

PAPER DETAILS

TITLE: Abdürrahim Fedâî Efendi'nin Irâde-i Cüz'îyye Risâlesi: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk

AUTHORS: Mehmet Fatih Soysal

PAGES: 133-163

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/378462>

ABDÜRRAHİM FEDÂÎ EFENDİ’NİN *İRÂDE-İ CÜZ’İYYE RİSÂLESİ*: TAHLÎL, TERCÜME VE TAHKÎK

Gönderim Tarihi: 20.06.2017

Kabul Tarihi: 30.08.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-2912-9628>

Mehmet Fatih SOYSAL *

Öz

İnsan fiilleri meselesinin tarihin her döneminde düşünürlerin ilgisini çekmiş en önemli konulardan biri olduğu söylenebilir. Durum böyle olunca konuyla alakalı tarihi süreçte zengin bir düşünce birikiminin oluştuğu görülmektedir. İslâm düşüncesi özelinde konuya yaklaşıldığında ise özellikle kelâm âlimlerinin mensup oldukları düşünce okullarının sağladığı imkânlar dairesince meseleyi detaylarla derinleştiren düşünürler olduğu anlaşılmaktadır. Cebriyye’nin insan irâdesini mutlak bir biçimde olumsuzlayan yaklaşımı karşısında Mu’tezile’nin insana geniş bir alan tanınması, Ehl-i sünnet âlimlerini bu iki uç çizgi arasında bir sentez arayışına sevketmiştir. Kelâm sahasının önemli şahsiyetlerini bünyesinde barındıran Eş’ariyye belli esaslar çerçevesinde çözümler sunarken, Mâtürîdiyye âlimlerinin ilk dönemden itibaren son döneme kadar arayışlarını sürdürdükleri müşâhede edilmektedir. Son dönem Mâtürîdiler’i olan Osmanlı ulemâsı selefleri olan Mâtürîdiler’in yorumlarını, kaleme aldıkları risâle türü eserlerde yeni tâhiklerle geliştirmeye çalışmışlardır. Hâkim olan düşünce Mâtürîdiyye olsa da yine Osmanlı muhitindeki bazı âlimlerin Eş’ariyye çizgisinde eserler verdikleri dikkat çekmektedir. Bu çalışmanın konusu olan *İrâde-i Cüz’iyye Risâlesi*’nde ilmiye mensûbu olmanın yanında aynı zamanda tasavvuf ehli olan Abdürrahîm Fedâî Efendi, esasen Eş’ariyye perspektifinden son dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin irâde-i cüz’iyye anlayışına sert eleştiriler yöneltmektedir. Onun bu eleştirilerinin tespiti, müteahhirîn dönemde irâde merkezinde derinleşen Mâtürîdiyye-Eş’ariyye ihtilâfının mâhiyetinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. **Anahtar Kelimeler:** Abdürrahîm Fedâî Efendi, Osmanlı Ulemâsı, Eş’ariyye, Mâtürîdiyye, İrâde-i Cüz’iyye.

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (mfatih.soysal@amasya.edu.tr).

Abdurrahîm Fedâî's Treatise on *Irâda* Juz'îyya: Edition, Translation and Analysis

Abstract

The question of human agency has been one of the fundamental problems that concerned scholars throughout history. This is testified by the observation that a rich intellectual literature has accumulated on the issue in the course of time. In the tradition of Islamic thought especially the Kalâm scholars appear to have brought depth and breadth to the question within the possibilities of the theological schools to which they belonged. Against the approach of the Jabriyya that absolutely negated human free will, the Mu'tazila assigned a broad room to human agency. This led the Ahl al-Sunna scholars to adopt a synthesis between the two extremes. While the Ash'ari school, which embodies prominent figures of Kalâm, has proposed solutions based on certain principles, scholars of the Maturidi school appear to have pursued a perpetuated quest, from the first period to the end. The Ottoman ulama, who were the Maturidis of the later period, tried, in their newly composed *risâlas*, to develop with fresh verifications the interpretations of their Maturidi predecessors. Although the Maturidiyya continued to be the dominant thought, it is noteworthy that some scholars in the Ottoman realm nevertheless composed works in the Ash'ari line. In his *Risâlat al-Irâdat al-Juz'îyya*, which constitutes the subject of this study, Abdurrahîm Fedâî Efendi, both a member of the ulema and a sufi figure, levels harsh criticism from an essentially Ash'ari perspective against contemporary Maturidi ulama's understanding of *irâda* juz'îyya. The identification of his critiques will contribute to our apprehension of the nature of the deepening Maturidi-Ash'ari strife in the later (*muta'akkhirîn*) period on the question of human agency (*irâda*).

Keywords: Abdurrahîm Fedâî Efendi, Ottoman Ulama, Aş'ariyya, Maturidiyya, particular will (Irâda Juz'îyya).

Giriş

Düşünce tarihinde insan fiilleri meselesi insanoğlunun anlama ve çözümleme gayretinde bulunduğu en önemli konulardan biri olarak yer alır. İnsan varoluşu itibâriyle bu dünyada yer alması sebebiyle bizatihi kendi varlığının ve onun dışında yer alan unsurların fiillerin oluşumundaki etkisini belirlemeye çalışmaktadır. Buradan hareketle, fiillerin meydana gelişindeki bağımsız temel etkenin insanın esasen kendisi mi olduğu yoksa onunla çeşitli bağları olan dışsal faktörler mi olduğu araştırmanın konusu haline gelmiştir. İslâm dininin ortaya çıkışı

sonrasında ise Müslüman düşünürler insan fiillerinin mâhiyetini anlama konusunda yoğun bir mesai gerçekleştirirken düşüncelerinin merkezine insanın teklîfe muhâtap oluşunu alarak *teklîfin sıhhatini* ispat etmeyi gâye edinmişlerdir. Aralarında kesin bir ayırım bulunmamakla birlikte daha üst ve genel planı ifade eden kazâ-kader ve ona nispetle içerdiği ayrıntılarla detaylı bir yapı arz eden irâde mevzûları ulaşılmak istenilen neticenin mukaddimelerini oluşturmaktadır. Bu sebeple, Müslüman düşünürler, özellikle kelâm âlimleri azamî gayretlerini kazâ-kader ve irâde konularına yönelterek bu husûslarda geliştirdikleri farklı yaklaşımlarla ziyadesiyle zengin ve derinlikli bir düşünce birikimine vücd vermişlerdir. Tefvîz veya cebir zâviyelerinden yaklaşım sergileyen kelâm okullarının konuyla alakalı yadsınamaz katkılarından istifadeyle mutavassıt bir çizgi benimseyen Ehl-i Sünnet kelâmının Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinin ittifak ettikleri ve *ihtilâfa* düştükleri noktalar dikkat çekicidir. Sadru's-şerîa ve İbnü'l-Hümâm'ın irâde meselesine getirdiği yeni yorum, Osmanlı Devletinin tarih sahnesinde yer aldığı dönemde, ittifakın baskın bir şekilde ihtilâfa evrilmesi sonucunu doğurmuştur. Eş'ariyye kelâmını esas alan bazı âlimlerin Mâtürîdiyye yorumuna yönelik red ve itirazlarının tespiti, az önce dile getirdiğimiz ihtilâfın mâhiyetinin anlaşılması, belirginleşmesi ve Mâtürîdiyye perspektifinin vuzûha kavuşmasına katkı sağlayacaktır.

Bunun yanında kelâm ilminin usûllerinden farklı bir nazarı yönteme sahip oldukları genel olarak kabul edilen tasavvuf ehli de kazâ-kader ve irâde hakkındaki düşüncelerini dile getirmekte, sahip oldukları ilmî birikim ve tasavvufî meşrebe göre çeşitli kelâm ekollerinin düşüncelerine yakın veya uzak durmaktadırlar. Bu çalışma öncesinde Hatice K. Arpaguş ve Rıdvan Özdiñç tarafından yayımlanan makaleler,¹ tasavvuf ehlinin farklı uslûplarını göstermesi bakımından önem taşımaktadırlar.

Bu çalışmamızda biz, esasen Ezher'de tahsilini ikmâle erdirmiş olup ilmî icâzet verebilecek bir seviyede ulemâ sınıfı mensubu olmanın yanı sıra aynı zamanda Muhammed Nûru'l-Arabî'ye intisabıyla melâmî meşrep bir mutasavvıf olan, manzûm ve nesir türlerinde bir çok eser telîf

¹ Bkz. Hatice K. Arpaguş, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2006): 51-88; Rıdvan Özdiñç, "Osmanlı Düşüncesinde İrâde Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin İrâde-i Cüz'îyye Risalesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 22 (2012): 73-95.

eden Prizrenli Abdürrahîm Fedâî Efendi'nin (ö. 1303/1885)² kaleme aldığı *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'ni inceleyeceğiz. Abdürrahîm Fedâî Efendî hakkında yapılan çalışmalar bu risâleyi zikretmekte; fakat muhtevâsına dair hiçbir bilgi vermemektedir. Çalışmamızda açıklığa kavuşacağı üzere risâle, Mâtürîdiyye eleştirisinde başvurduğu Eş'ariyye kelâmına ait kaynaklarıyla müellifin ilmî yönünü, nihâî noktada ulaştığı sonuçlarla da tasavvufî anlayışını ortaya koymaktadır.

1. *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'nin Tahlîli

Müteahhirîn dönem müelliflerinin eserlerinin hutbe-i kitabında konuyla doğrudan bağlantılı ifadelerle hamd, senâ ve salât-selâmda bulunarak yazım amaçlarını izhâr ettikleri bilinmektedir. Abdürrahîm Fedâî Efendi de bu tarzı sürdürerek risâlesinin hutbe-i kitabında her şeye varlık verip hidâyete ulaştırması sebebiyle Allah'a hamd etmekte, ümmetinden hata ve unutma sebebiyle sorumluluğun kaldırıldığına dair bir rivâyeti zikrederek Resûl-i Ekrem'e salât ve selâmda bulunmaktadır.³ Müellifin bu üslûpla ilerleyen satırlarda açıklığa kavuşturup tenkitlerini yönelteceği hataları ima ettiği anlaşılmaktadır; çünkü ona göre irâde konusunda izale edilmesi gereken büyük yanlışlıklar vuku bulmuştur.

Fedâî Efendi irâde-i külliyyenin mâhiyeti hakkında dile getirilen bir düşünceye, kime veya kimlere ait olduğunu tasrîh etmeksizin, itiraz ederek söze başlamaktadır. Kaleme alış tarzı muhâtabına eleştiri yönelttiği izlenimini uyandırır da esasen o, müteahhirîn dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin irâde-i külliyyenin yaratılmış (*mahlûk/mevcûd*) olduğu kabulünü reddetmektedir. Bu sebeple, müteahhirîn dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin konuya yaklaşımının bilinmesi müellifimizin itirazının anlaşılmasının ön şartını oluşturmaktadır. Mâtürîdiyye âlimleri, insan irâdesini irâde-i külliyye ve irâde-i cüz'îyye şeklinde ikiye

² Abdürrahîm Fedâî Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgileri için bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 1: 132-133; İsmail Güleç, "Abdürrahim Fedâî'nin Hâfız Dîvânı'nın İlk Beytine Yaptığı Şerhin Önceki Şerhlerden Farkı", *Tasavvuf*, 94 (2015): 93-98; Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: H Yayınları, 2015), 47-48; Mine Şahin, "Abdürrahim Fedâî'nin Kasîde-i Nûniyyesi (Transkripsiyon-Nesre Çeviri-İnceleme)" (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 4-6.

³ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları, no: 794, vr. 159b.

