde işaret olunan husus, insana verilen imkânların sorumluluk yüklenmek için yeterli olduğu, dolayısıyla daha sonra herhangi bir mazeretin kabul edilmeyeceğidir.

İkinci görüşe göre A'râf Sûresi 172. ayette geçen olay bilfiil gerçekleşmiştir. Risale bu görüşü rivayet edilen bir hadise ve Ali el-Kârî'nin *Şerhu's-şifâsı*'ndaki açıklamalarına dayandırmaktadır. Bu görüşe göre iki tür Söz verme (*mîsak*) vardır.

İlki, insanların genelinin verdiği söz; ikincisi ise peygamberlerin görevlerini yapacağına dair verdikleri sözdür.⁷

Risalenin yazarı daha sonra bu ayetin tefsiri olarak Tirmizî'de ve Ebû Dâvûd'da geçen "Allah (c.c.) Âdem'i yarattı sonra sırtının üzerine sağ eliyle mesh edip zürriyetini çıkardı. Sonra şunlar cennet ehlidir ve cennet ehlinin işlediği amelleri işleyeceklerdir. Sonra tekrar sırtını mesh edip zürriyetini çıkardı ve şunlar da cehennem ehlidir ve cehennem ehlinin işlediği amelleri işleyeceklerdir. Amel nerde kaldı ya Resulallah? (diye sorulduğunda) Allah bir kulunu cennet için yaratırsa onun cennet ehlinin amellerini işlemesini sağlar, nihayetinde cennet ehlinin işlediği amellerden biri üzere ölür. Allah bir kulu da cehennem için yaratırsa onun cehennem ehlinin amellerini işlemesini sağlar, nihayetinde o da cehennem ehlinin işlediği amellerden birinin üzere ölür"⁸ hadisi aktarmaktadır. Yazar ayetin temsil olduğunu savunduğu halde olayın bilfiil gerçekleştiği düşüncesini savunanların kitaplarından olaya dair detaylı bilgilere yer vermektedir. Hadis ve etrafında yapılan yorumlar, her ne kadar söz verme olayının bilfiil gerçekleştiğini belirterek, yazarın görüşünden farklı olarak izah etse de, her iki görüş arasında muhatabın bütün insanlar olduğu hususunda bir ittifak vardır. Bunun yanında olayın temsili ve bilfiil olduğunu söyleyen anlayış arasında sorumluluğun temellendirilmesi açısından iki farktan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, anlatımın temsili olduğunu söyleyenler, sorumluluğun akla yüklenen Allah'ı bilme yeteneği olduğunu söyledikleri için, bunun başta temsili olarak yüklendiği, buluşa ermeyle birlikte ise bilfiil başlayacağını düşünmeleri olabilir. Böylece söz vermenin buluşdan önce başlamış olma sorunu ile karşılaşmaktan kurtulurlar. İkincisi ise hatırlama ile ilgili sorundur. Zira eğer olay bilfiil gerçekleşmiş yani söz verilmiş ve sorumluluk da söz vermenin akabinde başlamış ise bunun hatırlanmaması problemi ortaya çıkar. Yani insan nasıl olur da daha önce hatırlamadığı bir söz vermeden dolayı sorumlu tutulabilir? Dolayısıyla insanın şu an hatırlamadığı bir söz vermeden dolayı sorumlu olmasının bununla temellendirilmesi mantıksal bir çelişki barındıracaktır. Bu sebeple olayın bilfiil olduğunu savunanların sorumluluğu ayrıca bir hatırlatıcı ile başlatmaları gerekmektedir. Nitekim genelde bilfiil olduğunu savunanlar sorumluluk için peygamberin davetini şart koştukları halde temsili olduğunu söyleyenler

⁷ Yazarın Peygamberlerden ayrıca bir mısak alındığı görüşü Âl-i İmrân Süresinin 81. Ayetine dayanmaktadır. Bu ayet mealen şöyledir: "Allah peygamberlerden, "Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz" diyerek söz almış, "Kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?" dediğinde "Kabul ettik" cevabını vermişler; bunun üzerine "O halde şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim" buyurmuştu". (Âl-i İmrân3/81). Fahrettin er-Râzî bu ayetin tefsirinde mısakı, Allah Teâlâ'nın, kendi emrine boyun eğmenin vâcip olduğunu gösteren delilleri peygamberlerin akıllarına yerleştirilmesi şeklinde izah etmektedir. Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefatîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım v.dğr., (İstanbul, Huzur yayınevi, 2002), 6/439.

⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-islami, 1998), "Tefsîr", 8 (3075); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Şayb el-Arnaut, (Beyrut: Daru'r-rialeti'l-alemiyye, 2009), "Sünnet", 17 (4703).

marifetullah sorumluluğunun aklî olgunluğa erişme ile başladığını söylemektedirler.

Risale bu ikinci görüşün yol açtığı bir problem olarak, insanların tamamının daha sonra yerine getirmeyeceği halde böyle bir sözü neden verdiğini açıklamaya çalışır. Buna göre bazıları gönülden bazıları ise korkularından dolayı söz vermiştir. Dolayısıyla bu söz verme, dünya hayatında onlara bir fayda sağlamamıştır.

İkinci bir sorun olarak, levh-i mahfûzda cennetlik ve cehennemlikler belli ise elest bezminde söz vermenin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışır. Risale akibetin levh-i mahfûzdaki kazaya uygun olacağını, söz verenlerin ise sözünde duranlar ve durmayanlar olarak iki kısma ayrılacağını söyler.

Üçüncü görüşe göre A'râf sûresi 172. ayette geçen olay ne tam temsilî ne de tam bilfiildir. Bu yoruma göre insanı oluşturan zerreler ile göz, kulak, kalp gibi organlar rûhânî bir varlık seviyesinde olaya katılırlar. Bu üçüncü görüşe göre söz verme fiiline herkes eşit düzeyde katılmaz. Allah'ın "*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*" sorusuna muhabbetle, ubûdiyetle ve gururundan dolayı sıkıntıyla cevap verenler vardır. Bu yoruma göre elest bezminde herkes söz vermiş gibi görünse de aslında aynı sözü vermiş değildir. İnsanlardan bir kısmı muhabbet üzerine, bir kısmı ubûdiyet üzerine söz vermiştir. Diğer geri kalanlar ise gururlarından dolayı sıkıntı ile cevap vermişler. Bu son görüşün sûfilere ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşe göre, insanların hepsi "*evet rabbimizsin*" şeklinde zahiren aynı cevabı vermiş görünse de aslında içlerinde farklı kasıtlar taşımaktadırlar. Dünyaya geldikten sonra iman ve küfür hususundaki farklılıkların oluşması verilen söze uygun olarak gerçekleşmektedir. Eğer dünyadaki insanların farklılıklarının nedeni, elest bezminde verdikleri sözdür denilirse sorun orada verilen sözün farklı olmasının nedenine intikal eder. Bu durumda cevaplanması gereken soru elest bezminde söz verme olayına hayalî/ruhanî düzeyde katılan insanların neden farklı kasıtlarla cevap verdikleridir? Yani neden bir grup muhabbetle bir grup ubûdiyetle cevap verirken diğer grup sıkıntıyla cevap vermiştir? Risaleye göre gruplar arasındaki fark rûhânî istidatlarından kaynaklanmaktadır. Son grubun farklı cevap vermesinin ayrıca gururlu ve bencil olmalarından kaynaklandığı da ifade edilmektedir.

Elest bezmi ile ilgili risalede geçen bu üç yorumun dışında günümüzde yapılan farklı yorumlar da bulunmaktadır. Bu yorumlardan ilki Ömer Aydın'ın "*Kâlû Belâ (A'râf, 7/172) Âyetinin Farklı Bir Yorumu*" adlı makalesinde yaptığı yorumdur. Aydın'a göre bu ayetlerin ilgisi olmayan rivayetlerle açıklanmaya çalışılması hatanın temel nedenidir. Ona göre söz alma Allah'ın insanlara peygamber göndermesi vasıtasıyla alınır. Ayette geçen "*ademoğullarının sırtlarından zürriyetini aldı*" ifadesi insanın yaptığı hatalara atalarının yolunu takip etmeyi bahane tutmasının ortadan kaldırıldığı anlamına gelmektedir. Bu yorum insan daha dünyaya bile gelmemiş ve dolayısıyla mükellef olma şartlarından hiç birisini taşımamışken kendisinden böyle bir sözün alınmasının anlaşılır bir şey olmadığı üzerine temellendirilmiştir. Aydın bu yorumundan sonra ayetin mealinin şu şekilde olması gerektiğini söylemektedir.

“Senin Rabb'in, ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini aldı. Ve (peygamberler göndermek suretiyle) onları kendilerine şahit tuttu: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' (dedi). Onlar da 'Evet! Şahit olduk' dediler. (0 halde), kıyamet gününde 'Biz bundan habersizdik!' diyemezsiniz. Ya da 'Daha önce babalarımız ortak koştu; biz de onlardan sonra gelen bir nesil old (uğumuz için ortak koş) uk. (0, misakı) iptal edenlerin yaptıkları yüzünden bizi helak mı edeceksin?' diyemezsiniz”.⁹

Başka bir yorum Gürbüz Deniz tarafından yapılmıştır. Bu yorum, ilgili ayette geçen ifadelerin öncelikle insanların tamamını muhatap almadığı üzerine bina edilir. Bu yoruma göre ayetlerde geçen ifadelerin insanların tamamını muhatap alması iki temel probleme yol açar. Birincisi elest bezmi ayetleri olarak bilinen A'râf 172. ve 173. Ayetler, aynı sûrenin 171. ve 174. ayetleriyle beraber ele alındığında, muhatapların bütün insanlar olarak anlaşılması ayetlerin anlam bütünlüğünü bozmaktadır. Bu görüşe göre, ilgili ayetlerdeki hitap sadece İsrâiloğulları'nadır. Bu ayetler meâlen şöyledir: “Bir zamanlar İsrâiloğulları'nın üzerine dağı bir gölgelik gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar. "Size verdiğimizize (kitaba) kuvvetle sarılın ve içinde olanı aklınızda tutun ki korunasınız" dedik.” (A'râf, 7/172) Bu ayette İsrâiloğulları'nın Tevrat'ı dikkate almamalarından dolayı günah işlediklerini ve Allah'ın da gözdağı vermek için dağı üzerlerine devrilecekmiş gibi yaptığını, onların da korkularından bir daha böyle davranmamak üzere Allah'a söz verme davranışını göstereceklerini düşünmek mümkündür. Bu düşünce bizi A'râf 171. ayetin devamında gelen mîsak ayetlerinin bütün insanlara hitap etmediğine götürür. Ayrıca A'râf 173. ayette söz verenlerin atalarının şirk koşmalarından şikâyet etmeleri ve kendilerinin sorumlu tutulmalarından yakınmaları dikkate alındığında bu görüşün ayetlerin anlam bütünlüğünü daha iyi sağladığı söylenebilir.¹⁰

İkincisi, muhatap bütün insanlar olduğunda ortaya çıkan sorunlardır. Bunlar; ruhların bedenlerden önce yaratılması, mîsak olayını hiç kimsenin hatırlamaması, insanın hatırlamadığı bir şeyden sorumlu tutulması ve söz veren ruhların kendilerinden önceki atalarının şirke düşmelerinden şikâyet etmiş olmalarıdır.

1.2. Cennetlik ve Cehennemlikler

Risale cennetlik ve cehennemlik olma durumuna göre öncelikle ölen bir kimsenin çocuk veya akıl-bâliğ olma durumlarını değerlendirmektedir. Ölen Müslüman çocuğu olduğunda onun cennete gideceğine kolayca hükmederken kâfirin çocuğu hususuna belli bir cevap vermek yerine Müslüman'ın çocuğunda yer vermediği muhtemel sakıncaları saymaktadır. Bunlardan biri, çocuk cennetlik olursa imansız cennete, cehennemlik olursa günahsız cehenneme girmiş olmasıdır. Kâfir çocuğu için tutarsız olma pahasına bu ihtimallerden bahsetmesinin sebebi, bir hadiste¹¹ müşrik çocuklarının akıbetinin Allah'ın bilgisiyle belirleneceğinin söylenmesidir.

⁹ Ömer Aydın, “Kâlû Belâ (A'râf, 7/172) Âyetinin Farklı Bir Yorumu” , *EKEV Akademi Dergisi* XI/32. (Yaz 2007), 37-46.

¹⁰ Gürbüz Deniz, “Elest Bezmi ya da Hangi Söz?”, *Eskiyeni*, 26 (Bahar 2013), 157,158.

¹¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şayb el-Arnaut (Beirut: Müesseetü'r-risale, 2001) 12/278 (No. 7325).

Bu rivayete göre kâfir çocuklarından kaderinde cehenneme gidecek diye yazılanlar cehenneme, kaderinde cennete gidecek diye yazılanlar ise cennete gitmektedir. Yazar her ne kadar bu rivayetin sıhhatini tartışmaktan veya anlamsal çelişkisinden bahsetmekten uzak dursa da sanki bu rivayet yokmuş gibi bir taksim yapmaktadır. Yazara göre kâfirin çocuğu ya cennetlikdir ya cennet ehlinin hizmetçisidir veya arafta kalacaktır. Onun kâfir çocuğu için ifade ettiği bu üç seçenekten cehenneme yer vermemiş olmasından onun yukarıda aktardığı hadisi dikkate almadığını söyleyebiliriz. Çünkü hadis, çocuğun cennete veya cehenneme girmesini Allah'ın bilgisine dayandırmaktaydı. Yazarın ifade ettiği ihtimaller arasında cehennemin olmadığına bakarak onun bu hadisi sahih kabul etmediğini çıkarabiliriz.

Risale, çocuğun durumunun tespitinden sonra ölenin akıl-bâliğ olma ihtimallerini değerlendirmeye geçer. Buna göre eğer akıl-bâliğ sorumluluk yüklenecek kadar akla sahip değilse ya arafta kalır ya da cennet ehli olur. Yazar buradaki taksimi de daha önceki hadise göre yapmaz. Yani akli olmayan baliğe, Allah'ın ilmini gerekçe göstererek bir akıbet belirlemez. Eğer hadise göre bir taksim yapsaydı Allah'ın ilmine göre onun akli başında olması durumunda hangi fiili işleyeceği bilgisine göre bir akıbet belirlemesi yapması gerekirdi.

Eğer baliğ teklife muhatap olacak düzeyde akla sahip ise ona tebliğin ulaşip ulaşmamasına göre iki durum ortaya çıkar. Risale kendisine tebliğ ulaşmanın muttakî veya fâsik olma diye iki durumundan bahseder. Yazar muttakî olanın cennete fâsik olanın ise tövbe etmemesi ve Allah'ın da lütfundan affetmemesi durumunda işlediği günahlarının bedelini ödemek üzere cehenneme gireceğini daha sonra ise imanı ve nebinin şefaati ile oradan çıkacağını söyler.

