Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Şeyhülislam Mehmed Mekkî'nin *Risâle fî şerḥi Muḳaddimâti'l-Erbaʿa min Kitâbi't-Tavżîh* Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil

Özet: Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) başlattığı Teftâzânî'nin (ö. 791/1390) etkili ve eleştirel bir haşiye yazdığı Dört Mukaddime literatürü kelam ve fıkıh zemininde hüsün-kubuh problemiyle bağlantılı bir biçimde insan eylemlerini konu edinir. Bu bağlamda XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamlarından Mehmed Mekkî'nin "*Risâle fî şerḥi Muḳaddimâti'l-Erbaʿa min Kitâbi't-Tavzîh*" isimli eseri de özel olarak bu geleneğe tahsis edilmiş yazma halde bulunan Arapça bir risaledir. Bu risale kavram analizlerinden başlayarak sırasıyla Muʿtezile, Cebriye, Eşʿarî ve Mâtürîdî gibi ekollerin temel savlarını ve dayanaklarını irdeler. Bu makale tek bir nüshaya dayalı *ilk* kez ilmi tahkik esaslarına bağlı kalarak, kısa değerlendirmeyle neşretmeyi ve bu literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Mukaddimât-ı Erbaa, Mehmed Mekkî, Mâtürîdî, Kelam, İnsan Fiilleri.

A Critical Edition of the "Risālah fī sharḥ al-Muqaddimāt al-Arbaʿa min Kitāb al-Tawḍīḥ" of Shaykh al-Islām Muḥammad al-Makkī and an Analytical Interpretation of the Work

Abstract: The literature of 'The Four Introductions' (*al-Muqaddimāt al-Arbaʿa*), which began with Ṣadr al-Sharīʿah (d. 747/1346) and which was also commented on with incisive and critical footnotes by Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī (d. 791/1390), centralizes the struggles of human beings by connecting it with the problem of good and evil (*ḥusn-qubḥ*) amid the field of kalam (Islamic philosophy and logic) and fiqh (Islamic jurisprudence). In this context, there exists an important treatise in Arabic, which falls under this tradition, entitled *Risālah fī sharḥ al-Muqaddimāt al-Arbaʿa min Kitāb al-Tawḍīḥ* by Mohammed Al-Makkī, who at the time during the eighteenth century was the Shaykh al-Islām (chief justice) in the Ottoman empire. This study hopes to contribute to the body of literature by transcribing and critically analyzing the above-mentioned treatise for the first time on the basis of a single manuscript.

Keywords: *al-Muqaddimāt al-Arbaʿa*, Muḥammad al-Makkī, Māturīdī, kalam, human beings and their actions.

Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, Kelam Anabilim Dalı, gocmenbey@gmail.com.

ATIF: Öztürk, Mustafa Bilal. "Şeyhülislam Mehmed Mekkî'nin *Risâle fî şerḥi Muḳaddimâti'l-Erbaʿa min Kitâbi't-Tavżîh* Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık/December 2018): 1-47.

