

**İNSAN KENDİ KADERİNİ SEÇER:
İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN KADER ANLAYIŞI***

Irmeli Perho
Çev. Temel Yeşilyurt**

**MAN CHOOSES HIS DESTINY: IBN QAYYİM al-JAWZİYYA'S VIEWS
ON PREDESTINATION**

*The Hanbelite Scholar Ibn Qayyim al-Jawziyya (ö.751/1350) discussed predestination and free will in his book *Shifa' al-'alil fi Masâ'il qadâ wa-al-qadar wa-al-hikma wa-al-talil*. Even though Ibn Qayyim was traditionalist he didn't reject the teachings of the speculative theologians but was willing to study their opinions and accept those that were in accordance with Qur'ân and Sunna. Ibn Qayyim's open mindedness illustrated his effort to exceed the boundaries of the schools and create doctrines for the whole Sunni community. Regarding predestination, the correct Sunni belief was neither determinism nor belief in free will. It was a compromise between these two extremes, a true middle road (*al-madhhab al-wasat*). This belief acknowledges God's omnipotence and the predestination of man's acts, but at the same time considers man as a responsible actor. Man exercises his choice and will, and then carries out (*fa'ala*) his actions. The book *Shifa'* is devoted to explaining how it is possible to combine these two apparently contradictory views.*

Anahtar Kelimeler:

Kader.	<i>Ibn Kayyim el-Cevziyye</i>
<i>Ibn Teymiyye</i>	<i>Şifa.</i>
<i>Fiillerin Faili.</i>	<i>İlk günah.</i>

* Çevirisini sunduğumuz makalenin özgün adı: "*Man Chooses his Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's views on predestination*", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.12, No.1, January, 2001, 61-70.

** Yrd.Doç.Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. Email: tyesilyurt@firat.edu.tr

Kader ve insanın hür iradesiyle ilgili sorular, ortaçağ Müslüman düşünürleri arasında tartışma konusu idi. İnsanın kendi fiillerini belirleme yeteneğini kabul veya reddetme bir kelamcıyı sınıflar ve onu bir veya diğer mezhebin üyesi yapar. Aşırı görüşler Mutezilîler ve Cebriyye (Cehmiyye) tarafından kabul edilmiştir: önceki insanın özgürce eylemde bulunuşunu ifade ederken, sonraki insanın rüzgarda sallanan bir ağaçtan daha öte bir özgürlüğü olmadığını iddia etmiştir. İnsanın bütün fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır ve görünüşte özgürce eylemde bulunuyor görünse de gerçekte kendi fiillerini belirleme irade ve gücüne sahip değildir. Sonra Eş'ârîler, "fiili Allah yaratır, ancak aynı zamanda insanda da o fiili kesbetmeyi yaratır" diyerek bu aşırı görüşler arasında uzlaşma oluşturmaya giriştiler.

Abrahamov saf ve aşırı gelenekçiyi Kur'an ve Hadisleri nakleden ancak onları karşılaştırma ve akli delillerle mantikî sonuçlar çıkarmayı reddeden bir âlim olarak niteler. Selefî alimler¹ metafizik konularda tartışmayı kabul etmeyerek, nazari kelamcıları müminleri sapıklığı götüren *bid'atçılar* (innovators) olarak düşünürler. Onlar bu tutumlarını şu hadise dayandırdılar: "Kaderle ilgili konuşmayınız, zira o Allah'ın sırrıdır, öyleyse O'nun sırrını ifşa etmeyin"¹ Onların düşüncelerine göre, Allah'ın sıfatları, zâtı ve takdiri gibi konular tartışma ve delil getirmenin değil, imanın cüzleri olmalıdır. Onlar bundan dolayı Kelâmıcıları dinleme veya onların görüşlerini tartışmayı yasakladılar ve kaderi ve Allah'ın sıfatlarını, mahiyetini sormaksızın (*bi-lâ keyf*) Kur'ân'da anlatıldığı biçimiyle kabul etmeleri gerektiğini öğrettiler.²

Hanbelî mezhebi, selefî hareketin özünü oluşturdu, ancak en azından onlardan bazıları, karmaşık kelâmî konularda yazı yazmama ve onları tartışmada akli yöntemler kullanmama şeklindeki aşırı yaklaşımı reddettiler. Dahası, kader ve hür irade problemi konusunda Hanbelî âlimlerin kabul ettikleri düşüncelerin oldukça çeşitliliğine işaret etmek şaşırtıcıdır. Hanbelî Mezhebi'nin ilk temsilcisi Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in kendisi ve İbn

¹ Abrahamov'a, göre bu hadis Ebû'l-Kâsım el-Lalakâî (ö.418/1027) tarafından, "Şerhu'l-Usûli l'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-İcmâ ve't-Tabîn min Ba'dihim adlı eserde nakletmiştir. (Abrahamov, B., *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh, 1998). Van Ess'e göre ise bu hadis, Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö.430/1038) tarafından *Hilyetu'l-Evliyâ*'da rivayet edilmiştir. Van Ess, bu hadisi uydurma olarak niteler. (Ess, J. Van, *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen Prädestinationischer Überlieferung*, Berlin, 1975).

² "bi-la keyf" doktrini için bkz. Abrahamov, B., "The bi-la keyf" doctrine and Its foundations in Islamic Theology", *Arabica* 42, s.365-369.

Batta (ö.387/997) kaderci görüşler açıkladılar ve bütün insan fiillerinin Allah tarafında belirlenip yaratıldığını ileri sürdüler. Ebû Ya'lâ b. Ferrâ (ö.458/1066) seleflerinin bu düşüncelerine katılmadı ve insanın kendi fiillerindeki rolüne ilişkin Eş'ârî yorumu benimsedi. Ebû Ya'lâ'ya göre, insan kendi fiillerini kesb eder ancak o fiilleri yaratan Allah'tır.