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 137 ayırmakta⁴ sıfat olarak niteledikleri irâde-i külliyyenin Allah tarafından yaratıldığını düşünmektedirler.⁵ Fedâî Efendi ise muhâtabının Mâtürîdîler'e uyararak irâde-i külliyyenin Allah tarafından yaratılmış olduğunu dile getirip kendisi tarafından da kabul edilen yaratma tanımıyla birleştirmesine itiraz etmektedir. Ona göre irâde-i külliyye hâricî varlıklar sınıfından değildir ve bundan dolayıdır ki yaratmanın ona taalluk ettiğini söylemek çelişkidir.⁶ Irâde-i cüz'îyyenin mâhiyeti hakkında ileri sürülen farklı görüşler bir yana bırakılırsa daha önce de belirttiğimiz üzere irâde-i külliyye Mâtürîdiyye tarafından sıfat olarak belirlenmişti. Fedâî Efendi'nin daha sonra ifade ettiği üzere, her şey Allah'ın kudret, irâde ve yaratması kapsamına dâhil ise, bu durumda sıfat olan irâde-i külliyyenin mevcûdiyetini reddetmesi bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fedâî Efendi irâde-i cüz'îyyenin mâhiyetiyle alakalı olarak vâcib ve mümteni kavramları altına girmesinin imkânsızlığını dolayısıyla mümkünün kapsamına girdiğini ve nefsü'l-emrde mevcûd olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mümkün zâtı sebebiyle varlık ve yoklukla nitelenemeyen, varlık ile yokluk arasındaki bir durumdur. Mümkünün varlığı ve yokluğu Allah sayesinde olduğu için her durumda O'na dayanmaktadır.⁷ Bu anlatıma göre Fedâî Efendi'nin irâde-i cüz'îyyenin Allah'a dayandığı düşüncesine kani olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu da müteahhirîn dönemdeki muhakkik Mâtürîdîler'in

⁴ Harputlu Hoca İshak Efendi, *Zübdetü'l-ilmî'l-kelâm* (İstanbul: Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye matbaası, 1283), 114; Muhammed Esad, irâde-i külliyye ile irâde-i cüz'îyye arasındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır: "Fiil ve terkten birine taalluk ve taalluk eylediği cânibi tercîh ve nefsü'l-emrde vukûa tahsis şânından olan sıfata irâde-i külliyye deniyor. Abd bu sıfat-ı irâdesini fiil ve terk câniblerinden muayyen bir canibe sarf ve ol cânibi kasd ve cânib-i âhar üzerine tercîh ve ihtiyârından ibâret olan irâde-i cüz'îyyesiyle bezl-i makdereti akabinde abdin istitâatiyle Allah Teâlâ dilerse ol cânibi müstakillen kudret-i ilâhiyyesiyle halk eder; zirâ Allah Teâlâ abdin irâde-i cüz'îyyesini ol cânibi halkına sebep kılmıştır." bkz. Muhammed Esad, *Dürr-i Yektâ Şerhi* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1309), 32-33.

⁵ Ebu Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâle fî efâli'l-ibâd* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302), 197; Özdiç, "Osmanlı Düşüncesinde Irâde Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin Irâde-i Cüz'îyye Risalesi", 91; Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, "Irâde-i Cüz'îyye Risâlesi", çev. Mehmet Fatih Soysal, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1005.

⁶ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 159b.

⁷ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 160a.

irâde-i cüz'iyeye ile kastettiği anlamı doğru bulmadığını göstermektedir; çünkü Mâtürîdîler bu konuda malûm yani bilinenin kısımları şeklinde vâcib, mümkün ve mümteni kavramlarını temele alan bir izah yerine varlığı esas alan bir açıklama geliştirmişlerdir. Konu müellifimizin yaptığı gibi bilinen merkezinde ele alındığında bu kapsama giren her şey Allah'a istinâd etmekte, kul için gerçek anlamda bir fiil düşünülmemektedir. Buna binaen kul hakîkatte fâil olmayınca da cebirle karşı karşıya kalınmaktadır. O halde daha farklı bir bakış açısıyla gerek Allah'ın gerekse kulun fiildeki payı olumlanmalı; O'nun her şeyin yaratıcısı oluşu cebirle tabir edilen kulun devre dışı kalması sonucunu da doğurmamalıdır. Bunun için öncelikle yaratmanın anlamı açıklığa kavuşturulmalıdır. Mâtürîdiyye nezdinde de geçerli olan Fedâî Efendî'nin yaratma tanımına bakarsak yaratmanın (*halk*), yokun (*madûm*) var edilmesine denildiğini ve varlık sahasında (*hâriç*) mevcûd olmayan şeyin de yaratılmış (*mahlûk*) olmadığını görürüz. İrâde-i cüz'iyeye varlık sahasında mevcûd olduğu takdirde mahlûk olacak sonuçta yine direkt Allah'a dayanacak ve cebir iddiası tekrar gündeme gelecektir. Bu problemi aşma noktasında son dönem Mâtürîdiyye âlimleri nefsü'l-emrde mevcûd olup yaratmanın objesi olmadığı için Allah'a istinâd etmeksizin kuldaki kaynaklanan, bir itibârla mevcûd olmayan diğer bir itibârla madûm da olmayan irâde-i cüz'iyeye teorisini geliştirerek fiillerin insana nisbetini ispat yoluna gitmişlerdir. Onlara göre irâde-i cüz'iyeye yaratılmadığı için kul fiillerini bağımsız bir şekilde tercih edebilmektedir.⁸ Fedâî Efendî Mâtürîdiyye kelâmına ait olan irâde-i

⁸ Ahmet Cevdet Paşa'nın irâde-i cüz'iyenin mâhiyeti ve nefsü'l-emrin anlamı hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: "İrâde-i cüz'iyeye iki taraftan yani fiil ve terkten birini tercih demek olup ancak mahlûk mudur değil midir diye Eşâire ve Mâtürîdiyye beyninden ihtilâf vâki olarak Eşâire "mahlûktur" ve Mâtürîdiyye "mahlûk değildir" dediler. Bu cihetle Eşâriye indinde her şey Cenâb-ı Hakk bildiği için olur. Ammâ Mâtürîdiyye indinde ilim malûma tâbi olarak Cenâb-ı Hakk her âtiyi olacağından için bilir. Ehakk u asveb olan Mâtürîdiyye meslekidir. Zîrâ irâde-i cüz'iyeye mahlûk olduğu halde insan kendi kudretini sarfta mecbûr olmakla bu dahî cebre varıp yine tekâlîf-i İlâhiyye abes olmak lâzım gelir. Fakat "Eş'ariyye'nin 'irâde-i cüz'iyeye mahlûktur" demeleri, esbâbı olan şevk u arzular mahlûk ve min tarafillah vârid demektir" diyerek beynleri tevfiğ olunabilir. Eğer Eş'ariyye tarafından itirâz olarak denilir ise ki "irâde-i cüz'iyeye mahlûk-ı İlâhî olmayıp da kulun sun'uyla ise kul onu hâlık olmak lâzım gelip mezheb-i İ'tizâl'e varır. Ve eğer 'kul dahî hâlık değildir' denilir ise hâlıksız mahlûk bulunmak lâzım gelir. Ve her halde Mu'tezile gibi Mâtürîdiyye'ye göre dahî Cenâb-ı Hakk her şeyi hâlık olmak iktizâ eder." Buna şu

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *İrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 139 külliyye ve irâde-i cüz'îyye kavramlarını kullansa da onlara sahip olduklarının hilâfına farklı anlamlar yüklemektedir. Mâtürîdiyye irâde-i külliyyeyi yaratılmış bir sıfat olarak görürken Fedâî Efendi, hâricî varlık olmadığını söyleyerek yaratılmışlıktan soyutlamakta; irâde-i cüz'îyyenin kuldan kaynaklandığını söyleyen Mâtürîdîler'in aksine onu Allah'a dayandırmaktadır.

veçhile cevap verilir ki herşeyin hâlıkı Cenâb-ı Hak'tır. Lâkin irâde-i cüz'îyye "şey" değildir. Zîrâ şey, emr-i mevcûd manâsına olup irâde-i cüz'îyye ise zamânî olmayarak ve belki ân-ı vâhidde defî olarak insandan münbais bir hâl olduğundan umûr-i itibâriyye kabilinden olup emr-i mevcûd değildir; tâ ki hâlık muhtâc olsun ve halk fiili ona taalluk eylesin. Umûr-ı itibâriyyenin iki manâsı vardır. Biri nefsü'l-emrde mevcûd olmayarak sırf evhâm demektir. Diğer nefsü'l-emrde mevcûd olup ancak hâricte bir zamânda vücûd ile muttasıf değil demektir. İşte "irâde-i cüz'îyye emr-i itibâridir" dediğimiz bu manâcadır, yoksa manây-ı evvelce değildir." bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, haz. Yavuz Yıldırım v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3: 102; Arapgirli Hüseyin Avni de Ahmet Cevdet Paşa'nın açıklamalarına uyumlu şu izahatla konuyu aydınlatmaktadır: "Eimme-i Mâtürîdiyye'ye göre irâde-i cüz'îyye kudret-i abdden sâdır olur. Şöyle ki: Bârî Teâlâ Hazretleri kulda bir kudret yaratmıştır ki fiil ve terke alâ sebili'l-bedel mebd'e' demektir. Kulun bunda tamamen medhali yok ise de fakat fiil ve terkden birini tercîh ile o kudreti ona sarf edebilir. İşte kulun bu sarfı, irâde-i cüz'îyyedir. Fakat irâde-i cüz'îyye mevcûd mudur, madûm mudur? Mevcûd olduğu takdirde mahlûk olması lâzım gelir. Eğer hâlık Cenâb-ı Hakk ise, mezheb-i Eş'arî'ye varır. Eğer hâlık kul ise, mezheb-i İ'tizâl'e varır. Sadru's-şerîa indinde: İrâde-i cüz'îyye ne mevcûd ve ne de madûmdur. Belki mevcûd ile madûm arasındaki vâsita bulunan "hâl" kabilindendir. Çünkü irâde, bir şeye cezmen azm ve kasd eylemektir. Kasd-ı mezkûr ise zihnin fiil veya terk tarafına olan teharrukundan ibâret olmakla ne mevcûd ve ne de madûm olup mevcûd ile madûm beyninde kâin, tahakkukda zihne tâbi ve onunla kâim bir hâldir. Yahut hâricte nâ-mevcûd bir manây-ı masdarîdir. Ve alâ kile't-takdîreyn kendisine halk-ı icâd taalluk etmez. Vakıan hîn-ı ikâ-ı fiilde mesela hîn-ı meşy ü hareketde azânın hareketi gibi fâile ârız olan vasıflar, hâsılün bi'l-masdar demek olup mevcûdât-ı hâricîyyeden ise de lâkin fiili ikâ demek olan meâni-i masdariyye hâricde mevcûd olmayıp mücerred aklın itibâr ettiği umûr-ı zihniyyedendir. Fakat, mevcûd ile kâim olduğundan sırf umûr-ı itibâriyyeden olmadığı gibi madûm-ı mahz dahî olmayıp belki lâ mevcûd ve lâ madûm olan ahvâldendir. İşte burada hâricde mevcûd olmayıp da mevcûd ile madûm arasında bir hâl olduğu için ânı ikâ eden abdin hâlık olması lâzım gelmez. Madûm-ı mahz olmadığı için de madûmda tesîri olamaz diye itirâz vârid olmaz. Bu surette fiil-i ihtiyârî halk-ı Bârî ile irâde-i abdin mecmûu ile vâkidir." bkz. Arapgirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm* (İstanbul: İstanbul Daru'l-Fünûnu, 1327), 72-73.