Giriş

Türkiye'de İslami ilimler üst çatısı altında birçok çalışma alanı mevcuttur. Bu alanlardan biri de günümüze dek hak ettiği ilgiyi göremeyen Osmanlı'da kelam ilmi sahasıdır. Bu alanın hakkıyla aydınlatılabilmesi ve üzerine sağlıklı yorumların yapılabilmesi için iki önemli aşama tamamlanmış olmalıdır. Hâliyle bu aşamalar, gereken titizlik ve özveriyle tamamlanmadığı müddetçe yapılacak yorumlar hatalı veya en azından eksik olmaktan uzak olamayacaktır. Bu süreçte, kaleme alınan kelamî metinlerin bağlamını yerli yerine oturtabilmek adına ilgili literatürün ayrıntılı bir tablosunun çıkartılması ise ilk aşamayı oluşturmaktadır. Nitekim ilmî bir çalışmanın sağlıklı bir şekilde başlatılıp yürütülebilmesi için söz konusu alanla ilgili gerekli ve yeterli ön şartların hazır bir hâle getirilmiş olması gerekmektedir. İkinci aşama ise bu metinlerin ilmî tahkiklerinin gerçekleştirilmesi ve ortaya çıkarılan metinlerin ilgili literatüre yaptığı etki ve katkının belirginleştirilmesi aşamasıdır. Bu iki aşamanın tamamlanmasının ardından metin ve literatürler arası analizlerin yapılması ve genel değerlendirme sürecinin sürdürülmesi gelmektedir. Bu ön şartlardan belki de en önemlisi, üzerinde çalışılacak olan eserlerin tahkikli neşirlerinin tamamlanmış olması ve aynı zamanda veri ve literatür dökümünün de sağlanmış olmasıdır. Bu itibarla Osmanlı düşüncesi bağlamında hem münferit hem de bir gelenek kuracak ölçüde yaygın bir etki alanına sahip metinlerin ait oldukları literatürlere ilişkin her iki ön şartın da hakkıyla sağlandığını söyleyebilmek için henüz erkendir.

Konu bağlamımız açısından yukarıda bahsedilen ilmî ve akademik boşlukların literatür ve tahkik çalışmaları itibarıyla çeşitli akademik çevrelerce doldurulmaya gayret edildiğini ifade edebiliriz. Söz gelimi Asım Cüneyd Köksal'ın "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-" ve "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erba'a Literatürü" başlıklı makaleleri, az evvel bahsi geçen literatür boşluğunu doldurmak adına ortaya konan nitelikli çalışmalar arasındadır.[1] Konuyla doğrudan ilgisi bulunan tahkik çalışmaları ise Hasan Özer'in "Ali Kuşçu ve *Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ* Adlı Eseri" isimli makalesi ile Hüseyin Doğru'nun *Kazâbâdî'nin Ḥâşiyetü'l-Uṣûl ve Ġâşitetü'l-Fuṣûl ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* isimli yüksek lisans çalışmasıdır.

1 Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuku Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-43; a.mlf, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaʿa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 27 (2016): 101-132.

Ayrıca Saîd Fûde'nin Kazâbâdî ve Kefevî'nin metinlerini yayınlandığı çalışma da burada zikredilebilir. Yakın bir zaman önce yine Hasan Özer tarafından yayınlanan "Molla Samsûnîzâde'nin *Taʿlîḳa ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa* Adlı Risâlesi'nin Tahkikli Neşri" isimli makale ile Muhammet Emin Efe'nin *İsmail Konevî Efendi'nin Ḥâşiye ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* başlıklı yüksek lisans tezi de doğrudan bu alandaki tahkik boşluğunu doldurmaya yönelik gayretler olarak zikredilmelidir.[2] Bu makale de devam eden bu çalışmalara yeni bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Çalışmanın temel gayesi, Osmanlı'da bir gelenek oluşturan mukaddimât-ı erbaʿa literatürüne dahil bir metin olarak Mehmed Mekkî Efendi'nin *Risâle fî şerḥi muḳaddimâti'l-erbaʿa min Kitâbi't-Tavżîḥ* adlı eserinin tahkikli metin neşrini gerçekleştirerek kısa bir değerlendirmesini yapmak ve uzun vadede eser üzerine yapılacak çalışmalara bir zemin hazırlamaktır.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Biyografisi

Tam adı Mehmed Mekkî b. Halîl er-Rûmî'dir. Celep/Kilâr-ı Hâssa ağalarından Halîl Efendi'nin oğludur. Babasının molla olduğu Mekke'de dünyaya geldiği için "Mekkî" mahlasını benimsemiş ve bu isimle şöhret bulmuştur. Doğum tarihi 1126/1714 senesidir. Babasının ölümünün ardından henüz on beş-yirmili yaşlarında iken İstanbul'a gelerek burada ilim tahsil etmiştir. Tabakat ve biyografi kaynaklarında İstanbul'da ilim tahsilini ikmal ettiği ifade edilmişse de hangi ilmi hangi âlimden okuduğu bilgisi ise ne yazık ki aktarılmamıştır. 1735 yılında Enderun'dan müderris çıkmıştır. Biyografilerde onun hem ilim hem de şiirdeki maharetinden söz edilmektedir. *Tevessül* isimli eserinin, Bûsirî'nin *Ḳaṣîdetü'l-bür'e* isimli meşhur manzûmesine Türkçe olarak yapılan şerhlerin en genişi

