

Sofyalı Bâlî Efendî'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap

Bali Efendi the Sophian's Treatise on the Secrets of Decree and Predestination: A Jewish Yemenite's Response to the Question of Predestination from the Perspective of Wahdat al-Wujud

ORKHAN MUSAKHANOV 

Afyon Kocatepe University

Received: 13.12.2019 | Accepted: 20.03.2020

Abstract: The two foundational doctrines of wujud Allah al-mutlaq (God's absolute existence) and the concept of al-a'yan al-thabita (permanent entities) are what transformed the idea of wahdat al-wujud into a theory. During the Ottoman period, Sufis who had written commentaries on Ibn al-Arabi's (d. 638/1240) Fusus al-Hikam dealt with the issue of predestination by referring to these two doctrines. As for Bali Efendi the Sophian (d. 960/1553), what distinguishes him from other commentators while having written from the same perspective as they were that he penned separate treatises on the issue of predestination in great detail. In this study, alongside the Risalat al-Qada' wa al-Qadar and Sharh Hadith Kuntu Kanz, we have identified a new treatise on the issue of predestination by Bali Efendi's Treatise on the Secrets of Decree (al-Qada') and Predestination (al-Qadar), and discussed its ascription to him. In this newly identified treatise of his, Bali Efendi attempts to respond to the dilemmas/predicaments brought forward by a Yemenite Jew on the issue of predestination by referring to wujud Allah al-mutlaq and, in particular, to isti'dad which is a concept of the second doctrine of al-a'yan al-thabita. In this study, we have presented based on the content of the answers given in response to the questions posed by the Yemenite Jew the issue of predestination or, put differently, the view of individual free-will from the perspective of wahdat al-wujud.

Keywords: Tasawwuf, predestination, freedom of will, wahdat al-wujud, Bali Efendi, Bahaeddinzade.



Giriş

İslâm tarihinde ortaya çıkmış itikâdî-kelâmî mezheplerin ayrırcı vasıflarını belirleyen en temel meselelerden biri kader meselesidir. Kader meselesinde mezheplerin görüşlerini kabaca üç tavrı altında toplamak mümkündür. Kulun mutlak hürriyetinin varlığını kabul eden ve kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen Mu'tezilenin tavrı, kulun herhangi bir irade ve hürriyetinin bulunmadığını ve fiilinde mecbur olduğunu söyleyen Cebriyye'nin tavrı ve insanın bütün fiillerinin yaratıcısı Allah olmakla birlikte kulun cüz'î irade ve kesbinin olduğunu kabul eden Eş'arî ve Mâtürîdîlerin tavrı. (İbn Bezîze, 2014: 398-464; Taftâzânî, 2014: 404-439; Ali Kârî, 2009: 100-125). Özet olarak söylenecek olursa söz konusu kelâmî mezheplerde konu ele alınırken merkezde kulun cüz'î irâde ve ihtiyarı, kudreti ve sorumlu olup-olmaması ve benzeri konular tartışılırken İbnü'l-Arabî ile birlikte mesele *a'yân-ı sâbite* ve *istidad* kavramları etrafında ele alınmıştır. Bu iki tavrıdaki bakış açısı birbirinden bağımsız olmamakla birlikte meseleye bakış açılarının aynı noktadan olmadığı da açıktır. Sorunun detayına girilmeden şu ifade edilebilir: Söz gelimi kelâmcıların meseleye bakışında insanın fiilleri merkezde iken, *a'yân-ı sâbite* nazariyesinden hareketle merkezde mükellef varlık olan insan olmakla birlikte bütün varlıkların var oluş sebebi ve fiillerinin çeşitliliğine *istidad* kavramından hareketle çözüm aranmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) şu ifadelerine bakılabilir: “Allah Teâlâ kulları (mahlûkât) üzerine küfür ve isyanı kendisinden takdir etmemiştir. Aksine köpek, köpeklik suretini ve aynı necaset hükmünü talep ettiği gibi *aynları* ve *istidad*larının talebi gereğince onlardan her birini kâfir ve asi kılmıştır.” (Abdurrahman Câmî, HŞ. 1370: 213). Çalışmada yukarıda zikredilen üç tavra yer yer atıfta bulunmakla birlikte mesele Bâlî Efendinin bağlı olduğu Ekberî gelenek noktainazarından incelenecektir. Çünkü Bâlî Efendinin vahdet-i vücûd açısından verdiği cevaplar yukarıda geçen kelâmî tavırların her birisinden bir iz taşısa da üç tavrıdan birine mutlak olarak hasredilmesi mümkün değildir.

Kader meselesinde Mu'tezile'nin tavrının kulun mutlak hürriyeti üzerine bina edilmesindeki İslam dışı etkilere, mezhebinin kurucularından Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) gemide karşılaştığı bir Mecûsî'nin kendisini kader konusunda susturduğu gibi kimsenin susturmadığından bahsetme-



sini misal olarak verebiliriz. Kelâm kitaplarında anlatıldığına göre Amr b. Ubeyd'le Mecûsî arasında geçen diyalog şöyledir:

Beni [Amr b. Ubeyd] gemide benimle olan Mecûsî'nin susturduğu gibi kimse susturmamıştır. Mecûsî'ye 'niçin müslüman olmuyorsun?' dedim. Bana şöyle cevap verdi. 'Müslüman olmamı Allah irade etmedi, müslüman olmamı murad ettiğinde müslüman olacağım.' Ona şöyle mukabelede bulundum: 'Allah senin müslüman olmanı istiyor, lakin şeytanlar seni bırakmıyorlar.' Mecûsî cevaben şöyle dedi: 'Öyleyse ben en üstün ortakla beraber olacağım.'" (Taftâzânî, 2014: 415-416).

Yani Mecûsî, cevabında Amr b. Ubeyd'in kendisine söylediği 'Allah senin müslüman olmanı istiyor, lakin şeytanlar seni bırakmıyorlar' ifadesinden yola çıkarak Allah'ın iradesine rağmen şeytanın galip olduğuna işaret ediyor ve buna binaen Mecûsîlikteki düalist inancı savunuyor.

Makalemize mevzu bahis olan Yahudi'nin sorusu da Mecûsî'nin itirazı gibi kader konusundaki "açmazlara" işaret etmektedir. Soruyu soran Yahudinin kimliği ve yaşadığı dönem hakkında kaynaklarda net bir bilgi yoktur. Bu soru İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) sorulduğuna göre öncesi en az hicri yedi yüzlere kadar dayanmaktadır. Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre bu manzum soruyu Sekâkînî [?], farazî bir Yahudinin dilinden ortaya atmış, İbn Teymiyye ise bu manzum soruya manzum bir cevap vermiştir. (İbn Teymiyye, 1995: VIII-245-256; Şevkânî, 1998: I-51). Soru kader konusunda var olduğu zannedilen "ikilemler/çelişkiler" üzerine bina edilmiştir. Makalemize mevzu bahis Sofyalı Bâli Efendinin "İsmi meçhul risale"sinin de telif sebebi olan bu şiirdeki soruları şöylece maddeleştirebiliriz: (i) Rab, benim kâfir olmama hükmetmiş, ancak küfrüme rıza göstermemiştir, (ii) Rab beni İslâm'a çağırmış, fakat üzerime kapıyı kapamıştır, (iii) Rab dalâletime hükmetmiş ve kadere razı ol demiştir, (iv) Ben küfrüme razı olsam Rab buna razı olmuyor, (v) O'nun rızası olmayan şeye ben rıza gösterebilir miyim? (vi) Rab küfrümü diledi ben de O'nun dileğini diledim, ben O'nun dileğine uymakla asi mi oldum? benim O'nun hükmüne itiraza ihtiyar ve kudretim var mıdır? (Bâli Efendi, İBB Kitaplığı, nr. 616: 166a).

Bu çalışmada İlâhî ve insânî iradenin çatışması üzerinden ortaya konan söz konusu sorulara cevap mahiyetinde telif edilen risâle merkezde olmakla birlikte Bâli Efendinin kader meselesine bakışı tartışılacaktır. Çünkü Bâli Efendi ayrıca hem *Fusûsu'l-Hikem*'e yazdığı şerhte (h. 1309: 235-



250), hem Kenz-i Mahfi hadisi üzerine yazdığı risalede hem de müstakil olarak telif ettiği *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*'de (Arpaguş, 2006: 51-88), kader meselesi üzerinde genişçe durmuş Osmanlı dönemi Ekberî sûfilerinden biridir. (Kara, 1992: V-20-21; Tek, 2005: 108-133). Bâli Efendi Kenz-i Mahfi hadisi üzerine yazılan şerhin merkezinde *a'yân-ı sâbite* -ki burada *a'yân-ı sâbite* kavramını değil mâhiyetler kavramını kullanır- kadar merkezi yer tutan kavram *istidad* değil, *fitriat* kavramıdır. (Bâli Efendi, Fatih, nr. 2802: 171b-172a).

Burada şu ek bilgileri belirtmekte fayda vardır. Şöyle ki Kenz-i Mahfi hadisi üzerine yazılan söz konusu şerh, Bâli Efendiye nispet edildiği (Fatih, nr. 2802: 170a-172a; Esad Efendi, nr. 3782: 74b-75a ve Hekimoğlu, nr. 272: 77b-78a) gibi çağdaşı Bahâeddinzâde'ye nispetle (Ragıp Paşa, nr. 1460, 215b-216a) de istinsah edilmiştir. *Kezâ Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* isimli eserin müellifinin kimliğinde benzer bir karışıklık söz konusudur. Şöyle ki *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* Dârulmesnevî, 55: 30a-39a ve MÜİF Kütüphanesi, 318'deki nüshalarından hareketle Hatice Kelpetin Arpaguş tarafından Sofyalı Bâli Efendiye nispetle tahkik ve tercüme edilerek içeriği incelenmiştir. (Arpaguş, 2006: 51-88). Ancak *Risâletü'l-Kazâ ve'l-kader*'in Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt nr. 105669'daki nüshasında (17a-23a) ise yine Bahâeddinzâde'nin ismi yazmaktadır. Aynı risalenin bir diğer nüshası (Râgıp Paşa, nr. 1460: 70b-73b), müstensih tarafından müellif ismi belirtilmeksizin bulunmaktadır. Bütün bu zikredilenler *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*'in Bâli Efendiye aidiyetinin yanı sıra Bahâeddinzâde'ye aidiyetini de bir ihtimal olarak önümüze koymaktadır.