Müellifimiz, kendisine ulaşan metni kaleme almakla muhâtabının irâde-i cüz'iyeye hakkında gerçekleşen kafa karışıklığını giderip hakkın ortaya çıkarılması gâyesini hedeflediğini; fakat bunun aksine kendisini hüznölendiren ve Allah'tan af talebini lüzumlu kılan çok büyük bir hataya düştüğünü ifade ederek üslûbunu sertleştirir. Ona göre muhâtabı, Allah'ın "*Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür*"⁹ kelâmıyla uyarılmayı hak eder şekilde hamd sebebi addettiği bir ortaklık (*şirk*) iddia etmektedir.¹⁰ Bu tür bir davranış İslâm inancı bakımından elbette kabul edilebilir değildir; fakat meselenin aslına vukûfiyet, Fedâî Efendî'nin yaptığı gibi şirk hükmüne ulaştıran bir yorumun zorlama olduğunu göstermektedir. Şöyle ki müellifimizin şirk problemini dile getirmesinin hemen ardından kendisinin de onayladığı, muhâtabının XV. yüzyılın önemli Eş'ariyye muhakkiklerinden olan Senûsî'nin ifadelerinden yaptığı iktibası aktarmasıyla tartışmanın esası ortaya çıkmaktadır. Senûsî, Fedâî Efendî'nin *Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*'nde *Risâletü Usûli'l-akâid* ismiyle zikredilen *Şerhu's-Senûsiyyeti'l-Kübrâ* isimli eserinde kulların kudretinin fiile etkisine dair Eş'ariyye îâmâlarına nispet edilen görüşleri değerlendirmeye almaktadır. Bu mesele Fedâî Efendî'nin metninde kapalı ifadelerle şu şekilde kaleme alınmıştır: "*İki kudretin birlikteliği ile olması, kulun kudretinin etkisinin (tesîr) fiilin aslında değil, vasfında veya vâsfının daha husûsî bir yönünde olması veyahut da Allah'ın kudret ve iradesinin kapsamının (umûm) dışında kalan itibârî bir şey olması...*"¹¹ İrâde konusunda araştırmada bulunanların bildiği üzere Osmanlı âlimleri kulların fiilleri meselesinde Eş'ariyye kelâmının yeknesak bir yapı arz etmediği kanaatini taşımaktadırlar. Onlara göre Kâdî Bâkillânî, Üstâd Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, mezheplerinin imâmı olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin kulların fiillerinin yaratılışı hakkında ortaya koyduğu nazariyenin içerdiği açmazlar sebebiyle farklı düşüncelere kâil olmuştur. Bâkillânî, Allah Teâlâ'nın kudretinin fiilin aslına taalluk ettiğini, abdın kudretinin ise fiilin vâsfına taalluk ettiğini savunur. Vasıf ile amaçladığı anlam kulun fiilinin tâat veya masiyet niteliğini taşımasıdır. Bununla birlikte fiilin zâtı Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir. İsferâyînî'den ise kulların fiillerinin iki kudretin birlikteliğiyle gerçekleştiğine dair bir görüş nakledilmektedir; fakat onun

⁹ Lokman, 31/13.

¹⁰ Abdürrahîm Fedâî Efendî, *Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, vr. 159b.

¹¹ Abdürrahîm Fedâî Efendî, *Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, vr. 159b.

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 141
bu ifadesiyle kastettiği anlam tartışma konusudur, şöyle ki acaba iki kudret fiilin aslına bağımsız olarak mı etki etmektedir yoksa kulun bağımsız kudreti Allah'ın ona yardımıyla mı etki sahibi olmaktadır. Cüveynî ise kendisine izâfe edilen zayıf bir nakle göre filozofların görüşünü benimsemekte, Allah'ın kullara verdiği kudret sebebiyle fiilin zorunlu olarak gerçekleştiğini varsaymaktadır. Senûsî'nin Bakillânî hakkındaki tahkîki, bizim açıklamasını yaptığımız izahla ve metnimizin "kulun kudretinin etkisinin fiilin aslında değil vâfında" ifadesi ile işaret ettiği anlamla örtüşmektedir. İsferyânî konusunda ise bizim aktardığımız açıklamaya ek olarak metnimizde de yer aldığı şekliyle "*vasfının daha husûsî bir yönünde olması veyahut da Allah'ın kudret ve iradesinin kapsamının (umûm) dışında kalan itibârî bir şey olması*" ayrıntılarına aynen yer vermektedir. Burada dile getirilen "*vasfın daha husûsî bir yönünde olması*" ifadesi ile *hâl* kastedilmiş olabilir; fakat İsferyânî'nin hâlleri olumsuzladığına dair rivâyet dikkate alınırsa "Allah'ın kudret ve irâdesinin kapsamının dışında kalan itibârî bir şey olması" şeklinde belirtilen emr-i itibârî açıklaması lüzumlu hale gelmektedir. Cüveynî'nin Allah'ın takdir ettiği ölçü miktarınca hâdis kudretin fiile etkide bulunduğunu düşündüğü rivâyeti de yukarıdaki açıklama ile bağdaşmaktadır. Nihayette Senûsî, Eş'ariyye imâmlarına atfedilen bu görüşleri değerlendirme sadedinde, fiillerde Allah'ın kudretinin yegâne müessir olduğunu, hâdis kudretin bir etkisinden söz edilemeyeceğini bu sebeple, Fedâî Efendi'nin de aktardığı şekilde, itikâdda esas ittihâz edilemeyecek, muhtemelen münâzara esnasında hasımları susturmak için dile getirilmiş sözler olduğunu kaydetmektedir.¹² Müellifimizin şirk iddiası da Allah'ın kudreti yanında

¹² Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhu's-Senûsîyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdüfettah Abdullah Bereke (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1982), 280-285. Senûsî ayrıca, konuyla alakalı bu düşüncelerini *Şerhü Ümmi'l-berâhîn* adlı eserinde kapalı bir şekilde aynen dile getirmektedir. Ona göre aklî burhân, her şeyin vâsitasız bir şekilde Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymakta, Kitab, Sünnet ve selevin icmâi da buna delâlet etmektedir. İyi ve kötüyü aktarmaya meyyâl olanların bazı Ehl-i sünnet mensuplarından her şeyin vâsitasız bir şekilde Allah tarafından yaratıldığı görüşüne aykırı olarak naklettikleri fikirleri dinlememek gerekir. Bkz. Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhu Ümmi'l-berâhîn*, thk. Muhammed Sadık Derviş (Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2009), 84. Desûkî de bazı Ehl-i sünnet mensupları ifadesiyle Senûsî'nin Bâkallânî, İsferyânî ve İmâmü'l-Haremeyn'e nispet edilen yorumlara işaret ettiğini tasrîh etmektedir. Bkz. Muhammed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi Ümmi'l-berâhîn*

kulun hâdis kudretinin de etkisinden bahseden Mâtürîdiyye âlimlerine yönelmektedir. Hâlbuki onlar gerçekleştirdikleri tahkikat gereği kulun kudretinin fiildeki etkisinin yönü itibâriyle dinî anlamda bir şirk olgusunun vâki olmayacağını savunmaktadırlar.¹³

Fedâî Efendi, her şeyin Allah'ın zât ve sıfatlarının kapsamına dâhil olduğunu vurgulayarak irâde-i cüz'iyenin de Allah'a dayandığını söyler. Ona göre Allah'ın sıfatları nasıl ki zorunlu olarak kendisine dayanıyor ve bu durum fiillerinde muhtâr olmasına engel teşkil etmiyorsa aynı şekilde kulun irâdesinde zorunlu olması fiillerinde özgür olmasını ortadan kaldırmamaktadır. Bazılarının, "kul irâdesinde mecbûr, fiillerinde muhtârdır" yaklaşımının şeytanın vesvesesinden kaynaklandığını dile getirmesi, irfân ehline göre şeytanın vesvesesinden kaynaklanmıştır. Çünkü cebir, iki rakip kuvvetin varlığıyla gerçekleştiği ve Allah'ın dışındaki hiçbir varlık etki sahibi bir kuvvete sahip olmadığı için, imkânsızdır.¹⁴

Yukarıda özetle aktardığımız Fedâî Efendi'nin sözleri, onun açık bir şekilde İmâm Eş'arî'ye nispet edilen ve Mâtürîdî Osmanlı âlimlerince tenkit konusu olan görüşü benimsediğini göstermektedir. İmâm Eş'arî, irâdenin yaratılmış olduğu kabulünden hareketle kulun irâdesinde zorunlu, fiillerinde özgür olduğunu söylemiştir. Mâtürîdîler'e göre bu düşünce hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir;¹⁵ çünkü bu anlayış, yapılacak olan bir tahkik ile ifade ettiği anlam cebirden uzaklaştırılmadığı takdirde,¹⁶ İmâm Eş'arî cebir-i mutavassıttır demesine rağmen, salt cebir fikrini dile getirmektedir.¹⁷ Bu sebeple bazıları eleştirilerini daha da sertleştirerek İmâm Eş'arî'nin görüşünün şeytanın vesvesesini gerektirdiğini açık bir biçimde telaffuz etmektedir.¹⁸ Bu eleştiriler bir adım daha ileri götürülerek Eş'arî'nin anlayışı Cebriyye ile

(Kâhire: Dâru'l-Besâir, 2009), 194; Abdürrahîm Fedâî Efendi, *İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, vr. 160a.

¹³ Edirneli Mehmed Fevzi, *Cemâl ale'l-Celâl* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, ty.), 122; Arapgirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, 68.

¹⁴ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, vr. 160a-160b.

¹⁵ İhsan Bektaş, "Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 39, 62.

¹⁶ Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi", 1018-1019.

¹⁷ Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303), 48-49.

¹⁸ Şamil Öcal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", *Dini Araştırmalar*, 2/5 (1999): 242-243.

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 143
bir tutulduğu takdirde, Fedâî Efendi'nin büyük bir yanlış olarak
niteleyip itiraz ettiği üzere Cebriyye'nin tekfîr edilmesiyle Eş'ariyye'nin
çoğunluğunun da tekfîr edilmesi gerecektir.¹⁹

Fedâî Efendi, her şeyin Allah'ın sıfatlarının kapsamında olduğunu
ve İmâm Eş'arî'ye uyarak kulun irâdesinde mecbûr fiilinde muhtâr
olduğunu tasrîh ettikten sonra, teklîfin elverişliliğini sağlayan kesbin
tanımlamasını yapar. Ona göre ehl-i irfânın dışında yer alan birçok
kimse kesbi tevhîdden ve dinin gâyelerinden habersiz olduklarını ihsas
eder biçimde tanımlamıştır. Kendisinin yaptığı "sonradan var
olan/ortaya çıkan kudretin, herhangi bir tesîri olmaksızın kendi
mahallinde, objesine (*makdûr*) bağlanmasından ibarettir" şeklindeki
tanımın ise aklî delillere, Kitab ve sünnet ve selefin icmâına
uygunluğunu vurgular. Mesela kesbe "sonradan ortaya çıkan kudretin
fiillerde *bir tür tesîrinin olması*" şeklinde anlam verenler tevhîdden
bîhaber olan kişilerdir. Ayrıca kesb tanımı üzerine gerçekleştirdiği
analizde, "'bir etkisi de olmaksızın' sözümüzle, bu ümmetin Mecûsîleri
olan Kaderiyye'nin, sonradan ortaya çıkan kudretin fiillere bağlanması,
yoktan yaratma ve etkinin bağlanmasıdır, yoksa kudret ile fiilin
birlikteliğinin bağlanması ve fiillere delâleti değildir, şeklinde itikâd
ettiği şeyi tanımdan çıkardık" diyerek mutlak manâda kudretin tesîrini
ispat edenleri i'tizâl ile nitelemektedir.²⁰

Müellifimizin bu minvalde yaptığı kesb tanımı ve eleştirileri
kendisinin Eş'ariyye düşüncesini benimsediğini vuzûha
kavuşturmaktadır. Çünkü Eş'ariyye âlimleri kulda bulunan hâdis
kudretin fiile etkisini reddederken,²¹ Mâtürîdiyye âlimleri kulun kudreti

¹⁹ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 161a.

²⁰ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 161a.

²¹ Celaledin Muhammed b. Esad Devvânî, *el-Celâl alâ Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: yy.,
1316), 23; İbrahim b. Muhammed Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, nşr.
Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2017), 117-118.
Seyyid Şerîf Cürçânî, kulların ihtiyârî fiilleri hakkında telif ettiği muhtasar risâlede,
akâidde en kabul edilebilir ve sahih olarak gördüğü düşünceyi şöyle izah etmektedir:
"Bir tâife, yaratma (*halk*) ve yoktan var etme (*icâd*) husûslarında ortaktan müteâl olan
Allah'tan başkasının varlıkta müessir olmadığı düşüncesine ulaştı. "Allah dilediğini
yapar" (Âl-i İmrân, 3/40), "Allah dilediğine hükmeder" (Mâide, 5/1). Fiilinin illeti yoktur,
kazâsından da dönüş yoktur. "Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya
çekilecektir" (Enbiyâ 21/23). Fiillerin iyilikle ve kötülükle vasıflanması husûsunda,
Allah'a nisbetle akıl için hiçbir alan yoktur; bilakis bütün fiillerin meydana gelişinin
iyilikle nitelenmesi Allah'tandır. Mevcûdâtın varlığının, görünüş itibâriyle bağlı

için kısmî bir etkinin varlığını teslim etmektedirler.²² Onların dile getirdikleri kısmî etki, eleştirinin bir yönünü oluşturan kudretin fiillerde bir tür tesîrinin olması kabulünün karşılığıdır. Bu itibarla Fedâî Efendi sarahatle dile getirmese de sözleri Mu'tezile ile birlikte Mâtürîdî ulemânın da tevhîd bilgisinden habersiz olduğu anlamına gelmektedir.