2 Hasan Özer, "Ali Kuşçu ve Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009): 361-392; Hüseyin Doğru, *Kazâbâdî'nin Ḥâşiyetü'l-Uṣul ve Ġâşitetü'l-Fuṣûl ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010); Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Taʿlîḳa ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018): 169-240; Saîd Fûde, *Ḥâşiyetân ʿalâ Şerḥi'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa li-Ṣadri'ş-şerîʿa fî ef'ali'l-ʿibâd li'l-ʿAllâme el-Kazâbâdî ve'l-ʿAllâme el-Kefevî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Asleyn, 2016); Muhammet Emin Efe, *Ḥâşiye ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Üniversitesi, 2018).

ve en mükemmeli olduğu kaydedilmiştir. Ayrıca hat sanatında da üstad olduğu belirtilmektedir. Birçok yerde kadılık görevinde bulunmuş ve 1202/1787 yılında Müftîzâde Ahmed Efendi'nin azli üzerine ömrünün yetmişli yıllarına geldiğinde onun yerine şeyhülislam olmuştur. Ancak I. Abdülhamid, onu yüz on gün sonra azletmiş (1788) ve yerine pek teveccüh ettiği Mehmed Kâmil Efendi'yi şeyhülislamlık makamına getirmiştir. III. Selim döneminde Yahya Tevfik Efendi'nin vefatıyla boşalan şeyhülislamlık makamına, güven veren bir kişinin getirilmesini dilemiş ve Sadrazam Koca Yusuf Paşa'nın da tavsiyesiyle Mehmed Mekkî Efendi ikinci kez 1205/1791'de tekrar şeyhülislam olarak tayin edilmiştir. Bu tayinde, sakin tabiatı ve sadece kendi vazifesi ile meşgul olmasının rol oynadığı kaydedilmektedir. Ne var ki yine çok geçmeden on altı ay şeyhülislamlık yaptıktan sonra 1792 yılında tekrar azledilmiş, yerine Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi getirilmiştir. Bu ikinci azlediliş nedenleri arasında yaşlılığı sayılabileceği gibi cerbezeli bir kişiliğe sahip olmadığı için meşihat işlerinin başkaları elinde kalması da sayılabilir. İşin doğrusu bu değişimin III. Selim'in ilmiye işlerinde ve orduda gerçekleştirmek istediği köklü ıslahatlara hızlı adapte olabilecek atik ve çevik bir kişiyle çalışmak istemesi dolayısıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Âhir ömrünün yaklaşık altı senesini Rumeli Hisarı'nda bulunan yalısında geçirdiği söylenebilir. 1212/1797 yılında yine bu yalıda vefat etmiş ve Fatih civarında defnedilmiştir.[3]

Şeyhülislam Mehmed Mekkî Efendi'nin İslamî ilimlerin farklı alanlarına dair kaleme aldığı Arapça ve Türkçe pek çok eser, araştırmacıların ilgisini ve tahkikli/tenkitli neşir çalışmalarının yapılmasını beklemektedir. Bu çalışma münasebetiyle, Mekkî Efendi'nin eserleri arasında yer alan *Risâle fî şerḥi muḳaddimâti'l-erbaʿa* isimli eserin tahkikli neşri yapılarak hem söz konusu alandaki nispî boşluğu doldurma hem de dört mukaddime geleneğine mütevazı bir katkı sunmaya gayret edilecektir.