Bâli Efendinin “İsmi Meçhul Risalesi”, sorulara cevap mahiyetinde telif edildiğinden dolayı diğer eserlerine nispetle daha somut bilgiler içermektedir. Risalede kazâ ve kaderin tarifi verildikten sonra kazâ ile kaderin sırrı ve kazâ ile kaderin sırrının sırrından hareketle Yahudinin sorularına cevap verilmiştir. Risalede kazâ ile kaderin sırrı işlenirken anahtar kavram *a'yân-ı sâbite*, kazâ ile kaderin sırrının sırrı işlenirken anahtar kavram ise *mutlak varlıktır*. Kader meselesinin *a'yân-ı sâbite* ve bilhassa *mutlak varlık* açısından incelenmesi diğer eserlerinde burada olduğu gibi belirgin değildir. Hatice Kelpetin Arpaguş Sofyalı Bâli Efendinin kazâ ve kader risalesini işlerken kader meselenin veya insan hürriyetinin *a'yân-ı sâbite* ve ilim maluma tabidir ilkeleri bağlamında inceleyip *mutlak varlık*



açısından incelememesi de büyük ölçüde *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*'de meselenin kazâ ve kaderin sırlarıyla ilgili ismi meçhul risalede olduğu gibi açıkça *mutlak varlık*la ilişkilendirilmemesi ile alakalıdır. (Arpaguş, 2006: 51-88). *A'yân-ı sâbite* ile Hakk'ın *mutlak varlık* olarak kabul edilmesi ilkele-ri, vahdet-i vücûd düşüncesini nazariyeye dönüştüren iki temel ilke olduğundan (Başer, 2019: 247) önümüzde vahdet-i vücûd açısından kazâ ve kader meselesine, dolayısıyla insanın irade hürriyetine bakış açısı nedir sorusuna zımnen verilmiş bir cevap vardır. (Bâli Efendi, nr. 616: 166a-167a). Bâli Efendinin kader meselesine bakışı Hatice Kelpetin Arpaguş tarafından *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* adlı risalesi üzerinden *a'yân-ı sâbite* anlayışından hareketle incelenmiş (Arpaguş, 2006: 51-88) olmakla birlikte *mutlak varlık* açısından meseleye bakışı incelenmemiş ve meselenin her iki ilke ile olan irtibatları kurulmamıştır. Büyük ölçüde bunun nedeni incelemeye konu edilen Bâli Efendinin *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* risalesinin “İsmi Meçhul Risalesi”nden farklı konuları içermesidir.

Osmanlı Döneminde Bâli Efendi ile birlikte zikri geçen ilkelerden hareketle kazâ ve kader meselesi üzerine genişçe eğilen diğer bir önemli isim Bâli Efendinin “zamanımızın şeriat ve tarikat kutbu” (Tek, 2005: 109) diye kendisinden bahsettiği çağdaşı Bahâeddinzâde'dir (ö. 952/1545). Buna binaen kazâ ve kader meselesi incelenirken Bâli Efendi ile birlikte en çok müracaat edilecek diğer bir kaynak, Bahâeddinzâde'nin konuyla ilgili eserleri olacaktır. *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* isimli risalenin nüshalarının bazısında Bâli Efendinin bazısında ise Bahâeddinzâde'nin isminin yazılması bu ikisi arasında kader meselesine bakış açısındaki muhteva ve üslup birliğinden kaynaklanmış olması da muhtemeldir.

Bahâeddinzâde kader konusunda Bâli Efendiyle benzer görüşler ileri sürmüştür. (Bahâeddinzâde, nr. 3670: 315b-316a; Bahâeddinzâde, nr. 105669: 29a-40a). Bahâeddinzâde Bâli Efendi gibi Osmanlı dönemi İbnü'l-Arabî savunucuları arasında yer almaktadır. (Musakhanov, 2019: 81-12). Bahâeddinzâde'nin *Hakâikü'l-esyâ* (Beyazıt, nr. 105669: 29a-40a) isimli eseri tarafımızdan neşre hazırlanmaktadır.

1. Sırr-ı Kader

Bâli Efendinin kazâ ile kader meselesini kademeli şekilde kazâ ile kaderin sırrı ve kazâ ile kaderin sırrının sırrından hareketle işlediği dikkate



alındığında burada sırr-ı kader kavramının öne çıktığı görülür. Buna binaen sırr-ı kader kavramının Bâli Efendiye gelinceye kadar tarihsel seyrine kısaca göz atmakta fayda vardır.

Resûl-i Ekrem “kader hakkında konuşmayın, zira kader Allah’ın sırrıdır. Allah’ın sırrını açıklamaya kalkmayın” (el-Muttakî, 1981: I-132) buyurmuştur. Her ne kadar bu hadis, hadis literatüründe zayıf olarak nitelendirilse de Tirmizi’nin *Sünen*’indeki (“Kader”, 1) şu hadis, bu zayıflıktan ortaya çıkan sorunu izale etmektedir: “Size kader konusunda münakaşa mı emredildi? Sizden önceki milletler, ancak bu konuda münakaşa ettikleri için helâk oldular. Bu konuda konuşmamaya yemin vermenizi istiyorum.”

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) hadis-i şerifteki sır kavramına ve bu sırrın ifşa edilmesinden sûfilerin engellendiğine şu ifadelerle işaret etmektedir: “Kader, çoklarının kendisi hakkında hayrete düştükleri bir sırdır ve sûfiler (*mukâşefün*) sırr-ı kaderi ifşa etmekten men edilmişlerdir.” (Gazzâlî, ts: IV-259). Bekri Alaeddin’in (2010: 275-276) tespitine göre sırr-ı kaderin keşfinin imkanını ilk dile getiren sûfi Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166) ve bu imkânı genişçe ortaya koyan sûfi İbnü’l-Arabî’dir. İbnü’l-Arabî’den sonra Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291), Müeyyedüddin Cendî (ö. 691/1292) ve Bahâeddinzâde gibi takipçileri de İbnü’l-Arabî’ye benzer şekilde sırr-ı kaderin hakikatine vâkıf olduklarını söyleyecek ve sırr-ı kadere vâkıf olmalarını da İbnü’l-Arabî gibi keşiflerine-fetihlerine dayandıracaklar ve İbnü’l-Arabî’nin açtığı bu yoldan yürüyeceklerdir. (Bekrî Alâeddin, 2010: 269-271; Tilimsânî, 2018: 99, 104-105; Cendî, 1982: 476). Bu tavra misal kabilinden Bahâeddinzâde’nin *Risâle-i sırr-ı kader* (nr. 480: 23a) isimli eserinden, kaderin sırrına nasıl vâkıf olduğunu dile getiren ifadeleri söz konusu sûfilerin ortak tavrını yansıtır niteliktedir:

Şöyle malum ola ki bu zikir olunacak sual ki sırr-ı kaderdir. Ve ekser-i nâs bu manada mübahase ve mücadele edip mezheb-i Ehl-i Sünneti cebrden halâs edemeyip niceler bi gayr-i ilm varta-i i’tikâd-ı ehl-i bid’ate vâkı’ olup fırka-i nâciye’den hariç olurlar. Ve niceleri emrin hakikati *‘alâ mâ huve ‘aleyh* [kendiliğinde/nefsü’l-emirde olduğu hal üzere] feth olmayıp fasl ve temyiz edemedikleri ecilden mütehayyir olup asla rayiha-i cebr yokken cebr-i mutavassıta kâil olurlar. Velhasıl sırr-ı kader meselesinin hakikatine bi gayr-i feth kimse



er[e]mez. Zirâ bunun fehmi keşfe mütealliktir. Feth-i ilâhî olmayınca fehml olunmaz. [...] Bu fakir nice müddet-i medîd idi ki bu mesele-i müşkile işkâli hallinde [sorunlu meselenin sorunun çözümünde] müterreddit ve mütevakkıf idi. *el-Umûru merbûnetun bi evkâtihâ* [Hiçbir şey vakit ve saati gelmeden gerçekleşmez] manası üzere feth-i ilâhiye müterakkib iken leyâlî-i mübarekelerden bir gece âhir-i leylede Mekke-i Mükerrreme'de safâ-i kalb-ı birle müteveccih-i Cenâb-ı 'İzzet iken nâgâh Hazret-i Feyyâz-ı Hakikî *celle zikrub* bu bendesine fazl ü cûd edip bu mananın aslın ve hakikatin *bağteten 'ale't-tafsîl* [beklenmedik bir anda tafsilatı üzere] bu fakirin kalbine ifâze eyledi. [...] Çünkü bu ihsanı bu bendeye hâsıl oldu. Kalbin tereddüdü mürtefi' olup rahat ve temkin-i birle nûr-ı sürur ile memlû oldu.

Metinden açıkça anlaşıldığı üzere sûfiler sırr-ı kadere vakıf olma hususunda İbnü'l-Arabî'nin usulünü esas alarak keşif/fetih metodunu kullanarak meseleyi bireysel olarak çözmeye yoluna giderler. Hatta Bâli Efendi işi biraz daha ileri götürerek şöyle der: "Kazâ-kader ve benzeri ilimlerin tahsilini isteyen kimse tasavvuf ehline hizmet etsin, yoksa uğraşmaması onun için daha hayırlıdır." (Arpaguş, 2006: 88).

Dolayısıyla yukarıda ismi geçen Ekberîlerde olduğu gibi Bâli Efendi'nin de kazâ ve kader anlayışında İbnü'l-Arabî'nin derin etkileri vardır. O, bu konuda İbnü'l-Arabî'nin yolundan gider.