Fedâî Efendi, düşüncelerini destekleme sadedinde Seyyid Şerîf'in bir risâlesine ve Devvânî'nin *el-Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'de kulların fiilleri meselesinin çözümünü havale ettiği²³ *Risâletü mes'eleti halkı'l-efâl* adlı eserine atıfla Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivâyeti aktarmaktadır.²⁴ Kanaatimizce ilgili rivâyette Hz. Ali'nin dile getirdiği "ezel sabahının madûmların yapıları üzerinde ortaya çıktığını ve o madûmlardan hareket ve sükûn türünden her şeyin ortaya çıktığını müşâhede etmindir"²⁵ şeklindeki hakikat tanımı konumuzla bağlantılıdır. Burada bazı mutasavvıfların benimsediği düşünceye göre hâriçte mevcûd olmayıp eşyanın Allah'ın ilmindeki hakikatleri olan, daha doğru bir ifadeyle O'nun ilminde sâbit madûmâtta ibaret olan ayân-ı sâbite dile getirilmektedir.²⁶ Var olma istidadı bulunan mümkünlerin var oluşları da

olduğu sebepler, gerçek sebepler değildir. Mevcûdâtın varlığında o sebeplerin hiçbir katkısı yoktur; lâkin Allah, önce bu sebepleri sonra da akabinde müsebbebâtı var ederek âdetini gerçekleştirmektedir. Sebeplerin ve müsebbebâtın tamamı esasen Allah'tan meydana gelmektedir. Tesîrde başka bir şeye ihtiyaç duyma ile meydana gelen eksiklik kusurundan âlî ve yüce olan Allah'ın *kudretini* yüceltmek bu şekildedir dediler." bkz. Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed Cürçânî, *Risâle fî Mes'eleti'l-kader fî'l-efâli'l-ihtiyâriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhârî, no: 327, vr. 249a, 250b.

²² Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, 49.

²³ Devvânî, "amellerin yaratılışı meselesinde bize ait müstakil bir risâle mevcûddur" demektedir. Bkz. Devvânî, *el-Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 23.

²⁴ Devvânî, risâlesinin sonunda, müellifimizin aktardığı rivâyeti dile getirmemekte, "bu çok derin bir denizdir ve bu mertebelerin tahkîkinde muvahhidlerin aslanı olan Emîrü'l-müminîn'den nakledilen kelimeler yeterli olur" demekle iktifâ etmektedir. Bkz. Devvânî, *Risâle fî Mes'eleti Halkı'l-A'mâl*, thk. İlyas Üzümlü (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985), 25.

²⁵ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 160b.

²⁶ Süleyman Uludağ, "Ayân-ı Sâbite" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 198. Fedâî Efendi'nin üstadı Muhammed Nûru'l-Arabî bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır: "Hakâyik, ilm-i ilâhîde sırlı olan bilgilerdir ki, o ilmin süveri ile Vücûd-ı İlâhî tecellî eder. Bu görünen her şey o sûretlerdir. Bunlar sâbit değildir. Ancak o görünenin hakikati olan İlâhî ilimde saklı sır sâbittir ve asla değişmez. Zira suretler devamlı değişir ve gelişir, yok olur, yeniden ihyâ edilir." bkz.

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 145
ayân-ı sâbiteye dayandığı için ezelle bağlantılıdır.²⁷ Bu anlayışa göre
Hakk'ın zâtındaki varlıkları itibâriyle ilâhî isimlerde birlik ve tezâhürleri
itibâriyle çokluk vardır.²⁸

Bu noktadan hareketle Fedâî Efendi, aslında bazı mutasavvıflara
ait olan fikirleri Ehl-i sünnet âlimlerine nispet ederek sözüne devam
eder. Onların fiillerin tamamının ezeli kudret sebebiyle gerçekleştiğini
dile getirmeleri, hakîkatte Allah'tan başka bir varlığın olmadığını
müşâhede edişlerinden kaynaklanmaktadır. Îrâdî fiillerin tesîr özelliği
bulunmayan hâdis kudretle birlikte olması ise küllî kudretin cüz'î
kudrette tezâhüründen ibârettir ve cüz'î kudret küllî kudreti ortaya
çıkaran şey konumundadır. Muhakkikler nezdinde ehl-i kemâlin alâmeti
olan üç unsur söz konusudur. Bunların birincisi, tek var olanın Allah
olması sebebiyle O'ndan başka bir fâilin bulunmamasıdır. İkincisi ise
diğer varlıkların sadece Allah'ın fiillerini gösteren bir pozisyonda
oluşları ve üçüncü olarak da O'na vekil olarak bir şeyi yaptıklarını ifade
ederek cebrî ve kaderî olmamalarıdır.²⁹

Müellifimizin bu izahları düşünce yapısının merkezinde yer alan
aynı zamanda tasavvufî seyrü sülûkun mâhiyetini ortaya koyan tevhîd-i
efâl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât üçlemesinden müteşekkil olan tevhîd
anlayışına istinâd etmektedir. Bu çerçevede dâhilinde tevhîd-i efâl ve
tevhîd-i sıfât direkt olarak kulların fiilleriyle alakalıdır. Sâlikin manevî
yolculuğunun da ilk mertebesi olan tevhîd-i efâl, yaratılmış varlıkların
tamamının Allah'ın fiilleri olduğunu bilerek her fiil görüldüğü esnada o
fiili bir ayna gibi telakki ederek onun vasıtasıyla Hazret-i Maşûk'u
müşâhede etmektir.³⁰ Böylece sâlik, kendi nefsinde ve nefsinin dışında
ortaya çıkan fiilleri görmezlikten gelerek onların hakîkatte bağlı
bulundukları Hazret-i Maşûk'a bağlarını müşâhede edecektir. Bu sayede

Muhammed Nûru'l-Arabî, *Nesefî Akaidi Şerhi*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul:
İFAV, 1993), 13.

²⁷ Arpaguş, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından
İnsanın Sorumluluğu", 54-55.

²⁸ Uludağ, "Ayân-ı Sâbite", 199.

²⁹ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 161a-161b.

³⁰ Muhammed Nûru'l-Arabî, "Risâle-i Sülûk-ı Hakikat", *Seyyid Muhammed Nûru'l-
Arabî'nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî'nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*,
şrh. M. Fazıl Güvenç (byy.: yy., ty.), 9.

de “*Lâ fâile illâ hû*” sırrı ortaya çıkmış olur.³¹ Bir üst mertebe olan tevhîd-i sıfât, aşık olan kimsenin Hazret-i Maşûk’un kemâlî vasıflarını kendine hâs olan yetkinlikte tam manâsıyla bir akletme yetkinliğinde kalb ile müşâhede etmesi, mevcûd olan her şeyi O’nun kemâl sıfatlarının mazharı olarak görmesidir.³²

Fedâî Efendi tarafından düşüncelerine büyük önem atfedilen Devvânî ise daha farklı; fakat benzerlikler taşıyan bir açıklamada bulunmaktadır. Tevhîd-i efâl mertebesinin Allah’a ulaşma yolunda olan sâliklerin elde ettikleri fetihlerin ilki olduğunu ifade etmesinin akabinde, bu mertebenin ilk sonuçlarından birinin, bütün işlerin hakîkî fâile bırakılması ve O’nun yardımına, ihsanına itimâd edilmesi manâsına gelen tevekkül olduğunu belirtir. Tevhîd-i sıfât mertebesi ise ona göre, her kudretin Allah’ın her şeyi kapsayan kudretinde ve her ilminde O’nun kemâl vasfına sahip ilminde kaybolduğunu görmek; bunun daha da ötesinde her kemâlî O’nun kemâlinin yansımasından kaynaklanan bir parıltı olarak görmektir.³³

Fedâî Efendi, gerçekleştirdiği tevhîd yorumuyla fiillerin tamamını esasta Allah’a nisbet ederek, sahip olduğu kudret ve irâde ile insanın yalnızca bu fiillerin tecelligâhı ve görünüm yeri olduğu düşüncesini savunmakta, bu itibârla da insanın kudret ve irâdesinin işlevselliğini ortadan kaldırmaktadır.³⁴ Risâlesinin sonunda, bazı akılların çeşitli tasarruflarında Allah’ın tedbirinden, kudret ve irâdesinin kapsamından çıktıklarına inandıklarını dile getirerek kudret ve irâdenin fiillerde bir payı olduğunu ispatlamaya çalışan kesimlerin bu tavırlarıyla Allah’ın

³¹ Abdürrahîm Fedâî Efendi, “Hediyetü’l-hac li’l-ihvân”, *Seyyid Muhammed Nûru’l-Arabî’nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî’nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*, şrh. M. Fazıl Güvenç (byy.: yy., ty.), 137.

³² Muhammed Nûru’l-Arabî, “Risâle-i Tevhîd”, *Seyyid Muhammed Nûru’l-Arabî’nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî’nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*, şrh. M. Fazıl Güvenç (byy.: yy., ty.), 7-8.

³³ Devvânî, *Risâle fî Mes’eleli Halkı’l-A’mâl*, 24. Devvânî, tevhîdin üç mertebesinin en alt derecesinin, ya ilme’l-yakîn yahut ayne’l-yakîn yahutta hakka’l-yakîn ile gerçekleşen, varlıkta Allah’tan başka müessirin olmadığı anlamına gelen tevhîd-i efâl olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu mertebe, ya düşünce kuvveti perdesinin arkasından İmâm Eş’arî’ye açılmıştır veya o nübüvvet kandilinden onu alıntılamıştır. Çünkü onun Kitap ve sünnetin zâhirinden ayrılığı çok nadirdir. bkz. Devvânî, *Risâle fî Mes’eleli Halkı’l-A’mâl*, 22.

³⁴ Bu anlayışın bir değerlendirmesi için bkz. Arpaguş, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, 56, 65.

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 147
sıfatlarının şümûlünü bir bakıma inkar yoluna gittiklerini iddia
etmektedir.³⁵

2. *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'nin Tercümesi

(vr. 159b) Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Hamd, her şeye varlık veren sonra da onları hidâyete erıştiren Allah'a hâstır. Salât ise "hata ve unutkanlık (sonucu gerçekleşen fiillerin sorumluluğu) ümmetimden kaldırılmıştır"³⁶ diyen Hz. Muhammed'e ve onun anlayış ve delil sahibi olan ehl-i beytinin tamamınadır.

Bundan sonra; ey kardeşim! Bize bir mektup gönderdin ve ben onun başını, ortasını, sonunu inceledim. Onun hutbe-i kitabının başında, bizde (insanda) irâde-i külliyyeyi yaratmış olması sebebine binaen Allah'a hamd edişine rastladım. Sonraki satırlarda ise şu sözünü gördüm: "Çünkü, yaratma (*halk*) yokun (*madûm*) var edilmesine denilir, varlık sahasında (*hâriç*) mevcûd olmayan şey ise yaratılmış (*mahlûk*) değildir." Bu çelişkiden başka bir şey midir? Çünkü irâde-i külliyye de aynı şekilde varlık sahasında mevcûd olmayan şeyler zümresinden iken Allah'ın yaratması varlık sahasında mevcûd olmayan bir şeye (irâde-i külliyye) bağlanmışır.

Daha sonra risâleyi kaleme alış ve irâde-i cüz'îyyeyi açıklama sebebin hakkında dile getirdiğin söze baktım. Dile getirdiğin söz şu: "Sonra, irâde-i cüz'îyye hakkında insanlarda kafa karışıklığına şahit olduğumda hak olan düşüncenin (*mezhep*) açıklanması bizim üzerimize vâcib oldu ki bunun neticesinde hak üzere sebatkâr olsunlar." Bununla birlikte sen aynı zamanda, "Allah ile ortak oluyoruz (*neşraküllâhe*)" sözünü söyledin. Gafletine, hatana ve ortaklığına (*şirk*) hamd etmene üzüldüm. Senin sözün, benimseyip üzerinde olduğun görüşü (*mezhep*) seslendiriyor. Halbuki *şirk* hak değildir. Nitekim Allah "*Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür*"³⁷ buyurmuştur. Allah gaflet ve hatanı affeylesin.