3 Müstakimzâde Süleyman Saʿdeddin, *Devḥatü'l-Meşâyıḫ ve Zeyilleri* (Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri), (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 110-111; Emrah Bilgin, *Devḥatü'l-Meşâyıḫ ve Zeyilleri* (İnceleme-Tenkitli Metin, İndeks), (Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 288-293; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn esmâü'l-müellifîn ve âṡâru'l-muṣannifîn*, İstanbul, 1951, 2: 186; a.mlf., *İżâḥu'l-meknûn fi'ẕ-ẕeyli ʿalâ Keşfi'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1945, 1: 530; Fatîn Dâvud, *Ḫâtimetü'l-eşʿâr*, haz. Ömer Çiftçi (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 450; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Eksi Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4: 1080; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 2: 420; Tahsin Özcan, "Mekkî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 28: 577-578. Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilginleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 134.

2. Risalenin Özellikleri

2.1. Eserin Müellife Aidiyeti

Tahkikli neşrini gerçekleştireceğimiz risalenin dîbâcesinde esere verilen özel bir isim yer almamaktadır. Müellif dîbâcede kendi ismini "Mehmed el-Mekkî" olarak vermiş, ardından eserini herhangi bir isimle anmadan yazılış amacı, içeriği, ana kaynakları ve yöntemlerine dair bilgilere temas etmiştir. Bu nedenle olacak ki, sözü edilen risaleye hem biyografi hem de kütüphane kayıtlarında muhtelif isimler verilmiştir. Söz gelimi, eser hakkında Müstakimzâde'nin *Devḥatü'l-meşâyıḫ*'ında "*Tavżîḥ*'den mukaddemât-ı erbaʿa üzre bir risâle" ve benzer bir şekilde Fatîn Dâvud Efendi'nin *Teẕkire-i ḫâtimetü'l-eşʿâr*'ında "*Tavżîḥ*'den mukaddimât-ı erbaʿa üzre müretteb bir risâle" ifadeleri kullanılmıştır.[4] Bununla beraber risalenin ana mihverini dört mukaddime nazariyesi etrafındaki tartışmaların ekoller düzeyinde tekrar gözden geçirilmesi oluşturduğundan, her ne kadar ismi şerh olarak anılmış ise de eserin geleneksel şerh-hâşiye yazım tarzından farklı olduğu söylenebilir. Bu itibarla söz konusu risaleyi telif türünde bir eser olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.[5] Yine de ortak bir standarda uymak açısından eseri, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin de verdiği *Risâle fî şerḥi'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa min Kitâbi't-Tavżîḥ* şeklinde anmakta bir mahzur görünmemektedir. Bu risale, -bir kısmı yukarıda da zikredilen- *Devḥatü'l-meşâyıḫ* ve zeyilleri, *Teẕkire-i ḫâtimetü'l-eşʿâr* ve *Osmanlı Müellifleri* gibi biyografik kaynaklarda açık bir şekilde Mehmed Mekkî Efendi'ye nispet edilmiştir.[6] Hem risalenin kendisinden, hem de biyografik kaynakların eseri ona nispet etmesinden hareketle çift taraflı bir sağlama yapılabilmekte ve eserin müellife aidiyeti hakkında bir tereddüt kalmamaktadır.

2.2. Eserin Telif Sebebi

Risalenin başlangıcını oluşturan mukaddime kısmında, eserin telif sebebi; *et-Tavżîḥ* isimli usûl-i fıkıh kitabında *ilk defa* özgün biçimiyle düzenlenen ve "mu-

4 Müstakimzâde, *Devḥatü'l-Meşâyıḫ*, 111. Aynı şekilde karş. Bilgin, *Devḥatü'l-Meşâyıḫ*, 293; Fatîn, *Ḫâtimetü'l-eşʿâr*, 450; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 420.