2. *A'yân-ı Sâbite* Açısından İnsanın İrade Hürriyeti: Sırr-ı Kader

Bâli Efendinin kazâ ile kader sırrını işlerken merkeze *a'yân-ı sâbite* kavramını aldığı belirtilmişti. *A'yân-ı sâbite*'nin kazâ ile kader meselesindeki rolünün anlaşılmasında en önemli ilke 'ilim maluma tabidir' ilkesidir. Aslında bu iki ilkeyi birbirinden bağımsız düşünmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Bâli Efendinin zikrettiği Yahudinin sorularının cevabına geçmeden önce *a'yân-ı sâbite* ve 'ilim maluma tabidir' ilkelerinin niteliğini kazâ ve kader bağlamında incelemek gerekmektedir. Aslında *a'yân-ı sâbite* kavramını açıkladığımızda 'ilim maluma tabidir' ilkesi kendiliğinden açıklanmış olacaktır. *A'yân-ı sâbite* kavramının 'ilim maluma tabidir' ilkesiyle olan irtibatının açıklanması, *a'yân-ı sâbite* kavramının birçok felsefi/kelâmî kavramla irtibatını açıklamayı da gerektirmektedir. Çünkü *a'yân-ı sâbite* kavramı her ne kadar İbnü'l-Arabî'yle birlikte bilinir olmuşsa da arka planında birçok felsefi/kelâmî kavramla çeşitli düzeylerde irtibat-



lara sahiptir. Bundan dolayı olsa gerek Bâli Efendi ve Bahâeddinzâde gibi şarihler kazâ ve kader meselesini tartışırken *a'yân-ı sâbite*'nin söz konusu kavramlarla bağlantılarına temas etmişlerdir. Bâli Efendi söz konusu bağlantıları şu şekilde ifade etmektedir (nr. 616: 166a):

Hak mevcudların/var olanların hakikatlerini, ezeli ilminin ölçüsüne göre indirir. [Ezeli ilimdeki] bu hakikatler, kelam âlimlerinin terminolojisinde sabit hakikatler (*bakâyık-ı sâbite*) olarak isimlendirilir. Yani ezelde Allah'ın ilminde sabit olan hakikatler olarak isimlendirilir. [Bu hakikatler,] el-Felâsifenin (*bukemâ-ı ilâbiyyîn*) terminolojisinde şeylerin [yani mevcudların/var olanların] mahiyetleri (*mâbiyât-ı eşyâ*) olarak isimlendirilir. Süfîlerin terminolojisinde *a'yân-ı sâbite* olarak isimlendirilir.

Burada, Bâli Efendi *a'yân-ı sâbite*'nin değişik itibarlarla aldığı çeşitli isimlere değinmiş, fakat farklı isimler almasının gerekçelerine değinmemiştir. İlâhî isimler ile *a'yân-ı sâbite* irtibatına gelince ikisi de ezeldir. (Bahâeddinzâde, nr. 3670: 313b; Dâvûd-ı Kayserî, HŞ. 1386: 816). Çünkü ilâhî isimlerin eser ve hükümleri *a'yân-ı sâbite*'ye dayanır ve ondan zuhur eder. İlâhî isimlerin eser ve hükümlerinin *a'yân-ı sâbite*'ye dayanması açısından *a'yân-ı sâbite bakâyık-ı ilâbiye* ve ondan zuhur etmesi açısından ise *kavâbil-i kevnîye* olarak isimlendirilir. *A'yân-ı sâbite*'nin söz konusu itibarlara göre aldığı farklı isimleri ve *a'yân-ı sâbite*'nin ilâhî isimler ve varlıklar arasındaki mihenk konumu Bahâeddinzâde'nin aşağıdaki ifadelerine dayanmaktadır (nr. 480: 24b):

A'yân-ı sâbiteye gâh *bakâyık-ı ilâbiye* derler ve gâh *mâbiyât-ı gayr-ı mec'ûle* ve gâh *istîdâdât-ı ezeliye* ve gâh *ma'lûmât-ı ilmiyye* ve gâh *kavâbil-i kevnîye* [derler]. Cümlesi bir manadır. İtibârâtla ibârât muhtelif olur. Yani *a'yân-ı sâbite* derler ilm-i Hak'ta ezelen ve ebeden sabit olduğu için, *bakâyık[-ı ilâbiye]* derler âsar ve ahkâm-ı esmâ ona müstenid olduğu için, *mâbiyât[-ı gayr-ı mec'ûle]* derler asl olup madde olduğu için, *ma'lûmât[-ı ilmiyye]* derler ezelen ve ebeden ma'lûm-ı ilm-i Hak olduğu için, *kavâbil[-i kevnîye]* derler âsar ve ahkâm-ı esmâ ondan zâhir olduğu için.

Aslında *a'yân-ı sâbite*'nin söz konusu kavramlara irtibatını zikretme sadece Bahâeddinzâde ve Bâli Efendi gibi şarihlerle sınırlı değildir. “Kabûle en lâyük olan görüş, mâhiyetlerin mutlak olarak yaratılmaması (*gayr-ı mec'ûl*) olduğudur. [...] Mümkün varlıklar, haricî varlıkları itibarıyla sonradan (hâdis) olmakla birlikte ilmî varlıkları itibarıyla kadîmdir. Bu



itibarla onlar için 'şeylerin mâhiyetleri, yüce harfler (*el-burûfu'l-âliyât*), *a'yân-ı sâbite* ve *beyâkil* olarak isimlendirilir' denmiştir." (Apaydın, 2019: 7-11).

Yukarıda açıklanan ifadelerden anlaşıldığına göre *a'yân-ı sâbite* Hakk'ın ilminin malumları olduğuna göre 'ilim maluma tabidir' demek 'ilim *a'yân-ı sâbite*'ye tabidir' (Musakhanov, 2018, 246-249) demek olmuş oluyor. Meselenin arka planına böylece değindikten sonra Bâli Efendinin, Yahudinin sorduğu sorulardan hareketle yukarıda çıkardığımız hükümlere verdiği cevaplara geçilebilir.

(i) Rab kâfir olmama hüküm vermiş, ancak küfrüme rıza göstermemiştir.

Bâli Efendi hem *Şerbu Fusûs'il-Hikem*'de hem de Yahudinin sorduğu sorulara verdiği cevapta tereddüde yer bırakmayacak şekilde insanın küfür ve iman iradesinin zamanî değil, zâtî bir öncelikle Hakk'ı öncelediğini şöyle dile getirmektedir:

Kulun Hak üzerine olan hükmü [saadet ve şekâveti tercih etmesi] Hakk'ın kul üzerine olan hükmünü [kulu mümin ve kâfir kılmasını] öncelemiştir. Bundan dolayı Allah'ın kul üzerine kesin delili (*büccet-i bâliğa*) var ve kulun ise Allah'a karşı delili yoktur. (Bâli Efendi, 1309: 237).

Allah'ın kazâsına -ki O'nun ezeldeki hükmüdür- rıza gösterir, şekâvetimize -ki o (şekâvet) [Hak Teâlâ'nın değil], bizim [kendimiz hakkında] ezeldeki hükmümüzdür- rıza göstermeyiz. Bizim hükmümüz O'nun hükmünün gayrıdır. Aksine Hak Teâlâ bizim şekâvetimize razı olmamıştır. (Bâli Efendi, nr. 616: 166b).

Bâli Efendi, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs'u'l-Hikem*'inden çıkardığı -bilhassa da Üzeyir Fası'ndan çıkardığı- bu hükümde yalnız değildir. Tilimsânî'nin Üzeyir Fası'nın şerhindeki şu hükmü, Bâli Efendinin söz konusu çıkarımının doğruluğunu açık bir şekilde destekler: "Şeyh-i Ekber'in -Allah yüce sırrını mukaddes ve aziz kılın- kelamının zahiri şudur: Kazâ Allah'ın varlıklar/şeyler hakkındaki hükmüdür. Ancak İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin anlamı kazânın, şeylerin Allah'taki hükmü olmasını gerektirir." (Tilimsânî, nr. 10413: 68b). Tilimsânî *a'yân-ı sâbite* görüşünü kabul etmediğinden mümkünler için buradaki gibi bir tesiri/etkiyi kabul etmez. (Musakhanov, 2018: 199-219, 247-249). Bâli Efendi, söz konusu bakış açısının evveleminde fail-i muhtar Hak tasavvuruna hâlel getirdiğinin ve şeriat diliyle çeliştiği-



nin farkındadır. Bunun için sorunun çözümünü şeriat ve hakikat dilinin farklılığı ve aynı zamanda çelişmezliği üzerinden şu ifadeleriyle çözmeye çalışır:

Onlar [Ekberî sūfiler] “*a’yân-ı sâbite*, Hak üzerine hâkimdir ve *istidad* diliyle [yani lisan-ı hal ile] amirdir” [sözünü] *a’yân* hakkındaki şey ve hükmün varlığını açıklama olarak söylediler. Dolayısıyla onlar, ‘sûrî dille [yani şeklen], kul Hak üzerine hakimdir’ dememiş oldular. Onlar böyle demedikleri gibi, işin aslı da bizim dediğimiz gibidir. Çünkü şeriat ehlinin maksadı cismani-sûrî [şekli] lisana, zahir lisanına; hakikat ehlinin maksadı ise [ezelî] ilimdeki *a’yân-ı sâbite*’nin lisanına, *istidada* ait manevi/batın lisana taalluk eder. Şeriatın dili, *a’yân-ı sâbite* ve onun diline olumlu ve olumsuz taalluk etmediği için, ikisi arasında muhalefet gerçekleşmemiş oldu. (Balî Efendi, 1309: 237).

Bu sistemde küfür veya iman tercihinin insan tarafından belirlendiği açık bir şekilde zikredilse de bu tercihin hâdis değil de ezeli bir tercihe dayandığını söylemek evveleminde insan iradesinin bu dünyada yokluğunu söylemek anlamına gelmez mi? Sistemin bu çıkmazına Bâlî Efendi’nin çağdaşı Bahâeddinzâde *Risâle-i sırr-ı kader*’de şöyle bir çözüm gerektirmektedir ki bu çözümde Mâtürîdîlerin ‘cüzi tercih/irade’ kavramı vardır. Bahâeddinzâde’nin ifadeleri şöyledir:

Her kişi kendi ihtiyâr-ı cüz’isinde sarfindan [yaptığı amelden] mesuldür. Niçin hayır canibine sarf etmedin? Gerçi kim kitâb-ı ezeli sebkat ederse dahî. Zirâ emr-i âkibet-i şahıs, meçhul kılınmıştır, taki her kes daima havf ve recâ üzere olup âhir ömre dek sa’y ve güşîş-i hayır üzere etmeden [hayır üzere çalışıp çabalamadan] hâli olmaya. Bu âlem-i şehadette medâr, zirâ amel olmuştur. Pes âhir ömürde hangi canibe sarf etti ise o dâr ehlinde olduğu zâhir olur. Sebkat eden zirâ isti’dâd-ı ezelisidir. (Bahâeddinzâde, nr. 480: 26a).