İbn Teymiyye (ö.728/1328) kader konusunu *Mihhâcu's-Sünne* ve *Risâle fi'l-İrâde ve'l-Emr* adlı eserlerinde ele aldı. O, Eş'ârî görüşler ve aynı zamanda da Ebû Ya'lâ'nın düşüncesini reddetti ve *kesb* teorisinin herhangi bir hakiki uzlaşma meydana getirmediğini ve açıkça deterministik olduğunu iddia etti. İnsanın hür iradesiyle ilgili İbn Teymiyye'nin kendi görüşü Mutezile'ninkine yaklaştı ve bu konuda Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044) gibi Mutezilîlerin Sünnî görüşü (kavlu'l-ehli's-Sünne) savunduğunu ilan etmekle hatırı sayılır bir açık-görüşlülük sergiledi.³

İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye(ö.751/1350) de kader ve hür irade konusuna ilgi duydu ve *Şifâu'l-Alîl fi Mesâili'l-Kada ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl* isimli eserini bu konuya ayırdı.⁴ Bütün Selefîyye gibi, İbn Kayyım da düşüncelerini Kur'an ve Sünnet temeline oturttu ve bütün doğru fikirlerin bu iki kaynakla uyum halinde olmak zorunda olduğu görüşündeydi. O, bazı kelamcıların kendi ekollerinin düşüncelerine uymayan Hadisleri görmezlikten gelen ve reddeden eğilimlerini kabul etmedi.⁵ Onun düşüncesine göre, doğru olduğu düşünülen hadis rehber olarak kabul edilmek zorundadır ve kelamcı kendi görüşlerini hadise uygun düşecek şekilde düzeltmeliydi. Bununla birlikte İbn Kayyım, çeşitli akılcı (kelâmî) ekollerin öğretilerini açıkça reddetmedi ve hocası İbn Teymiyye gibi onların geliştirdikleri düşünceleri araştırmak istiyordu. İbn Kayyım'a göre rasyonel kelamcıların çoğu yanılmaktaydı, ancak onların bazı düşünceleri de doğruduydu ve bunlar kabul edilebilirdi. O, Sünnî topluluğu şu veya bu ekolün peşinden gitmeyen, bunun yerine Kur'an ve Sünnet'e uygun düşen farklı ekollerin öğretilerini toplayıp ayıklayan ve bu kaynaklarla (Kur'an ve

³ Ahmed b. Hanbel, İbn Batta, Ebû Ya'lâ b. Ferrâ ve İbn Teymiyye'nin görüşleri anlatılmıştır. (Gimaret, D., "Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite", 1977, 157-178). İbn Teymiyye'nin kaderle ilgili düşünceleri aynı şekilde Meier'de de tartışılmıştır. (Meier, F., "Das sauberste über die Vorbestimmung. Ein Stück Ibn Taimiyya", *Saeculum*, 32, 1981, 74-89).

⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl fi Mesâili'l-Kada ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

⁵ İbn Kayyım, *Şifâ*, s.25.

Sünnet ile) çelişenleri de reddeden bir topluluk olarak karakterize etti. Bundan dolayı bir Müslüman'ın herhangi bir görüşü kesin olarak reddetmemesi ve farklı ekollerin çalışmalarını araştırmaya çaba göstermesi zorunludur.⁶

Kader konusunda Hanbeli düşüncesindeki çeşitlilik, alimlerin yalnızca belli bir ekolün tabiiileri için değil, bütün Müslümanlar için kabul edilebilir olan görüş ve öğretileri formüle etme çabasını yansıtır. Erken Hanbeliliğin basit kaderciliği (fideizm), rasyonalist düşüncenin kelâmî tartışmaların bütün alanlarına nüfuz ettiği sonraki dönemlerde yeterince çekici değildi. Ebû Ya'lâ, yalnızca kaderle ilgili değil aynı zamanda bir dereceye kadar *neden-sellik*le ilgili olarak da Eş'arî doktrinleri kabul ederek Hanbelî Kelâmî'na *aklî bir boyut* ekledi.⁷ İbn Teymiyye aynı zamanda aklî deliller de kullanmak istiyordu ve vahiyle çelişmemeleri şartıyla Mutezilî doktrinleri de benimsedi. İbn Kayyım, Sünnî doktrini, değişik ekollerin temsil ettiği görüşlerin sahil bir seçmesi olarak tanımladı ve bu tanım da bütün Sünnî topluluk için öğretiler belirleme şeklindeki Hanbelî çabayı yansıtır.

Şifâ'nın Muhatabı⁸

İbn Kayyım İbn-i Teymiyye'nin düşüncelerini yayan kişi olarak tanır ve onun görüşleri hocasınınkinden farklılık arz etmez. İki âlim arasındaki fark esasen üsluptadır. İbn Teymiyye oldukça nadir bir nesir ile yazdı ve doktrinal düşüncelerini çok az bir ayrıntıyla ifade etti. Aksine İbn Kayyım'ın yazısı daha didaktiktir ve argümanlarını, farklı açılardan yaklaşarak ve örneklerle açıklayarak anlaşılır kılmak için çaba sarf eder. Onun üslubu, dinleyiciye *bunu düşünün* (teemmel hâza) veya *ey insanlar* (eyyühe'n-nâss) ya da *ey düşünen kişi* (eyyühe'l-müteemmil) gibi ifadeler kullanarak doğrudan hitap eden bir vaizinkine yakındır. Onun tarzı, yazılarını, yalnızca çok az kişinin kitap sahibi olabildiği ve çoğunluğun okuyamadığı bir toplumda kendi düşüncelerini yaymak isteyen bir yazar için zorunlu olan yüksek sesle okunabilir bir niteliğe kavuşturur. İbn Kayyım çok önemli doktrinal yenilikler ve devrimsel düşünceler getirmedi, ancak onun rolü, kendi hocasının düşüncelerini daha geniş bir dinleyici için erişilebilir kılması açısından önemlidir.

⁶ İbn Kayyım, *Şifâ*, 94.

⁷ Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-Mu'tamâd*, 169vd.

⁸ Yazar burada *dinleyici*, *izleyici* anlamına gelen *audience* sözcüğünü kullanmaktadır. Ancak biz bunu *muhatab* olarak Türkçe'ye aktardık. (T.Y).