5 Aynı doğrultuda bir değerlendirme için bkz. Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 27 (2016): 111.

6 Müstakimzâde, *Devḥatü'l-Meşâyıḫ*, 110-111. Aynı şekilde karş. Bilgin, *Devḥatü'l-Meşâyıḫ*, 288-293; Fatîn, *Ḫâtimetü'l-eşʿâr*, 450; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 420.

kaddimât-ı erbaʿa" (dört öncül) adıyla şöhret bulan insan eylemlerinin felsefî, kelâmî ve fıkhî açıdan temellendirilmesi hususunda karşılaşılan güçlükleri izah ve müşkül noktaları beyan etmek şeklinde ifade edilmiştir. Bu amaçla küllî bir kavram olarak kudret, irade ve cüz'î iradenin tanımlarından yola çıkılarak söz konusu ıstılaha nasıl bir anlam yüklenerek kavramın temellendirildiği meselesi öncelenmiştir. Bunun ardından ilgili temellendirmelerin sonuçlarına riayetle konuya yaklaşımları kabul görmeyen ve bu konuda iki aşırı uçta bulunan Muʿtezile ve Cebriyye perspektiflerinin anlatımına geçilmiştir. Ardından Eşʿariyye ve Mâtürîdiyye gibi ekollerin konuyla ilgili ortaya koydukları verilerin benzeşen ve ayrışan yönleriyle karşılaştırılmasına gidilmiştir. Bu karşılaştırmanın ilmî kriterlere uygun bir şekilde yürütülebilmesi için "tasavvur" ve "tasdik" şeklinde, iki aşamalı olarak gerçekleştirildiği söylenebilir. Birinci aşamada meselenin tasavvuruna yönelik iki farklı tarafı temsil eden görüş sahiplerinin açık ve örtük yaklaşımları belirlenmiştir. İkinci aşamada ise yaklaşımların dayanağı mesabesindeki yargılar klasik mantıktaki öncüllerden oluşan kıyas formuna dönüştürülmüştür. Bu kıyasların öncülleri tek tek gösterilmiş ve tarafların hangi öncüle karşı çıktığı veya hangi sonucu engellediği meselesi, olanca açıklığıyla ortaya konmuştur. Bütün bunlar, risalenin giriş kısmında bulunan mukaddimede gerçekleştirilmesi öngörülen hedefler olarak planlanmıştır. Ayrıca tasarlanmış bu hedefler, risalenin telif sebebi olarak da gösterilmiştir. Eserin telif yeri ve tarihine dair ne biyografi kitaplarında ne de mevcut nüshada hiçbir ipucu bulunmadığı için belirli herhangi bir tarih ve yer zikretmek yanlış olacaktır. Bu nedenle müellifin XVIII. yüzyıl Osmanlı döneminde yaşadığı gerçeğinden hareketle, eseri, bu dönemin genel bir tavır ve yönelimi olarak görmek de yerinde olacaktır.

2.3. Eserin Konusu ve Değerlendirmesi

Tahkiki gerçekleştirilen bu eserin temel konusu insan fiillerinin ve bununla ayrılmaz bir bağa sahip olan sorumluluk kavramının felsefî, kelâmî ve fıkhî açımlamalarına yer vermektir. Temel amacıysa tarihsel süreçte gelişen ekollerin konuyla ilgili yaklaşımlarını birbiriyle mukayese ve muhakeme etmektir. Ayrıca metinde fiil, irade, kudret gibi konuyla yakından ilgili kavramların anlam çerçeveleri kelâmî ve fıhkî açıdan incelenmektedir. Bu bağlamda tahkiki gerçekleştirilen bu metin ile; tarihte ilk defa Sadrüşşerîa tarafından *et-Tavżîḥ* isimli fıkıh usûlü kitabında formüle edilen dört mukaddime ve onun sıkı bir eleştirisini