Risale daha sonra dağ başında veya bir adada tebliğden habersiz yaşayanların durumlarını değerlendirmeye geçer. Risaleye göre bunlar ya fâili mef'ulden, yaratıcı ise yaratılıştan ayırt edebilecek düzeyde bir akla sahiptirler veya değildirler. Eğer yeterli akli olgunluğa sahip değilse sorumluluklarının da olmayacağını ve fitrî imanları ile cennete gireceğini söyler. Yazar daha önce çocuklar ve deliler için yaptığı akıl yürütmeyi burada da sürdürür. Kendisine tebliğ ulaşmamış olanların akıbetini belirlemeyi rivayet ettiği hadise göre yapmaz. Yani kendisine tebliğ ulaşmayanların akıbetini eğer tebliğ ulaşsaydı Allah'ın inkâr mı tasdik mi edecekleri bilgisine göre belirlemez. Yazar kendisine tebliğ ulaşmamış ve aynı zamanda sorumluluk yüklenecek akli yeterliliğe de sahip olmayanların cennete girmelerinin fitrî imanlarıyla olacağını söylemektedir.

Yazar sorumluluk yüklenebilecek akli olgunluğa sahip olanların iman etmekle mükellef olduğunu söyler. Ona göre imandan sorumlu olmak için tebliğe muhatap olmak şart değildir. İman etmekle sorumlu olmak için akıl yeterlidir. Yazar akli olgunluğun sınırı konusunda detaylı bilgi vermemektedir. Bununla birlikte yaratıcıyı bilmek için fâili mef'ulden ayırt edebilmeyi yeterli görür. Bu son ifadesinden onun dilin öğeleri arasında ayırım yapabilmeyi sınır olarak ifade ettiğini söyleyebiliriz. Yani ona göre dilin öğelerini sınıflandırabilen dış dünyayı da sınıflandırabilir. Bir dili konuşan, dilin bütün öğelerini ve detaylı görevlerini bilemeyebilir. Ancak çok temel bir şey olan fâil-mef'ul ayırımını yapamayan dilin

öğelerinden anlam oluşturacak şekilde bir araya getiremez. Yani bu basit ayırımı yapamayan anlamlı konuşamaz. Burada dilin öğelerinin ayırt edilmesinden dil grameri açısından bir ayırım kastedilmemektedir. İletişim için kullandığımız seslerin hepsinin aynı görevi yerine getirmediğinin farkına varılması kastedilmiş olabilir. Bu durumda hem seslerin bir araya gelişinde her parçanın farklı görevi hem de onları bir araya getiren bilincin de farklı bir görevi olmaktadır. Dolayısıyla ister sadece ses öbeklerini dikkate alalım ister onları bir araya getiren bilinci de dikkate alalım her iki durumda da anlamlı bir bütünün oluşması için bir faile ihtiyaç duyacaktır. Bu benzetmeye göre varlık söz konusu olduğunda, insan aklının anlamlı bir bütünlük elde edebilmesi için varlığın farklı görevleri olan parçalardan oluştuğunu fark etmesi gerekir. Bu fark edişin hemen ardından varlığın en temel öğeleri olan yaratan ve yaratılanı ayırt edebilmesi gerekir. Dilde nasıl ki fail-mef'ul ayırımının belirgin bir önceliği var ise dış dünyanın da sınıflandırılmasında yaratan ve yaratılanın bir önceliği vardır.

Yazar risalesinde fitrî ve kesbî olmak üzere iki iman türünden bahseder. Ona göre mükellef olmayanlar (çocuklar ve deliler) fitrî imanları ile cennete girerler. Mükellef olanlardan fitrî imanlarını bozmayanlar kesbî imanı elde etmiş, fitrî imanını bozanlar ise kesbî imana ulaşmamış olur. Yazar bu açıklamalardan sonra insanların fitrî bir iman üzerine yaratıldığı halde daha sonra bunun nasıl değişebildiği sorununu tartışmaya geçer. Bu sorunun üç boyutu vardır. Birincisi insanın üzerinde yaratıldığı fitrat veya elest bezminde insanda verili olan marifetullah bilgisinin değişim ile ilgisi problemdir? Çünkü eğer değişim kabul etmeyen bir fitrat veya marifetullah bilgisine sahip olsaydık inkârın mümkün olmaması gerekirdi. Hâlbuki inkâr mümkündür dolayısıyla insanın üzerinde yaratıldığı fitratın değişmez olmadığı ortaya çıkar. Eğer durum böyle ise yani insanın üzerinde yaratıldığı fitrat değişimi barındırıyor ise buna fitrat demenin anlamı nedir?

Yazar fitrat kelimesini kelimcilerin âdet teorisine uygun bir şekilde kullanmaktadır. Dolayısıyla filozofların zorunlu nedensellik düşüncesi ile kullandıkları tabiat kavramından farklı bir anlam ortaya çıkmaktadır. Yani insanın yaratıldığı tabiat, ona belirlenmiş bir zorunluluk yüklememektedir. Çünkü âdet teorisine göre âlemdaki hiçbir şey kendinde bir zorunluluk taşımamaktadır. ikincisi; fitratın insanın iradesini kullanmada herhangi bir engellemesi veya zorlaması var mıdır? Yazar bu soruya cevap olarak herhangi bir engelleme veya zorlama olmaksızın fitratın insan iradesini tasdiğe teşvik ettiğini söyler. Risaleye göre ancak Allah'ın ilim ve iradesiyle meydana gelişin zorunluluğundan bahsedilebilir. Yazar da tartışmayı buna uygun bir şekilde yürütmektedir. Yani, insanın akıbetinin Allah'ın ilim ve iradesine uygun meydana gelişinde insanın iradesine nasıl bir yer bulunabileceğini tartışmaya geçer. Böylece tartışma seyrinin ikinci aşamasında Allah'ın ilim ve irade sıfatlarının birbiriyle ilişkisine geçmektedir. Yani Allah'ın ilim ve iradesinin birbiriyle ilişkisi nedir? Yazar bu soruya cevap olarak Allah'ın ilminde insanın belirlenip yaratılmasının Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini ve her ikisinin de değişim kabul etmeyeceğini söylemektedir. Yazar daha önce elest bezmini, insanın fitri bir iman üzerine

yaratılmış olması şeklinde yorumladı. İnsanın ise bu fitrî imanını daha sonra hem bozmaya hem de kesbi imana dönüştürmeye muktedir olduğunu söyledi. Ancak bu son paragrafta ise fitratın Allah'ın iradesiyle gerçekleşmiş olması bakımından değişime kapalı olduğunu ifade etti. Bu iki zıt ifade Mâtürîdîlikteki fiilin iki yönlü oluşuyla izah edilebilir. Bu durumda fitratın insana bakan yönü ile değişime açık, Allah'ın sıfatlarına bakan yönü ile değişime kapalı olduğu söylenebilir.

Yazarın verdiği bu son cevabın Eş'ari ve Mâtürîdî kelamcılarının ortak görüşü olduğunu söyleyebiliriz. Zira her iki mezhep alimleri de Allah'ın hem ilim hem de irade sıfatının ezeli ve değişmez olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşın Mu'tezili alimler ise Allah'ın hâdis bir irade ile dilediğini ileri sürmektedir. Filozoflar ise adına inayet dedikleri Allah'ın mükemmel nizamının nasıl olacağına dair bilgisinden başka ayrıca bir iradesinin olmasını kabul etmemişler.¹² Bu üç görüşün de değişen ve değişmeyen arasındaki ilişkinin kurulmasında ortaya çıkan gerginliğin çözümüne yönelik olarak şekillendiğini söyleyebiliriz. Gerginlik iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Birincisi ilim ve iradenin ilişkili olduğu âlemin değişime açık olmasına rağmen bunların Allah'ın sıfatı olması bakımından değişime kapalı olmalarıdır. İkincisi bilmenin tahsisi (belirlemeyi) kapsıyor olup olmadığı meselesidir. Tahsisin gerçekleşebilmesi için ilmin dışında ayrıca iradeyi gerekli gören Eş'ari ve Mâtürîdîler iradenin değişime kapalı âlemin ise değişime açık olduğunu açıklayabilmek için izafet (itibar, taalluk, nispet, ilişki, yön) kavramını kullanmaktadırlar. Bu açıklamaya göre Allah'a ait olması itibariyle ilim sıfatında hiçbir değişim meydana gelmediği halde sıfatın ilgili olduğu şeyin değişimi mümkündür. Bu açıklamada âlem ve onun ilimle arasında meydana gelen izafet değişime açık tutulmakta ilim sıfatı ise değişime kapalı tutulmaktadır. Mu'tezililer de tahsisin gerçekleşebilmesi için ilmin dışında ayrıca irade sıfatına ihtiyaç duymuşlar ancak onlar bu sıfatın kendisini sonradanlığa ve değişime açık kabul etmişler. Bu durumda Allah'ta bir değişimin söz konusu olmaması için iradenin Allah ile kaim olmadığını söylemişlerdir. Filozoflar ise Allah'ın ilminde meydana gelecekler için ayrıca bir tahsise gerek olmadığını, meydana gelecek olanın Allah'ın ilminde zaten belli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Filozoflar değişen ile değişmeyen arasında ortaya çıkan gerginliği Allah'ın ilminin tümel oluşuyla açıklamaya çalışmışlar. Bu açıklama, değişimin tikellerde meydana geldiğini Allah'ın tikellerle ilgili bilgisinin ise değişme kabul etmeyen tümel şeklinde olduğunu ifade etmektedir.¹³

Allah'ın ilminin ezeli ve değişmez olduğu hususunda alimler arasında icma vardır. Ancak bu ilmin nasıl olduğu konusunda farklı açıklamalar bulunmaktadır. İrade konusunda ise Allah'ın ilim ve kudretinin bütün mümkünlere nispetinin eşit olduğunu savunan kelamcılar ile Allah'ın bilgisinin münfail değil fiili olduğunu ve dolayısıyla tahsisi, bilginin gerçekleştirdiğini söyleyen filozoflar arasında farklılık bulunmaktadır¹⁴.

¹² Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/134-136.

¹³ M. Siam Yeprem, "İrade, Kader ve Mesuliyet İlişkisi", *Kur'an-ı Kerim'de Mesuliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, ed. M. Bedreddin Çetiner, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006), 397,398.

¹⁴ Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/138-140.

Bu durumda cevaplandırılması gereken üçüncü soru “insanın özgür tercihinden bahsedilebilmesi için gerekli olan belirlenmemişlik nasıl elde edilecektir?” Yani eğer insanın işleyeceği fiil daha önceden belirlenmiş ise insanın bunu kendi hür iradesiyle seçtiğinden nasıl bahsedilebilir? Risale bu soruya işlenecek fiilin iki yönünün olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Yani cennetlik ve cehennemlik olma fiillerinin iki yönü bulunmaktadır. Fiillerin yönlerinden biri insan diğeri ise Allah ile ilgilidir. Allah ile ilgili olan yönü açısından bakıldığında fiilin değişime kapalı olduğunu; insan ile ilgili yöne bakıldığında ise değişime açık olduğunu söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında cennetlik olma (sü'adâ) ve cehennemlik olma (eşkiya) ile cennetlik yaratma (is'âd) ve cehennemlik yaratma (işka) birbirinden farklıdır. Bu fiillerin insan ile ilgili olan yönleri bakımından cennetlik olma ve cehennemlik olma kendisinde bir belirsizliği ve değişimi barındırıyor olması bakımından insanın hür iradesine açık kapı bırakmaktadır.

Risalenin yazarı hem insan iradesine kapıyı açmak hem de kısmen Eş'ari ve tam olarak Mâtürîdî çözüme bağlı kalmak istemektedir. Bu iki mezhep Allah'ın iradesini ispat etmeye çalıştıklarında Allah'ın ilim ve kudretinin bütün fiillere ve onların zaman ve mekan bakımından tahsisine nispetini eşit düzeyde görmektedirler. Dolayısıyla fiillerden hangisinin ne zaman ve nerede gerçekleşeceğinin belirlenmesi ancak irade sayesinde gerçekleşmektedir. Bu açıklama ilim ve kudretin iradeden daha geniş kapsamlı olduğunu ifade eder. Yani Allah'ın yarattığı şeylerin yanında yaratmadığı şeylerin bilgi ve kudretine de sahip olduğu anlamına gelir. Eğer durum böyle ise insanın işleyeceği fiilin bütün alternatifleri Allah'ın ilim ve kudretinin kapsamında olup Allah'ın ilim ve kudreti bu seçeneklerden hangisinin işleneceği konusunda belirleyici (tahsis) bir rol üstlenmemektedir. Bu durumda yazar için gerekli olan Allah'ın ezeli iradesi karşısında insanın özgürlüğünü nasıl temellendireceğine odaklanmalıdır.

1.3. Levh-i Mahfûz

Nüzul sürecinde öncelikle Kur'ân'ın levh-i mahfûza oradan da dünya semasına oradan da peygambere indirildiği ifade edilmektedir. Ancak hem risalede hem de bu makalede levh-i mahfûzun bu yönü araştırma konusu yapılmamaktadır. Burada levh-i mahfûzun âleme dair her şeyi içeriyor olması bakımından insan fiillerini ne şekilde içerdiği konusu incelenecektir. Bu açıdan levh-i mahfûz söz konusu olduğunda araştırmamızın sorusu onun insan fiillerini nasıl içerdiği olacaktır. Yani eğer levh-i mahfûzda her şey hiçbir şekilde değişime söz konusu olmayacak şekilde bulunuyor ise insanın özgür iradesine bağlı olan fiilleriyle ilgisi ne olacaktır. Bu bağlamda cevap verilmesi gereken sorular şunlardır:

- 1) Levh-i mahfûz değişir mi?
- 2) Levh-i mahfûz ile Allah'ın ilmi eş kapsamlı mıdır?
- 3) Levh-i mahfûz, Allah'ın iradesine engel teşkil etmez mi?
- 4) Değişmiyorsa insan fiillerini nasıl barındırmaktadır ki insanın tercih edebilmesine engel olmamaktadır?

Bu sorular ışığında risaleye baktığımız zaman onun levh-i mahfûzu her şeyin kendisinde kayıtlı bulunduğu ve korunduğu bir şey olarak tanımladığını görürüz. Risale levh-i mahfûzun korunmasının ya değişimden ya da başkasının ulaşmasından olmak üzere iki şekilde olabileceğini söylemektedir. Böylece yukarıda geçen diğer dört soruya cevap vermenin kapısını açmış olur.

Bu dört sorudan birincisi levh-i mahfûzun, imkân dairesinde bulunması itibarıyla farklı ihtimalleri kendinde zatî bir sıfat olarak barındıran insan fiillerinin levh-i mahfûzda bulunması itibarıyla farklı ihtimallere açık olmayacak bir kesinlikte nasıl bulunduğudır. Risale bu soruya insan fiillerinin iki yönünün olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu yönlerden biri insan tarafına bakar ve değişime açıktır. Diğer yönü levh-i mahfûza bakar ve bu yönüyle değişime kapalıdır. Bu iki yönden birincisi kulun sıfatı olup fiilin işlenmesi ile ilgilidir; ikincisi ise Allah'ın sıfatı olup fiilin yaratılması ile ilgilidir.