³⁵ Abdürrahîm Fedâî Efendi, *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, vr. 161b.

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. (Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1372/1952), 2043; İbn Hibbân Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1991), 16: 202; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed el-Hakîm en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990), 2: 216; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997), 2: 431.

³⁷ Lokman, 31/13.

Sonra bir araya getirdiğin ve yazdığın şu sözünü gördüm: “Bu konunun tahkîki kelâm ilmine dair telîf edilen kitaplarda dile getirilmiştir, söz onun hakkında değildir ve açıklanmasına da ihtiyaç yoktur; bilakis Senûsî, *Risâletü Usûli'l-akâid*'de, iki kudretin birlikteliği ile olması, kulun kudretinin etkisinin (*tesîr*) fiilin aslında değil vasfında veya vasfının daha husûsî bir yönünde olması veyahut da Allah'ın kudret ve irâdesinin kapsamının (*umûm*) dışında kalan itibârî bir şey olması şekillerinde, fiillerin yaratılışı konusunda İslâm âlimlerinin (*eimme*) sözlerini açıklamasının akabinde şöyle demiştir: Gerekli olan bu âlimleri onlardan nakledilen sözlerin zâhirî anlamının inancından uzak tutmaktır; çünkü onların kitaplarında mevcûd olan anlam bu nakledilenlerin zıddıdır, o da Allah'ın kudret ve irâdesinin **(vr. 160a)** mümkünlerin tamamını kapsadığıdır. Onlar bu anlama gelen selevin icmâını nakletmişlerdir. Nitekim Kadı, Allah'ın sıfatlarının mümkünlerin tamamını kuşattığını kabul etmeyen kişinin küfrü üzerine olan icmâı nakletmiştir. İslâm âlimlerine nispet edilen mezkûr nakiller şayet doğru ise, bunları ehl-i bidat zümresinden hasımlarıyla gerçekleştirdikleri münâzarada cedel yoluyla ve geçersiz usûlleri gereğince onları susturmak amacıyla dile getirmişlerdir, şeklinde bu nakilleri te'vîl etmek zorunlu olur. Senûsî'nin sözü burada sona erdi.

Böylece, akıl, vehim, duyu, varsayım (*farz*), yaklaşım (*itibâr*) ve akılda bulunan şeylerin (*hadarât*) hepsinde mümkünlerden tek bir şeyi Allah'ın kudret, irâde, yaratma ve otoritesinin kapsamı dışında bırakan kimsenin, onun Vacibü'l-vücûd olan Allah'tan ve O'nun sıfatlarından başka bir şeye dayanmasını onayladığı ve onu mümkün olma mâhiyetinden çıkararak zorunlu (*vâcib*) veya imkânsız (*mümteni*) sınıfına dâhil ettiği ortaya çıktı. Çünkü bilinen bir şey ya zorunlu yahut mümkün veyahut da imkânsızdır ve araştırma (*tahkîk*) husûsunda bir hissesi olan kimseye âşikâr olduğu gibi, bunlar arasındaki ayırım, muhakkiklerin tamamının dile getirdiği üzere gerçektir.

Dile getirdiğin şeyi gerçek kabul ettiğinde, hakîkatte (*nefsü'l-emr*) mevcûd olan irâde-i cüz'îyye hakkında, o bilinenin hangi kısmındandır diyeceksin! O, dördüncü bir kısmın bulunmayışı haline binaen vâcib mi yoksa mümkün mü yahut da mümteni midir? Vâcib olmadığı açıkça ortada olmasına binaen ya mümkün yahut da mümtenidir. Mümteni kısmından da olamayınca sonuçta mümkün olur. Selev âlimlerinin tamamının nezdinde mümkünün mâhiyeti Allah'a dayanmasını gerektirdiği için, mümkünlerin hepsi herhangi bir illet ve şart olmaksızın

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *İrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 149
direkt olarak Allah'a dayanmaktadır. Çünkü mümkünün mâhiyeti, zâtından dolayı varlık ve yoklukla nitelenemeyen, varlık ve yokluk arasındaki bir durumdur (*berzah.*) Var olduğunda vâcib varlık olan Allah sayesinde var olur, yok olduğunda ise yine O'nun sayesinde yok olur.

Tevhîd delili, Allah'ın zât ve sıfatlarında ortaklığın geçersiz oluşuna delâlet edince, hangi mümkün duydu, akıl, vehim ve akılda bulunan şeylerin hepsinde mutlak mânâda varlıkla nitelenir, O'nun zât ve sıfatlarının kapsamından çıkar! Nitekim Allah, "*Allah her şeyi (ilmiyle) kuşatmıştır*"³⁸ ve "*Allah ise onların ortak koştuğu şeyden yücedir*"³⁹ buyurmuştur. İrâde-i cüz'îyye emr âlemindendir demen de sana şifa vermez. Allah Teâlâ kelâmında "*Halk da emir de O'na mahsûstur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir*"⁴⁰ buyurunca hangi iş (*emr*) ve yaratma (*halk*) Allah'tan ayrılabilir? Bundan dolayı, kulun fiillerinde özgür (*muhtâr*) değil de mecbûr olması gerekir denilmez. Fakat sen bunu söyledin. Bu da ihtiyârın ne olduğunu bilmemenden kaynaklandı. Allah'ın fiilleri hakkında ne diyorsun? O fiillerinde özgür mü yoksa mecbûriyet altında mıdır? Bilakis, irâde (*kasd, ihtiyâr*) sonrasında var olan şeyin hâdis olduğu ve Allah'ın sıfatlarının da sonradan meydana gelmekten (*hudûs*) âlî oluşu konuyla alakalı yerde sâbit olduğu için, sıfatları zorunlu olarak O'na dayanmasına rağmen ihtiyâr sahibidir. (vr. 160b) Aynı şekilde kul irâdesinde mecbûr olsa da fiillerinde özgürdür. Bazı vesvese sahiplerinin, bu son söz üzerine şeytanın vesvesesi gerekir demeleri, irfân ehline âşikâr olduğu üzere şeytanın vesvesesinden kaynaklanmıştır.

Gerçekte cebirin imkânsız olduğunu bilmelisin; çünkü cebir daha güçlü olan/zorlayıcı varlık için ona rakip olan bir kuvvetin var olmasıyla gerçekleşir. Bu sebeple kendisinde daha güçlü olan bir varlığa engel teşkil eden, rakip olan bir kuvvet bulunmadığı için cansız bir varlık mecbûriyet altında olmaz. Allah'tan başka bir varlık için, etki sahibi olan bir kuvvet ve kudretin varlığı mümkün olmadığına göre cebir nedir ve gerçekte nasıl olur? Sonuçta, bazı büyüklerin dediği üzere cebir imkânsızdır. Allah'ın gözlerini kör ettiği, gözlerine perde inmiş olan bazı kelâmcılar cebri imkân dâhilinde görse de; bu konuda kelâm ilminin

³⁸ Nisâ, 4/126.

³⁹ A'râf, 7/190.

⁴⁰ A'râf, 7/54.

üslûbu dışında bir tahkîk bizim nezdimizde mevcûddur; ancak yerin darlığı sebebiyle sözü uzatmadım. Allah hidâyete ulaştırandır.

Seyyid Şerîf Cürcânî'nin kıymetli risâlesinde ve Celâleddin ed-Devvânî'nin *el-Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye'de* fiiller konusunun tahkîkini havale ettiği *Risâletü mes'eleli halkı'l-efâl'de* naklettikleri üzere, kendisine hakikat hakkında sorduğunda sırdaşı Kümeyl'e Hz. Ali'nin söylediği söz senin için yeterli olur. Kümeyl dedi: Ey Ali! Hakikat nedir? Hz. Ali ona şöyle cevap verdi: Hakikat seni niçin ilgilendiriyor? Bu söz üzerine Kümeyl şöyle dedi: Ben senin sırdaşın değil miyim? Senin gibi bir zât dilenciye mahrum etmez. Hz. Ali de şöyle dedi: Hakikat, ezel sabahının madûmların yapıları üzerinde ortaya çıktığını ve o madûmlardan hareket ve sükûn türünden her şeyin ortaya çıktığını müşâhede etmendir. Kümeyl de şöyle dedi: Açıkla ve izah et. Bunun üzerine Hz. Ali ise şöyle dedi: Işığı söndür; nitekim sabah oldu.

Kesb ise sonradan var olan kudretin, her hangi bir tesîri olmaksızın kendi mahallinde, objesine (*makdûr*) bağlanmasından ibarettir. Bundan sonra bil ki Allah'ın bir araç olmaksızın her şeyiyle tüm kâinâtı yoktan yaratma husûsunda ortaksız oluşu akıl ve nakil vasıtasıyla sâbit olunca, kulun iyilik ve kötülükleri kesbeden olduğu dinde (*şer'*) ifade edilince, din kulu kesbi dâhilinde olan veya direkt kesbiyle olmasa da ondan kaynaklanan şey sebebiyle sorumlu tutup sevap ve ceza verince (**vr. 161a**) işte bu dile getirilenlerin hepsi sebebiyle dinî (*şerî*) bakımdan sorumlu kılınmanın (*teklîf*) yeri olan ve dinî sevap, ceza, övgü ve yerginin emâresi kılınan kesbin manâsının açıklanmasına ihtiyaç duyuldu. Tevhidin hakikati hakkında kendilerinde hiçbir bilgi bulunmayan bazı kimseler, kesbin anlamını sonradan ortaya çıkan kudretin fiillerde bir tür tesîrinin olması şeklinde ifadelendirdiler.

Özetle söylenecek olursa, kesbin yorumlanması konusunda ârifler zümresinin dışındakilere ait olan, vahdâniyet konusu ve dinin hedefleri hakkında bilgisizlik ve derin araştırma (*tahkîk*) yokluğu zannına sebep olan çokça basiretsizlik ve farklı ifadeler mevcûddur. Kesbin tefsiri konusunda itimad edilen ve onun dışında doğru kabul edilmeyen, aklî ilkeler, sünnet ve selefin icmâi üzere gerçekleştiği için bizim tefsirimizdir ve o da sonradan ortaya çıkan kudretin nesnesine, herhangi bir etkisi olmaksızın kendi mahallinde bağlanmasından ibarettir. Burada, "sonradan ortaya çıkan (*hâdis*)" sözümüzle ezelî (kadîm) kudretin bağlanmasını tanımdan çıkardık; çünkü ezelî kudretin bağlanmasına kesb denilmez; bilakis o yoktan yaratmadır (*ihtirâ'*). Kudretin mahallinde

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-İ Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 151 anlamındaki “nesnesine kendi mahallinde” sözümüzle de taş atma, kılıç ve mızrakla vurma, öldürme gibi kudretin mahallinin dışında kalan fiilleri tanımdan çıkardık. Bunlar kulun kesbetmediği sonradan ortaya çıkan fiillerdir; çünkü kulun kudretinin mahallinin dışındadırlar. Ancak bu fiiller Allah'ın âdeti üzere kulun kesbi esnasında yaratıldığından sorumluluk, sevap ve ceza onlarda geçerli olmaktadır. “Bir etkisi de olmaksızın” sözümüzle de bu ümmetin Mecûsîleri olan Kaderiyye'nin, “sonradan ortaya çıkan kudretin fiillere bağlanması, yoktan yaratma (*ihtirâ*) ve etkinin bağlanmasıdır, kudret ile fiilin birlikteliğinin bağlanması ve fiillere delâleti değildir” şeklinde itikâd ettiği şeyi tanımdan çıkardık. Tevfîk Allah'ın yardımıyla.

Bu söylediklerimizi bildiğin zaman, Eş'ariyye düşüncesi hâlîs Cebriyye konumunda olur dediğin ve sonra yorum yapmaksızın direkt Cebriyye'yi tekfir edişinle Eş'ariyye'nin büyük çoğunluğunu da tekfir ettiğin ortaya çıktı. Çok kötü bir yanlışta bulundun. Bu yanlışın vahdâniyyet meselesini, kesb ve ihtiyârın ne olduğunu tahkîk etmemenden kaynaklandı.