ve açımlamasını içeren Teftazânî'nin *et-Telvîḥ* adlı eserinin merkezî bir ilişkisi bulunmaktadır. Dört mukaddimenin oluşum devresi diyebileceğimiz dönemde *et-Tavżîḥ* ve *et-Telvîḥ* metinleri, ileride geliştirilecek bu geleneğin kurucu metinleri olarak muamele görmüş ve mesele etrafında uzun bir dönemi kapsayan, içerisinde birçok ilim alanını ilgilendiren çok boyutlu ve derin tartışmaların sürdürüldüğü bir şerh-hâşiye edebiyatı vücuda gelmiştir. Osmanlı döneminin başlangıcından neredeyse son dönemine kadar birçok ismin insan fiillerini, insan iradesi ve sorumluluğunun kökenini ele aldığında ilgi ve uğrak yeri hep bu dört mukaddime olmuştur denilse, bu tespit bir abartı sayılmaz.[7] Söz gelimi Birgivî'nin *Ṭarîḳat-ı Muḥammediyye*'de insan fiillerini işlediği yerde, tâat ve mâsiyet formundaki masdar fiilleri, insan onları işlemezden önce yok veya yok hükmünde kabul etmesi, -kendisi açıkça ifade etmemişse de-Sadrüşşerîa'dan etkilendiğini göstermektedir. Nitekim bu literatürün önde gelen şerhlerinden biri olarak Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Berîḳa-yı Maḥmûdiyye*'sinde, varlık açısından yok olan mâdum kümesinin yaratmaya konu olmayacağı düşüncesinde kaynak olarak *et-Tavżîḥ* isimli esere işaret edilmesi, kurucu metnin tesirlerine işaret etmeye çalıştığımız bu noktada kayda değer bir noktadır.[8] Muhammed Akkirmânî (ö. 1174/1760), yine bu kuramın öngördüğü, ne varlıkla ne de yoklukla nitelenemeyen bir "hâl" kavramı kabulünün itikadî açıdan bir sakınca doğurmayacağını, bununla beraber kabul edilmemesi durumunda ise Allah'ın "Fâil-i Muhtâr" niteliğine zarar gelebileceğini söyleyebilmiştir.[9] Kezâ Dâvud-i Karsî (ö. 1169/1756) de mukaddimât-ı erbaʿa teorisinin açılımlarına dair müstakil bir risale kaleme almıştır.[10] Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış Abdülhamid

7 Daha geniş bilgi için bkz. Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 27 (2016): 101-132.

8 Ebû Saîd Hâdimî, *el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye fî şerḥi'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye ve'ş-şerîʿati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Aḥmediyye* (Şam: Matbaatü'l-Haleb, 1929), 2: 154; Yine aynı müellif besmeleyi ön sekiz farklı ilmi disiplin açısından şerh edereken konu insan fiillerine geldiğinde; ne varlıkla ne de yoklukla nitelenemeyen bir açıklamayı benimsediğine dair bkz. Ebû Saîd Hâdimî, *Risâletü'l-besmele* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1261), 47-49.

9 Mustafa Bilal Öztürk, *Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelâmiyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014), 44-45.

10 Dâvûd-i Karsî, *Risâle fî beyâni mesʾeleti'l-iḫtiyârâti'l-cüzʾiyye ve'l-idrâkâti'l-ḳalbiyye* (İstanbul: Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, 1312), 11-34. Bu risalenin mukaddimât-ı erbaʿa referans alınarak yazıldığına dair bilgi için bkz. Dâvûd-i Karsî, *Şerḥu'l-ḳasîdeti'n-nûniyyeti't-tevhîdiyye* (İstanbul: Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1318), 53-55.

b. Ömer el-Harpûtî'nin (ö. 1320/1902) mukaddimât-ı erba'adan esinlenerek hazırladığını söylediği müstakil eseri de burada zikredilebilir.[11] Böylesi yaygın etki ve sürekliliğe sahip olan bu edebiyatın içerisinde kaleme alınan risalelerden birisi de Mehmed Mekkî Efendi'nin telifidir. Risalenin genel görünümüne dikkat edildiğinde, metnin, Sadrüşşerîa ve Teftazânî'nin mukaddimât-ı erba'a bağlamında yürüttükleri tartışmanın sebep, süreç ve sonuç ekseninde yeniden düzenlenmiş bir hâli olduğu görülür. Bu sebeple söz konusu risale, deyim yerindeyse, dört mukaddime geleneğinin teşekkül sürecinde sözü edilen kurucu aktörler arasında cereyan eden tartışmaları anlama ve anlamlandırmaya bir giriş mahiyetinde okunabilir. Öte yandan bu metin, söz konusu tartışmaların sonuç itibarıyla hangi ekol ve çerçeveye oturtulacağı meselesi ile konuyla ilgili farklı görüşlerin birbiriyle olan ilişki düzeylerini yakından görebilmek adına bir *hâsıla* metni olarak da ele alınmaya oldukça müsait bir sistematik örüntüye sahiptir.