İkinci sorunun cevabında levh-i mahfûzun kapsamı ile Allah'ın ilminin kapsamının aynı olup olmadığının ortaya konması gerekmektedir. Çünkü kapsamları aynı ise levh-i mahfûzda değişimden bahsetmek ile aynı olmadığında bahsetme arasında fark olacaktır. Eğer levh-i mahfûz değişimden korunmuş ise Allah'ın ilmi ile aynı kapsamda olmasının değişim açısından bir problemi olmaz. Ancak levh-i mahfûz eğer bazı yönlerden değişime açık olursa bu durumda levh-i mahfûzun değişimi ile ilgili ileri sürülen çözümün Allah'ın ilmini de dikkate alıyor olması gerekir. Risalenin levh-i mahfûz da değişimi kabul etmediğini dikkate alırsak onun Allah'ın ilmi ile levh-i mahfûzu eş kapsamlı kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Risale levh-i mahfûz ile ilgili diğer grupların da görüşlerini aktarmaktadır. Levh-i mahfûza insan fiillerinin kaydedildiği veya Allah'ın iradesinin tahakkuk ettiği yer olması itibarıyla bakanlar onun değişime açık bir yönünün olması gerektiğini düşünmektedirler. Çünkü sorumluluğu insana yükleyebilmek için fiillerinin tercihe açık olması ve Allah'ın da bu tercihlerinden dolayı bazı günahlarını silme iradesini göstermesi gerekmektedir.¹⁵

Risale levh-i mahfûz hakkındaki görüşlerin farklılıklarına rağmen ortak bir paydasının da olduğunu ifade etmektedir. Buna göre levh-i mahfûz da değişimi en uç düzeyde kabul ettiğini düşünebileceğimiz Şia'daki "bedâ" düşüncesini bile kapsayacak ana ilke Allah'ın ilminde bir değişimin gerçekleşmesinin mümkün olmadığıdır¹⁶. Çünkü bunun kabulü Allah'ın bilmediği bir şeyin olması anlamına geleceği için İslam düşünce tarihinde hiçbir grup böyle bir iddiada bulunmamıştır.

Şu halde risalenin levh-i mahfûz hakkında aktardığı düşünceleri üç grupta toplamak mümkündür. Birincisi levh-i mahfûzu Allah'ın ilmiyle eş kapsamlı kabul edip onu değişime tamamen kapatan görüş, ikincisi; Allah'ın ilminin levh-i mahfûzdan daha kapsamlı olduğunu kabul edip levh-i mahfûzu değişime açık

¹⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefatihu'l-Gayb*, 13/473.

¹⁶ Fehmi Soğukoğlu, "Mutekaddimin Kelam Dönemi Şii Kaynaklarda Bedâ-levh-i mahfûz İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/2, (2017), 339.

tutan görüştür. Üçüncüsü görüş ise, levh-i mahfûzu biri insan fiillerinin kaydedildiği değişime açık diğeri Allah'ın ilmiyle eş kapsamlı ve değişime kapalı iki kitap olduğunu savunan görüştür¹⁷.

Üçüncü soruya cevap olarak şöyle denebilir: Her şeyin değişmez bir şekilde levh-i mahfûzda kayıtlı olmasının Allah'ın iradesi ile ilgi problemin insan fiillerine bakan yönü vardır. Yani Allah bir günahı affetmek istediğinde bu iradesi levh-i mahfûza nasıl yansiyacaktır? Eğer olacakların hepsi levh-i mahfûzda değiştirilmesi mümkün olmayacak bir şekilde kayıt altına alınmışsa Allah'ın iradesi ile ilgili ayetlerin nasıl tevil edileceğinin de göz önünde bulundurulması gerekir.

Risale, sanki insan fiillerinin kulun sıfatı olması yönünü değişime açık tutarak onun bir yönünü levh-i mahfûzun kapsamının dışında tutmaktadır. Fiilin iki yönlü olması cevabında derinleştirilmesi gereken iki nokta vardır. Birincisi fiilin insana izafetinde ortaya çıktığı söylenen yönün levh-i mahfûzda bulunup bulunmadığıdır. Eğer levh-i mahfûzda insana nispetle ortaya çıkan bu yön de bulunuyorsa değişim ve tercihe açık olmasının anlamı nasıl mümkün olmaktadır? İkincisi; fiilin Allah'a nispetiyle ortaya çıktığı söylenen Allah'ın yaratmasının, insanın seçimine belirlenmişlik katmadan nasıl gerçekleşebilir?

Risale, aynı zamanda insan fiilinde ortaya çıkan değişimin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu da savunmaktadır. Bu durumda Allah'ın iradesine bağlı olarak ortaya çıkabilecek değişim nasıl gerçekleşir? Eğer gerçekleşirse bunun levh-i mahfûzdaki durumu nasıl olur? Risale Allah'ın iradesinin levh-i mahfûza, silinecek olanın silinecek bırakılacak olanın bırakılacağı şeklinde yansıdığını söyleyerek cevaplamaktadır. Yani, levh-i mahfûza Allah'ın iradesi yansıdığı halde bir değişime açık olmadığı şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca risale Allah'ın irade ve ilmi arasında bir öncelik ve sonralığın düşünülmemeyeceğini ve dolayısıyla levh-i mahfûzda Allah'ın irade ve ilmi ile ilgili bir çakışmanın da meydana gelmeyeceğini ifade etmektedir.

Risalenin yazarı insanın özgürlüğünü fiilde iki yönün bulunduğu şeklinde özetlenebilecek izafet kavramıyla çözmeyi amaçlamaktadır. Klasik literatürde bu çözümü Mâtürîdîlerin kullandığını söyleyebiliriz. Ancak bu çözüm nihayetinde fiilin iki yönünden insana bakan yönünün de Allah'ın iradesi tarafından belirlendiğini söylemektedir. Allah'ın iradesi de ezeli olduğuna göre insanın yapacağı fiilin de ezelde belli olmasından başka bir seçeneği kalmamaktadır. İnsanın cüz'î iradesinin tercih edeceği seçeneğin önceden belirli olmasının onun bütün seçeneklere kullanılabilirliğini ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla cüz'î irade her ne kadar farklı seçeneklerle karşılaşsa da bu seçeneklerden hangisine kullanılacağı daha önceden belli olmaktadır. Ancak insanın fiilleri levh-i mahfûzda ve Allah'ın ilminde hükme bağlanmış olarak değil de vasfen (gerçekleşmesi muhtemel seçenekler) bulunduğu ve seçeneklerden birinin tercihinin insana yaratılmasının ise Allah'a isnadı şeklinde olsaydı fiilde iki yönün bulunmasının bir anlamından bahsedilebilirdi.

¹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefatihu'l-Gayb*, 13/472,473.

Sonuç

Risalede bezmi elest, cennetlik ve cehennemlikler ve levh-i mahfuz olmak üzere üç konu ele alındı. Risaleyi değerlendiren makalemiz ise insan özgürlüğünü yukarıda sayılan üç konu çerçevesinde ele aldı. Yani insan eğer bezmi eleste bir söz vermiş ise bu söz daha sonra iradesini kullanmaya etkide bulunur mu? Ya da eğer cennetlik ve cehennemlikler daha önceden belirlenmiş ise insanın özgür olması mümkün mü? Ya da levh-i mahfûz da her şey belirlenmiş ise insanın özgürlüğünden bahsedilebilir mi? Şu halde özgürlük dediğimizde insanın bu üç şeyden özgürlüğü kastedilmektedir. Bu üç konu bağlamında tartışılan şey aslında Allah'ın ilim, kudret ve iradesi karşısında insanın özgür olup olamayacağı meselesidir.

Risale insana sorumluluğun yüklenebilmesi için özgür olması gerektiğini savunmaktadır. Ancak bunu ortaya koyarken Allah'ın sıfatlarının tenzihî konusunda bir eksikliğin meydana gelmemesine özen göstermektedir. Allah'ın sıfatlarında eksiklik iki şekilde meydana gelebilir. Ya insan fiili Allah'ın ilim, kudret ve iradesinden bağımsız meydana gelir ya da insan fiilinin hâdis olması dolayısıyla hudusun Allah'ın fiiline ilişmesi şeklinde olur. Kelamcılar insan fiilinin Allah'ın ilim ve kudreti tarafından belirlenmediği hususunda icma ettiler. Çünkü onlar ilmin maluma tabi olduğu ilkesinden yola çıkarak ilmin fiili işlemeye zorunluluk katmayacağını söylediler. Onlara göre ilim olmak bakımından bir şeyi belirlemeye elverişli değildir. İlimin bir şeyi belirlemeye elverişli olmaması onun bütün mümkünleri barındırdığı anlamına geldiği gibi ilmin bu mümkünlerin hepsine izafetinin eşit olduğu anlamına da gelir. İlme benzer bir şekilde kudretin de bütün mümkünlere izafetinin eşit olduğu yine kelamcıların icma ettikleri bir husustur¹⁸. Dolayısıyla hem ilmin hem de kudretin insanın işleyeceği fiili belirlemediği ortaya çıkmış olur. Bu durumda insan fiilinin belirlenmesinde etkisi olan sıfat irade olarak geride kalmış olur. Mu'tezlî alimler Allah'ın iradesini insanın iradesine tabi kılarak sorumluluğu insanın kendi fiilini yaratmasıyla temellendirdi. Eş'ariler insanın hakiki bir kudret ve iradeye sahip olmadığını ileri sürdüler. Çünkü onlara göre insana verilen hem istitaat hem de irade fiil esnasında ve tek bir seçeneğe kullanılacak şekildedir. Onlar insanın sorumluluğunu kesb kavramıyla temellendirmeye çalıştı. Kesb ise insanın fiile mahal olmasından öte bir anlam taşımaktan uzaktır. Risalenin yazarı ise insan fiilinin iki kudret ve iradenin etkisiyle meydana geldiğini söyleyerek klasik litaratürde Mâtürîdîlerin kullandığını çözümü benimsediğini söyleyebiliriz. Ona göre meydana gelen fiilde iki yön bulunduğu için ona iki iradenin izafeti mümkündür. Risalenin yazarına göre levh-i mahfûzda her şeyin değişim kabul etmez bir şekilde bulunması, cennetlik ve cehennemliklerin belli olması Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarına itibarla insanın cennetlik ve cehennemlik amellerini işlemeye zorlamaz. Çünkü ilim ve kudret sıfatlarının bir şeyi belirleme özellikleri yoktur. Belirleme Allah'ın

¹⁸ Gazzali, *İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul, Klasik, 2012), 94,95; Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/114,115.

iradesi ile gerçekleşmektedir. Allah'ın iradesi de insanı belirli bir fiili işlemeye mecbur kılmamaktadır.

Ancak bu çözüm nihayetinde fiilin iki yönünden insana bakan yönünün de Allah'ın iradesine aykırı olamayacağını söylemektedir. Allah'ın iradesi de ezeli olduğuna göre insanın yapacağı fiilin de ezelde belli olmasından başka bir seçeneği kalmamaktadır. Bu durumda ise insanın cüz'î iradesinin tercih edeceği seçeneğin önceden belirli olmasının onun bütün seçeneklere kullanılabilirliğini ortadan kaldırdığı söylenebilir. Bu durumda cüz'î irade her ne kadar farklı seçeneklerle karşılaşsa da bu seçeneklerden hangisine kullanılacağı daha önceden belli olacaktır. Durum böyle olunca Allah'ın ilim ve kudretinin iradesinden daha kapsamlı olmasının insana açacağı bir alan kalmamaktadır diye itiraz yapılabilir.

Yazar bu itiraza Allah'ın iradesinin zaman ve mekan dışı olduğuyla cevap verir. Dolayısıyla zaman ve mekan dışı olanın zamanlı ve mekanlı olanı öncelemesinden bahsetmek doğru olmaz. Ancak yazar bu cevabı verdiği halde risalenin başka yerlerinde bu cevaba muhalif ifadelerde bulunmaktadır. Zaman ve mekan kaydının kendisinde bulunmadığını ileri sürdüğü Allah'ın sıfatları için sanki zaman kaydı varmış iması taşıyan cümleler kurmaktadır. Örneğin cennetlik ve cehennemliklerin Allah'ın ilmi ezelisinde daha önceden hükme bağlandığı gibi gerçekleşeceğini söylemektedir. Halbuki Allah'ın ezeli sıfatları için önce ve sonra söz konusu değilse bir şeyin Allah'ın ilmi ezelisinde bulunması yönüyle öncelik ve sonralığından bahsetmek anlamlı olmazsa gerektir.

2. Ravzatü's-Sü'adâ¹⁹ Risalesinin Tercümesi

Bismillahirrahmanirrahim

Bizi şakîler²⁰ [bedbahtlar, cehennemlikler] zümresinden ayırıp saâdler [mutlular, cennetlikler] zümresinden olmayı ikram eden ve âlimler zümresinden eyleyen Allah'a hamd olsun. Salat ve selam enbiyanın en faziletlisi Hz. Muhammed (s.a.v.) ve en kâmil evliya olan âl ve ashâbına olsun. Bu duadan sonra yüce Rabbinin rahmetine muhtaç olan bu fakir Seyyid Hasan Hilmi Tekyevî Tokadî diyor ki:

"Zamanımız ilme değerini vermediği cehalet ve itiraz yapanların çok olduğu zamandır. Bu durum kıyametin alametlerinden biridir. Çünkü insanların en hayırlısından şöyle rivayet edilmiştir: İlimin ortadan kalkması ve cehaletin yayılması kıyametin alametlerindedir. Bu sebeple fazilet ve kemal sahipleri her ne kadar âlimlerin kıymetini bilse de âlimler cahillerin ayaklarının altında kalmışlardır."

Bölüm: Fazilet sahibinin değerini ancak fazilet sahibi olanlar bilir. Cehalet ve zulüm yerlerinin inşâ edildiği, ilim ve fazilet yerlerinin ortadan kaldırıldığı bu

¹⁹ Hâmiş: Bu risale ehli olana hüznü, gamı defetme ve sevinç, mutluluğu vermede bahçeye benzetilmiştir. Burada bahçe kelimesi açık istiare (istiare-i musarraha) olarak kullanılmıştır. Açık istiare: Teşbihin iki temel unsurundan yalnız kendisine benzetilen ile yapılan istiareidir. Örneğin Büyük âlimlere; ayaklı kütüphane veya yaşlı kimselere hayatının son baharında denilmesi gibi

²⁰ Hâmiş: Burada beraat-i istihlâl (başlık ile işleyeceği konuya işaret etme) vardır. Çünkü bazı mutaassıplar cennetlik ve cehennemlikleri ayırt etmeye güç yetiremeyeceğini iddia etmektedirler

zaman Allah'a havale edilir. Bu risalenin inşafı bir şekilde dikkate alınmasını ve küçümsememesini istiyorum. Zira risalenin çiçekleri²¹ saklı, dakik, nâdir ve rakiktir. İhsan ve keremiyle Allah risaleyi açıklamayı bize kolaylaştırsın ve inayetiyle onu tamamlamaya muvaffak eylesin.²²

Bu risale bir mukaddime, bir makale ve bir hâtimedden oluşmaktadır. Kitabın mukaddimesi bezm-i elest (ahd-i mîsâk) hakkındadır. Bezm-i elest hakkında Allah'ın şu sözü vardır: "Rabbin, Âdemoğullarının bellerinden soylarını çıkarırken" yani sırtlarından peş peşe gelecek nesillerini çıkarırken "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye onları kendilerine şahit tutmuştu." (A'râf, 7/172). Yani rubûbiyyetinin delillerini yerleştirdi ve onları kabul etmeye sevk eden şeyi, akıllarına yerleştirdi. Ta ki kendisine "Ben sizin rabbiniz değil miyim? diye sorulduğunda, onlar "Evet rabbimizsin" şeklinde cevap verenler gibi olsunlar. Böylece Allah onların ilme ulaşma imkânlarını ve onu elde etmelerini şahit olanlara benzetti. Beyzâvî de böyle açıklamıştır.²³

Hz. Ömer'e bu ayet sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Peygamberimize bu ayetin sorulduğunu ve onun şöyle cevap verdiğini duydum. 'Allah (c.c.) Âdem'i yarattı sonra sırtının üzerine sağ eliyle mesh edip zürriyetini çıkardı. Sonra şunlar cennet ehlidir ve cennet ehlinin işlediği amelleri işleyeceklerdir. Sonra tekrar sırtını mesh edip zürriyetini çıkardı ve şunlar da cehennem ehlidir ve cehennem ehlinin işlediği amelleri işleyeceklerdir. Amel nerde kaldı ya Resulallah? [diye soruldu] Allah bir kulunu cennet için yaratırsa onu cennet ehlinin işlediği amellerden birinin üzerinde ölünceye kadar, cennet ehlinin işlerinde kullanır."²⁴ Allah bir kulu da cehennem için yaratırsa onun cehennem ehlinin amellerini işlemesini sağlar, nihayetinde o da cehennem ehlinin işlediği amellerden birinin üzere ölür". Bu hadisi Tirmizî²⁵ ve Ebû Dâvûd²⁶ rivayet etmiştir.