Ey kardeşim -Allah seni bağışlasın- bilesin ki Ehl-i sünnet âlimleri- Allah onlara merhametiyle muâmele etsin- fiillerin tamamının varlığı ezelî kudret sebebiyledir deyince, yegâne var olanın (*mevcûd*) O olduğu ve O'ndan başka var olanın bulunmadığı gerçeğini müşâhede ettiler. Îrâdî fiillerin, direkt ve dolaylı etkisi bulunmayan sonradan ortaya çıkan kudretle birlikteliği dediklerinde; (**vr. 161b**) şeriatı ve yalnız cüz'îler vasıtasıyla ortaya çıkan küllî hakikatleri gözettiler ve ezelî/kadîm küllî kudretin sonradan ortaya çıkan cüz'î kudrette tezâhürünü itiraf etmiş oldular. Böylece sonradan ortaya çıkan cüz'î kudret, ezelî/kadîm kudreti ortaya çıkaran/gösteren şey olmaktadır. Bu sebeple muhakkikler, Ehl-i kemâlin belirtisinin üç şey olduğunu dile getirdi. Bunlardan birincisi, cibrî de kaderî de olmamasıdır; çünkü yegâne var olanın O olduğu itibâriyle O'ndan başka bir fâilin var olmadığını dile getirir. Aynı şekilde, Allah'ın fiilini gösterir olması ve O'na vekil olması itibâriyle ben bu şeyi yaptım demektedir. İkincisi, o mevcûdâtın tamamına tek bir nazarla bakar ve onlara mertebelerini verir. Üçüncüsü, o her an yükseliştedir ve herhangi bir şühûd makamına bağlı kalmamaktadır.

Ey Allah'ım bize kolaylık ver, ilim ve faziletin silinip yok olduğu, cehalet bağlarının ve anlayış yoksunluğunun beslendiği, kıymetliyi değersizden, sol tarafı sağdan ayırt edemeyip ağzına geleni söyleyenin çoğaldığı zamandan şikayet yalnız sanadır. Güç ve kudret yalnızca çok

yüce ve büyük olan Allah'a aittir. Mevlâ, kahrhâr ve latîf olan Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzîh ederiz ki O, kahrının bir kısmını lütfedince yanlışı zanlar bir yana akılların çoğunun idrâkinden uzak kaldı; mezkûr akıllar, bunun sonucunda meselenin iç yüzünü bilmeyerek ve bunun yanında yüce Allah'ın kahrı, sır elbisesi ve her şeyi kuşatmasıyla iyiliği giydirme nimetini inkâr ederek bazı tasarruflarında O'nun tedbirinden, kudret ve irâdesinin kapsamından çıktıklarına inanıyorlar. Allah doğruyu söyler ve doğru yolu gösterir.

*"Senin izzet sahibi Rabbin, onların isnat etmekte oldukları, vasıflardan yücedir, münezzehdir. Gönderilen bütün peygamberlere selam olsun! Âlemlerin Rabbi olan Allah'a da hamd olsun!"*⁴¹

3. İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi'nin Tahkîki

3.1. Risâlenin Tahkîkinde İzlenilen Yöntem

Risâlenin tahkîkinde zengin yazma eserler koleksiyonunu içinde bulunduran İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları Bölümü'nde bulunan üç nüsha esas alınmıştır. Farklı eser ve risâlelerden oluşan mecmûalar içinde yer alan bu nüshaların kütüphane kayıtları ve özellikleri şu şekildedir:

1. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları, nr. 794, vr. 159b-161b.

Rika hattıyla istinsah edilmiş olan bu nüshanın 159b varacağı 19 satır, 160a, 160b ve 161a varakları 20 satır, 161b varacağı 15 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin başında *"Üsküp ulemâsından Dâmâd-ı Hazreti Şeyh Muhammed Nûru'l-Arabî Abdürrahim Efendi kuddise sirruhu'l-celî Hazretleri'nin İrâde-i Cüz'îyye hakkındaki risâleleri"* ifadesi yer almaktadır. Ayrıca risâlenin başlangıcındaki besmelenin sağ tarafına *"Hâzâ risâletün reddiyyetün"* şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Diğer nüshalara nispeten okunması daha kolay olduğu için bu nüshayı tahkîkimizde asıl nüsha olarak tercih ederek (İ) rumuzuyla belirttik.

2. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları, nr. 580, vr. 14b-16b.

Rika hattıyla istinsah edilmiş olan bu nüshanın 14b varacağı 20 satır, 15a ve 15b varakları 19 satır, 16a varacağı 18 satır ve 16b varacağı 21 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin başında *"Risâle-i İrade-i Cüz'îyye li'-Şeyhi'l-Fâzıl Abdürrahim Fedâî el-Melâmî Dâmâdü's-Seyyid Şeyhunâ Muhammed Nûru'l-*

⁴¹ Sâffât, 37/180-182.

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 153
Arabi" ifadesi yer almaktadır. Tahkîkimizde bu nüshayı (ب) rumuzuyla belirttik.

3. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1623, vr. 7b-11a.

Rika hattıyla istinsah edilmiş olan bu nüshanın 7b varağı 16 satır, 8a varağı 17 satır, 8b varağı 18 satır, 9a varağı 17 satır, 9b varağı 18 satır, 10a varağı 16 satır, 10b varağı 18 satır ve 11a varağı 4 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin başında "*Risâle-i Îrâde-i Cüz'îyye li'-Şeyh Abdürrahim Efendi el-Melâmî Sellemehüllahü Teâlâ*" ifadesi yer almaktadır. Tahkîkimizde bu nüshayı (ج) rumuzuyla belirttik.

Tahkîkte metnin yapısı göz önünde bulundurularak paragraflar oluşturulmuştur. Varakların ön yüzü ([ا]), arka yüzü ([ب]) harfleriyle belirtilmiştir.

Metnin aslında bulunmayan bir lafzı kendi tasarrufumuzla metne eklediğimizde bunu ([ج]) işâreti içine aldık.

Eserde yer alan Kur'ân âyetleri harekeli, bolt olarak ([د]) işâreti içinde verilmiş ve dipnotta, yer aldıkları sûre ve rakamları belirtilmiştir. Metinde yer alan hadislerin kaynakları dipnotta belirtilmiştir. Hadis ve müellifin alıntılanmış olduğu anlaşılan ibareler (" ") işâreti içine alınmıştır.

Müellifin risâlede isimlerini zikrettiği şahısların kısa biyografik bilgileri dipnotta verilmiş, gerekli görüldüğü takdirde metnin anlaşılmasına katkı sağlayacak hareketler ve noktalama işaretleri kullanılmıştır.

3.2. Risâlenin Tahkîkli Metni

[159ظ] بسم الله بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى. والصلاة على من قال : "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان،"⁴² وعلى آله وأولي الفهم والبرهان أجمعين.
وبعد، فيا أخي قد أرسلت لنا مرسولا ونظرت في أوله وأوسطه وآخره ووجدت في أول خطبته حمدك الله تعالى على خلقه فينا من الإرادة الكلية ثم نظرت بعد أسطر قولك: لأن⁴³ الخلق يطلق على إيجاد المعدوم فما⁴⁴ ليس بموجود في الخارج ليس بمخلوق وهل هذا إلا تناقض؟ لأن الإرادة الكلية أيضا ليست من الأمور الخارجية فقد تعلق خلق الله بما ليس من الأمور الخارجية. ثم نظرت ما قلت في سبب كتابتك⁴⁵ وبيانك الإرادة الجزئية ما قلت: أما بعد لما شاهدت من الناس الحيرة⁴⁶ في الإرادة الجزئية وجب علينا بيان مذهب الحق [ل]يُثبتوا على الحق مع أنك قلت في خطبتك أيضا بقولك: "ونشرك الله"، وتأسفت على سهوك⁴⁷ وخطأك وحمدك علي شركك، وقولك ينادي على ما عليك من المذهب والشرك ليس بحق، قال الله: { إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ }⁴⁸ عفا الله على سهوك⁴⁹ وخطأك.
ثم نظرت ما جمعت وكتبت بقولك: وتحقيق⁵⁰ ذلك أن هذا مذكور في الكتب الكلامية وليس الكلام فيه، وهو غني عن البيان؛ بل قال السنوسي⁵¹ رحمه⁵² الله في رسالته أصول العقائد - بعد بيان أقوال الأئمة في مسألة خلق الأفعال من كونه بمجموع القدرتين وتأثير قدرة العبد في وصف الفعل لا في أصله أو في أخص وصف الفعل أو كونه أمرا اعتباريا خارجا عن عموم قدرة الله وإرادته⁵³ - : "والواجب تبرئة هؤلاء⁵⁴ الأئمة عن اعتقاد ظاهر ما نقل عنهم لأن الموجود في كتبهم إنما هو ضد هذا المنقول وهو تعميم⁵⁵ قدرة الله وإرادته⁵⁶ [160و] لجميع⁵⁷ الممكنات

42 أخرجه ابن ماجه من حديث أبي زر الغفاري برقم (2043) بلفظ: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" ومن حديث ابن عباس برقم (2045) وكذا ابن حبان في صحيحه (202/16) والحاكم في المستدرک (216/2) بلفظ: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وللاستزادة راجع: كشف الخفاء (431/2).

43 ب - لأن.

44 ج: مما.

45 أ: كتابك.

46 ج: الخيرة.

47 ب: سوك.

48 سورة لقمان، 13/31.

49 ب: سوك.

50 ب: تحقق.

51 هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، التلمساني، الحسني، من جهة الأم، أبو عبد الله (ت 895 هـ / 1490 م). محدث، متكلم، منطقي، مقري. عالم تلمسان في عصره وصالحها. له تصانيف كثيرة، منها "شرح صحيح البخاري" و "عقيدة أهل التوحيد" و "أم البراهين" و "حاشية على صحيح مسلم". (معجم المؤلفين لعمر رضى كحالة، 786/3)، (الأعلام للزركلي، 154/7).

52 ج: رحم.

53 ب: إرادة.

54 أ: هو لا.

55 ج: نعيم.

56 ب: إرادة.

57 ج: الجميع.

ونقلوا⁵⁸ إجماع السلف على ذلك وقد نقل القاضي رحمه الله الإجماع على كفر من لم يقل بعموم صفات البارئ تعالى. ويجب تأويل ما نقل عنهم - إن صح⁵⁹ النقل - بأنهم إنما قالوه على سبيل الجدل في مناظرة الخصوم المبتدعة وإلزامهم على مقتضى أصولهم⁶⁰ الفاسدة⁶¹ انتهى. فظهر أن من ثبت شيئا من الممكنات خارجا عن عموم قدرته تعالى وإرادته⁶² وخلقته وملكه في العقل والوهم والحس والفرض⁶³ والاعتبار وفي جميع الحضرات فقد أجاز استناد شئ من الممكنات إلى غير الواجب تعالى⁶⁴ وصفاته، وأخرج ذلك الشئ عن حقيقة الإمكانية، وأدخل في الواجب أو في الممتنع لأن المعلوم إما واجب أو ممكن أو ممتنع والإنفصال حقيقي على ما قاله كافة المحققين كما لا يخفى على من له حظ⁶⁵ من التحقيق.

وإذا تحققت ما قلت⁶⁶ فليت شعري ما تقول في الإرادة الجزئية الموجودة في نفس الأمر من أي معلوم هي، أ هي من الواجب أو من الممكن أو من الممتنع ولا رابع؟ ومن البين أنه ليس من الواجب فيكون إما من الممكن أو من الممتنع فلا يكون من الممتنع⁶⁷ فيكون ممكنا فكل ممكن مستند⁶⁸ إلى الله رأسا بلا علة ولا شرط عند جميع الأئمة السلف رحمهم الله لما اقتضى حقيقة الممكن استناده⁶⁹ إليه لأن حقيقته⁷⁰ برزخ⁷¹ بين الوجود والعدم لا⁷² يتصف بالوجود ولا بالعدم لذاته وإذا وجد⁷³ وجد بالواجب تعالى وإذا عدم⁷⁴ عدم به تعالى ولما دل برهان التوحيد على إبطال الشرك في ذاته تعالى وصفاته فأى ممكن اتصف بالوجود مطلقا في الحس والعقل والوهم وفي جميع الحضرات، خرج عن إحاطة ذاته تعالى وصفاته {وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا} ⁷⁵ {فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} ⁷⁶ ولا يشفيك أن تقول إن الإرادة الجزئية من عالم الأمر لما قال الله تعالى: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} ⁷⁷ فأى أمر وخلق خرج عن الله تبارك وتعالى؟ لا يقال: فعلى هذا يلزم أن يكون العبد مجبورا لا مختارا في أفعاله. قلت هذا، نشأ من جهلك أن الاختيار ما هو وما تقول في أفعاله تعالى هل كان

58 ب ج: نقلوا.