Bâlî Efendinin *Şerbu Fusûs’l-Hikem* ile ‘İsmi Meçhul Risâle’si ve Bahâeddinzâde’nin *Risâle-i sırr-ı kader*’inden yaptığımız alıntı ve yorumları Bâlî Efendi’nin *Kazâ ve Kader Risalesini* tahkik ve tercüme edip değerlendiren Hatice Kelpetin Arpaguş’un tespit ettiği açmazlara, diğer bir ifadeyle *a’yân-ı sâbite* sisteminin kader konusunda bir şekilde cebri gerektirdiğiyle ilgili aşağıda öz bir şekilde söylediklerinin/itirazlarının bir kısmına açıklık getirmektedir.

[i.] “İnsan mü’min ya da kâfir olma durumunu tercih ettiğinden mi



a'yân-ı sâbitede mü'min ya da kâfirdir, yoksa *a'yân-ı sâbitede* mü'min veya kâfir olduğundan mı bu dünyada mü'min veya kâfirdir? şeklindeki bir sorunun bu sistemde cevaplandırılması mümkün değildir. Çünkü mü'min ya da kâfir olmanın başlangıç noktası belli değildir. Buna insan demek mümkün olduğu gibi *a'yân-ı sâbite* demek de mümkündür.”

[ii.] “O [Bâli Efendi], çok açık bir şekilde kendilerini Cebriyeye nispet edenlerin insafsızlığından dem vurup ısrarla fiilin oluşumunda insan iradesinin rolü bulunduğunu benimsemekle birlikte sisteminde insan iradesini işlevsel bir zemine oturtamamıştır. Hatta insanın hür iradesini kullanması tezi de aslında sistemin temel esasları ve özüyle doğrudan bağlantılı olmayıp meseleyi çözme amaçlı bir bakış açısı olarak görünmektedir.”

[iii.] “Her ne kadar fiilin oluşumunda insana belli bir rol verilmeye çalışılsa da böyle bir nazariyede aslında hür iradenin hiçbir faaliyet alanı yoktur.” (Arpaguş, 2006: 29, 65).

Arpaguş'un değerlendirmelerinde Bâli Efendi'nin kaza ve kader konusunda söylediklerinin yorumu kadar, çağdaş İbnü'l-Arabî uzmanlarından Afifi'nin konuyla ilgili çıkarımlarının merkezi yer tuttuğunu burada belirtmek gerekmektedir:

[iv.] “Afifi bu teoride insanın ahlâkî anlamda fail-i muhtar olmadığına işaret etmektedir. Her ne kadar insanın fiilleri doğrudan doğruya insandan çıksa ve bu fiilleri insan kendi *istidadı* ve bu *istidadı* idare eden kanunlarla belirlese de bu kanunlar Allah'ın bile değiştirmeyeceği sâbit ve değişmez kanunlar olarak sunulmuştur. Afifi bu anlamdaki eleştirileriyle değişmez esasların ahlâkî anlamda insanın faili muhtar olmasını engellediği kanaatindedir.”

[v.] “Afifi bunu da bu sistemde ‘insan, tabî çekim kanunlarına uyarak bir adamın üzerine düşüp onu öldüren bir taştan daha fazla sorumlu değildir’ ifadesiyle açıklamaktadır.” (Arpaguş, 2006: 29, 64).

Kaza ve kader konusunda insan hürriyetinin dayandığı temel nokta *istidad* kavramıdır. Bu sistemde arpanın *istidadı* buğday olmaya, buğdayın da *istidadı* arpa olmaya elverişli olmadığı gibi müminin *istidadı* kâfir olmaya, kâfirin *istidadı* da mümin olmaya elverişli değildir. Tilimsânî bu durumu tek bir cümleyle şöyle dile getirir: “*İstidad*, kaderin sırrıdır.” (Ti-



limsânî, 2018: 99). Burada Bâlî Efendi'nin kader ve *istidadın* birbiriyle olan ilişkisini açıklayan ifadeleri aktarıldıktan sonra *istidadın* kaynağıyla ilgili değerlendirmelere geçilecektir.

Su, eğer bir bahçeye girer ve tohumlara yayılırsa bu su ancak tohumların kabiliyetinde olan şeyleri bitirir, [kabiliyetlerini] değiştirmez [arpayı buğday, buğdayı da arpa yapamaz]. Arpa arpa, buğday da buğdaydır. Hakikatler, [söz konusu] tohumlar mesabesindedir. Varlığın/Vücûdun onların üzerine feyezana, tohumlara yayılan su mesabesindedir. “*Said anne karnında said, şaki de anne karnında şakidir.*” (Buhârî, “Ehâdîsü'l-Enbiyâ” 1; Müslim, “Kader”, 1. Buhârî, “Edeb”, 44). Anne ise ezeli ilimdir. Hak Teâlâ'dan tahakkuk eden ancak mahlûkâtın hakikatlerinin üzerine, varlığın/vücudun feyezandır. Onlardan (mahlûkâttan) tahakkuk eden şey de *ezeli istidadları* üzerine zuhur etmedir. Nebiy-i Muhterem şöyle buyurmuştur: “*Bir hayır bulduğunda Allah Teâlâ'ya hamdüsena et. Zıddını bulursan eğer, ancak kendi nefsini kma!*” (Müslim, “Bir”, 15. Buhârî, “Edeb”, 44). Yani eğer bir hayır bulursan Allah'a onu (hayrı) *istidadının* batınından zahire çıkardığı için hamd et. O, onu zahire çıkarmasaydı zahir olmayacaktı. Aksi olursa ancak, nefsinin *istidadının* kusurundan dolayı kına! Bu, Allah Teâlâ'nın *Sana bir iyilik isabet ederse o Allah'tandır* [Nisâ, 5/79] sözünün anlamı cümlesindedir. Çünkü bu iyiliği Allah Teâlâ yaratmış ve onun kabiliyetinin batınından senin zahirine çıkarmıştır. *Sana bir kötülük isabet ederse, senin nefsinin kabiliyetinin kötülüğünden dolayı o, nefsendendir* [Nisâ, 5/79]. Yaratma (*balk*) ve zuhura çıkarma (*icâd*) bakımından *hepsi Allah katındadır* [Nisâ, 5/78]. Kesp/kazanma ise kuldandır. Çünkü kulun bu dünyadaki kesbi ezeli kabiliyetindeki şeylerin söz veya fiil, iman veya küfür ve itaat veya isyan olarak zuhur etmesidir. (Bâlî Efendi, nr. 616: 166a-b).

Bâlî Efendinin ifadelerinden anlaşılan insanın hür bir irade ile ezeli ilimde Hak üzerine hüküm verdiği ve bu dünyada da o hükme göre feyze nail olduğudur. İşte bu, Bâlî Efendiye göre kazâ ve kaderin sırrıdır. Bâlî Efendi bu noktada Yahudi'nin sorularına, diğer bir ifadeyle Yahudinin (ı) İslâm'a çağırılmış, fakat üzerime kapıyı kapamıştır, (ıı) dalaletime hüküm vermiş ve kadere razı ol demiştir, (ıv) küfrüme razı olsam Rab buna razı olmuyor, (v) O'nun rızası olmayan şeye ben rıza gösterebilir miyim? (vı) Rab küfrümü diledi ben de O'nun dileğini diledim, ben O'nun dileğine uymakla asi mi oldum? benim O'nun hükmüne itiraza ihtiyarım var mıdır? şeklinde hükme çevirdiğimiz sorularına şöyle cevap verir:



[i.] Senin [yani yukarıda zikri geçen yahudinin] ezeli kâbiliyetinde -ki o [ezeli kâbiliyet] yaratılmış değildir (*gayr-ı mec'ûl ve mablûk*)- saadet yoktur. Eğer, herkesin hakikati saadeti gerektirse idi, hiç kimse asla şaki olmazdı. Hakikatler değişmez. Çünkü hakikatlerin değişmesi mümkün olsaydı, Hakk'ın hakikatinin [ilminin] mahlûkât sebebiyle değişmesi ve aksi [mahlûkâtının hakikatinin Hak sebebiyle değişmesi] mümkün olurdu. Bu imkânsızdır. O, peygamberlerin -onlara selam olsun- diliyle seni [peygamberlerin getirdiğine iman etmeye] çağırdı. Senin [ezeli] kâbiliyetinde O'nun çağrısına icabet etmek yoktur. Kapı O'nun değil, senin tarafından kapanmıştır. Allah Teâlâ bundan [sana kapıyı kapatmaktan] yücedir. Senin üzerine *Allah'm kesin delili* (hüccet-i bâliga) *vardır* [En'am, 6/149]. Şakinin delili ise batıldır. (Bâli Efendi, nr. 616: 166b).

[ii.] [Ey kadere itiraz eden Yahudi] 'Hak Teâlâ'nın, [iman çağrısına] icabet etmeye *kâbiliyetimin* olmadığını bildikten sonra peygamberler göndermesinin faydası nedir? dersin, derim ki: Peygamberler göndermek, senin [ezeli] kâbiliyetinde olan şeylerin sana zahir olması içindir. Belki de kıyamet günü şöyle dersin: 'Ey İlahım! Eğer bana peygamber gönderse idin ona tabi olur ve iman ederdim.' Peygamberlere iman etmemenden, [Allah'a] iman etmeye kâbiliyetinin olmadığı sana zahir oldu. Sen ancak kendi nefsini kına ve kazâ ve kader sebebiyle Allah'a karşı delil getirme[ye kalkışma]! Sen kazâ ve kaderin sırrı hususunda cahilsin. Allah kadrini bilen, haddini aşmayan kişiye rahmet etsin. Ancak bu itiraz yine senin kâbiliyetinin (*şu'm-ı kâbiliyet*) kötülüğündendir. (Bâli Efendi, nr. 616: 166b).