Hâsılı mana: Allah'ın, Hz. Âdem'in sırtından onları zerreler hâlinde -ki bunlar küçük karıncalardır- çıkarırken onlardan söz alması, peygamberlerin, "Ben sizin rabbiniz değil miyim evet rabbimizsin" ayeti kerimesi ile kastedilen genel misaka

²¹ Hâmiş: 1. Risalenin meseleleri istenilme, kabul edilme ve değerli olma hususunda çiçeklere benzetilmiştir. Çiçeklerin meseleler için kullanılması açık istiareddir. 2. Meselelerin tahkiki, zevk alarak koklamaya benzetilmiştir. Koklamanın tahkik için kullanılması açık istiareddir.

²² Vr. 1 b.

²³ Bezm-i elest ayetiyle ilgili İslam âlimleri tarafından yapılan yorumları üç guruba ayırmak mümkündür. 1. Ayetin zahir manasının alınması ve ayette ifade edilen sözleşmenin mecaz ve temsil olmadığı ve bilfiil gerçekleştiğini söyleyenler. 2. Ayetin mecaz ve temsil olduğunu gerçeğin ise Allah'ın, varlığının ve birliğinin delillerini insanın aklına koyması şeklinde olduğunu söyleyenler. 3. Bunlarda yine ikinciler gibi bezm-i elestin bilfiil gerçekleşmediğini ancak Allah'ın insanların psikolojik yapısına fitri bir özellik olarak varlığının ve birliğinin idrakini yerleştirmiş olduğunu söylediler. Bu idrak fitri olarak bulunduğu için ayrıca bir akıl yürütmeye gerek yoktur. Bu son iki grup ayeti şöyle yorumlamaktadırlar: Allah, varlığının ve birliğinin delillerini insan aklına veya psikolojisine yerleştirmekle sanki insanlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim" diye sormuş, onlar da sahip oldukları akıl veya psikolojilerindeki fitri idrake binaen sanki "evet" diyerek bunu tasdik etmişlerdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz,, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1992) 6/106-108.

²⁴ Vr. 2 a.

²⁵ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsir", 8 (3075).

²⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, "Sünnet", 17 (4703).

dâhil olduktan sonra risaletin tebliği hususunda da ayrıca özel bir misaklarının bulunduğudur. Esas itibariyle peygamberlerin ve onlara tâbi olma haysiyetiyle de ümmetlerinin misakı, bu [ayette zikredilen ilk] misaktan daha özeldir. Peygamberimiz herhangi bir zamanda var olmuş olsa idi, tüm peygamberler ve onların ümmetlerinin âlimleri, evliyalı ve seçkinleri ona tâbi olurdu. Binaenaleyh onlar sanki bilkuvve [ona] tâbi olmuş gibidirler. Onun varlığı farz edildiğinde ise bilfiil [tâbi olmuş olurlar.] . Velhasıl Allah insanlara zerrelere âleminde iken “Ben sizin rabbiniz değil miyim? [diye sordu] [insanlar da] evet rabbimizsin” [şeklinde cevap verdikten sonra] şöyle dedi: biliniz ki benden başka ilahınız yoktur ve ben sizin rabbinizim, bana ortak koşmayın, bana ortak koşanlardan intikam alacağım. Ben size benim sözümü ve misakımı hatırlatan peygamberler göndereceğim ve size kitaplar indireceğim. buyurmuştur. Dediler ki: Rabbimiz ve ilahımız olduğuna şahit olduk, bizim senden başka rabbimiz yoktur. Bununla onların misakını aldı. Sonra ecellerini, rızıklarını ve felaketlerini yazdı. Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605)²⁷ *Şerhü-ş Şifâ'* sında²⁸ böyle serdedilmiştir.

Eğer şöyle denilse: Hepsini beraber evet dedikten sonra neden bazıları, imanı kabul ederken diğerleri küfrü kabul etti?²⁹

Bunun cevabı şudur: Allah heybeti ile kâfirlere görününce korkularından evet dediler. İmanları gönülden olmadığı için münafığın imanı gibi onlara fayda vermedi. Müminlere rahmetiyle göründü, onlar da gönülden evet dedikleri için imanları onlara fayda verdi. [Bu dünyada] mükellef olmaları ve Allah Teâlâ'nın her biri için Levh-i mahfûz'da hükme bağladığı saadet ve şekavet durumunun ortaya çıkma zamanı geldiğinde, onlar arasında [Allah'ın] uluhiyetini kabul etme hususundaki itikadı ilk ikrarına uygun olanlar olduğu gibi, tevhitte başkasına çağırın şeytan ve ebeveynlerinin telkinleri ile ilk ikrarına muhalefet edenler de bulunur. Nitekim Hz. Peygamber buyurmuştur ki: “Her doğan İslam fıtratı üzerine doğar, ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar”³⁰. Allah Teâlâ bu misakı, ilk ahbine sadık kalanlarla bundan dönen kimselerin kendisiyle ortaya çıkacağı apaçık bir delil kılmıştır.

et-Te'vilatu'n-Necmiyye' de³¹ şöyle dedi: O esnada ruhlar üç saf hâlinde dizilmiş askerler gibidir. Bunlardan birinci sıra Ervâhu's-sabikin, ikinci sıra Ashabu'l-meymene, üçüncü sıra ise Ashâbu'l-meş'eme'dir. [burada Vâkıa Suresi 7-10.

²⁷ Asıl adı Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî'dir. Kıraat ilmine olan vukufundan dolayı Kârî lakabını almıştır. İtikadî konularda daha çok selefi metodu takip ettiği için kelam ve tasavvufta ortaya konulan düşünceleri aşırı bulup karşı çıkmıştır. Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları,1989), 2/403-405.

²⁸ Kadi İyaz'ın *eş-Şifâ'* adlı eserinin önemli şerhlerinden biridir.

²⁹ Vr. 2 b.

³⁰ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 18 (4714)

³¹ Necmeddin-i Dâye'nin tefsiridir. Bu tefsir değişik isimlerle de anılmıştır. *Bahrü'l-Haka'ik ve'l-Me'ânî fi Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî ve Aynü'l-hayat* isimleri ile de anılmaktadır. Zâriyat sûresi'nin 18. âyetinde sona eren eser yine bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddeve-i Simnânî tarafından tamamlanmıştır. Kur'an'ın zâhir ve bâtın anlamlarını meczeden Necmeddin-i Dâye'nin bu çalışması geniş çaplı etkisine rağmen henüz neşredilmemiştir. Hamit Algar, “Bahrü'l-Haka'ik ve'l-Me'ânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları,1991), 4/515-516

Ayetlerine telmihte bulunmaktadır]³² Ruhlarının nuruyla zerreler aydınlanır. Rabbanî varlığın yarattığı bu zerreler, rûhânî varlık elbisesi kuşanır. Kulaklar, gözler ve kalpler rûhânî bir elbise giyer. Sonra Hak onlara “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye sorar. Bu üç gruptan birincisi (sâbikûn) Hakk’ın sorusunu rûhânî ve nûrânî bir duyuşla işitir. O’nun cemâlini nûrânî bir gözle görür, muhabbet nurlu nûrânî, rabbanî ve rûhânî bir kalp ile onu sever.³³ Allah’a muhabbetle cevap verirler: “Bilakis senin sevgili rabbimiz ve mabudumuz olduğuna şahidiz” derler. Yani rabliğine ve sevgine şahit olduk derler. Allah onlardan başkasını sevmeme ve ibadet etmeme sözü alır. İkinci grup (ashâbü’l-meymene) ise Hakk’ın sorusunu rûhânî bir duyuşla işitir. Onun celâline rûhânî bir gözle muttali olur ve kalpleriyle ilahî rabbaniyete iman ederler. Ubûdiyyetle ona “Bilakis sen ibadet ettiğimiz rabbimizsin duyduk ve itaat ettik” derler. Allah da onlardan sadece O’na ibadet etmeleri sözünü alır. Üçüncü grup Ashabu’l-meş’eme ise Hakk’ın hitabını rûhânî bir duyuşla [Allah’ın] izzet perdesinin arkasından işitmiştir. Onların kulaklarında [Allah’ın] izzet[in]in ağırlığı, gözlerinde şekavetin perdesi ve kalplerinde imtihan mührü vardır. Onlar sıkıntıyla “Tabii ki Rabbimiz’sin; gönülsüzce/istemeye istemeye kulak verdik” demişlerdir. Allah da onlardan ubûdiyyet (ibadet etmeleri) üzerine söz almıştır. Şu anda yaratılmışlar arasında iman ve küfür hususundaki farklılıklar, rûhânî ve rabbanî istidatlardaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Konu burada bitti, iyi anla!

Saîdlerin ve şakîlerin birbirinden ayırt edilmesi ile ilgili söze gelince, bil ki ölen insan ya çocuktur ya da akıl bâliğdir. Eğer çocuk ise onun anne ve babası ya kâfirdir ya da müslüman. Eğer anne babası kâfir ise ya cennet ehlinin hâdimidir ya cennet ehliendir ya da araf ehliendir. Eğer çocuk cennet ehlidir dersen, o, iman etmeksizin cennet ehli olmuş olur. Eğer cehennemliktir dersen de günahı olmaksızın cehennem ehli olmuştur. Bu konuda Ebu Hüreyre’den rivayet edildi ki:³⁴ “Müşriklerin çocukları ve deliler hakkında peygambere, onların cennet ehli mi yoksa cehennem ehli mi oldukları soruldu. Peygamber (s.a.v.) şöyle cevap verdi: Yaşayıp bâliğ olsalardı Allah onların küfür ve imandan hangisini yapacaklarını bilmektedir”.³⁵ Çocuklardan kaderinde saîd olacağı bilinenler cennet ehli, şakî olacağı bilinenler de cehennem ehli olur. Eğer ikincisi, yani anne babası mümin olur ve çocuk iken vefat ederse, o cennet ehli olur hatta anne babasına şefaet eder.

Ölen insan eğer baliğ ise ya akıllı ya da değildir. Eğer akıllı değil ise ya araf ehli, ya da çocuk gibi teklif altına girmediği için cennet ehli olur. Eğer akıllı ise Nebi (a.s.)’in daveti ya ona ulaşmıştır veya ulaşmamıştır. Eğer davet ulaşmışsa o ya muttakî bir mümin olur ya da fâsık olur. Takvalı mümin takvalı mümin olarak

³² Vakıa süresinde, ahirette insanların “ashabü’l meymene”, “ashabü’l meş’eme” ve “sabikun” şeklinde üç gruba ayrıldığı ifade edilmektedir. Ayetlerde birinci grup için kullanılan “ashabü’l-meymene” tamlamasındaki meymene kelimesi “uğur, bereket”, “ashabü’l-meş’eme” tamlamasındaki meş’eme kelimesi “uğursuzluk” anlamına gelmektedir. Arif Aytakin, “ashabü’l-yemîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları,1991), 3/472.

³³ Vr. 3 a.

³⁴ Vr. 3 b.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/278 (No. 7325)

vefat ederse cennet ehlerinden olur. Fâsık mümin tövbe etmez ve Allah da faziletinden onu affetmez ise o cehennem ehlerinden olur. Sonra imanı ve Nebi (a.s.)'in şefaati ile oradan çıkar. İkincisi³⁶ yani davet kendisine ulaşmayan olursa, o ya bir dağ başında ya bir adadadır ya da ehli fetretten olabilir. Bu kişi faili mef'ulden, yaratıcı yaratılıştan ayırt edebilmek gibi ya şeyleri birbirinden ayırt edebilir ya da edemez.

Eğer ayırt edemezse mazereti vardır, Nebi (a.s.)'in "her doğan İslam fıtrâtı üzerine doğar..."³⁷ şeklinde devam eden hadiste dediği gibi onun fıtrî imanı cennet ehli olması için yeterlidir. Bundan sonra kim kâfir olursa, fıtrî imanını değiştirmiş olur. Kim de mükellef olduktan sonra tasdik edip iman ederse, misak ahdinde elde ettiği fıtrî imanı üzerinde kalmış olur ve kesbî imanını kazanmış olur. Eğer denilse ki bu görüş Allah'ın şu sözüne aykırıdır: "...Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata..." (Rum 30/30) İslam milletinden olma veya İslam'ı anlama imkânları ve hakkı kabul etme durumu üzerine onları yarattı. Denildi ki: Âdem ve zürriyetinden alınan söz Allah'ın yaratmasını değiştirmez. Hiç kimse onu değiştirmeye güç getiremez. Beydavî de bu şekildedir.

Yukarıdaki soruya cevap: Onların tevhid ve İslam dini üzerine yaratılmaları, Allah'ın kaza ve iradesine bağlı bir şeydir. Onu kim değiştirebilir ki? Allah'ın kaza ve iradesine bağlı olmazsa onun değiştirilmesi caizdir. İmam Kâşânî³⁸ *Te'vilat'*inde³⁹ şöyle dedi: Allah'ın fıtrâtı onlara ezelden temiz ve saf olan insanî ve hakikî fıtrat halini gerektiriyor. Bu da ezeli saflığında değişme olmayan ezeli ve ebedî kaim olan din ve sırf fıtrî olan tevhiddir. Bu ezeli fıtrat da mukaddes feyizden başka bir şey değildir. Bu konu bitti.

Birincisi yani şeyleri birbirinden ayırt edebilenin mazereti yoktur. Eğer yaratıcıyı fark eder ve ona iman ederse o cennet ehlerinden olur. Aksi takdirde cehennem ehlerinden olur. *Emalî'*nin⁴⁰ yazarının dediği gibi:

Yeri ve gökyüzünü yaratıcı bilmemesi akıl sahibi yani buluşa ermiş ve yaratıcısını bilmeyen bir kimse için mazeret değildir.⁴¹ Bunu kavradığında ise bil ki, saadet, iyiliğe yönelmesi için ilahî lütufların insana yardımınıdır. Şekavet ise iyiliğe yönelmesi için ilahî şeylerin insana yardım etmemesidir. İman ve küfür, saadet ve şekavette dikkate alınan sonuçtur. Hatta ömrü boyunca küfür ve isyan üzerine

³⁶ Hâmiş: Allah'ın "Biz resul göndermedikçe azap edecek değiliz." (İsrâ, 17/15) ayetinde ifade ettiği gibi.