İbn Kayyım'ın yapıtı, onun kamuoyunun eğitime ilgi duyduğunu gösterir. Çalışmalarından birisi olan *Zâdu'l-Meâd*, İslâm hukuku ile alakalı pek çok meseleyle ilgilenir ve doğru davranışın kurallarını verir. O, Müslümanları, İslâmî bir yaşayış biçimine yönlendirebilmek amacıyla yazılmış popüler bir hukuk kitabı veya ahlâk kitabı türündendir.⁹ Daha bilimsel bir anatemaya sahip olması nedeniyle, *Şifâ* kitabı, *Zâdu'l-Meâd*'dan daha az pratik bir tavsiye önerir ve o da –insanları doğru yola erdirmeye; bu durumda da, kader ve hür irade konusundaki düşünceleri tashih etme- şeklindeki aynı amacı taşır. İbn Kayyım, kitabın önsözünde, onu kader konusundaki bütün yanlış düşüncelere karşı koymak ve otantik Sünnî düşünceyi açıklamak için yazdığını ifade eder. Ona göre, Müslümanların bu konudaki doğru görüşleri öğrenmeleri zorunludur.¹⁰ Bu ifade, onun *Şifâ*'yı özellikle alimler veya yalnızca Hanbelî ekolün tabiiileri için değil daha geniş bir Müslüman kitle için yazdığının göstergesi olabilir.

Bununla birlikte, *Şifâ*'nın muhatap kitlesinin fiili olarak ne kadar olduğunu belirlemek güçtür. İbn Kayyım'ın argümanı pekçok açıdan çok açıktır, sıklıkla örneklerle açıklanmıştır, ancak bazen o, kelâmî tartışmalarda ifade edilen görüşler konusunda okuyucunun belli miktarda bilgi sahibi olmasını da bekler. Bir muhatabın kelâmî konuların incelikleri hakkında sınırlı bir bilgiyle, bir cami veya medresede yüksek sesle okunduğunda metni anlayabileceğini düşünmek zordur. Diğer taraftan da, İbn Kayyım'ın çağdaşlarından biri olan Tâcu'd-Dîn es-Subkî'nin, sıradan Müslümanları eğitmek için Gazâlî'nin *İhyâ*'sının (ne çok basit ne de çok karmaşık bir kitap) yüksek sesle okunmaya elverişli oluşunu tavsiye ettiğini biliyoruz.¹¹ Aynı şekilde Memlükler döneminde camilerde ve medreselerde okunan metinleri açıklamak ve yorumlamak için alimlerin istihdam edildiğini de biliyoruz. Metin okuma ve şerh yapılan bu tür oturumlar, mümkün olduğu kadar çok dinleyici kitlesini çekmek için öğle namazından hemen sonra gerçekleştirilirdi.¹² Kelâmî meselelere olan ilgi alimlerle sınırlı değildi, bu nedenle İbn Kayyım,

⁹ *Zâdu'l-Meâd*'daki sağlıklı ilgili hadislerin bir analizi ve onların ideolojik önemiyle ilgili tartışma konusunda bkz. Perho, I, *The Prophet's Medicine: a creation of the Muslim traditionalist scholars* (Helsinki, Finnish Oriental Society), 1995.

¹⁰ İbn Kayyım, *Şifâ*, 7.

¹¹ Subkî, Tâcuddîn, *Kitâbu'l-Muâdi'l-Niâm*. Leiden, 1908, s.162vd.

¹² Farklı Sosyal sınıfların dinî eğitimleri konusunda bkz. Berkey, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1992.

Şifâ'nın bu türden halk eğitimi toplantılarında bir ders kitabı olarak kullanılmasını amaçlamış olması mümkündür.

Kader'in Temeli

İbn Kayyım'a göre, kader inancı imanın dört rüknü üzerinde temellendirilmektedir. Onlar: (1)Allah'ın bir şeyi var olmadan önce bilmesi, (2) Allah'ın o şeyi varolmadan önce takdir etmesi, (3) Allah'ın bir şeyi var olmadan önce irade etmesi ve (4) Allah'ın onu yaratmış olmasıdır.¹³ İbn Kayyım, bu dört rükne olan inancı, kader inancının önkoşulu olarak değerlendirmiştir ve bunların her birinin Kur'ân'da yer aldığını düşünür. Örneğin, ilk rükün -*Allah bir şeyi varolmadan önce bilir*- İbn Kayyım'a göre, şu ayette ifade edilmiştir:

"Hatırla ki Rabbin meleklere; Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi".¹⁴

Bir açıklama olarak, İbn Kayyım, Allah'ın Şeytan'ın Adem'e secde etmeyeceğini, ayrıca O'nun yaratmasının peygamberleri, dindarları ve Cennette yaşayacak olan bütün insanları içereceğini bildiğini ifade eden Kur'an yorumcularını nakleder.¹⁵ Buna ek olarak İbn Kayyım, bütün bu dört rükünün yalnızca Kur'ân'da değil, aynı zamanda Sünnet'te de sağlam bir temele sahip olduğunu gösteren hadisler sunar.

Bir Müslüman, inancın bu dört rükününü kabul ettiğinde, kadere de iman etmiş olur. O zaman bu inanç onu, Allah'ın mevcut bütün varlıklar ve her davranış üzerindeki mutlak bilgisini kabul eden sahih Sünnî görüşe götürür. Ayrıca bir Sünnî, insanın Allah'ın taktirine göre hareket ettiğini ve Allah'ın iradesine zıt eylemde bulunamayacağını; ancak buna rağmen insanın yaptıklarından sorumlu gerçek bir fail olduğunu kabul eder. İnsan kendi seçimini (ihtiyar) ve iradesini kullanır ve sonra da eylemlerini gerçekleştirir. O, Allah tarafından herhangi bir şeyi yapmaya zorlanmamıştır. İbn Kayyım'a göre bu, determinizm ile hür iradeyi destekleme arasındaki bir uzlaşmayı temsil eden

¹³ İbn Kayyım, *Şifâ*, 55.

¹⁴ 2.Bakara/30.

¹⁵ İbn Kayyım, *Şifâ*, 55.