3. *Mutlak Varlık Açısından İnsanın İrade Hürriyeti: Sırr-ı Sırr-ı Kader*

Bâli Efendi'nin söylediklerinden çıkarılan sonuca göre o, kazâ ve kader meselesini *istidad* kavramı merkezinde çözmeye çalışmış ve insanların iman ve küfür konusundaki birbirine zıt tercihlerinin sırrını insanların ezeli irade hürriyetine dayandırmıştı. Ancak bu sistemde insan tasarruflarından her bir tasarruf, diğer bir ifadeyle var olanların her bir tasarrufu mutlak olarak ilâhî isimlerden bir isme dayanmaktadır. Yani ilahi isme dayanmayan bir tercihin zuhur etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla her bir tercihin ilâhî bir isme dayanması gerekir. İlahî bir isme dayanmak demek Hakk'a dayanmak demektir. Bu durumda *istidad*ların çoklu şekilde tezahür etmesinin kaynağı neresidir? İstidadlar neden tek bir düzeyde



zahir olmamış, başka bir şekilde söylersek neden herkes mümin değil de bazıları mümin veya herkes kafir değil de bazıları kafir olmuştur. Daha teknik ifadeyle her türlü çokluğun/varlığın ve fiilin/eylemin kaynağı neresidir? Bâli Efendi bunun farkında olduğundan ‘kazâ ve kader sırrının sırrına gelince’ diyerek kazâ ve kader sırrının da bir sırrı olduğunu zımnen belirtmiş ve cevap mahiyetindeki risalesinde kazâ ve kader tartışmasını vahdet-i vücûdu nazariyeye dönüştüren birinci ilkeye, Hakk’ın *mutlak varlık* olması ilkesine intikal ettirmiştir. Bu, baştan beri kazâ ve kader meselesinin genel olarak Hakk’ın *mutlak varlık* olduğu anlayışından bağımsız ele alındığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Bâli Efendinin aynaların *kâbiliyet* ve *istidad*larının Vahid Hak’ta müessir olduğunu söylemesi *a’yân-ı sâbite* ilkesine, çokluğun başka bir şeyde değil, hükümlerde olduğunu, hükümlerin de varlığı olmayan nispetler olduğunu ve vücud ile mevcudun ancak Allah Teâlâ olduğunu belirtmesi, Hakk’ın *mutlak varlık* olduğu ilkesine dayanmaktadır. Kazâ ve kaderin sırrına *a’yân-ı sâbite* bağlamında değinen Bâli Efendi, kazâ ve kaderin sırrının sırrını Hakk’ın *mutlak varlık* olduğu ilkesinden hareketle açıklamaktadır. Onun ifadeleri şöyledir:

Kazâ ve kaderin sırrının sırrına gelince varlık/vücud kokusu koklamadan ilmî düzlemde hazır bulunan *a’yân-ı sâbite* oradan (ilmî düzlemde) çıkmadı. Aksine Hak Teâlâ [ilmî düzlemde vücud kokusu koklamayan] *a’yân-ı sâbite*’nin hallerinin suretine bürünerek zahir oldu. Mümkün aynalar Vahid Hakk’ın vücudu için aynalar oldu. Böylece Vahid Hak gözlerde çok oldu. Hakikatte ise ancak Vahid Hak vardır. Ayna [aynaya] bakana tesir ettiği gibi, aynaların *kâbiliyet* ve *istidad*ları da bu Vahid Hak’ta müessir oldu. Çünkü bir kimse mesela tek bir anda birçok aynaya baktığında uzunluk, derinlik, beyazlık, siyahlık, doğruluk ve eğrilik gibi hükümlerinin gerektirdiği şeylerle aynaların her birinde zahir olur. Bakan tektir, çok değildir. Çokluk ise başka bir şeyde değil, hükümlerdedir. Onlar (hükümler) da varlığı olmayan nispetlerdir. Vücud ve mevcud ancak Allah Teâlâ’dır. Bunu anladıysan Hakk’ın tecellileriyle lezzet alan ile acı duyan kimseyi, mükellef kılan ile mükellef kılınan kimseyi ve itakâr ile asi kimseyi bildin. Bunların [lezzet ve acı duyma ...] hepsi O’nun tenezzül etmesi bakımındandır. Başlangıç olarak her şey O’ndandır ve O’na döner. O’nun *Zâtî Abadiyeti* açısından ise her şey O’nda yok olmuştur. Burada ne lezzet ne acı ne itaat ne de isyan vardır. Dahası söz konusu Ahadiyet



Mertebesinde mutlak olarak ne isim ne resim ne de sıfat vardır. (Bâli Efendi, nr. 616: 166b-167a).

Bâli Efendinin bu farklı tutumu konuyu ele aldığı itibarlara göre farklı veçheleriyle açıklamasından, daha net bir ifadeyle çokluğu *a'yân-ı sâbite* ilkesi ve birliği ise *mutlak varlık* ilkesine göre açıklamasından ibarettir. Aslında *a'yân-ı sâbite* ve Hakk'ı *mutlak varlık* olarak kabul etmek tek bir şeyin iki itibarda açıklanması demektir. Burada mesele ilk önce *a'yân-ı sâbiteye* göre ortaya konarak, çokluk itibarı öne alınmış, birlik itibarı yani meselenin *mutlak varlık* açısından açıklanması ise sonra zikredilmiştir. İtibarlara, kişilere ve zamana göre sözlerin farklılaşması sûfilere göre yadırganmayacak bir durumdur. Bu durumun tezahürlerini İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası sûfilere bulmak mümkündür. Bu arada İbnü'l-Arabî öncesi ve sonraki sûfiler arasındaki mevzu, mesâil ve terminolojideki büyük orandaki değişime rağmen bu tavırlarının değişmediğine dikkat çekilmektedir.

İlk olarak İbnü'l-Arabî öncesi sûfilerinden Sehl Tüsteri'ye (ö. 283/896) “ben kapı gibiyim hareket ettirilmeden hareket etmem” diyen bir kişi hakkında ne dersin diye sorulduğunda “bunu ancak iki kişiden biri söyler ya zındık ya da çok sadık mümin/muhakkık” demiştir. Çünkü zındık ve muhakkıkı belirleyecek şey burada sözün bizzat kendisi değil, hangi itibara göre söylendiğidir. Serrâc Tûsî (ö. 378/988), Sehl Tüsteri'nin bu sözünü aktardıktan sonra zındık ve siddîki belirleyecek itibarı şöyle açıklar: “Siddîk, hükümleri yerine getirmek ve sınırlara tam manasıyla riayet etmekle birlikte şöyle der: Bu söz, varlıkların/şeylerin Allah ile kâim olduğuna işaretidir. Zındık ise bu sözü, işleri Allah'a havale ederek, kendi nefsi-ni kınamayı terk ederek ve din ve dinin erkânından çıkarak söyler.” (Serrâc, 2016: 606-607).

İkinci olarak İbnü'l-Arabî sonrası sûfilere gelince ise mesele artık cüzi bir misal üzerinden değil, genel olarak sûfilerin tavırlarındaki bu çeşitliliği diğer bir ifadeyle zahirde görülen söz konusu paradoksun (Tahrâlî, 1989: II-9-38) sebeplerini -yine sözün farklı itibarlara göre değerlendirilmesi açısından- Tilimsânî külli bir ilke şeklinde şöyle açıklar:

Söz, ancak mertebelerin lisanlarına göredir. Bundan dolayı ehlullahın Hakka dair zıtların arasını cem etmeye benzeyen sözleri, mertebelerin gereğine göre gerçekleştirmiştir. Durum böyle değildir. Aksine hakikatler için mertebelerin



farklaşmasına göre değişen ve bazen de birbirine zıt olan sözler vardır. Muhakkık, bir meselede mertebelerden bir mertebeye göre konuşur ve o mertebeye göre bir şeyi güzel görür. Belki de söz konusu mertebenin zıddındaki bir mertebenin lisanıyla o şeyden konuşmuş ve onu çirkin görmüştür. Câhil ve Hak'tan perdeli kimse diyor ki söz konusu muhakkık cahildir veya yalancıdır. (Tilimsânî, 2018: 157).

Bunun evveleminde farklı itibarlara göre söylenen bütün şeyleri bir şekilde doğrulamak ve söylenen şeyin hakikat iddiasının ortadan kalkması olduğu, daha net ifadeyle her şeyin göreceli ve mutlak anlamda bir doğrunun olmadığı izlenimi doğurduğunun sûfiler farkındadır. Bu farkındalığı Tilimsânî şu ifadelerle çözümlmeye çalışır:

Tahkik ehlinin makamına gelince o, bütün bu makamların üzerindedir ve ehl-i tahkik, taifelerden her bir taifenin dediğini ispat etmiştir. Kendilerine muvafakat ve muhalefet edenlerle aralarında bir anlaşmazlık yoktur. 'Muhakkıklar her taifeye nasıl muvafakat ederler?' sorusuna gelince, malumdur ki [hakikate] muhalif olanların tavırlarından her bir tavır, Hakk'ın zuhurlarından bir zuhurdur. Muhakkıklar bu zuhurun kendilerine gösterilmiş olması (*meşbûd*) haysiyetiyle bu tavırları ispat ederler; yoksa bu [muhalif] taifenin idrakini onaylamazlar. Çünkü muhaliflerin idraki perdeli bir idraktır. (Tilimsânî, 2018: 245).

4. Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili "İsmi Meçhul Risale"nin Bâli Efendi'ye Nispeti Sorunu

Osman Nuri Ergin Yazmaları 616 numaralı yazma mecmuanın 165b-167a varakları arasında Yemenli bir Yahudinin kaza ve kader konusunda manzum bir sorusu ve risale halinde bir cevabı bulunmaktadır. Mecmuanın fihristinde ve de risalenin başında ve sonunda müellif ismi yazmamaktadır. Söz konusu soru ve cevabın diğer bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Bölümü 408 numaralı yazma mecmuanın 34a-36a varakları arasında bulunmaktadır. Reşid Efendi nüshasında Yemenli Yahudinin sorusundan önce ve cevabın başında şu bilgiler yer almaktadır:

i. [Sorudan Önceki Yazı:] Bu, Yahudi âlimlerinin Yemen'deki İslâm âlimlerine verdiği [beyitler halindeki] sorunun (*iftâ*) bir suretidir. Yemen'deki İslâm âlimleri bu beyitleri cevaplayamadılar ve bu beyitleri Mekke -Allah Mekke'nin şerefini ziyade kılsın- âlimlerinden cevaplamala-



rını isteyerek Mekke-i Mükerreme'ye -Allah şerefini ziyade kılsın- gönderdiler. İşte bu beyitler şudur ...

[Cevaptan Önceki Yazı:] Bu, Mekke -Allah Mekke'yi yüceltsin ve âlimlerinin bereketi ile bizi faydalandırsın- âlimlerinden birinin cevabının suretidir.