³⁷ Vr. 4 a.

³⁸ Asıl adı Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kaşânî'dir. Orta Asya'da Fergana bölgesinde Seyhun nehrinin kuzeyinde yer alan Kaşan'da (Kaşan) doğdu. Aynı zamanda kayınpederi olan Alaeddin es-Semerkandî'den ders almıştır. Ferhat Koca, "Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2001), 24/531.

³⁹ Brockelmann *Kitabü't-Te'vilat* adlı bir eseri Kasânî'ye izafe ederse de onun belirttiği nüsha (Ragıp Paşa Ktp., nr. 32/4) Abdürrezzak b. Ahmed el-Kaşânî'ye ait *Te'vilatü'l-Kur'an*'dır. Kaşânî'ye ait *Te'vilat'*in günümüze ulaşan herhangi bir nüshası bulunmamaktadır. Koca, "Kâşânî", 24/531.

⁴⁰ Ali b. Osman el-Üşî'nin (ö. 575/1179) manzum olarak yazmış olduğu önemli bir Mâtürîdî akaidi risalesidir. M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları,1995). 11/75-73.

⁴¹ Vr. 4 b.

olan biri iman üzerine vefat ederse saîd bir mümin olur. Ömrü boyunca tasdik ve itaat üzerine olan biri de -Allah korusun- küfür üzerine ölürse, şaki bir kâfir olur. Allah Teâlâ'nın İblis hakkındaki "...kâfirlerden oldu..." (el-Bakara 2/34) ayetiyle işaret ettiği gibi. Bersis ve Bel'am b. Baur hikâyeleri de buna örnektir.

Eğer denilse ki: "Bu söz daha önce zikredilen hadise aykırıdır. O hadis de "Allah bir insanı cennet için yarattığında ona cennet ehlinin amellerini yaptırır..." şeklinde devam eder. Çünkü İblis, Bersis ve Bel'am b. Baur ehli cennetin amellerini yaptılar, şu halde nasıl oldu da cehenneme girerler? Hidayete eren kâfir ise ehli cehennem amellerini yapmıştır, bu durumda nasıl olur da cennete girer?"

Bu sorunun cevabı peygamberin; "Ehl-i cennetin ameliyle ölünceye kadar" sözüdür. Çünkü حَتَّى ibaresi gaye ve sonuç için kullanılır. Gaye manaya dâhildir. Böylece ehl-i cennet veya cehennem amelinin yaptırmanın ölümle bitişik olması gerekiyor. Dolayısıyla bu söz hadise aykırı değildir. Bize göre saadet ve şekavet amellerle gerekçelenemez. Ancak o, amelleri saadet ve şekavetin delili yaptı. Sen bilirsin ki delilin yokluğu medlulün yokluğunu gerektirmez.

Sonuç olarak oraya ulaşanlardan⁴² saîd ve şaki olanlar vardır. Şaki olanlara gelince, onlara ölene kadar cehennem ehlinin amelleri yaptırılır ve cehenneme girerler. Saîd olanlara gelince, vefat edinceye kadar salih amel ve itaate muvaffak kınırlar ve cennete girerler.⁴³ Saîd olduğu kabul edilen kişi, Allah'ın saadetle ömrünü tamamlayacağını bildiği kişidir. Şaki olduğu kabul edilen kişi ise Allah'ın şekavetle sonlanacağını bildiği kişidir. Eğer hayırla sonlanır ise o saîd ve mümindir, değilse şaki ve kâfirdir. Nebi (a.s.)'in dediği gibi: "Kul cennet ehlinde olduğu halde cehennem ehlinin amellerini işler, cehennem ehlinde olduğu halde cennet ehlinin amellerini işler, ancak ameller sonuçlarına göredir"⁴⁴ bu hâdis *Sahih-i Mefatih*'te geçiyor. Allah'u Teâlâ bu ikisi hakkında şöyle dedi: "...onlardan kimi bedbahttır (şaki) kimi mutludur (saîd)" (Hud 11/105), "onlardan bedbaht olanlar cehennemdedir..." (Hud 11/106), "mutlu olanlara gelince onlar da cennededir..." (Hud 11/108). *Te'vilat-ı Necmiye'*de şöyle dedi: bedbaht (şaki) ezelde hakkında bedbaht olacağı hükmü verilendir, mutlu (saîd) ezelde hakkında mutlu olmakla hüküm verilendir.

Bedbahtlığın alameti; haktan yüz çevirme, günah işlemede pişman olmaksızın ısrar ve istekli olma, helal ve harama aldırış etmeden dünyaya karşı hırslı olma, heva, taklid ve bidate uymadır. Mutlu olmanın alameti; Allah'a yönelme, istekli olma, günahlarından Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunma, dünyada az olana kanaat etme ve onun helalini isteme, hevaya uymama, bidatlerden kaçınma ve sünnete uymadır.⁴⁵ Peygamber (a.s.)'nin şu sözü de buna delildir: "Mutlu, anne karnında

⁴² Vr. 5 a.

⁴³ Risalenin yan tarafında bulunan not: Cehennemlik olmanın alametleri beş tanedir: katı kalpli olma, hiç ağlamama, dünyevî olana düşkün olma, uzun emelli olma ve hayânın az olmasıdır. Cennetlik olmanın alametleri de beş tanedir: yumuşak kalpli olma, çok ağlama, dünyevîlikten sakınma, kısa emelli olma ve çok hayâlî olmadır.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, nşr, Mustafa Dîb el Bağa, (Beyrut: Daru-ibn Kesir, 1987) "Rikak", 33 (6128).

⁴⁵ Vr. 5 b.

mutlu olan, bedbaht ise anne karnında bedbaht olandır".⁴⁶ Bunun izahı şöyledir: Anne karnında mutlu olarak belirlenen kişiye zahirî küfür zarar vermez, çünkü onun sonu Allah'ın ilminde mutlu olarak bulunmaktadır. Aynı şekilde annesinin karnında şaki olarak belirlenen kişiye de zahirî iman fayda vermez, çünkü Allah'ın takdiri ile onun ömrünün sonu küfür ile sonuçlanacaktır. Peygamber (a.s.) şu hadisi de buna delildir: "Nutfe 45 güne ulaştığında melek bu nutfenin yanına gelir. Ya rabbi bu nutfe bedbaht mıdır? yoksa mutlu mudur? diye sorar. Allah karar verir, melek de yazar. Melek bu kız mıdır erkek midir? diye sorar. Allah karar verir, melek de yazar. Sonra melek onun ecelini, amelini ve rızkını sorar. Allah karar verir, melek de yazar. Sonra onun defterini bir daha artmaması ve eksilmemesi üzerine kapatır".⁴⁷ Böylece bilindi ki anne karnı ezeli levhaya bakmaktadır, dolayısıyla onda asla bir değişme meydana gelmez. Ancak beş duyu ile algılanan âlem levh-i mahfuza bakmaktadır. Bu sebeple Ömer Nesefî *Akaid Risalesi'*nde şöyle dedi: Mutlu imanından dönmek suretiyle bedbaht olabilir, bundan Allah'a sığınırız. Bedbaht da küfüründen sonra iman etmek suretiyle mutlu olabilir. Bedbahtlık ve mutluluk bir şahısta iki itibarla olması caizdir.⁴⁸ Çünkü bedbahtlar iki türdür; biri bedbaht diğeri en bedbaht. Tevhid ehlinde biri günahkârlıkla bedbaht, tevhit ile mutlu olur.

Günahkârlık⁴⁹ onu ateşe koyar, tevhid ise onu ateşten çıkarır. Küfür ve bidat ehli en bedbaht olur, küfrü ve yalanlaması onu ateşe koyar ve orada ebedî kalır. Bil ki dinlerde insanlar dört gruba ayrılmaktadır. 1. Bizzat mutlu olup mutluluk elbisesini giyenler, bu grup peygamberlerdir. 2. Bizzat bedbaht olup bedbaht elbisesini giyenler, bu grup kâfirlerdir. 3. Bizzat bedbaht olup mutluluk elbisesini giyenler, bu gruba Şeytan, Bersis ve Belam b. Baur örnektir. 4. Bizzat mutlu olup bedbahtlık elbisesini giyenler, buna Bilal, Süheyb ve başkaları örnektir. Bütün bunlarda sonuç levh-i mahfûzda sabit olana göredir. Bil ki şeriat ehline göre levh-i mahfûz; olmuş ve olacak olanın kendisinde yazılı bulunduğu 7. kat gökte bulunan büyük bir şeydir. O, kendisinde Kur'an ve diğer ilahî kitapların yazılı bulunduğu ve Allah katında korunan bir şeydir. Onun korunuyor olmasının iki anlamı olabilir. Birincisi onun değişimden korunmuş olması, ikincisi ona mukarrabin kullardan başka kimsenin muttali olmasından korunması anlamına gelir.

Rivayet olunmuştur ki levh-i mahfûz yaprakları kırmızı yakuttan kendisi beyaz bir inciden yaratılmıştır. Onun kalemi ve yazısı nurdur. Onun boyu yerle gök arası, eni doğu ile batı arasındaki mesafe kadardır. Onun girişinde "Allahtan başka ilah yoktur, din İslâm'dır, Muhammed onun kulu ve elçisidir, kim Allah'a inanır onun

⁴⁶ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübra*, nşr. Rıza Mu'ti, (Riyad, Daru'r-Rayye, 1994), "İman", 4 (1413); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, es-Sünen, nşr. Nebîl Hâşim el-Ğamrî, (Beyrut: Daru'l-beşair, 2013) "ilim", 1(226).

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/13(16142).

⁴⁸ Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, çev. Seyyid Ahsen, (İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2006), 53.

⁴⁹ Vr. 6 a.

vadini doğrular ve resulüne uyarsa Allah onu cennetine koyar” şeklinde yazılıdır.⁵⁰

Nakledildiğine göre Allah kalemi yarattı kaleme bakınca kalem ikiye ayrıldı. Sonra kaleme kıyamet gününe kadar olacakları yaz dedi. Kalem de levh-i mahfûza uygun bir şekilde kıyamet gününe kadar ecelleri, amelleri ve rızıkları yazdı. Sonra kalem kurudu ve kıyamete kadar başka bir şey yazmadı. Bu kalem nurdan bir kalem olup, uzunluğu yerle gök arasındadır. Bil ki olacakların levh-i mahfûzda bulunması Kur’an’ın kelime ve harflerinin hafızların zihninde ve kalbinde bulunmasına benzer. Sanki orada yazılmış gibidir. Ancak hafızın zihnine bakacak olursak orada yazılmış bir Kur’an bulamayız. Benzer bir şekilde levh-i mahfûzda said olan said şeklinde, şaki olan da şaki şeklinde yazılmıştır. Allah’ın ilim ve diğer sıfatlarında değişme olmadığı gibi levh-i mahfûzda da değişme olmaz. Kulun sıfatı olarak saadet ve şakavet değişebilir. Ancak is’ad ve işka Allah’ın sıfatı olması hasebiyle değişme olmaz. Çünkü is’ad saadeti yaratma, işka da şakaveti yaratmadır. Çünkü Allah’ta ve sıfatlarında değişme olmaz.

Eğer bu görüş “Allah dilediğini siler...” (Rad 13/39), yazmayı uygun gördüğünü yazar, hikmetinin gerektirdiğini de sabit bırakır (silmez) ayetine aykırıdır denilirse, denildi ki: Tövbe edenin günahlarını siler, iyiliklerini yerinde bırakır (silmez). Şöyle de denildi: Levh-i mahfûzun bir parçası olmayan hafaza meleklerinin kitaplarından siler, sildiklerinin dışındakileri de sabit bırakır. Asıl kitap olan levh-i mahfûz çünkü olacak olan hiçbir şey yoktur ki onda yazılı bulunmasın, onun katındadır.⁵¹ Beydâvî’de de bu şekildedir.

Tefsîrü’l-Kebîr’de İmam Râzî’nin dediği buna cevaptır: Bu ayetle ilgili iki görüş vardır. Birincisi: Lafzın zahirinin gerektirdiği gibi o genel olarak her şeyi içine alır. Dediler ki: Allah rızıktan siler (eksiltir) veya artırır, aynı şekilde eceller, saadet, şakavet, iman ve küfür konusunda da silme ve arttırmayı yapar. Ancak is’ad ve işka da Allah’ın yaratma sıfatına dönük olduğu için silme ve arttırma olmaz. Cabir (r.a.) buna benzer bir rivayette bulunmuş, “Cabir evin içinde ağlayarak dolaşüyor ve ey Allah’ım eğer beni şakilerin arasına yazdı isen sil ve ehl-i saadet ve mağfiretin arasında tut (yaz). Sen dilediğini silen, dilediğini bırakansın. Asıl kitap senin yanındadır.” Bunun bir benzeri İbn Mesud’dan da rivayet edilmiştir.

İkinci görüş: Bu ayet bazı şeyleri kapsamına alıp onlarla ilgili olduğu halde diğer bazılarını kapsamına almayıp onlarla ilgili değildir. Allah hafaza meleklerinin tuttıkları defterlerden ne iyi ne de kötü olanları siler. Çünkü hafaza melekleri iyiye, kötüye bakmaksızın insanların söylediği ve yaptığı her şeyi yazarlar. Melekler bu yazdıklarını pazartesi ve perşembe levh-i mahfûza aktarırlarken sevap ve ikab karşılığı olmayanlar silinir, karşılığı olanlar da yazılmış olduğu gibi bırakılır. Allah’u Teâlâ eceli gelenlerden dilediğini siler, eceli gelmeyenlerden ise dilediğini bırakır.⁵²

⁵⁰ Vr. 6 b.

⁵¹ Vr. 7 a.

⁵² Vr. 7 b.

İbn Abbas (r.a.) şöyle dedi: onlar iki kitaptır. Kitabın biri kendisinde değişmenin olmadığı ana kitaptan başkadır. Allah'ın katında iki kitap vardır. Onlardan birisi meleklerin mahlûkat için yazdığıdır. Bu kitap silme ve bırakmanın mahalli olandır. İkinci kitap levh-i mahfûzdur, bütün ulvî ve süflî durumların yazılarını kapsar. O kitap bakidir, onda değişme olmaz.

Eğer denilse ki belirlenmişlik her şeyi öncelemiştir ve kalem kurumuştur diye iddia etmiyor musunuz? Bu iddianız doğrutusunda bu anlam nasıl doğru olabilir?

Bunun cevabı: silme ve bırakma konusunda da aynı şekilde kalem kurumuştur. Allah'ın ilmi ve kazasında silinecek olandan başkası silinmez.

Levh-i mahfûz bütün kitapların aslı olduğu için ana kitap diye isimlendirildi.

Ey Allah'ım bizi saidler zümresinden kıl, saidler zümresi ile beraber dirilt, bizi saidler zümresine dâhil et, saidler zümresi ile beraber cemalini görenlerden eyle. Hasan Hilmi Tekyevî'nin elinden bu kitabın yazımı tamamlandı. İzzetli ve şerefli olanın hicretinden sene 1289.⁵³

⁵³ Vr. 8 a.