Sünnî düşüncenin kader anlayışıdır. Bu, *Fatiha Sûresi*'nde ifade edilen doğru yol anlamındaki (sıratu'l-müstakim) "orta yol" (*el-Mezhebu'l-Vasat*)dur.¹⁶

İbn Kayyım'ın düşüncesinde, Mutezile'den Eş'arîlere kadar bütün farklı ekoller sahih inancın bir kısmını doğru, bir kısmını da yanlış anlamışlardır. Cebriye, Allah'ın kadir-i mutlak oluşunu anlamış, ancak insanın hakikî bir fâil oluşunu kabul etmemekte yanılmışlardır. Hür iradenin destekçileri de insanın eylemlerinden sorumlu olduğunu ve eylemlerinin onun irade, güç ve seçimine göre gerçekleştiğini kabul etmekte isabet etmişler ancak insanı *fâil* kılanın (*cealehum fâilîn*) gerçekte Allah oluşunu anlamamışlardır. Sahih Sünnî akidesi, bu aşırılıkların hiçbirisi değil, aksine cebriye ile hür irade savunucularının sahih doğru düşüncelerinin bir bileşimidir.¹⁷

İbn Kayyım'ın yapmak istediği, insanın eylemlerini takdir etmiş olan kadir-i mutlak bir Allah'a inanma ve bütün bunlara rağmen, insanın hakikî fâil ve eylemlerinin muhdisi oluşuna inanmanın mümkün olduğunu göstermekti. O, Kur'ân'da Allah'ın kadir-i mutlak olarak nitelenmesi ile, insanın gerçek bir fâil oluşuna göndermede bulunulan ifadeler arasında görünüşteki çelişkiyi gidermek istiyordu. İbn Kayyım'a göre, bazı ayetlerin mecazî oluşunu düşünmekle problem çözülmüyordu. Kur'ân doğru anlaşılırsa, herhangi bir çelişki ve (dolayısıyla da) mecazî bir yoruma ihtiyaç olmayacaktı. Benzer şekilde hadislerdeki çelişkiler, aynı şekilde yalnızca görünüşteydi. Bir Sünnî hem Allah'ın kadir-i mutlak oluşunu teyit eden hem de insanın fiillerinden sorumlu oluşunu ifade eden hadisleri kabul edebilecekti. Hiçbir hadis bir görüş lehine reddedilmemeli, ancak bunun yerine her iki düşünceyi de kabul edebilecek şekilde bir öğreti oluşturulmak zorundaydı.

Fiillerin Fâili Kimdir?

İbn Kayyım, kendi "orta yol"unun ispatını ve doğrulamasını yapmak için, Allah'ı bütün fiillerin yaratıcısı olarak ve aynı zamanda insanı da bağımsız bir fâil olarak görme ikileminden kaynaklanan bazı temel soruları ele alıp tartışmıştır. İbn Kayyım'a göre Allah insanda bir eylemde bulunabilme güdüsü (dâi) yaratmıştır ve bu onun fiilinin nedenidir. İnsan fail olarak düşünülmemektedir, çünkü onun fiili kendi gücü (qudra), iradesi (meşie) ve seçimi (ihtiyar) üzerine bina edilmiştir. Bu hür irade savunucularının iddia ettiği gibi, insanın müstakil olarak eylemde bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü

¹⁶ İbn Kayyım, *Şifâ*, 95vd.

¹⁷ İbn Kayyım, *Şifâ*, 94.

insanın fiiline ancak kısmi olarak kendi güdüsü neden olmaktadır. Eylemin tahakkuk edebilmesi için Allah'ın diğer gerekli koşulları sağlaması gereklidir.

İbn Kayyım bunu, insanın gözlerini kaldırıp bir nesneye bakması için gerekli sebeplerden bir kısmını betimleyerek açıklamıştır: eğer Allah nesneyi yaratmasaydı ve onu bakılabilecek durumda kılmasaydı, insan o nesneye bakamazdı. Allah benzer şekilde insanın bakmak için kullandığı organı yaratmış, insanı eylemde bulunabilir duruma getirmiş ve organın yeteneği ile nesne arasına herhangi bir engel koymamıştır. İbn Kayyım'a göre, insanın etki alanında bulunmayan sebepler, onun hakim olabildiklerinden çok daha fazladır.¹⁸

İnsanın fiili, bağımsız ve salt bir eylem (fiil-i mahz) değildir, ancak o, Allah tarafından etkilenen bir eylemdir. Bu, Kur'an'da şöyle açıklanmıştır: "Sizi karada ve denizde gezdiren O'dur"¹⁹, "De ki: Yeryüzünde dolaşın..."²⁰. Bu ayetler, insanı yürütenin yalnızca Allah, ancak yürümeyi gerçekleştirenin de insan oluşunu gösterir. Aynı şekilde, insanı güldüren Allah'tır, ancak gülme eylemini gerçekleştiren insandır. Allah insanı sapıtır, öldürür, ancak sapıtan ve ölen insandır.²¹ Allah insanın fiillerini bilir ve O'nun kudreti ve genel iradesi (meşietu'l-âmmе), her zaman fiillere dahildir. O, insanın fiillerini yaratmıştır, çünkü her şeyin yaratıcısıdır.²²

Allah'ın genel iradesinden söz etmekle, İbn Kayyım, O'nun genel bir etki edebileceğini, ancak fiilen insanın her bir eylemine iştirak etmediğini göstermiştir. Allah insanda eylemde bulunma güdüsünü yaratsa da, O, eylemlerle var olan her şeyin yaratıcısı olarak genel bir tarzda (bi-tariq-al-umum) ilgili olabilir. İbn Kayyım, Allah'ın insanın eylemleriyle ilgili genel iradesini, O'nun suyu akıcı kılma şeklindeki genel iradesiyle karşılaştırmaktadır. Suyun her bir damlasını akıcı kılmak Allah için gerekli değildir, ancak O'nun genel iradesi kafidir. Benzer şekilde, Allah ruha bir şeyi yapmayı irade edebilecek genel bir yetenek vermiştir, ancak o iradenin her bir eylemini yaratmak zorunda değildir.²³ Allah, insana kendi belli özellik ve yete-

¹⁸ İbn Kayyım, *Şifâ*, 244.

¹⁹ 10.Yûnus/22.

²⁰ 6.En'âm/11.

²¹ İbn Kayyım, *Şifâ*, 230.

²² İbn Kayyım, *Şifâ*, 244, 259.