Yukarıda tavsif edilen iki nüshada da müellifin ve risalenin ismi açıkça yazmamaktadır. Ancak Osman Nuri Ergin nüshasının girişindeki fıhrisinde risalenin içeriği verilirken ilk başlık 'Beyânü Sırrı'l-Kazâ ve'l-Kader' şeklindedir. Bu başlık risalenin geri kalan muhtevasını da büyük oranda içermektedir. Bununla birlikte risalede sadece kazâ ve kaderin sırrı işlenmemiş, dahası peşi sıra kazâ ve kaderin sırrının sırrı da ele alınmıştır. Dolayısıyla makalede 'Beyânü Sırrı'l-Kazâ ve'l-Kader' şeklinde isimlendirmek mümkün olsa da risale açıkça bir ismi işaret etmediğinden risaleye "İsmi Meçhul Risale" şeklinde atıfta bulunduk. Risalenin müellifinin tespitine gelince onun Bâli Efendi'ye aidiyetine dair elimizde güçlü deliller vardır. Bu delilleri iki başlık altında toplamak mümkündür; Yazmalardan hareketle elde ettiğimiz deliller ve risalenin içeriğinden hareketle elde ettiğimiz deliller. Yazma nüshadan elde ettiğimiz delillere gelince Osman Nuri Ergin Nüshasının hamşindeki bilgi ile Bâli Efendi'nin *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*'indeki bilgiler birebir aynıdır. Şöyle ki:

قال الشيخ: 'والمعلوم أثر من العالم، فما علم الحق إلا ما كان في عين المعلوم، وما حكم الله في الأشياء إلا بما هم عليه، وما قدر إلا ما حكم، وما أراد إلا ما قدر، فهو العلم الحكيم القدير المقدر المرید على حسب قابلية الممكن، وبالجملة إرادة قدر قدر قضاءه

Şeyh şöyle demektedir: Bilende (*âlim*) bilinenin (*ma'lûm*) bir etkisi vardır. Hak Teâlâ ancak bilinenin (*ma'lûm*) ayınıdaki şeyleri bilmiştir. Allah Teâlâ şeyler [mevcudlar] hakkında ancak onların olduğu hal ve durum üzere hüküm vermiştir. Hak Teâlâ ancak hüküm verdiğini takdir etmiş ve takdir ettiğini de irade etmiştir. O mümkünün kabiliyetine göre Âlim, Hakîm, Kadîr, Mukaddir ve Mürîd'dir. Ezcümle, kaderinin iradesi, kazâsının kaderidir (Bâli Efendi, nr. 616: 166b-165b -hâmiş-).

والمعلوم أثر في العالم، فعلمه تعالى ذاته، قد حكم عليه أن يعامل معلوماته بحسب ما علمهم، فهو الحاكم والحكوم عليه لنفسه، فما علم الحق إلا ما كان في عين المعلوم من الأحوال الواجبة والممكنة والمتنعة، فما حكم الله تعالى على الأشياء إلا بما هم عليه من الأحوال، وما قدر إلا ما حكم، وما أراد إلا ما قدر فهو العلم الحكيم القدير المقدر المرید على حسب قابلية الممكن واستعداده الأزني، فالتضاء حكم الله في الأشياء، والقدر تفصيل وتسجيل لتلك الحكم.

Bilende (*âlim*) bilinenin (*ma'lûm*) bir etkisi vardır. O'nun ilmi O'nun zâtıdır. Bildiklerine (*ma'lûmât*) bildiği şeylerin gereğince göre muamele etmeyi ken-



dine hükmetmiştir. Böylece Allah kendisi için hem hâkim hem de mahkûm-
dur. Hak Teâlâ ancak vâcib, mümkün ve mümteni gibi hallerden bilinenin
(*ma'lûm*) ayındaki şeyleri bilmıştır. Allah Teâlâ şeyler [mevcudlar] hakkında
hallerden ancak onların olduğu hal ve durum üzere hüküm vermiştir. Hak
Teâlâ ancak hüküm verdiğini takdir etmiş ve takdir ettiğini de irade etmiştir.
O mümkünün kabiliyetine ve ezeli istidadına göre Alîm, Hakîm, Kadîr, Mu-
kaddir ve Mürid'dir. Kazâ Allah'ın mevcudlar hakkındaki ezeli hükmü ve ka-
der ise bu hükmün tafsil ve tescilidir (Bâlî Efendi, 2006: 69).

Altı çizili yerler Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*'inde
(sayfa 69) bulunmakla birlikte *Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçbul*
Risalenin hamisinde yer almamaktadır.

Ayrıca Osman Nuri Ergin nüshasında "İsmi Meçbul Risale"den sonra
167a-168a varakları arasında Kenz-i Mahfi hadisini açıklayan bir risale
bulunmaktadır. Kenz-i Mahfi risalesinin sonunda şöyle yazmaktadır:
"Harrarahû ve hakkakahû Bâlî Efendi kuddise sirruh/Bu risaleyi Bâlî
Efendi -sırrı mukaddes kılın- Yazmıştır." "İsmi Meçbul Risale" ile
Kenz-i Mahfi aynı kalemle yazılmıştır.

"İsmi Meçbul Risale"nin içeriğinden hareketle elde ettiğimiz delille-
re gelince, bu risalenin içerisindeki pasajlarla Bâlî Efendinin *Şerbu Fusûs'il-*
Hikem ve *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader* isimli eserlerindeki pasajların dil, üslub
ve anlam bakımından birebir yakınlığıdır. Mukayese için söz konusu pasaj-
lar tercümeleleriyle birlikte aşağıdadır:

حکم العبد على الحق بما فيه سابق على حكم الحق على العبد به، لذلك كانت الحجّة البالغة لله على العبد لا للعبد على الله.

Kulun Hak üzerine olan hükmü [saadet ve şekâveti tercih etmesi] Hakk'ın
kul üzerine olan hükmünü [kulu mümin ve kâfir kılmasını] öncelemiştir.
Bundan dolayı Allah'ın kul üzerine kesin/tam delili (*hüccet-i bâliğa*) var ve ku-
lun ise Allah'a karşı delili yoktur (Bâlî Efendi, 1903: 237).

فرضى بقضاء الله الذي هو حكمه في الأزل ولا يرضى بشقوتنا التي هي حكمنا في الأزل، وحكمنا غير حكمه؛ بل الحق لم يرض شقوتنا.

Allah'ın kazâsına -ki O'nun ezeldaki hükmüdür- rıza gösterir, şekâvetimize -
ki o (şekâvet) [Hak Teâlâ'nın değil], bizim [kendimiz hakkında] ezeldaki
hükmümüzdür- rıza göstermeyiz. Bizim hükmümüz O'nun hükmünün gayrı-
dır. Aksine Hak Teâlâ bizim şekâvetimize razı olmamıştır (Bâlî Efendi, nr.
616: 166b).

﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام، 149/6]. أي الكاملة التامة؛ يعني إذا كان تقدير الحق أحوال العباد وأفعاله بحسب اقتضاء عينهم التامة

كان لله الحجّة التامة على خلقه لا للخلق عليه، إذا قيل: لم يقرّر على فلان الإيمان وعلى فلان الكفر.



Niçin filana iman ve filana ise küfür takdir edildi denildiğinde *Allab'ın kesin delili* (hüccet-i bâliga) *vardır* [En'âm, 6/149]. Yani tam kâmil delili vardır. Allah'ın kulların hal ve fiilleri ile ilgili takdiri onların *sâbit ayınlarına* göre olunca kulların Allah'a karşı değil, Allah'ın kulları üzerine kesin delili gerçekleşti (Bâli Efendi, 1903: 236).

ودعائك على لسان الأنبياء عليهم السلام، وليس في قابليتك الإجابة لدعائه، فسدُّ الباب منك لا منه، تعالى الله عن ذلك، ﴿قُلْ لِلَّهِ الْحُجَّةُ﴾ [التِّلْغَةُ] ﴿[الأَنْعَام، 6/149] عَلَيْكَ، وَحُجَّةُ الشَّقِيِّ دَاحِضَةٌ

O, peygamberlerin -onlara selam olsun- diliyle seni [peygamberlerin getirdiğine iman etmeye] çağırıldı. Senin [ezeli] kabiliyetinde O'nun çağırısına icabet etmek yoktur. Kapı O'nun değil, senin tarafından kapanmıştır. Allah Teâlâ bundan [sana kapıyı kapatmaktan] yücedir. Senin üzerine *Allab'ın kesin delili* (hüccet-i bâliga) *vardır* [En'âm, 6/149]. Şakinin delili ise batıldır (Bâli Efendi, nr. 616: 166b).

Sonuç

Vahdet-i vücûdu nazariyeye dönüştüren iki ilkedен birinci ilke Hakk'ı *mutlak varlık* olarak ele almak ve ikinci ilke ise *a'yân-ı sâbite* düşüncesini kabul etmektir. Hakk'ı *mutlak varlık* olarak ele almak ise Hakk'ın mutlak birliğini kabul etmek, *a'yân-ı sâbite* düşüncesini dikkate almak ise mutlak varlığın aşkınılığına ve değişmezliğine hâle getirmeden çokluğu temellendirmektir. Vahdet-i vücûd düşüncesine bağlı birisi olan Bâli Efendi, insanın irade hürriyetini esas aldığından ilk olarak *a'yân-ı sâbite*'den hareket ederek kazâ ve kaderin sırrını açıklamıştır. Çünkü Yahudinin sorduğu sorular insanın irade hürriyetinin olmadığını dile getiren sorulardı. Bâli Efendi bu sorulara cevap verirken eğer meseleyi *mutlak varlık* bakımından ele alsaydı ilk önce Hakk'ın *mutlak varlık* olduğu ilkesini açıklayacak ve çokluğu temellendirmek içinse ikinci ilke olan *a'yân-ı sâbite*'ye başvuracaktı ki vahdet-i vücûd üzerine yazılan eserlerin başlangıç noktası Hakk'ın *mutlak varlık* olduğunu açıklamak ve bundan sonra *a'yân-ı sâbite* ilkesinden hareketle çokluğu temellendirmektir. Böyle bir takdim-tehir yapmasının sebebi, hem insanın irade hürriyetini öncelikle dile getirmek hem de bağlı olduğu düşünceden ödün vermemek olsa gerektir.

Sonuç olarak bu çalışmada Yahudinin verdiği sorulara Bâli Efendinin verdiği cevaplardan hareketle kader meselesine vahdet-i vücûd nazariyesinin bakış açısı ortaya konmuş ve kelâmî tavırdan verilen cevaplarla kesiştiği ve ayrıldığı noktalara dikkat çekilmiştir.