3. Ravzatü's-Sü'adâ Risalesinin Tahkikli Metni

روضه السعداء⁵⁴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعلنا من زمرة العلماء وأكرمنا بتميز زمرة السعداء عن زمرة الأشقياء⁵⁵، والصلاة والسلام على محمد أفضل الأنبياء وعلى آله وأصحابه الذين هم أكمل الأولياء، وبعد:

فيقول العبد الفقير الحقير المحتاج إلى رحمة ربه الكبير السيد حسن الحلبي التكيه وي ثم التوقاوي: إن زماننا زمان الانقراض وكثرة أهل الجهل والاعتراض وهو من أشراط الساعة لقول خير البرية: إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويكثر الجهل، ولذا بقي العلماء تحت أقدم الجهال وإن علم قدرهم ذو الفضل والكمال.

مصرع: إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذوهه وإلى الله المشتكى بزمان انهدم فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الظلم والجهل وأرجو من الناظرين هذه أن ينظروا بعين الصواب والإنصاف وأن لا ينظروا بعين الحقارة والاستخفاف لأن أزهارها⁵⁶ غموضه دقيقة ونادرة رقيقة يسرنا الله إيضاحها بفضله وكرمه ووقفنا إتمامها بعنايته وإحسانه.

اعلم أن هذه الرسالة مشتملة⁵⁷ على مقدمة ومقالة وخاتمة، أما المقدمة ففي العهد الميثاق وهو قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ) أي أخرج من أصلابهم نسلهم على ما يتوالدون قرناً بعد قرن، (وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) أي ونصب دلائل ربوبيته، وركب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل ألسنت بربكم؟ قالوا بلى، فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة الإشهاد كذا في البيضاوي

سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن هذه الآية، قال: سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج عنه ذريته فقال: هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته فقال: هؤلاء للنار ويعمل أهل النار

54 في الهامش: شبه هذه الرسالة بالروضة في دفع الغم والحزن وفي إعطاء الفرح والسرور لأهلها ثم استعير الروضة استعارة مصرحة أصلية.

55 في الهامش: وفيه براعة استهلال لأن بعض المتعصبين يظن ويزعم أنك لا تقدر التمييز بين السعداء والأشقياء.

56 في الهامش تعليقان، الأول: شبه مسائل الرسالة بأزهار الروضة في النفاسة والمقبولية والمرغوبية ثم استعير الأزهار للمسائل استعارة مصرحة أصلية. الثاني: شبه تحقيق المسائل بالإشمام في التلذذ ثم استعير الإشمام للتحقيق استعارة مصرحة أصلية.

57 الورق: ١ ب

يعملون، ففيم العمل يا رسول الله؟ قال عليه السلام: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة⁵⁸،

وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخل به النار. رواه الترمذي وأبو داود. وحاصل المعنى أخذ الله الميثاق إذ أخرجهم من ظهر آدم كالذر وهو صغار النمل وأن للأنبياء ميثاقاً خاصاً بعد دخولهم في الميثاق العام المعنى به قوله: "ألست بربكم؟ قالوا بلى" بتبليغ الرسالة وأخص من هذا الميثاق ميثاق الأنبياء أصالة وأممهم تبعاً وأنه ﷺ لو فرض أنه وجد في أي زمان من الأزمنة لتبعه جميع الأنبياء وجمع أممهم من العلماء والأولياء والأصفياء فكانهم تابعون بالقوة وعلى فرض وقوعه بالفعل، والحاصل أنه تعالى قال للخلق في عالم الذر بعد قوله: "ألست بربكم قالوا بلى" اعلّموا أنه لا إله غيري وأنا ربكم فلا تشركوا بي شيئاً فإنّي سأنتقم ممن أشرك بي، وإني مرسل إليكم رسلاً يذكرونكم عهدي وميثاقي ومنزل عليكم كتباً فقالوا: شهدنا أنك ربنا وألهنا لا رب لنا غيرك، فأخذ بذلك موثيقهم ثم كتب آجالهم ورازقهم ومصائبهم كذا في شرح الشفاء لعلي القاري، فإن قيل: إذا قال الجميع: بلى، فلم قبل البعض إيماناً⁵⁹ والبعض كفراً فالجواب: تجلى الله تعالى للكفار بالهيبه فقالوا بلى مخافة، فلم ينفعهم إيمانهم لأن إيمانهم لا يكون طوعاً كإيمان المنافق، وتجلي للمؤمنين بالرحمة فقالوا: بلى طوعاً فنفعهم إيمانهم، ثم لما انتهوا إلى زمان التكليف وظهور ما قضى الله تعالى لكل أحد في اللوح المحفوظ من السعادة والشقاوة فكان منهم من وافق اعتقاده في قبول الإلهية إقراره الأول، ومنهم من خالفه فيما يتهم الشيطان والأبوان فيدعونهم إلى غير التوحيد كما قال عليه السلام: كل مولود يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فجعل الله هذه الميثاق حجة مبينة يتبين بها من وفى العهد الأول ومن عاد عنه، قال في التأويلات النجمية: والأرواح في تلك الحالة جنود مجنّدة في ثلاث صفوف: الصف الأول: أرواح السابقين، والصف الثاني: أرواح أصحاب الميمنة، والصف الثالث: أرواح أصحاب المشأمة، تنورت الذرات بأنوار أرواحها ولبست تلك الذرات الموجودة بالوجود الرباني لباس وجود الروحاني، ولبست السمع والأبصار والأفئدة لباساً روحانياً ثم خاطبهم الحق بخطاب "ألست بربكم" فسمع السابقون بسمع نوراني روحاني خطابه، وشاهدوا بأبصار نورانية جماله وأحبوه بأفئدة روحانية ربانية⁶⁰

نورانية بنور المحبة فأجابوه على المحبة، فقالوا: بلى أنت ربنا المحبوب والمعبود شهدنا أي شاهدنا محبوبيتك وربوبيتك فأخذ موثيقهم أن لا يحبوا ولا يعبدوا إلا إياه، وسمع أصحاب الميمنة بسمع روحاني خطابه وطالعوا بأبصار روحانية جلاله، وآمنوا بأفئدة ربانية إلهية فأجابوه على العبودية

58 الورق: ١٢

59 الورق: ٢ ب

60 الورق: ١٣

وقالوا: بلى أنت ربنا المعبود سمعنا وأطعنا فأخذ موثيقهم أن لا يعبدوا إلا إياه وسمع أصحاب المشأمة خطابه بسمع روحاني من وراء حجاب العزة وفي أذانهم وقر العزة وعلى أبصارهم غشاوة الشقاوة وعلى أفئدتهم ختم المحنة، فأجابوه على الكلفة وقالوا: بلى أنت ربنا سمعنا كرهما فأخذ موثيقهم على العبودية، فالآن يرجع التفاوت بين الخليفة في الكفر والإيمان إلى تفاوت الاستعدادات الروحانية والربانية انتهى. فافهم.

أما المقالة ففي التمييز بين السعداء والأشقياء

، اعلم أن العبد إما صبي أو بالغ، فالصبي إما أن يكون والداه كافراً أو لا، فإن كان الأول فإن مات في حال صباوته فهو خدام أهل الجنة أو من أهل الجنة أو من أهل الأعراف، فإن قلت: إنهم من أهل الجنة فبلا إيمان، وإن قلت: إنهم من أهل النار فبلا ذنب، روي عن أبي هريرة⁶¹ رضي الله عنه أنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن أطفال المشركين والمجانين أهم من أهل الجنة أم من أهل النار فقال: ﷺ: الله أعلم بما كانوا عاملين من الكفر والإيمان إن عاشوا وبلغوا، فالأطفال منهم من سبق القضاء بأنه سعيد فمن أهل الجنة وسبق القضاء بأنه شقي فمن أهل النار، وإن كان الثاني - أي إن كان والداه مؤمناً - فإن مات في حال صباوته فهو من أهل الجنة بل يشفع والديه،

فالبالغ إما أن يكون عاقلاً أو لا، الثاني فهو من أهل الأعراف أو من أهل الجنة لأنه لا يكون تحت التكليف كالصبي، والأول إما وصل دعوة النبي عليه السلام في سمعه أو لا، فالأول إما مؤمن تقي أو فاسق، فالمؤمن التقي إن مات على حاله فهو من أهل الجنة، والمؤمن الفاسق إن مات بلا توبة ولم يعف الله تعالى عنه بفضلته فهو من أهل النار ثم يخرج بالإيمان وبشفاعة النبي عليه السلام، والثاني⁶² - أي إن لم يصل الدعوة - وهو في شاق الجبل أو في جزيرة من جزائر البحار أو من أهل الفترة إما يتميز الأشياء كتمييز الفاعل عن المفعول والصانع عن المصنوع أو لا، الثاني معذور يكفي بالإيمان الفطري فهو من أهل الجنة كما قال النبي عليه السلام: "كل مولود ..⁶³

.. يولد على فطرة الإسلام .. الحديث" ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغيّر إيمانه الفطري، ومن آمن وصدق بعد خروجه إلى دار التكليف فقد ثبت على إيمانه الفطري الذي حصل في عهد الميثاق وكسب عليه إيمانه الكسبي، فإن قيل: هذا الكلام مخالف لقوله تعالى: (فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلِيَّهَا^٤) خلقهم عليها وهو قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه أو ملة الإسلام، وقيل: العهد المأخوذ من آدم وذريته لا تبديل لخلق الله لا يقدر أحد أن يغيره كذا في البيضاوي، فالجواب: أن خلقهم على التوحيد ودين الإسلام أمر تعلق به قضاء الله وإرادته فمن يقدر على تغييره، وإن لم يتعلق به قضاء

61 الورق: ٣ ب

62 في الهامش: كما في قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)

63 الورق: ٤ ا

الله وإرادته يجوز تغييره وتبديله، قال الإمام القاشاني في تأويلاته: أَلزَمُوا فِطْرَةَ اللَّهِ وَهِيَ الْحَالُ الَّتِي
فِطْرَةَ الْحَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَةِ عَلَيْهَا مِنَ الصَّفَاءِ وَالتَّجَرُّدِ فِي الْأَزَلِيِّ وَهِيَ الدِّينُ الْقِيمُ أَزْلاً وَأَبْداً لَا يَتَغَيَّرُ وَلَا
يَتَبَدَّلُ عَنِ الصَّفَاءِ الْأَزَلِيِّ وَمَحْضِ التَّوْحِيدِ الْفِطْرِيِّ، وَتِلْكَ الْفِطْرَةُ الْأَزَلِيَّةُ لَيْسَتْ إِلَّا مِنَ الْفِيضِ
الْأَقْدَسِ انْتَهَى. وَالْأَوَّلُ – أَي مُمِيزِ الْأَشْيَاءِ – غَيْرُ مَعْذُورٍ إِنْ مِيزَ صَانِعُهُ وَأَمِنَ بِهِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ
وَإِلَّا فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْأَمْالِيِّ:

وما عذر لذي عقل بجهل بخلاق الاسافل و الاعال⁶⁴

أي لذي عقل بلغ مبلغ الرجال ويجهل صانعه، فإذا عرفت هذا فاعلم أن السعادة هي معاونه الأمور
الإلهية للإنسان على نيل الخير، والشقاوة هي عدم معاونه الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير،
وأن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى إن المؤمن السعيد من مات على
الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله
تعالى وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس:
(وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ)، وعلى ما وقع في قضية برصيصا وبلعم بن باعورا فإن قيل: إن هذا الكلام
مخالف للحديث المذكور فيما سبق وهو: "أن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة ..
الحديث" لأن إبليس وبرصيصا وبلعم بن باعورا استعملوا بعمل أهل الجنة فكيف يدخلون النار؟ وأن
الكافر المهتدي استعمل بعمل أهل النار فكيف يدخل الجنة؟ فالجواب: قوله عليه السلام: حتى يموت
بعمل أهل الجنة، لأن حتى للغاية والنهاية، والغاية داخلية في المعنى، فيلزم أن يكون الاستعمال متصلاً
بالموت فلا مخالفة له، وإن السعادة والشقاوة ليستا معللتين عندنا بالأعمال وجعل الأعمال دليلاً على
السعادة والشقاوة وأنت تعلم أن عدم الدليل لا يوجب عدم المدلول والحاصل أن البالغين منهم⁶⁵

شقي ومنهم سعيد، فأما الذين شقوا فهم مستعملون بأعمال أهل النار حتى يموتوا عليها فيدخلوا النار
وأما الذين سعدوا فهم موفقون للطاعة وصالح الأعمال حتى يتوفوا عليها فيدخلوا الجنة⁶⁶، وإن
السعادة المعتد بها من علم الله أن يختم بالسعادة، والشقاوة المعتد بها من علم الله أن يختم بالشقاوة،
فإن ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد، وإلا فهو كافر وشقي كما قال النبي ﷺ: "إن العبد ليعمل عمل أهل
النار وإنه من أهل الجنة ويعمل عمل أهل الجنة وإنه من أهل النار وإنما الأعمال بالخواتم" من
صاح المفااتيح قال الله تعالى في حقهما (فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ (١٠٥) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُفِي النَّارِ لَهُمْ ..
وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَيُفِي الْجَنَّةِ) قال في التأويلات النجمية: شقي محكوم عليه بالشقاوة في الأزل وسعيد
محكوم عليه بالسعادة في الأزل، وعلامة الشقاوة الإعراض عن الحق وطلبه والإصرار على

الورق: ٤ ب

الورق: ١٥

66 في الهامش: وعلامة الشقاوة خمسة أشياء قساوة القلب وجمود العين والرغبة في الدنيا وطول الأمل وقلة الحياء
وعلامة السعادة خمسة لبن القلب وكثرة البكاء والزهد في الدنيا وقصر الأمل وكثرة الحياء.