²³ İbn Kayyım, *Şifâ*, 299.

neğini vermekle, insanı kendi iradesini ifade edebilecek ve fiillerinin muhdisi olabilecek bir yetenek vermiştir.²⁴

İbn Kayyım, kesin olarak bütün insan fiillerinin arkasında Allah'ın bulunduğu düşüncesindeydi, ancak insanın eylemi, Allah'ın etkin iradesi (irade-i nâfıza) ve yaratıcı emri (emr-i kevni) arasında birkaç aracı neden bulunmaktadır. Aracı nedenler zinciri, İbn Kayyım düşüncesinde, Allah'ın insanı kişisel eylemi gerçekleştirmeye yani adımlar atmaya zorladığı iddiasını anlamsız (absurd) kılar. Allah, O'nun dışında hiçbir güç ve kudret bulunmayışı şeklindeki genel anlamda, bu eylemin tek yaratıcısıdır.²⁵

Allah'ın insan fiillerinin uzak faili olduğu düşüncesi, İbn Kayyım'ın ayrıntılı olarak naklettiği Ebu'l-Meâli el-Cüveynî (ö.478/1085) tarafından yazılmış olan *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye* metninde de mevcuttur. O, Cüveynî'nin hür irade ve kader konusunda, Eş'ârîlerin onu, Mutezile görüşlerini kabul etmesinden dolayı kınaması gerçeğine rağmen, "orta yol"u temsil ettiğini düşünmektedir.²⁶ Cüveynî, insanın fiili yalnızca kesbetmesine karşılık, onun fiilini ve fiilin tesirini yaratanın Allah olduğu görüşünü ilk kabul eden Eş'ârî alimiydi. Yaşamının son zamanlarında yazdığı *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*'de Cüveynî, insana fiillerinde herhangi bir seçim yolu bırakmayan bir determinizme doğru gittiğini gördüğü Eş'ârî kesb teorisini terk etmiştir. Cüveynî'nin düşüncesinde insan, yalnızca fiillerinin kesbedicisi konumuna indirgenmemeli, aksine onun yerine, fiillerinin hakikî fâili olarak düşünülmalıdır. Allah insanda kendi fiillerini irade edecek bir güç yaratmış ve bu gücü kullanmasına izin verir. Cüveynî bu noktayı, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi efendi ile köle arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamıştır: Köle özgürce efendisinin parasını kullanamaz ve (yaptığı) müstakil akitleri yasal olarak geçerli değildir; ancak efendisi ona alış-veriş yapma izni verirse, akit geçerlidir. Bu alış-veriş, efendinin fiili olarak düşünülür, çünkü o, fiilin meydana gelmesine izin vermiştir.²⁷

²⁴ İbn Kayyım, *Şifa*, 233.

²⁵ İbn Kayyım, *Şifa*, 246.

²⁶ İbn Kayyım, *Şifa*, 215.

²⁷ İbn Kayyım, *Şifa*, 210. İbn Kayyım, Cüveynî'nin adını vermemiştir, ancak yalnızca ona *en-Nizâmiyye* yazarı olarak göndermede bulunur. Cüveynî'yi İbn Teymiyye'nin de kabul ettiğinin biliniyor oluşu gerçeği, aynı yazar oluşunu doğrular. Cüveynî'nin kesb anlayışındaki değişim için bkz. Gimaret, D., (1977) 'Theories de l' acte humain dans l' école hanbalite', 29, (1977), 157-178. Benim Cüveynî'nin görüşlerini betimleyişim, İbn Kayyım'ın *Şifâ*'daki nakillerine (ss.210-215) dayanır.

Allah insana eylemde bulunma yeteneği vermiştir, ancak insanın bağımsız eylemde bulunamaması nedeniyle, salt yetenek fiili gerçekleştirmek için yeterli değildir. Bir fiili gerçekleştirmek için insan bu yeteneği kullanır, ancak fiil, eğer Allah onun gerçekleşmesini irade ederse gerçeklik kazanır. Örneğin, Allah insanda günlük ibadetleri gerçekleştirme yeteneği yaratmıştır, ancak bu yetenek onun ibadetleri yapması için yeterli değildir. İhtiyaç duyulan şey, Allah'ın onun bu yeteneği kullanmasına ve ibadetleri ifa etmesine izin vermesidir. Eğer Allah kişinin ibadet etmesini istemezse, o bunu yapamaz, ancak İbn Kayyım'a göre bu, kişinin temelde ibadet etmesinin takdir edilmediği anlamına gelmez. Bu nedenle, ibadet etmeme eylemi cezalandırılacak bir günahı oluşturur.²⁸

Yalnızca Allah'ın dilediği fiiller var olmuş ve irade etmedikleri ise var olmamıştır. Bu, Allah'ın hem insana bu özgül eylemde bulunma yeteneğini kullanmasına izin vererek hem de onun gerçekleşmesini engelleyerek her bir eyleme fiilen iştirak ettiği anlamına gelebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi, İbn Kayyım da Allah'ın zorunlu olarak insanın her bir eylemini yaratmadığını ve O'nun yalnızca her şeyin yaratıcısı olması şeklindeki genel bir anlamda insanın fiillerinin yaratıcısı olarak görülebileceğini iddia etmektedir. Bundan dolayı onun, insanın bu yeteneğini kullanabilmesi için, Allah'ın fiili izninin gerekli oluşu şeklindeki görüşü aynı zamanda genel bir tarzda yorumlanabilir, yani her bir eyleme fiilen iştirak etmek Allah için gerekli değildir, ancak O'nun kendi aşkın iradesini kullanması yeterlidir. Bu yorum, İbn Kayyım'ın Allah'ın insana nasıl yol gösterdiği veya nasıl sapıtmasıyla ilgili açıklaması tarafından da desteklenmektedir. Yol gösterme, Allah'ın bir insanın güdülerini ve iradesini kurtuluşa doğru yönlendirmesi anlamına gelir. Bu, O'nun insanın her eyleminde zorunlu olarak aktif olmadığı, aksine yalnızca doğru yolu gösterdiğini ima eder. Allah bir insanı sapıtmak istediğinde, ondan (yardımını) geri çeker ve onu kendisi için doğal olabilecek şekilde eylemde bulunmada tek başına bırakır. Allah ferdi ruha bir müdahalede bulunmaksızın kendi seçimlerini yapabilmesine izin verir.²⁹

İlk Günah ve Allah'ın Cezası

Her şeyin yaratıcısı olarak Allah, aynı zamanda günahları da yaratmıştır, ancak onları işleyen ve günahkar olan insandır. Günahlar önceden belirlenmişlerdir, ancak Allah insanı onları yapmaya zorlamaz; O yalnızca insa-

²⁸ İbn Kayyım, *Şifa*, 276.