Kaynaklar

- Alaeddin, B. (2010). Sirru'l-Kader beyne İbn Arabî ve'l-Konevî. *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: MEBKAM Yayınları, 268-276.
- Apaydın, Y. (2019). Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik. *Tabkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2 (1), 1-30.
- Arpağuş, H. K. (2006). Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 51-88.
- Bahâeddinzâde (nr. 105669). *Hakâiku'l-Eşyâ*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt 24a-40a.
- Bahâeddinzâde (nr. 480). *Risâle-i Sırr-ı Kader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Bölümü 23a-27a.
- Bahâeddinzâde (nr. 3670). *Şerbu'l-Esmâ'il-Husnâ*. Kastamonu: Kastamonu Halk Kütüphanesi 306a-363a.
- Bâli Efendi (nr. 616). *Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili Risâle*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin 166a-167a.
- Bâli Efendi. (2006). *Risâletu'l-Kazâ ve'l-Kader*. (Ed. H. K. Arpağuş). Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 69-78.
- Bâli Efendi (H. 1309). *Şerbu Fusûs'il-Hikem*. İstanbul: el-Matbaatu'n-Nefisetu'l-Osmâniyye.
- Bâli Efendi. (nr. 2802). *Şerbu hadisi küntü kenzen*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 171b-172a.
- Başer, H. B. (2017). Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâli Efendi (ö. 960/1553) Örneği. *Sabn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dün-yası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler): XVI. Yüzyıl*. (Ed. E. Demirli vd.). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 245-254.
- Câmî, A. (HŞ. 1370). *Nakdu'n-Nusûs fî Şerbi Nakşî'l-Fusûs*. (Ed. W. Chittick). Tahran: Müessese-i Pejûheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İrân.
- Cendî, M. (1982). *Şerbu Fusûs'il-Hikem*. (Ed. C. Aştıyânî). Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Meşhed.



- Dâvûd el-Kayserî (HŞ. 1386). *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*. (Ed. C. Aştîyânî). Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî.
- Gazzâlî (ts.). *İbyâu Ulûmî'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Bezîze (2014). *El-İs'âd fî Şerbi'l-İrşâd*. (Ed. A. Besrûr & İ. Suheyli). Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ.
- İbn Teymiyye (1995). *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. (Ed. A. İbn Muhammed). Medine: Mecmau'l-Melik.
- Kara, M. (1992). Sofyalı Bâli Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, V, 20-21.
- Kârî, A. (2009). *Şerhu'l-Fıkbi'l-Ekber*. (Ed. M. M. Şa'âr). Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Musakhanov, O. (2019). Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî Mes'eleti Hulûdî'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik. *Tabkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2 (1), 81-12.
- Musakhanov, O. (2018). *Tilimsânî, İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Muttakî, H. (1981). *Kenzu'l-Ummâl*. (Ed. B. Hayyânî & S. Sakka). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Serrâc (2016). *El-Lumâ'*. (Tah. M. E. Câdir). Ammân: Dâru'l-Feth.
- Şevkânî. (1998). *El-Bedru'l-Metâli' bi-Mebâsin men Ba'de'l-Karnî's-Sâbi'*. (Ed. H. Mansûr). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Tahrâlî, M. (1989). Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd. Ahmed Avni Konuk. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. (Ed. M. Tahrâlî & S. Eraydın). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, II, 9-38.
- Taftâzânî (2014). *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. (Tah. A. A. Ahmed & A. Nâdî). Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ.
- Tek, A. (2005). Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâli Efendi'nin Bakışı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 108-133.
- Tilimsânî (2018). *Meânî'l-Esmâil-İlâbiyye*. (Ed. O. Musakhanov). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Tilimsânî (nr. 10413). *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*. Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî 1b-81b.



EK: Bâli Efendinin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili “İsmi Meçhul Risâlesi”nin Tahkiki

1. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu’nu (haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018) temel aldığımız Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili “İsmi Meçhul Risâlesi”nin tahkikli neşrinde, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları 616 numaralı mücelledin 165b-167a varakları arasında bulunan nüsha esas alınmış ve Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 408 numaralı yazma mecmuanın 34a-36a varakları arasındaki diğer bir nüshasıyla mukabele edilmiştir. (Söz konusu iki nüshaya bu çalışmanın IV numaralı başlığında temas edilmiştir). Reşid Efendi nüshası, Osman Nuri Ergin nüshasına nispetle eksiklik, tahrif ve tashiflerle doludur. Başka bir nüshasına daha ulaşamadığından mecburen mukabele nüshası olarak tercih edilmiştir. Osman Nuri Ergin nüshasına ξ rumuzu, Reşid Efendi nüshasına ise \jmath rumuzu verilmiştir. Tahkikte âyet ve hadisler tahrir edilmiş, ister metinde isterse de hamîşte yapılan alıntıların kaynağı verilmiş ve varağın önyüzü (vech \jmath), arka yüzü ise (zahr ξ) harfi ile gösterilmiştir.



2. Tahkiki Metin

سؤال يهودي من أهل اليمن¹

أيا علماء الدين. يعني ² دينكم	تخبرث دُلُونِي بأوضح حجتِي
إذا ما قضى ربي بكفر ابن عمكم ³	ولم يرِضه مَتِي فما وجهُ جليتي
دعاني وسدَّ البابَ عتي فهل إلى	دخولي سبيلٌ يبتوا لي قَصِيَّتِي ⁴
قضى بضاللي ثم قال ارض بالنضا	فهل أنا راض بالذي فيه شقَوَتِي
فإن كنتُ بالعصيان يا قومُ راضيا	فربي لا يرِضى بشؤمِ بليتي
فهل لي رضا ما ليس برِضاه سيدي	فَقَد جرتُ دُلُونِي على كشفِ حَبْرَتِي
إذا شاء ربي الكفرَ مني فشئتُه	فهل أنا عاصٍ باتباعِ المشيتِه
وهل لي اختيارٌ أن أخالفَ حكمَه	فبالله فاشفوا بالبراهينِ عَلَتِي
أيا علماء الدين بالله أو ضحوا	جوابي فاشفوا بالبراهينِ عَلَتِي ⁵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي قضى في خلقه بحكمته، وأظهر ما في حقائق الأشياء بمتنه، وما جاز في حكمه وما ظلم؛ بل جاذ وأفاض وأحكم، والصلاة على سره⁶ الأعظم محمد وآله وصحبه وسلم.

أما بعد اعلم أنَّ ثَمَّةَ⁷ مَعْنَا قِضَاءٍ وَقَدْرٍ وَسِرِّ الْقِضَاءِ وَالْقَدْرِ وَسِرِّ الْقِضَاءِ وَالْقَدْرِ، فهذه أربع مراتب: [I] فالقضاء حكم الله الأزلي في خلقه بالسعادة أو الشقاوة، والطاعة أو المعصية، والإيمان أو الكفر وغيرها من الأحوال،⁸ وهو سبحانه «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» [آل عمران، 40/3] و«يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» [المائدة، I/5]، وهذا نهاية ما وصل إليه علم هذا السائل. [2] والقدر إظهار ما حكم في الأزل بالظهور من الأشياء شيئاً فشيئاً في وقته وزمانه مقدماً ومؤخراً.

[3] وسر القضاء والقدر أن حقائق الأشياء -أي الموجودات كلها-⁹ قديمة في علمه سبحانه كما أشار إليه بقوله تعالى: «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» [الحجر، 2I/I5]، والخرائن هي حقائق الموجودات، وما ينزله سبحانه إلا بقدر معلوم؛ أي بقدر علمه الأزلي بما في حقائق الموجودات،¹⁰ وتسمى هذه الحقائق في اصطلاح أهل الكلام الحقائق الثابتة؛ أي الثابتة في الأزل في علمه سبحانه، وفي اصطلاح الحكماء الإلهيين تسمى ماهيات الأشياء، وفي اصطلاح الصوفية الأعيان الثابتة؛ لأن لهذه

¹ ر: هذه صورة ما أفتى به بعض علماء البيود لعلماء الإسلام في اليمن بهذه الآيات، وما أجابوا وأرسلوا هذه الآيات إلى مكة المشرفة -شرفها الله تعالى- استثناء لعلماء مكة -شرفها الله تعالى- وهذه هي الآيات.

² ر: دعوي.

³ ر: إذا ما قضى ربي بكفري برعمكم.

⁴ ر - دعائي ... قَصِيَّتِي.

⁵ ر - فهل لي رضا [...] فاشفوا بالبراهين عَلَتِي. ر + وهذه صورة جواب بعض علماء مكة عظمها الله تعالى وبقننا بركاتهم. | قال الشوكاني في **اللبدر المائع** (5I/I): "لما وصل إليه [أي إلى ابن نجيم] السؤال الذي وضعه السكاكبي على لسان يهودي [...] فوقف ابن نجيم على هذه الآيات، [...] وأجاب في مجلسه [...] وتسعة عشر بيتاً." انظر لمن السؤال والجواب: **مجموع الفتاوى** لابن نجيم، 256-245/8.

⁶ ر: سيده.

⁷ ر: ثم.

⁸ ر: من الأصول.

⁹ ر: أن حقائق الموجودات كلها.

¹⁰ ر + الأزلية.



الحقائق أعبانًا متميزة بعضها عن بعض في الصورة والاستعداد في عليه سبحانه قبل وجودها بالوجود الظاهري.¹¹

وكان الحق تعالى يعلمها متميزة كلياتها وجزئياتها؛ بل يراها متميزة كما يعلمها؛ [I66و] فإن الحق أثبت لنفسه¹² الرؤية بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنْ لَكَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعِلْمِ الْيَوْمَ الَّذِي يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الرَّحِيمُ﴾ [العلق، 14/96] مثل ما نرى، ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل، 60/16] كرويتها¹³ الأشياء قبل وجودها في المنام حتى نرى أهوال القيامة وفصل الحق بين الخلق وكروية أهل الكشف وقوع الأشياء قبل وقوعها في البقطة، فهذه الحقائق بجميع أحوالها من السعادة والشقاوة وغيرها من الأحوال قديمة في الأزل كما أن علمه سبحانه قديمٌ، ومعلومات هذا العلم كذلك قديمة ما هي مخلوقة ولا مجعولة¹⁴، فعلم الله تعالى هذه الحقائق على ما هي عليه، وحكم على ما اقتضته ذات الحقائق ما غير وما تبدل، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿مَا يُدَلُّ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِّلْمَعِيدِ﴾ [ق، 29/58]؛ لأن قولي ومشيئتي وإرادتي تابع¹⁵ لما اقتضته المعلومات في ذاتها وحققتها الأزلية فطلبت هذه الحقائق بلسان الاستعداد¹⁶ -ولسان الحال أطلق من لسان المقال- من الله سبحانه الوجود العيني الظاهري فأوجدها سبحانه بجوده وكرمه كما قال النبي عليه السلام: "إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم¹⁷ من نوره"¹⁸ أي قدر الخلق، فالخلق هنا بمعنى التقدير في ظلمة غيب عليه.