المعاصي من غير ندم عليها والحرص على الدنيا حلالها وحرامها واتباع الهوى والتقليد والبدعة، وعلامة السعادة الإقبال على الله وطلبه والاستغفار من المعاصي والتوبة إلى الله والقناعة باليسير من الدنيا وطلب الحلال منها واتباع⁶⁷ السنة واجتناب البدعة ومخالفة الهوى، وقوله عليه السلام: "السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه" وجهه أن من سعد في بطن أمه لا يضره الكفر الظاهر لأن عاقبته يكون بالإيمان البتة لتعلق علم الله بإيمانه، ومن شقي في بطن أمه لا ينفعه الإيمان الظاهر لأن الكفر في آخر عمره بتقدير الله تعالى ويدل عليه قوله عليه السلام: "إذا مضى على النطفة خمس وأربعون ليلة يدخل الملك على تلك النطفة فيقول: يا رب أشقي أم سعيد فيقضي الله ويكتب الملك، فيقول: يا رب أذكر أم أنثى فيقضي الله عز وجل ويكتب الملك فيقول: ما أجله وعمله ورزقه؟ فيقضي الله تعالى ويكتب الملك، ثم تطوى الصحيفة فلا يزداد فيها ولا ينقص منها" فعلم أن بطن الأم ناظر إلى لوح الأزل فلا يتغير أبداً، وأما عالم الحسن فناظر إلى اللوح المحفوظ ولذا قال عمر النسفي في رسالة العقائد: والسعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله، والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر ويجوز الشقاوة والسعادة في شخص واحد باعتبارين لأن أهل الشقاء على ضربين شقي وأشقي، فيكون من أهل التوحيد شقي بالمعاصي وسعيد بالتوحيد فالمعاصي..⁶⁸

.. تدخله النار والتوحيد يخرج منه، ويكون من أهل الكفر والبدعة أشقى يصلية كفره وتكذيبه النار فيبقى مخلداً. اعلم أن الناس في الأديان على أربعة أقسام سعيد بالنفس في لباس السعادة وهم الأنبياء، والثاني شقي بالنفس في لباس الشقاوة وهم الكفار، والثالث شقي بالنفس في لباس السعادة مثل إبليس وبرصيصا وبلعم بن باعورا، والرابع سعيد بالنفس في لباس الشقاوة كبلال وصهيب وغيرهما، أما الخاتمة فما ثبت في اللوح المحفوظ. اعلم أن اللوح المحفوظ عند أهل الشرع جم عظيم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون وهو محفوظ عند الله تعالى وهو أم الكتاب منه نسخ القرآن وسائر الكتب ثم كونه محفوظاً يحتمل أن يكون المراد به كونه محفوظاً من التغيير والتبديل ويحتمل أن يكون المراد كونه محفوظاً من اطلاع الخلق عليه سوى العباد المقربين روي أنه خلق اللوح المحفوظ من درة بيضاء رفاته ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وصدر اللوح لا إله إلا الله دينه الإسلام ومحمد عبده ورسوله فمن آمن بالله عز وجل وصدق بوعدده واتبع رسله أدخله الجنة⁶⁹ وما جاء في الخبر خلق الله تعالى القلم ونظر إله فانشق نصفين ثم قال له اجر بما هو كائن إلى يوم القيامة فجرى على اللوح المحفوظ بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة من الأجال والأعمال والأرزاق ثم جف القلم فلم ينطق إلى يوم القيامة

67 الورق: ٥ ب

68 الورق: ٦ أ

69 الورق: ٦ ب

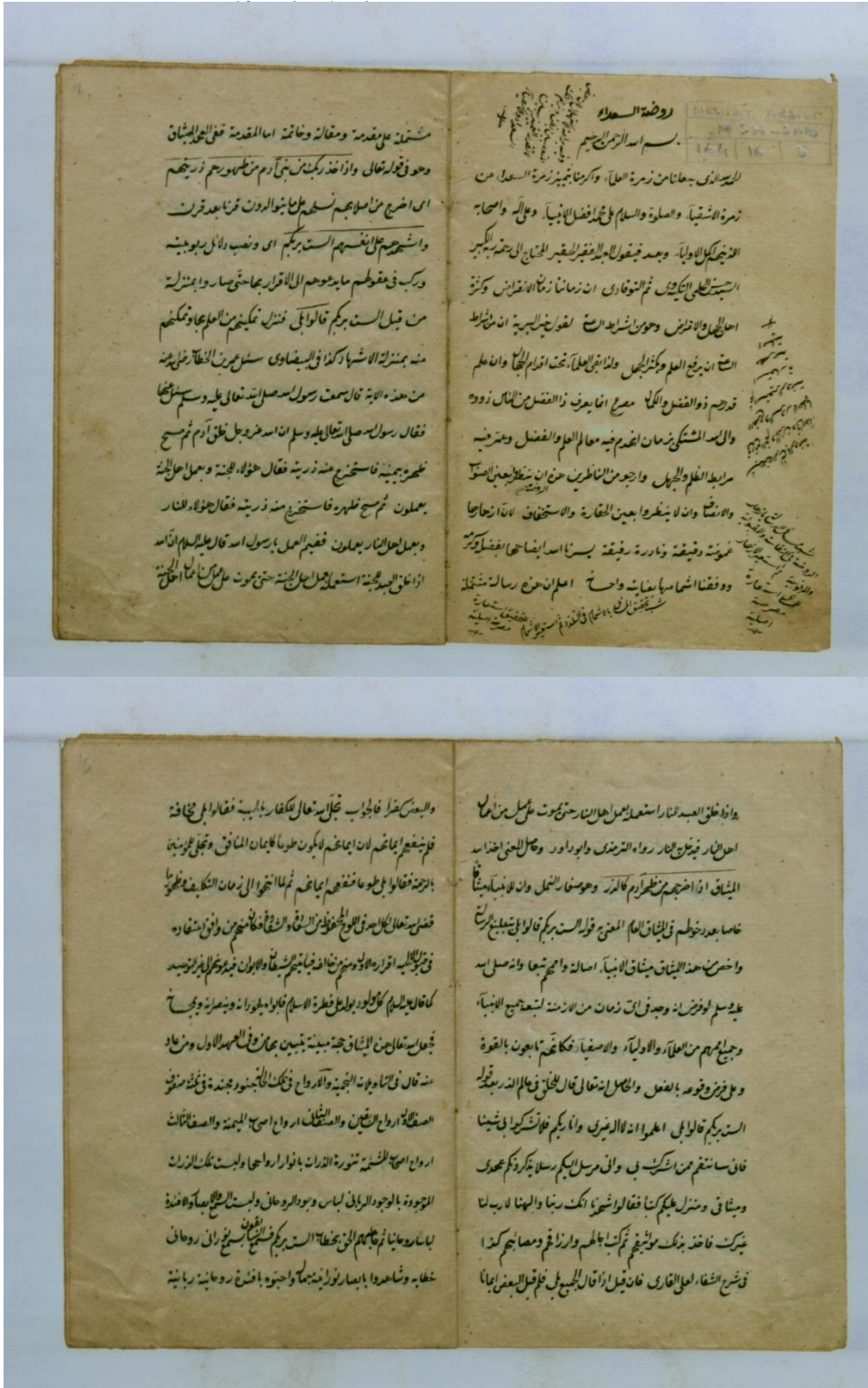
وهو قلم من نور طوله كما بين السماء والأرض واعلم أن ثبوت الكائنات في اللوح المحفوظ يضاهاى ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه فإنه مسطور فيه كأنه ينظر ولو فنتشت دماغه جزءاً جزءاً لم نشاهد من ذلك الخط حرفاً وإن السعيد كتب فيه سعيد والشقي كتب فيه شقياً فلا تغيير فيه أصلاً كما لا تغيير في علمه وسائر صفاته والتغير إنما يكون على السعادة والشقاوة وهما من صفات العبد دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى، لأن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة فلا تغيير على الله تعالى ولا على صفاته فإن قيل هذا الكلام مخالف لقوله تعالى: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ..) ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت ما تقتضيه حكمته وقيل: يمحو سيئات التائب ويثبت الحسنات مكانها وقيل: يمحو من كتاب الحفظة ما لا يتعلق به جزاء ويترك غيره مثبتاً، وعنده أصل الكتاب وهو اللوح المحفوظ إذ ما من كائن ..⁷⁰

..إلا وهو مكتوب فيه كذا في البيضواوي، فالجواب قال الإمام الرازي في تفسيره الكبير: في هذه الآية قولان، الأول: أنها عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ قالوا: إن الله يمحو من الرزق ويزيد فيه، وكذا الأجل والسعادة والشقاوة والإيمان والكفر دون الإسعاد والإشقاء لأنهما راجعان إلى صفة التكوين كما رواه جابر رضي الله عنه كان يطوف بالبيت وهو يبكي ويقول اللهم إن كنت كتبتني في أهل الشقاوة فامحني وأثبتني في أهل السعادة والمغفرة فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب، وروي مثله عن ابن مسعود رضي الله عنه، والقول الثاني: إن الآية خاصة في بعض الأشياء دون بعض، إنه تعالى يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة وذلك لأنهم مأمورون بكتابة جميع ما يقول الإنسان ويفعله فإذا كان يوم الإثنين ويوم الخميس يعرض ما كتبه الحفظة بما في اللوح المحفوظ فيلقى من كتاب الحفظة ما لا جزاء له من ثواب وعقاب ويثبت ما له جزاء من أحدهما ويترك مكتوباً كما هو ويمحو الله ما يشاء وهو من جاء أجله ويدع من لم يجئ أجله ويثبت وإن الله تعالى يمحو ما يشاء ويثبت⁷¹ وقال ابن عباس رضي الله عنهما: هما كتابان سوى أم الكتاب الذي لا يغير منه شيء فعنده تعالى كتابان أحدهما الكتاب الذي تكتبه الملائكة على الخلق وذلك الكتاب هو محل المحو والإثبات، والكتاب الثاني وهو اللوح المحفوظ وهو الكتاب المشتمل على نقش جميع الأحوال العلوية والسفلية وهو الباقي لا يتغير فإن قيل: ألسنتم تزعمون أن المقادير سابقة وقد جف القلم فكيف يستقيم هذا المعنى؟ فالجواب أن المحو والإثبات مما جف به القلم أيضاً فلا يمحو إلا ما سبق في علمه

⁷⁰ الورق: ١٧
⁷¹ الورق: ٧ ب

وقضائه محوه، سمي اللوح المحفوظ أم الكتاب لكونه أصلاً لجميع الكتب. اللهم اجعلنا من زمرة السعداء واحشرنا مع زمرة السعداء وأدخلنا مع زمرة السعداء ويسر لنا برؤية الجمال مع زمرة السعداء.

قد تم ترتيبها على يد حسن الحلبي التكيه وي سنة تسع وثمانين ومائتين وألف من هجرة من له العز والشرف.⁷²

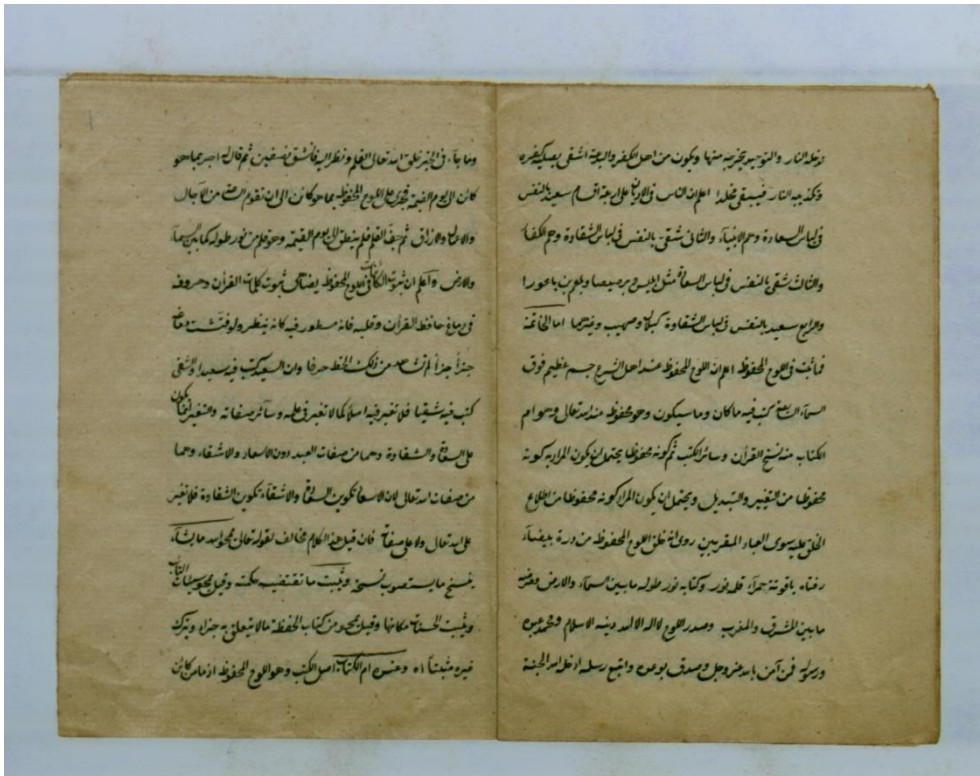
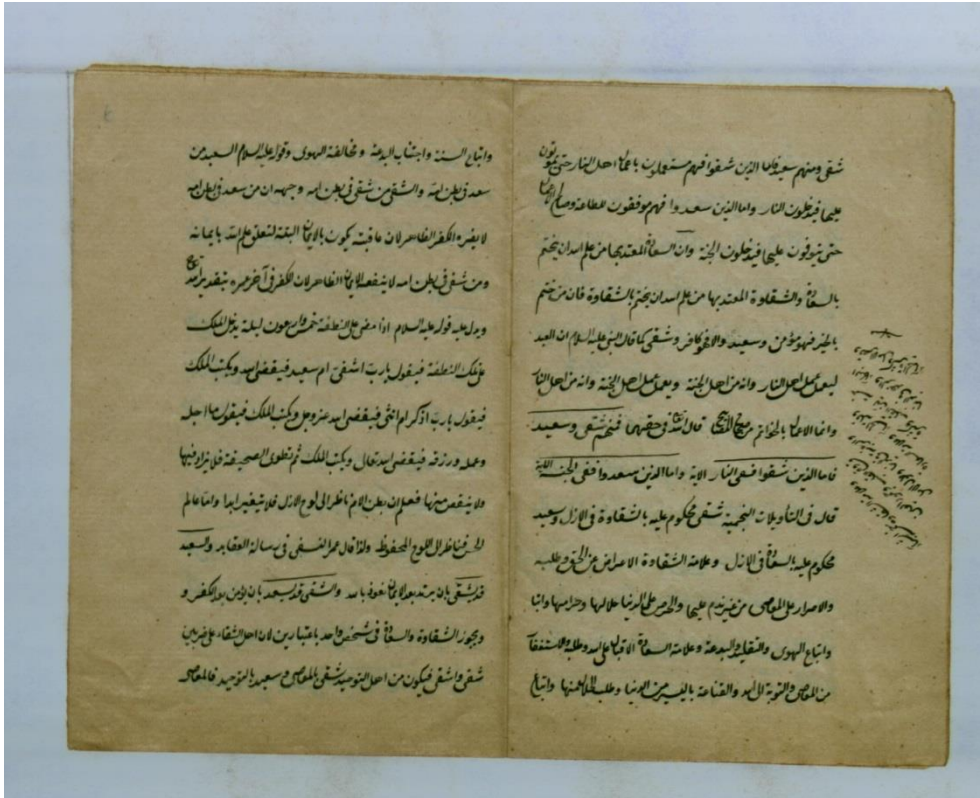