²⁹ İbn Kayyım, *Şifa*, 294.

nın günahı işleyebilmesini mümkün kılar³⁰ ve o zaman insan günah işlemeyi seçer.³¹ Allah insana akıl vermekle, insanın amellerin önemini anlayabilmesini ve Allah'ın neyi doğru ve neyi de yanlış gördüğünü peygamberlerden öğrenebilmesini mümkün kılmıştır.³² Günah, insan için neyin faydalı ve neyin zararlı oluşunu bilmemeye dayanır. Günah işleyen insanlar hidayeti elde edemez ve peygamberlerin öğretilerini reddederler. Allah günahkarların kalplerine mühür vurmuş ve onları sürekli bir cehalet içinde tutmuştur.

Kalbin mühürlenmesi, Kur'ân'da şöyle ifade edilir: "Gerçek şu ki, kafir olanları (azap ile) korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir; iman etmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir..."³³; "...Kalplerimiz kılıflanmıştır, demeleri sebebiyle (onları lânetledik, türlü belalar verdik. Onların kalpleri kılıflı değildir;) tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur..."³⁴ Bir kişinin kalbine mühür konulması, Allah'ın onun tam da Allah'a inanmayı reddetmesi nedeniyle olan cezasıdır. İnanmayanın aslî bir inanç eksikliği söz konusudur ve bu Allah tarafından yaratılmış değildir, çünkü Allah sadece var olan her şeyi yaratmıştır; eksiklik var olmayan bir şeydir.³⁵ Burada İbn Kayyım, filozofların var-olmayan (yokluğun) fâili olmadığını,³⁶ bu nedenle de Allah'ın ilk küfrü yaratmadığı şeklindeki düşüncelerini kabul eder.

Allah herkeste inanma kudreti yaratmıştır, ancak bu kudret bireyi inanmaya zorlamaz.³⁷ Allah herkesi iman etmeye çağırır, ancak bazıları reddedip Allah'ın yol göstericiliği (hidayeti) olmaksızın aslı mahrumiyetle (iman yokluğuyla) başbaşa bırakılırlar. İlk küfür, insanın kendi seçimidir, ancak bu seçimden sonra, Allah insanın kalbine mühür vurup, onu hidayete erişmekten alıkoyar.³⁸ İnsanın bunun ötesindeki günahları neyin iyi oluşunu bilmeyişinden kaynaklanır, ve Allah onu gittikçe çok daha fazla günden

³⁰ İbn Kayyım, *Şifa*, 233.

³¹ İbn Kayyım, *Şifa*, 152. 154.

³² İbn Kayyım, *Şifa*, 216.

³³ 2.Bakara/6-7.

³⁴ 4.Nisâ/155.

³⁵ İbn Kayyım, *Şifa*, 230.

³⁶ Wolfson, H.A., *The Philosophy of Kalam*. Cambridge M.A, 1976.

³⁷ İbn Kayyım, *Şifa*, 180.

³⁸ İbn Kayyım, *Şifa*, 159, 292.

suçlu olmasına izin vermek suretiyle cezalandırır, ancak o mutludur ve hidayetini aramaz.³⁹

Günahkarın memnuniyeti, İbn Kayyım'ın düşüncesinde, Allah'ın herhangi birini günah işlemeye zorlamayışının bir delilidir, çünkü zorlama düşüncesi, günah sahibinin kendi iradesi karşısında günah işleyeceğini ve kendi günahlarından nefret edeceğini ima eder.⁴⁰ Benzer şekilde, insanın günahlarının takdir edilmiş olması gerçeği, onun günah işlemeye zorlandığı anlamına gelmez, çünkü Allah onda günah işleme iradesini yaratır.⁴¹ Günahkar, öncelikle Allah'ın hidayetini reddetmeyi tercih eder ve bu seçiminden memnundur. Onun günahları bu seçimi doğrular ve onu Allah'tan uzaklaştırır. Allah onun günah işlemesine izin vermekle, günahkarın istediği şeyi ve onu mutlu edecek olanı verir.⁴²

İlk inkar, insanın seçimidir, ancak insan, yalnızca Allah'ın ona bunu yapmaya izin vermesi nedeniyle küfrü seçebilir. İnsanın gücü dahilinde, Allah dilerse, bireyi bu seçimi yapmaktan alıkoyabilir ve Allah insanın iman etmesini isterse, insan ısrar edemez. İlk küfür varlık-dışı (non-existence) ve böylece Allah'ın hükmü dışında kalacak olsa da, İbn Kayyım onu, Allah'ın insanın kalbinde imanı yaratmayı tercih edebileceğini ve o zaman bu imanın varlık kazanacağını (vücut) ve inançsızlığın imkansız olacağını ifade ederek Allah'a nispet etmiştir. İmanın yaratılması, İbn Kayyım'a göre,⁴³ Kur'ân'da anlatılmıştır: "Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"⁴⁴

İbn Kayyım, Allah'ın eylemde bulunma irade ve kudretini yaratacağını, ancak hidayet ve imanı onları almaya hazır olanlara verdiğini ifade etmektedir. Bu, İbn Kayyım'a göre "şeyleri hakiki yerlerine koyma" anlamına gelen Allah'ın adaletidir. Buna karşılık olarak adaletsizlik, şeyleri ait olmadıkları yere koymak anlamına gelir. Bazı insanlar imanı kabul etmezler ve bundan dolayı Allah adil davranır ve onu onlara vermez. Çünkü imanı onlara vermekle Allah, onları kendileri için doğal olmayan bir şeye zorlanmış olurdu ve zorla inanmak hakikî bir iman olmazdı.

³⁹ İbn Kayyım, *Şifa*, 159, 170, 456.

⁴⁰ İbn Kayyım, *Şifa*, 241.