"ثم رش عليهم¹⁹ من نوره" أي وجوده عليهم، فظهر الخلق بما اقتضته حقائق الخلق كما أن الماء لو دخل بالبستان وسرى بالأبزار ما نبتت هذا الماء إلا ما في قابلية الأبزار ما يتبدل ولا يتغير، الشعير شعير والحنطة حنطة، فالحقائق بمنزلة الأبزار وفضان الوجود عليها بمنزلة الماء الساري في الأبزار، "السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه"²⁰ والأم هي العلم الأزلي، فليس من الحق سبحانه إلا فضان الوجود على حقائق الخلق، ومنها الظهور على ما في استعدادهم الأزلي، قال النبي عليه السلام: "إذا وجدت خيرًا فاحمد²¹ الله تعالى وإن وجدت ضده فلا تومن إلا نفسك"²² يعني²³ إن وجدت خيرًا فتحمده الله تعالى على إيجاده وإظهاره من باطن استعدادك إلى الظاهر، فلو لا إظهاره ما ظهر، وإلا فلتلئم نفسك لتصور استعدادها، وهذا من جملة معنى قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النساء، 79/5]؛ لأن الله سبحانه خلق وأظهر هذه الحسنة [I66ط] من باطن قابليتك إلى ظاهره ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾ [النساء، 79/5] لشؤم قابليتها، والكل من عند الله [النساء، 78/5] من حيث الخلق والإيجاد والكسب من العبد؛ لأن كسبه في هذه الدنيا ظهور ما في قابلية الأزلية قولاً كان أو فعلاً إيماناً أو كفرًا طاعةً أو معصيةً.

فإننا تحققت بما ذكر فقد علمت أن القضاء حكم الله في خلقه، والمقتضى به ما في استعداد الخلق في الأزل، فالقضاء غير المقتضى به،²⁴ فلا يلزم من الرضاء بالقضاء الرضاء بالمقتضى به،²⁵ وكذلك لا يلزم من الرضاء بالمقتضى به²⁶ عدم الرضاء بالقضاء، فنرضى بقضاء

¹¹ في هامش ع: "قال الشيخ [إبلي زاده أندي، ت. 960هـ/1553م]؛ وللمعلوم أثر من العالم، فما علم الخلق إلا ما كان في عين العلوم، وما حكم الله في الأشياء إلا بما هم عليه، وما قدر إلا ما حكم، وما أراد إلا ما قدر، فهو العلم الحكم التقدير المقدر المراد على حسب قابلية الممكن، وبالجملة إرادة قدر قدر فضائه. "رسالة القضاء والتدبير لآبلي زاده، ص 69.

¹² ر: بنفسه.

¹³ ر: كرويتها.

¹⁴ ر: ما هي مخلوقة مجعولة.

¹⁵ ر + بعلي وعلني تابع.

¹⁶ ر: استعدادهم.

¹⁷ ر: عليه.

¹⁸ سنن الترمذي، الإيمان 19.

¹⁹ ر: عليهم.

²⁰ صحيح البخاري، أحاديث الأنبياء I.

²¹ ر: فلتحمده.

²² صحيح مسلم، البر 15.

²³ ر: معنى.

²⁴ ر - به.

²⁵ ر - به.

²⁶ ر - به.

الله الذي هو حكمه في الأزل²⁷ ولا نرضى بشقوتنا التي هي حكمنا في الأزل، وحكمنا غير حكمه؛ بل الحق لم يرض شقوتنا؛²⁸ لكن السعادة ليست في قابليتك الأزلية التي ما هي مجعولة ولا مخلوقة، ولو اقتضت حقائق المجمع السعادة ما شقي أحد قطاً،²⁹ فالحقائق لا تبدل؛³⁰ لانه لو أمكن تبدل الحقائق لأمكن تبدل حقيقة الحق بالخلق وبالعكس، وهذا محالٌ ممنوعٌ، ودعاك على لسان الأنبياء عليهم السلام، وليس في قابليتك الإجابة لدعائه، فسُدَّ الباب منك لا منه، تعالى الله عن ذلك، ﴿فَلْيَلِئِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام، 149/6] عليك، وحقَّة الشقيِّ داحضةً.

فإن قلت: فما فائدة إرسال الرسل عليهم السلام بعد علمه سبحانه بعدم قابليتي للإجابة؟³¹ أقول: إن إرسال الرسل³² لأن يظهر لك ما في قابليتك فيما تقول يوم القيامة: "يا الهي لو أرسلت إلي رسولاً لتبعته وأمنت به"، فقد ظهر لك من عدم إيمانك للرسل عدم قابليتك للإيمان، فلا تلم إلا نفسك ولا تخرج على الله تعالى بالقضاء والقدر، وأنت جاهلٌ بسرِّها، رَجَمَ اللهُ امرأً عَرَفَ قَدْرَهُ ولم يَتَعَدَّ طَوْرَهُ، ولكن هذا الاعتراض كذلك من شؤم قابليتك.

[4] وأما سرُّ سِرِّ القضاء³³ والقدر أنَّ الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وهي في الحضرة العلمية ما خرجت عنها؛ بل الحق سبحانه ظهر مثلثاً [و167] بصورة أحوال الأعيان الثابتة، وكانت الأعيان الممكنة كالمرايا لهذا الوجود الواحد الحق، فظهر ذلك الواحد في العيون متعدداً، وفي الحقيقة ما ثمة إلا واحد، وأثر في ذلك الواحد قابليات الأعيان واستعداداتها كما يؤثر المرأة في الناظر؛ فإن الشخص إذا نظَّر في مرآيا متعدِّدة³⁴ مثلاً في آي واحد يظهر في كلٍّ من هذه المرآيا على ما تقتضي أحكامه من الطول والعرض والبياض والسواد والاستقامة والاعوجاج، والناظر واحد لا متعدِّد³⁵، والتعدُّد³⁶ في الأحكام لا غير، وهي نَسَبٌ لا وجود لها، فلا وجود ولا موجود إلا الله سبحانه وتعالى.

فإذا فهمت هذا عرفت من يتلذذ بتجليات الحق ومن يتألم بها، ومن المكلف والمكلف³⁷ ومن المطيع ومن العاصي، فالكل هو من حيث تنزله،³⁸ الكل منه بدأً واليه يعود، وأما من حيث أحدىته الذاتية الكل مستهلك فيها، ما ثمة لذة ولا ألم ولا طاعة ولا عصيان؛ بل لا اسم ولا رسم ولا نعت مطلقاً في هذه المرتبة الأحديَّة، فإذا عرفت هذا فالرُّم، والله أعلم بالصواب.³⁹

مصادر التحقيق

- البدر الطالع؛

أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت. 1250هـ/1834م).

التحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م.

- رسالة القضاء والقدر؛

27 ر - في الأزل.

28 ر: بشقوتنا.

29 ر - قطاً.

30 ر: لا تتبدل.

31 ر - فإن قلت: فما فائدة إرسال الرسل عليهم السلام بعد علمه سبحانه بعدم قابليتي للإجابة.

32 ر: إن لها الأزل.

33 ر - القضاء.

34 ر: إذا نظر مائة مرآة.

35 ر: ما تعدد.

36 ر: والعدد.

37 ر + اسم الفاعل والمفعول.

38 ر + ومن حيث رجوع الأكون ومن حيث رجوع الأكون كلها يجمع أحوالها إليه سبحانه.

39 ر: "لما من حيث أحدىته الذاتية الكل مستهلك فالرم الله أعلم، تمت الرسالة، المرتبة الأحديَّة، فإذا عرفت رسمٌ ولا نعتٌ مطلقاً في هذه ولا العصيان؛ بل لا رسم ولا فيها، ما ثمة لذة ولا ألم والطاعة." بسبب عدم استطاعة ناسخ قراءة آخر الفقرة لم يستقم الجملة.



مصطفى بن سليمان بالي زاده أفندي الصوفي باوي (ت. 960هـ/1553م).

التحقيق: خديجة كُتَيْبِيْنْ أَرْيَاغُوْشْ، *MÜİFD*, 30/1 (2006), 51-88.

- سنن الترمذي؛

أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. 279هـ/892م).

التحقيق: أحمد محمد شاکر، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، مصر 1975م.

- صحيح البخاري؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).

التحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، السعودية 1422هـ/2001م.

- مجموع الفتاوى؛

أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت. 728هـ/1328م).

التحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة 1416هـ/1995م.

Öz: Hakk'ın mutlak varlık olarak ele alınması ve a'yân-ı sâbite, vahdet-i vücüd fikrini nazariyeye dönüştüren iki temel ilkedir. Osmanlı döneminde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Fusûsu'l-Hikem'i üzerine şerh yazan sûfiler, kader meselesini bu iki ilkedен hareketle ele almışlardır. Bu makalede Sofyalı Bâli Efendinin (ö. 960/1553) Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader'i ve Şerhu Hadîsi Küntü Kenzen dışında kader meselesinde aynı perspektiften yazılmış yeni bir "İsmi Meçhul Risale"si daha tespit edilmiş ve bu risalenin ona nispeti tartışılmıştır. Bâli Efendi, yeni tespit edilen risalesinde Yemenli bir Yahudinin kader meselesinde ortaya attığı ikilemleri/çıkılmazları mutlak varlık ve bilhassa ikinci ilke olan a'yân-ı sâbite'nin istidad kavramıyla ilişkisinden hareketle cevaplamaya çalışmıştır. Bâli Efendinin bu risalesi, sırr-ı kader bağlamında işlendiğinden diğer risalelerine göre daha net bilgiler içermekte ve zikredilen iki ilkenin kader meselesine yansıyan taraflarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Makalede Yahudinin sorularına verilen cevapların içeriğinden hareketle vahdet-i vücüd nazariyesinin kader meselesine diğer bir ifadeyle insanın irade hürriyetine bakışının ne olduğu ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, kader, irade hürriyeti, vahdet-i vücüd, Bâli Efendi, Bahâeddinzâde.