59 ج: الصح.

60 أ: أصل لهم.

61 ب: إرادة.

62 ج: الفرض.

63 ب- تعالى.

64 ب- حظ.

65 أ ب: قلته.

66 ج- فيكون إما من الممكن أو من الممتنع فلا يكون من الممتنع.

67 ب: فصل.

68 ج: مستندا.

69 ج: استنادا.

70 أ: حقيقة.

71 ج: زخ.

72 ب- لا.

73 ب: وجبه؛ أ - وجد.

74 ب- عدم.

75 سورة النساء، 126/4.

76 سورة الأعراف، 190/7.

77 سورة الأعراف، 54/7.

مختاراً في أفعاله أو⁷⁸ مجبوراً؛ بل كان مختاراً مع أن صفاته تعالى [160ط] مستندة إليه بالإيجاب لما ثبت في محله، إن ما كان مسبوقاً بالقصد والاختيار كان حادثاً و جلت صفاته تعالى⁷⁹ عن الحدوث وكذا العبد⁸⁰ مختار في أفعاله⁸¹ وإن كان مجبوراً في اختياره وما قال بعض أهل الوسوسة فعلى هذا يلزم وسوسة الشيطان فهو من وسوسة الشيطان على ما لا يخفى على ذوي العرفان. واعلم أن الجبر في التحقيق محال لأن الجبر لا يكون إلا بإثبات القوة المزاحمة للجابر فلا يكون الجماد مجبوراً لما لم يكن فيه من القوة الممانعة والمزاحمة للجابر⁸² وإذا لم يجرز إثبات القوة والقدرة المؤثرة لغير الله فما الجبر وكيف يكون الجبر في التحقيق؟ فيكون الجبر⁸³ محالاً⁸⁴ على ما قال بعض الأجلة. ولنا في هذا البحث تحقيق وراء طور الكلام لكن أمسكت عنان الكلام لضيق⁸⁵ المقام، والله الهادي، وإن أجاز بعض أهل الحجاب الجبر من المتكلمين الذين أعمى الله أبصارهم.⁸⁶

وكفاك ما قال الإمام علي رضي الله لصاحب سره كميل⁸⁷ رضي الله عنه⁸⁸ حين سئل لعلي رضي الله عنه عن الحقيقة فقال: ما الحقيقة يا علي؟ قال: ما لك والحقيقة قال: ألسْتُ بصاحب سر؟ و مثلك لا يخيب سائلاً. قال علي رضي الله عنه: الحقيقة أن تشاهد أن صبح الأزل قد تجلّى على هياكل المعدومات⁸⁹ فظهر منها الحركات والسكنات فقال كميل رضي الله عنه: بَيِّنْ و أوضِّحْ. فقال علي رضي الله عنه: فاطمُ المصباح فقد طلع الصباح على ما نقله السيد الشريف الجرجاني⁹⁰ في رسالة الشريفة والجلال الدواني⁹¹ في رسالة مسئلة خلق الأفعال⁹² كما أحال تحقيق مسئلة الأعمال الى هذه الرسالة في الجلال⁹³ شرح العقائد⁹⁴ العضدية.

78 ج: و.

79 ب- تعالى.

80 أ- العبد.

81 ب: و كذا العبد في أفعاله.

82 أ- فلا يكون الجماد مجبوراً لما لم يكن فيه من القوة الممانعة و المزاحمة للجابر.

83 أ- الجبر.

84 ب: حياً.

85 ب: ضيق.

86 أ: الذي.

87 هو كميل بن زياد بن نهيك بن الهيثم بن سعد ابن مالك بن الحارث بن صهيبان بن سعد بن مالك بن النخع النخعي الصهباني الكوفي رَوَى عَنْ: عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَعُثْمَانَ بْنِ عَفَانَ، وَعَلِيَّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَغَيْرِهِمْ وَرَوَى عَنْهُ: رَشِيدُ أَبِي رَاشِدٍ، وَأَبُو عُمَرَ سُلَيْمَانَ بْنُ غُبَيْدٍ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْكِنْدِيِّ، وَغَيْرِهِمْ، ذَكَرَهُ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَةِ الْأُولَى مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ، قَالَ: وَشَهِدَ مَعَ عَلِيٍّ صَفَيْنَ، وَكَانَ شَرِيفًا، مَطَاعًا فِي قَوْمِهِ، فَلَمَّا قَدِمَ الْحَجَّاجُ بْنُ يَوْسُفَ الْكُوفَةَ دَعَا بِهِ فَقَتَلَهُ، وَكَانَ ثَقَّةً، قَلِيلَ الْحَدِيثِ. وَذَكَرَهُ ابْنُ جَبَّانٍ فِي كِتَابِ "الثَّقَاتِ وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْمَدَائِنِيُّ: وَفِيهِمْ يُعْنَى أَهْلُ الْكُوفَةِ مِنَ الْعَبَادِ: أُوَيْسُ الْقُرْنِيِّ ... وَكَمِيلُ بْنُ زِيَادٍ النَّخَعِيِّ. قَالَ خَلِيفَةُ بْنُ خِيَاطٍ: قَتَلَهُ الْحَجَّاجُ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَثَمَانِينَ وَقَالَ ابْنُ حَجَرٍ فِي "التَّقْرِيبِ": ثَقَّةٌ رَمِيَ بِالتَّشْيِيعِ. (تهذيب الكمال للمزي: 218/24)؛ (وتقريب التهذيب لابن حجر: ص462).

88 أ - عنه.

89 ب: المعلومات.

90 هو علي بن محمد بن علي المعروف بالسيد الشريف والسند الجرجاني (ت 816 هـ/ 1413 م)، عالم نحري قد حاز قصبات السيق في التحرير، فصيح العبارة دقيق الإشارة فارس في البحث والجدل. ولد في تاكو (قرب من اسيراباد) و درس في شيراز. و لما دخلها تيمور سنة 789 هـ فر الجرجاني إلى سمرقند. ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفًا، منها "التعريفات" و "شرح المواقف" و شرح كتاب الجغميني" و "شرح السراجية" و "شرح السراجية" و "الحواشي على المطول" و "حاشية على الكشاف". (الفوائد البهية للكنوي، ص 212)، (الأعلام للزركلي، 7/5).

وأما الكسب فهو عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير. ثم اعلم أنه لما ثبت بالعقل والنقل انفراد المولى⁹⁵ تعالى باختراء جميع الكائنات عموماً بلا واسطة، وأطلق في الشرع أن العبد مكتسب للحسنات والسيئات، وأن الشرع إنما يكلفه ويثبته ويعاقبه بما في كسبه أو بما نشأ عن كسبه وإن لم يكن كسباً له، [161] احتيج من أجل هذا كله إلى بيان معنى الكسب الذي هو محل التكليف الشرعي، وهو الذي جعل للمكلف أمانة على الثواب والعقاب والمدح والذم الشرعي. فإن بعض من لا علم عنده بحقيقة توحيد الله يعبر عن⁹⁶ معنى الكسب بكون القدرة الحادثة لها تأثيرٌ ما في الأفعال.

وبالجملة فلغير العارفين في تفسير الكسب خبط كثيرٌ وعبارات مختلفةٌ موهمةٌ عن جهل وعدم تحقيق لباب الوجدانية ومقاصد الشرع والذي يُعوّل إليه في تفسيره⁹⁷ ولا يصح غيره إذ هو الجاري على القواعد العقلية وعلى السنة وإجماع السلف ما فسرناه به، وهو عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير. فاحترزنا بقولنا: "الحادثة" عن تعلق القدرة القديمة، فلا يقال فيه كسب؛ بل هو اختراع. واحترزنا بقولنا: "بالمقدور في محلها" أي: في محل القدرة من الفعل الخارج عن محل القدرة كالرمي بالحجر والضرب بالسيف والرمح والقتل فهذه أفعال حادثة غير مكتسبة للعبد لأنها خارجة عن⁹⁸ محل قدرته إلا أنها لما كانت مخلوقة عند كسبه عادةً، جرى فيها التكليف والثواب والعقاب. واحترزنا بقولنا: "من غير تأثير" مما¹⁰⁰ يعتقده القدريّة مجبوس هذه الأمة من أن تعلق القدرة الحادثة بالأفعال إنما هو تعلق اختراع وتأثير لا تعلق اقتران ودلالة على الأفعال، والله التوفيق.

وإذا علمت هذا ظهر أن ما قلت:¹⁰¹ إن مذهب الأشعري يرجع إلى الجبرية المحضّة، ثم أكفرت الجبرية بلا تأويل، فقد¹⁰² أكفرت جمهور الأشاعرة وأخطأت خطأ فاحشاً ونشأ¹⁰³ من عدم تحقيقك باب الوجدانية وما الكسب والاختيار.

ثم اعلم يا أخي غفر الله لك أن أهل السنة رحمهم¹⁰⁴ الله لما قالوا: "وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية"، فقد شاهدوا الحقيقة التي هي¹⁰⁵ لا موجود إلا هو ولا موجود سواه. ولما قالوا:

⁹¹ هو محمد بن أسعد الصديقي الدواني، الشافعي، جلال الدين (ت 928 هـ / 1522 م). فقيه، متكلم، حكيم، منطقي، مفسر، مشارك في العلوم. ولد في دوان من بلاد كازرون و سكن شيراز، وولي قضاء فارس و توفي بها. له "أنموذج العلوم" و "إثبات الواجب" و "حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام." (معجم المؤلفين لعمر رضى كحالة، 126/3)، (الأعلام للزركلي، 32/6).

⁹² أ.ج: الأعمال.

⁹³ ب: جلال.

⁹⁴ أ: عقائد.

⁹⁵ : إنفراداً لمولى.

⁹⁶ ب ج: من.

⁹⁷ ب: تفسير.

⁹⁸ ب- الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير فاحترزنا بقولنا الحادثة عن تعلق القدرة.

⁹⁹ ج- عن.

¹⁰⁰ ج: ما.

¹⁰¹ أ- أن ما قلت.

¹⁰² ب: قصد.

¹⁰³ ب- و نشأ.

¹⁰⁴ ج: رحم.

"مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تأثير لها مباشرة [161ظ] ولا تولدا،" نظروا الى الشريعة والى أن الحقائق¹⁰⁶ الكلية لا تظهر¹⁰⁷ إلا بالجزئيات واعترفوا¹⁰⁸ بظهور القدرة الأزلية الكلية القديمة في القدرة¹⁰⁹ الجزئية الحادثة، فيكون الجزئية الحادثة مظهرا لها. ولذا¹¹⁰ قال المحققون: علامة الكامل ثلاثة، الأول: ليس بجبري وقدري لأنه قال لا فاعل إلا هو باعتبار أن لا موجود إلا هو، ويقول أيضا: أنا فعلت هذا الشيء باعتبار كونه مظهرا لفعل الله ونائبا عن الله. والثاني: أنه ينظر الى كل الموجودات بنظر واحد ويعطي مراتبها. والثالث: أنه يترقى¹¹¹ في كل آن ولا يتقيد بمشهد.

اللهم يسر لنا والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العالم والفضل وعمر¹¹² فيه مرابط الجهل وعدم التمييز وكثر من لم يفرق الغث عن السمين والشمال عن اليمين ويقول ما قال ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم فسبحان الله الملك المولى القهار اللطيف الذي لطف بعض قهره حتى غرب¹¹³ عن إدراك كثير من العقول فضلا عن الأوهام فاعتقدت بجهلها بباطن الأمر وكفرانها نعمته كسوة المولى جل و علا بقهره بتياب¹¹⁴ سره و طرده الأمر خيرة، أنها قد خرجت في بعض تصرفاتها عن بعض تدبيره وعموم قدرته وإرادته والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

{سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}¹¹⁵

¹⁰⁵ أ- هي.