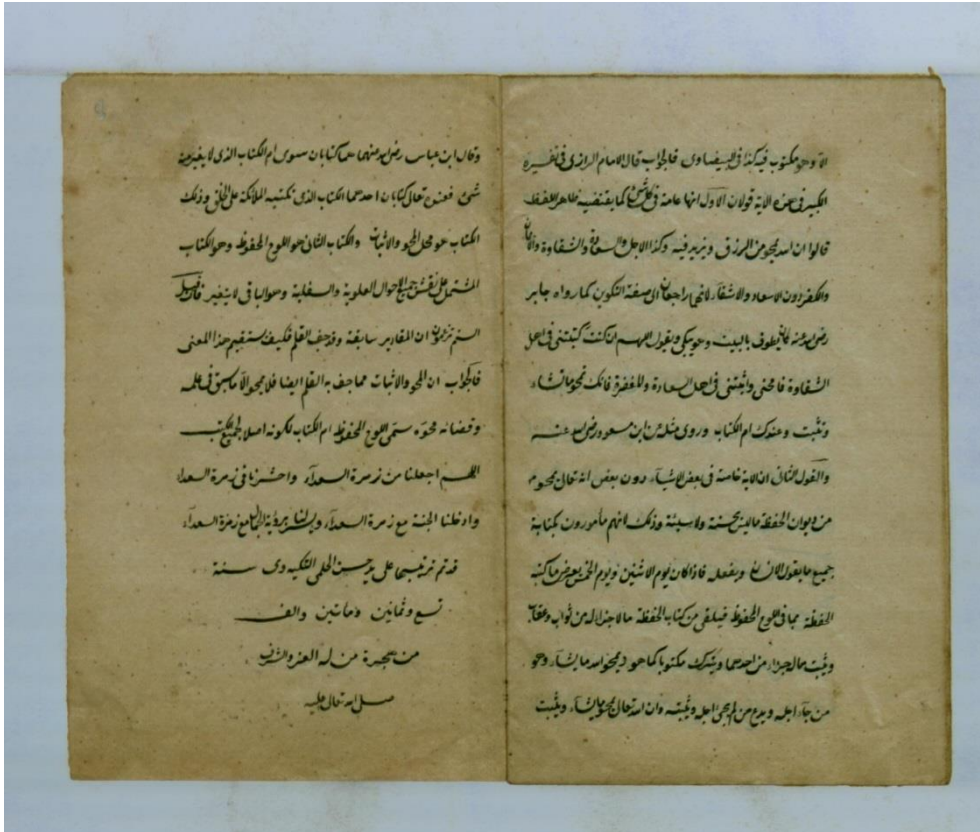
نورانية نبوة الحق فاجابوه على الحق فقالوا على من ربنا الحبيب والمعبود
شخصا او شامدا جبروتيك وروبيك فخذوا شيمهم ان لا يجروا فيهم
الآباء وسلم على الجنة بسبع رويان غابره وقالوا يا بصيرا ورجاسه بلاله
وامنوا يا منيرة ربانية الهية فاجابوه على الربوبية وقالوا على من ربنا المعبود
سعدنا واطعنا فخذوا شيمهم ان لا يعبدوا الآباء وسلم على الجنة بطايب
سبع رويان من رادج بالعمرة ورواهم وفرلوزة وعلى ابي رحيم
غشوة الشفاوة وعادتهم ختم الجنة فاجابوه على الكففة وقالوا على
انت ربنا سعدنا كرها فخذوا شيمهم على العمرة فان كان يرجع النفاوس
بين الجنة والكفر والابناء الى غشوة الاستعداد الروحانية والربوبية
تفهم اما الكففة في التبريز بين السعداء والاشقياء اعلم ان العبد السابق
او باق فالصبر اما ان يكون والاداء فاولا فان كان الاول فان مات في حال
سبابة فهو حرام احل الجنة اذن احل الجنة اولها الاعمال فان قلت
انهم احل الجنة فبلا اياها وان قلت انهم احل النار فبلا زب روي في الخبرين

رسول الله انه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اطفال الشركين المذنبين
ايهم احل الجنة ام احل النار فخصص صلى الله عليه وسلم اسما لهم ما كانوا يعملون
من الكفر والابناء ان عاشوا وبلغوا فالاطفال منهم سبق الجنة بتسعيد
قول احل الجنة ومن القضاة بان شق في واقع النار وان كان في فان مات
فانما شق في قبره احل الجنة بل شق والبره فالاطفال اما ان يكون ما قاله الاول الثاني
فهم احل الاعمال اذن احل الجنة لان يكون تحت التكليف كما عيسى والاول
اما ان يكون مؤمنا اول الثاني ان مات على حال كفرة فهو حلال والنار والاول
اما وصل دعوة النبي صلى الله عليه وسلم اوله فالاطفال اما مؤمن بنق اذفاق
فالذين انتمى ان مات على حال كفرة من احل الجنة والمؤمنون الغاسقون فانما يؤمنون
وام بعضا من احل بفصله فهو احل النار ثم يخرج بالابناء وشقفة الازليين
وامنوا في حوض في شان الليل او في ضربه من غير الزمان او من الصلوة في حال
اما بتبريد اشياء كثيرة الظاهر المغفول والمان من المصنع اوله الثاني
معدور كغيره بان ان الضمير فهو احل الجنة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم

بوله في نظرة الاسلام الحريته ومن كثر بعد ذلك فقد برز وخبره اهل الضيق
ومن ان من صنف بعد ذلك التكليف فغشوة حاله الفظول من حصل
فوق الدنيا وطيبها انما تكسب فاعلم ان هذا الكلام مخالف لقوله تعالى فظنوا
التي فظنوا انهم عليها خاضع طيبها وهو فهو لهم الحق وتكلمهم من ازره او
معدن الاسلام وقبول العلم بالخوض من ادم وذرته لا يتبدل على ايد الا بقدر احد
ان يعرف كذا في السبب انما ان خاضعهم على التوحيد ودين الاسلام
امرته في قضاء الله والارادة فمن يقدر على تغييره وان لم يتعلمه قضاء الله
وارادته يجوز تغييره وتبدله تعالى الام الفاشق في ثوابه الزوا فظنوا
وحوال التي فظنوا الحقيقية انتم عليها من الصفاء والتجيز في الازل وال
الدين القيم ازل واما لا يتغير ولا يتبدل من الصفاء الازل وتغير التوحيد
الظنوك وكلف الفطرة الازلية ليست الا من الضيق القدر انتهى والاول
في صغر وروان ميز صانعه وامن به فهو احل الجنة والاضيق احل النار
لكان التبدل وما قدر في عقل وجهل تجوز السائق والاعمال

ان من عرف جميع الوجوه وجمها بعبادة اعمروته ان العلم ان الشيطان معجونه
الامر لله الهية الارزاق على الجنة والشفاوة حودم معجونه الامور الالهية
فانتم على الجنة وان العبد في حال الكفر وسق والشقا بالجنة حتى يكون
السيد من اتى اليها ولا يظن هو على الكفر والدين والكافر شق في حق كافر
انفوة باق على وانما كثر من حال التبريد لاطاعة عباد الله في توبته على وقت
الليس والحق وعلو وقمة برصيصا في توبته فان قبلت حذر الكلام
شفاوة حشر الكافر في ما سبق وهو انما اذاع في الجنة استعمل على الجنة
الحيث لان العبد برصيصا وعلو بعمور استعمل على الجنة تكليف
ينظرون النار وان الكافر المهذب استعمل على النار فكيف قبل الجنة
فالجواب قوله صلى الله عليه وسلم حتى يكون من احل الجنة لان حتى غابرة والنهاية والغاية
واحدة في الدنيا فيلزم ان يكون الاستعمال متصلا بالثبوت فلوها فضل وان
الاستعمال وشقفة في الدنيا بمتصلين منها بالعلم ووجه الامم رايل السقا
والشفاوة وان نعم ان عدم الازل لا يجب عدم الملوك والاعمال انما بينهم

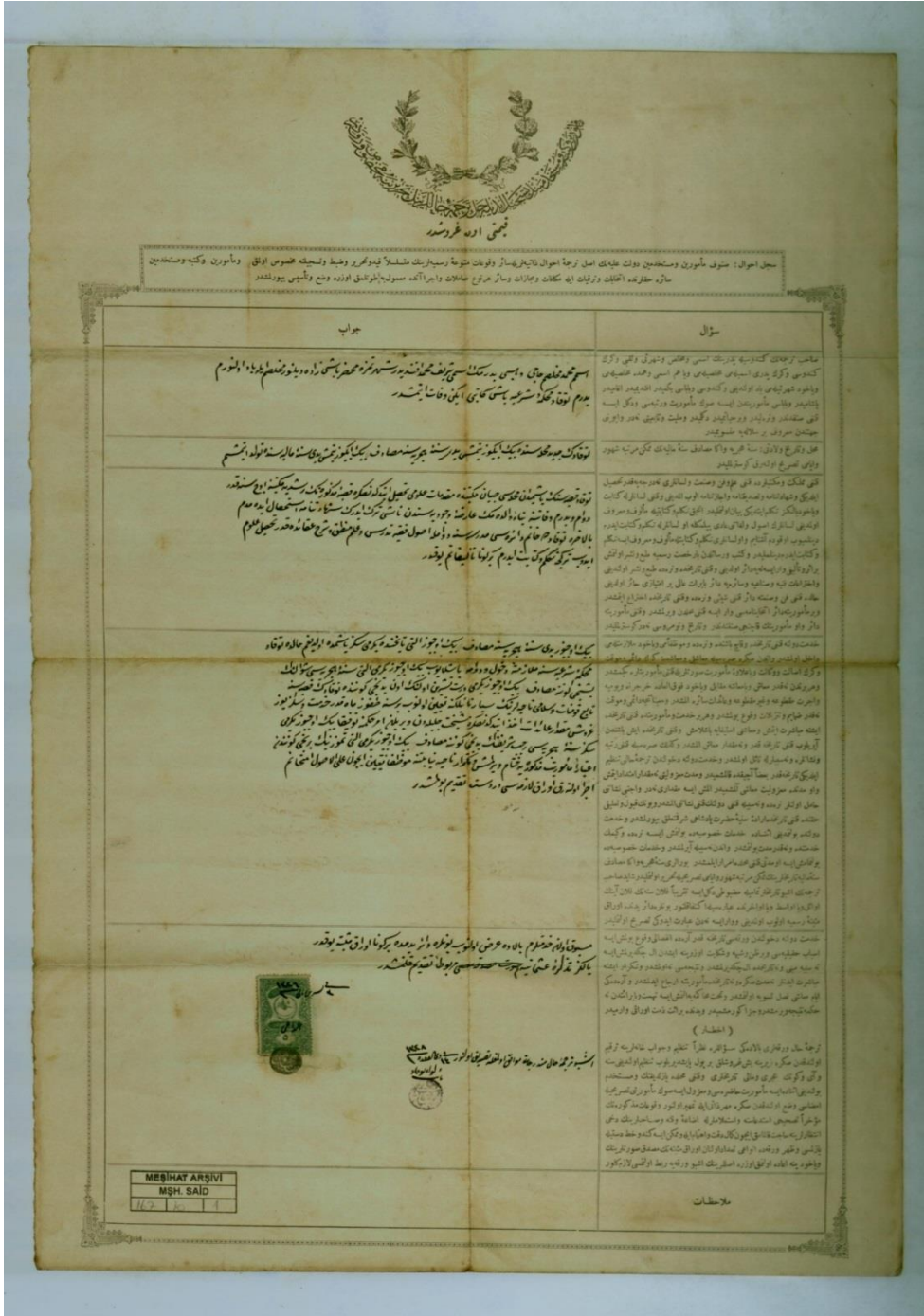




الا وهو مكتوب بغير كذا وفيه يساوي فاجاب قال الامام الرضى في تفسيره
 الكبير في ص 101 قوله ان اولها عامة والآخر كما يقضي ظاهره لفظ
 قالوا ان امرئ من الرزق وزيد فيه وكذا الابل في الشفاة والاشفاة
 والافرادون السعد والاشفاة لاني ارجع الصفة لتكون كما رواه جابر
 رضي الله عنه لا يتطوف بالبيت وهو كل من قبل اللهم ان كنت كبتني في اهل
 الشفاة فاجني وايتس في اهل السعارة ولا غفرة فانك نجوتنا من
 وثبتت وعنتك ام الكتاب وروي ثلثين من مسود وروى عن
 والشواهد ان الابهة خاصة في بعض الاشياء دون بعض انه تعالى يجوز
 من جوان الخفظ ما يوجب حسنة ولا سببته وذلك انهم ما مروا بكتابه
 جميع ما يقولون في بعضه قالان يوم الاثنين وروى الخليل بن ابي
 القاسم بما في الخفظ فيلحق من كتاب الخفظ ما لا يزل من ثواب وعقار
 وثبتت ما لغيره من حسنها ويتكلم مكتوب كما هو في نحو امرئ من
 من جاء ابله وبيع من لم يجرى ابله وثبتت وان امرئ من الخليل بن ابي

وقال ابن عباس يرضع منها حسنتها من سوس ام الكتاب الذي لا يغيره
 شئ فمنه حالها ان احدهما الكتاب الذي كتبه العائذ على الخليل وذلك
 الكتاب هو في الخبر والابنهما وكتاب الثاني هو المخطوط وهو الكتاب
 المشتمل على الفقه في الجلال العلوية والسفلية وسواها في كتابه
 الستم زيدا ان القابر سابقة وتضيف القلم فكيف يستقيم هذا المعنى
 فاجاب ان الخبر والاشفاة مما جف به القلم ايضا فلما يجوز الا ما جف به
 وقضاه نحو سوس المخطوط ام الكتاب كما هو في المخطوط
 اللهم اجعلنا من زمرة السعد واحسننا في زمرة السعد
 وادخلنا الجنة مع زمرة السعد وانشأه في اليوم من زمرة السعد
 قدم ترمذي على يرسين اللبي الكندي في سنة
 تسع وخمسين وثمانين والعم
 من صحبة من له العز والرفيع
 مسلم بن ابي

5. Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin Hal Tercümesi



Kaynakça

- Algar Hamit, "Bahrü'l-Haka'ik ve'l-Me'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/515-516, İstanbul: TDV. Yayınları, 1991.
- Aydın, Ömer, "Kâlû Belâ (A'râf, 7/172) Âyetinin Farklı Bir Yorumu" , *EKEV Akademi Dergisi* XI/32. (Yaz 2007), 37-46.
- Aytekin, Arif, "Ashâbü'l-Yemîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3/472, İstanbul: TDV. Yayınları, 1991.
- Deniz, Gürbüz. "Elest Bezmi ya da Hangi Söz?". *Eskiyeni* 26 (Bahar 2013), 151-161.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, nşr. Şayb el-Arnaut Beyrut: Müesseetü'r-risale, 2001.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîh-i Buḥârî*, nşr, Mustafa Dib el Bağa, Beyrut: Daru-ibn Kesir, 1987.
- Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, el-İbânetü'l-kübra, nşr. Rıza Mu'ti, Riyad: Daru'r-Rayye, 1994.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Şayb el-Arnaut, Beyrut: Daru'r-rialeti'l-alemiyye, 2009.
- Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019
- Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, çev. Seyyid Ahsen, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2006.
- Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-islami, 1998.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, es-Sünen, nşr. Nebîl Hâşim el-Ğamrî, Beyrut: Daru'l-beşair, 2013.
- Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i kebîr Mefâtiḥu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım v.dğr., İstanbul: Huzur yayınevi, 2002.
- Gazzali, *İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2012.
- Koca, Ferhat, "Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24/531, İstanbul: TDV. Yayınları, 2001.
- Kütahyalı Ahmet Asım Efendi, "İrade-i Cüz'iyeye Risalesi", çev. Mehmet Fatih Soysal, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, 3,1006, 1007, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Nüreddin es-Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019

Seyyit Şerif Cürcanî, Şerhu'l-Mevâkîf, çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Soğukoğlu, Fehmi. "Mutekaddimin Kalam Dönemi Şii Kaynaklarda Bedâ-Levh-i Mahfûz İlişkisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2, (2017), 390-401.

Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/403-405, İstanbul: TDV. Yayınları, 1989.

Özerverli, M. Sait, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11/75-73, İstanbul: TDV. Yayınları, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6/106-108, İstanbul: TDV. Yayınları, 1992.

Yeprem, M. Siam, "İrade, Kader ve Mesuliyet İlişkisi", *Kur'an-ı Kerim'de Mesuliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, Ed. M. Bedreddin Çetiner, 391-404, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.