⁴¹ İbn Kayyım, *Şifa*, 256.

⁴² İbn Kayyım, *Şifa*, 170.

⁴³ İbn Kayyım, *Şifa*, 156, 169, 292.

⁴⁴ 10. Yûnus/99.

O halde bir insan neden imana elverişli değildir? İbn Kayyım'a göre, Allah bazı insanları bu şekilde yaratmıştır. O isteseydi, onları farklı yaratacaktı, ancak tıpkı karanlık ve ışığı, melek ve şeytani yarattığı gibi, bazı insanları iman edebilecek, keza diğerlerini de etmeyeccek şekilde yaratmıştır. Bu sorgulanmamalı, aksine insanın anlayamayacağı ilahi hikmetin bir ifadesi olarak kabul edilmelidir.

Bazı insanların neden küfrü kabul edecek şekilde yaratıldığının sorulmaması gerekse de, küfrün bir fenomen olarak varoluş nedenleri İbn Kayyım için yeterince açıktır. İnanmayan yoksa, herkes müminse, Allah'ın insana imanı vererek gösterdiği merhameti hiç kimse takdir edemeyecektir. İnanmama, hakikî imana yardım eder ve onun mevcudiyeti mümine, ondan kaçıp ona karşı mücadele vererek Allah'a kulluk etmesine imkan verir.⁴⁵

Bununla birlikte, insanın kalbine vurulan mühür, her zaman çaresiz inançsızlığın bir göstergesi değildir, aksine Allah'ın mümini imtihan ettiği bir musibet (belâ) olarak da görülebilir. Eğer mümin Allah'a yönelir, O'nun hidayetini ister ve sapıtmak istemediğini gösterirse, Allah onun kalbindeki kilidi açacak ve ona hidayeti verecektir. Ancak insan sapkınlığa razı olur ve Allah'a yönelmezse, hidayetsiz kalır. İbn Kayyım'a göre, kurtuluşa kapıyı kapatan ve laneti tercih eden bizzat insanın kendisidir, çünkü o, Allah'ın hidayetini elde etmek için kendisine verdiği araçları, yani ibadet ve tövbeyi kullanmayı reddeder.⁴⁶

Gerçek Bir Tercih Var mı?

İbn Kayyım, tartışmasında "tercih" (ihtiyar) veya "tercih etmek" kelimelerini kullanmaktadır: İnsan günah işlemeyi veya Allah'ın yasalarına itaat etmeyi seçer. İnanmamayı ve hidayeti istememeyi tercih eden de insandır. Ancak aynı zamanda İbn Kayyım, insanın eylemde bulunmasını mümkün kılan veya onu eylemden men edenin de her şeye gücü yeten Allah olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın tercihi, O'nun insanın gerçek iradesini bilmesine dayanır. İnsan gerçekten yapmak ve eylemde bulunmak istiyorsa, Allah onun eylemde bulunma yeteneğini kullanmasına izin verecektir. Eğer Allah insanı eylemden men ederse, o, insanın hakikatte eylemde bulunmak istemediğini gösterir. Örneğin, insan belli bir eylemi ifa etme yeteneğinde olabilir, ancak tembelliğinden dolayı onu gerçekleştirmek istemez. Bundan dolayı Allah

⁴⁵ İbn Kayyım, *Şifa*, 371.

⁴⁶ İbn Kayyım, *Şifâ*, 158.

insanı onu yapmaktan men eder. İbn Kayyım'ın düşüncesinde Allah'ın, insanın iradesinin olmayışını bilmesi, onu eylemde bulunmamaya zorlamaz, ancak Allah onu eylemden men ederek insanın gerçek seçimini veya tercihini açığa vurur.⁴⁷

Allah'ın açığa vurduğu şey, O'nun yarattığı bir şeydir, çünkü İbn Kayyım'ın örneğinde zikredilen "tembellik" de dahil bütün insan niteliklerini Allah yaratmaktadır. Tembel bir insanı bir eylemi (yani ibadeti) ifa etmekten men etmekle Allah, bizzat insana ve çevresine onun ibadet etmeme iradesini bildirmektedir. Bu yolla, insanın kendi fiillerini veya eylemde bulunma eksikliklerini, Allah'ın onda ve onun için ne yarattığını açığa vurur. O zaman insan pişmanlık duyabilir veya duymayabilir, ancak tercih nihai olarak Allah tarafından gerçekleştirilmektedir. Çünkü O, hem insanın pişmanlık duymasına izin verebilir hem de onu bunu yapmaktan alıkoyabilir. İnsan fiili gerçekleştirme yeteneğine ve hem eylemde bulunma hem de bulunmama iradesine sahip olabilir, ancak onun fiili, eğer Allah onun var olmasını dilemezse, var olamaz.⁴⁸

İbn Kayyım, insanın tam bir özgür iradeye sahip olduğunu iddia etmez, ancak bütün insan eylemlerinin Allah'a dayandığını ifade etmektedir. Buna rağmen, İbn Kayyım'a göre insan, fiillerinden sorumludur, çünkü onları ya eylemde bulunmak isteyerek veya eylemde bulunmak istemeyerek tercih eder. Onu gerçekte tercih edenin Allah oluşu ve bu seçimin, yalnızca Allah'ın insana verdiği özellikleri yansıtması, onu ilgilendirmemektedir. İbn Kayyım'a göre insan, ruhunun hidayeti almaya elverişli olmaması nedeniyle küfrü de seçer, ancak onun ruhuna bu özelliği veren Allah'tır.

İbn Kayyım'ın bu izahlarının mantıkî sonucu, insanın gerçek bir tercihe sahip olmadığı bir determinizmdir. Bununla birlikte İbn Kayyım bu sonucu çıkarmak istemedi, çünkü ona göre determinizm, Allah'ın yasalarını görmezlikten gelmeye yol açıp, peygamberler göndermeyi gereksiz bir eylem durumuna düşürür. O, yaratıcı olarak Allah'ın meydana gelen her şeyin nihai gayesi olduğunu kabul etmiş, ancak bu düşüncenin önemini abartılması karşısında da uyarı da bulunmuştur. Fiilin Allah'a bağımlı oluşu ve bu nedenle de engellenemeyeceği gerçeği, deterministlerin ileri sürdüğü gibi, Allah'ın insanı eylemde bulunmaya zorladığı anlamına gelmez. İnsanın fiillerinin gerçek faili oluşu gerçeği de, hür irade savunucularının ileri sürdüğü

⁴⁷ İbn Kayyım, *Şifâ*, 277.