¹⁰⁶ ج: حلق.

¹⁰⁷ ب ج: يظهر.

¹⁰⁸ ج: اعترفوا.

¹⁰⁹ ب ج: قدرة.

¹¹⁰ ب: لهذا.

¹¹¹ ب- يترقى؛ ج: يترضى.

¹¹² ب: عمل.

¹¹³ ب ج- غرب.

¹¹⁴ ج: بثابة.

¹¹⁵ سورة الصافات، 182-180/37.

Sonuç

Geçmişten devralınan birikimin kritiğini ilmî çalışmalarının merkezine yerleştiren müteahhîrin dönem kelâm âlimleri, bu gayretlerinin hâsılasını belirli konuları değerlendirmeye aldıkları risâle türü eserlerde ortaya koymuşlardır. Osmanlı ulemâsının telîf ettiği eserler göz önünde bulundurulduğunda onların özellikle irâde meselesine ayrı bir önem verdikleri dikkat çekmektedir. Bu husûsî alakanın, meselenin dinî teklîfin temellendirilmesinde en önemli unsur olması yanında Mâtürîdiyye farkındalığından kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Son dönem Mâtürîdî âlimlerinin kelâm eserleri incelendiğinde Eş'ariyye anlayışına yöneltilen eleştirilerin kulların fiilleriyle alakalı konularda yoğunlaştığı açık bir biçimde gözlemlenmektedir. Eş'ariyye âlimleri de bu eleştirileri kaleme aldıkları eserlerde kendi düşünceleri esasınca reddetmektedirler. Osmanlı ilmî muhitinin hakim karakteri Hanefî-Mâtürîdî düşünce olmakla beraber ilmî temelleri itibâriyle Eş'ariyye'ye mensup âlimlerin bu muhitte yer aldıkları bir vakia olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın konusu olan *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'nin müellifi Abdürrahîm Fedâî Efendi kökenleri itibâriyle Hanefî-Mâtürîdî muhite ait olmasına rağmen ilgi çekici bir tarzda içinde yer aldığı bu muhitte bir hesaplaşma çabasına girişmektedir. Eş'ariyye'nin irâde meselesinin detaylarıyla alakalı görüşleri bir yandan Mâtürîdîler'e yönelttiği eleştirilerde istifade konusu olurken diğer yandan benimseyip sunmak istediği tasavvufî anlayışa zemin oluşturmaktadır.

Abdürrahîm Fedâî Efendi, kâinâta mevcûd olan her şeyin Allah'ın sıfatlarının ve sıfatlarından neşet eden fiillerinin kapsamına dâhil olduğunu düşünmektedir. Ehl-i sünnet'i teşkil eden Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, Allah'ın sıfatlarının şümûlünü ittifakla kabul ettiğinden dolayı bu noktada her hangi bir problem söz konusu değildir; fakat müellifimiz buradan hareketle insanda ortaya çıkan fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğunu ifade etmekte, kulun fâiliyyetinin hakîkî olmaksızın salt görünümünden ibâret olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre insanın fiillerle bağı, mahal ve mazhar olmaktan başka bir şey ifade etmez. Mâtürîdiyye muhakkikleri ise insanın sahip olduğu bazı husûslar sayesinde fiillerle gerçek anlamda bağının olduğunu öne sürerek teklîfin imkânını nefyeden cebri iptal etmektedirler. Ehl-i sünnet'in her şeyin yaratıcısı Allah'tır şeklindeki kabulünü temele alırken bunun yanında O'nun tarafından teklîfin elverişliliği için insana bir alan bırakıldığını

düşünürler. Bu anlayışlarını da bizzat kendilerine ait olan irâde-i cüz'iyeye teorisiyle temellendirmektedirler. İnsan, mevcûdâtın aksine yaratmanın kapsamına girmeyen *hâl* veya *umûr-i itibâriyye* kabilinden olan irâde-i cüz'iyeye sayesinde icbâr altında kalmaksızın fiillerini gerçekleştirebilmektedir. Fedâî Efendi, Mâtürîdiyye teorisinde yer alan irâde-i külliyye ve irâde-i cüz'iyeye kavramlarının her ikisine de itiraz etmektedir. İrâde-i cüz'iyenin Allah'ın sıfatlarının kapsamına girmesi gerektiğini ısrarla vurgularken irâde-i külliyyenin hâricî varlığının olmadığını söyleyerek yaratılmışlığı söyleminin çelişki içerdiğini iddia etmektedir. Zira her şeyi, anlaşılır bir biçimde Allah'a nispet etme gayretini izhâr ederken irâde-i külliyyeye Mâtürîdiyye'nin mahlûk vasfı vermesini geçersiz bir iddia olarak görmek tutarlı bir tavır değildir. Fedâî Efendi, müteahhirîn Mâtürîdiyye âlimlerinin Bâkılânî, İsferâyînî ve Cüveynî'ye nispet edilen görüşleri yoğun bir tahkîk çabasıyla değerlendirmeye tabi tutmaları kendi anlayışına aykırı sonuçlar doğurduğu için Eş'ariyye muhakkiklerinden Senûsî'nin değerlendirmelerini esas almaktadır. Kesbi özetle teklîfin abes olmamasını sağlayan sebab-i âdî olarak gören müellifimiz Eş'ariyye'nin tanımlarını aktarırken insanın yaratılmış olan hâdis kudretinin fiillere etkisini her anlamda reddederek esasen Mâtürîdîler'i tenkit etmektedir. Osmanlı Mâtürîdiyye âlimlerinin en sert biçimde eleştirdikleri İmâm Eş'arî'ye nisbet edilen "kul ihtiyârında mecbûr fiillerinde muhtâdır" şeklindeki düşüncüyü onaylamasıyla ve sadece Seyyid Şerîf, Devvânî ve Senûsî gibi Eş'ariyye muhakkiklerini zikrederek Eş'ariyye'ye olan meylini tasrîh etmektedir.

Melâmî meşrep bir mutasavvıf olarak tanınan Fedâî Efendi'nin kelâm tartışmalarına vukûfiyeti şüphesiz ki onun ilmiye sınıfına mensubiyeti sebebiyledir. İlmî birikiminin verdiği imkânla bir kelâm problemini hareket noktası olarak belirlese de esasen tasavvuf anlayışına uygun bir çerçeve oluşturmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Mâtürîdiyye kelâmının aksine Eş'ariyye kelâmı amacına ulaşma noktasında iyi bir yardım vazifesi ifa etmektedir. Ehl-i kemâl ve ârifler zümresi gibi tasavvuf ehlinin sıklıkla istimâl ettiği lafızları kullanması, Melâmî üslûp ile dile getirdiği açıklamaları umûmî bir biçimde Ehl-i sünnet âlimlerine izâfe etmesi, tevhîdî irfânî tarzda ifade edişi bu sebeptedir. Onun bu şekilde tezâhür eden tavrının aksine, Eş'arî olan Mevlânâ Hâlid ve Mâtürîdî olan Hâdimî gibi mutasavvıf âlimlerin konumuzla alakalı çalışmaları incelendiğinde, onların müellifimizin aksine tasavvufun

Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 161
devrede olmadığı, benimsedikleri kelâm ekolü ekseninde bizzat kelâm
araştırmasında bulundukları anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak ifade etmeliyiz ki Fedâî Efendi kaleme aldığı risâle ile
hem kaynaklar hem de muhteva yönüyle genel olarak kelâm ilmine
özelde irâde meselesine vukûfiyetini izhâr ederken meselelere tasavvuf
anlayışı merkezinde yaklaştığını ortaya koymuştur. Tasavvufî
yaklaşımına temel oluşturmak için de Eş'ariyye anlayışına
yönelmektedir. Dayandığı gerekçelere binaen Mâtürîdiyye anlayışına
yönelttiği eleştirilerin isabetli olduğunu söylemek tarafımızca mümkün
görünmemektedir. Çünkü onlar, mevcûd olan her şeyi yaratanın
yalnızca Allah olduğunu kabul etmekte, hâricî varlık söz konusu
olmadığı zaman yaratmadan bahsetmemektedirler.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Muhammed Abdülaziz
el-Hâlidî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*. haz. Yavuz
Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan ve M. Cüneyd Kaya. İstanbul:
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Arapgirli Hüseyin Avni. *İlm-i Kelâm*. İstanbul: İstanbul Daru'l-Fünûnu,
1327.
- Arpaguş, Hatice. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve
A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu". *Marmara
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30/1 (2006): 51-88.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed. *Tuhfetü'l-mürîd Şerhu Cevheretî't-tevhîd*.
nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-
ilmîyye, 2017.
- Bektaş, İhsan. "Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi".
Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, 2006.
- Bolat, Ali. *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*.
İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. Ankara: Bizim Büro
Basımevi, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Risâle fi Mes'eleti'l-kader fi'l-
efâli'l-ihtiyâriyye*. Murad Buhârî, 327, vr. 248b-250a.
- Desûkî, Muhammed. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi Ümmî'l-berâhîn*. Kâhire:
Dârü'l-besâir, 2009.

- Devvânî, Celaleddin Muhammed b. Esad. *el-Celâl alâ Akâidi'l-Adudîyye*. İstanbul: 1316.
- Devvânî, Celaleddin Muhammed b. Esad. "Risâle fî Mes'eleti Halkı'l-A'mâl". thk. İlyas Üzümlü. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.
- Edirneli Mehmed Fevzi. *Cemâl ale'l-Celâl*. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, ty.
- Fedâî, Abdürrahîm Efendi. "Hediyyetü'l-hac li'l-ihvân". *Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî'nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*. şrh. M. Fazıl Güvenç. byy.: yy., ty., 137-146.
- Fedâî, Abdürrahîm Efendi. *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*. Yazma Eserler Bölümü-Osman Ergin Yazmaları, 794, vr. 159b-161b, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Güleç, İsmail. "Abdürrahim Fedâî'nin Hâfız Dîvânı'nın İlk Beytine Yaptığı Şerhin Önceki Şerhlerden Farkı". *Tasavvuf*. 94 (2015): 93-103.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Risâletü'l-Besmele*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303.
- Hâdimî, Ebu Saîd Muhammed. *Risâle fî efâli'l-ibâd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Harputlu Hoca İshak Efendi. *Zübdetü'l-ilmî'l-keâm*. İstanbul: Cemiyet-i ilmiye-i Osmaniye Matbaası, 1283.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-reşîd, 1406/1996.
- İbn. Hibbân, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1991.
- İbn. Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1372/1952.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.

- Abdürrahim Fedâî Efendi'nin *Îrâde-î Cüz'îyye Risâlesi*: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk | 163
- Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi. "Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi". çev. Mehmet Fatih Soysal, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-ek-i*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Ahmed Za'bî. Beyrut: Darü'l-erkam, 1418/1998.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1996.
- Muhammed Esad. *Dürr-i Yektâ Şerhi*. İstanbul: Matbaa-i Osmanîyye, 1309.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. *Nesefî Akaidi Şerhi*. haz. Mehmet Serhan Tayşî. İstanbul: İFAV, 1993.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. "Risâle-i Sülûk-ı Hakîkat", *Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî'nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*. şrh. M. Fazıl Güvenç. byy.: yy., ty., 9-12.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. "Risâle-i Tevhîd", *Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Risâleleri ve Nokta-tül Beyân Abdürrahîm Fedâî'nin Risâleleri ve Risâle-i Vehbi*. şrh. M. Fazıl Güvenç. byy.: yy., ty., 7-8.
- Öcal, Şamil. "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-". *Dini Araştırmalar*. 2/5 (1999): 225-254.
- Özding, Rıdvan. "Osmanlı Düşüncesinde Îrâde Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin Îrâde-i Cüz'îyye Risalesi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. 22 (2012): 73-95.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu's-Senûsîyyeti'l-kübrâ*. nşr. Abdüfettah Abdullah Bereke. Kuveyt: Dârü'l-kalem, 1982.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu Ümmi'l-berâhîn*, thk. Muhammed Sadık Derviş. Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2009.
- Şahin, Mine. "Abdürrahim Fedâî'nin Kasîde-i Nûniyyesi (Transkripsiyon-Nesre Çeviri-İnceleme)". Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Ayân-ı Sâbite" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 4: 198-199.
- Zirikli, Hayrettin. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Kâhire: Matbaatu Kustasus, 1955.