⁴⁸ İbn Kayyım, *Şifâ*, 298.

gibi, insanı tam anlamıyla bağımsız kılmaz. Hem aşırı determinizmi hem de mutlak hür iradeyi savunanlar, aşırıya kaçmışlardır (guluv) ve aynı şekilde reddedilmelidirler.⁴⁹

İbn Kayyım'ın kastettiği şey, Allah hem insanı hem de onun fiillerini yaratıp kaderini belirlemiş olmasına rağmen, insanın günlük yaşamında kaderin önemini abartmaması gerektiğidir. İnsan, kendini fiillerinin fâili olarak düşünmeli ve sorumlu hissetmelidir, ancak o, aynı zamanda Allah'ın kadir-i mutlaklığını da kabul etmelidir. Determinizmi reddetmek, İbn Kayyım için önemlidir, çünkü eğer insan sadece mecazi anlamda fâil ise, o fiillerinden sorumlu tutulamaz. Ona göre deterministler, müminin Allah'ı sevme ya da gerçekte Allah'a inanma imkanını inkar etmişlerdir ve bundan dolayı dinî reddetmektedirler.⁵⁰ Allah'a kul olup O'na iman edebilmek için insan, gerçek fail olmak zorundadır. İbn Kayyım hür irade savunucularının görüşlerine yaklaşmış, ancak onları tam olarak kabul etmemiştir, çünkü onlar Allah'ın kadir-i mutlaklığına inanmayı reddetmişler, bundan dolayı O'nun hakimiyetini kısıtlamaktadırlar.

Dahası, hür irade savunucuları, insanın kendi kurtuluşunu eylemleriyle kazanabileceğini iddia etmekle insan fiillerine aşırı bir önem atfetmektedirler. İbn Kayyım'a göre onlar, Allah'ın lütfünü kazanılabilecek bir şey olarak gördüler. Onların anlayışında kurtuluş, insanın itaat fiilinin tam karşılığı, Allah'ın insana borçlu olduğu bir şeydir. İbn Kayyım, Hz. Peygamber'in "*hiç kimse yalnızca amelleriyle Cennet'e giremez*" sözünü nakledip, insanın fiillerinin Allah'ın lütfundan daha önemli olamayacağını ifade etmektedir. O bunu, beş yüz yıl Allah'a ibadet etmiş bir adam öyküsüyle açıklamaktadır: Kıyamet günü, Allah merhametiyle onun Cennete gireceğini söylemiş, ancak adam: 'hayır, amellerimle' cevabını vermiştir. O, lütfü ile beş yüz yıl kulluk etmeye izin verip bunu mümkün kılanın Allah olduğunu anlayıncaya kadar kaldığı yer olan Cehenneme gönderilmiştir. Bu nedenle kurtuluş, bir karşılık olarak değil, daha ziyade bir lütf olarak düşünülmalıdır.⁵¹

İnsan Cennette yer kazanmasa da, amelleri önemlidir. Çünkü onların gerçekleşmesine izin vermekle Allah, onların arkasındaki insanın gerçek iradesini açığa vurur. İnsanın itaat fiilleri, doğru yolda olması için Allah'ın insana gösterdiği lütuftur. Onun günahları, sapmış olmanın göstergeleridir-

⁴⁹ İbn Kayyım, *Şifa*, 243, 246.

⁵⁰ İbn Kayyım, *Şifâ*, 239.

⁵¹ İbn Kayyım, *Şifa*, 105, 196.

ler ve gerçek pişmanlık duyabilirse, onu yaratanın Allah oluşu nedeniyle, Allah'ın tövbesini kabul edeceğine güven duyabilir. Bu düşünce Peygamberin duasında şöyle yankı bulmuştur: "Rabbim! Beni Sana şükredenlerden kıl".⁵² İbn Kayyım'a göre, bu çeşit dua, hür iradeye inanan birisi için anlamsız olacaktır.⁵³

İbn Kayyım'ın orta yolu, aşırılıklar arasında denge kurar ve pratik bir yaklaşım önerir. Onun asıl amacının bu olduğunu ve mantıksal açıdan kusursuz bir teori geliştirme arzusunda olmadığını düşünüyorum. Dahası o, insanlara determinizme düşmeksizin önceden belirlenmiş hayatlarını nasıl yaşayacaklarını göstermek istemiştir. Bir mümin, kendi kaderinin Allah tarafından belirlendiğini bilir, ancak kaderinin ne olacağını bilemez ve bundan dolayı, kader yokmuş gibi eylemde bulunmak zorundadır. O, itaat fiillerini ihmal etmez, çünkü dinî vazifelerinden yan çizerse, Allah'ın onun için lanet hazırladığını kendisine ve başkalarına ispat edecektir. İnsan, peygamberin öğretilerini takip etmek, Allah'ın yasalarına uygun yaşamak için O'nun verdiği aklı kullanmak zorundadır, çünkü eğer itaat fiillerini yerine getirebilirse, Allah'ın onun için bir kurtuluş yaratmış olma ihtimali bulunduğunu bilir. Bütün fiillerinin nihai fâilinin Allah olduğunu bilmesine karşılık, insan, sanki hür bir fâilmiş gibi eylemde bulunmak ve tercih yapmak zorundadır. Bu anlamda o, gerçekte tercih sahibidir ve fiilleriyle kendi kaderini belirler.

Yazar burada, "şükretmek" anlamına gelen *gratefull* sözcüğünü kullanıp parantez içinde "*Rabbi, İci 'lnî leke şâkirin*" şeklindeki Arapça aslını zikretmiştir. Bu nedenle yukarıda yaptığımız tercümenin doğru olduğu düşüncesindeyiz. Ancak paragrafın anlam çerçevesi, burada şükür yerine *tövbe etmek* anlamına gelen bir sözcüğün kullanımını gerekli kılıyor görünüyor. (T.Y). İbn Kayyım, *Şifa*, 192.