Risale, özel olarak mukaddimât-ı erba'a edebiyatına katkı sunmayı hedeflese de bu edebiyatın tüm tartışmalarına değinmemiştir. Söz gelimi bu edebiyatın kurucusu olan Sadrüşşerîa, hüsün-kubuh probleminin naklîliğini savunan Eşʿarî görüşe karşı çıkmaktadır. Sadrüşşerîa'nın anlatımına göre Eşʿarî, hüsün-kubhun din temelli olmasını iki gerekçeye dayandırmıştır; bunlardan birincisi, fiillerin ne özü ne de sıfatında iyi veya kötü olduklarına dair bir belirti olmadığı, ikincisi ise insanların eylemlerinde özgür olmadıkları için onların fiillerini iyi veya kötü şeklinde nitelendirmenin geçersiz olduğu yönündedir. Dolayısıyla iyi ve kötünün tek belirleyicisi ve tanımlayıcısı akıl değil, din olmalıdır. Risale, tartışmanın hüsün-kubuh boyutunu atlayarak doğrudan insan fiillerinin temellendirilmesi meselesine yönelmiştir.

Risalenin genel muhtevası panaromik bir şekilde verilecek olursa, eser; bir mukaddime, sekiz fasıl ve bir hâtimeden oluşmaktadır. İlk üç fasılda fiil, irade ve kudret kavramlarının anlam örgüleri ve şemaları çıkarılmaktadır. Eser, anılan kavramları kelam ve felsefe ekollerine göre ayırmakta ve konuya yaklaşımlarında kullandıkları arka plan haritalarını sunmaktadır; bu doğrultuda felsefeci ve

11 Abdülhamid b. Ömer el-Harpûtî, *Simtü'l-ʿabḳarî fi şerhi'l-ʿiḳdi'l-cevherî* (Amman: Daru'l-asleyn, 2017). Mukaddimât-ı erba'a formülasyonunu kısmen veya toptan kabul etmeyenler için bkz. Kadı Burhâneddin, *Tercîḥu't-tavżîh*, thk. Emine Nurefşan Dinç (İstanbul -özel baskı- 2013), 290; Mustafa Sabri, *Mevḳıfü'l-beşer taḥte sulṭâni'l-ḳader* (Kahire: Daru'l-basair, 2008).

kelamcıların varlık ve yokluk kavramına dair ortaya koydukları hassasiyetler göz önünde bulundurularak eylem kavramının uzanımlarına değinilmektedir. Burada eylem kavramının başlangıç, süreç ve sonuç aşamaları belirginleştirilmekte ve hangi bağlamlara oturtulabileceği tartışılmaktadır. Devamında ise eylem ile edilgi kategorilerinin nasıl ve ne şekildeki anlamlarıyla birbirinden ayrıştırılabileceğine işaret edilmektedir. Nihayet eylemin başlangıç aşamasından süreç aşamasına geçişine ilişkin olarak geliştirilen tevlit ve tevellüt kavramları kullanılarak bunların insanın özgür iradesine hangi anlamda konu olduğu veya olmadığı noktaları açığa kavuşturulmakta ve bu kavram analizinin ardından gelen dördüncü fasılda ise iradenin ilahî ve insanî boyutlarına vurguda bulunulmaktadır.

Beşinci fasıl, Mu'tezile ekolünün konuyla ilgili açılımlarını araştırmaktadır. Bu bölümde Mu'tezile'nin Cebriyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri ile benzeşen ve ayrışan yönleri vurgulanmıştır. Bu başlık, insanın irade, kudret ve sorumluluk kavramları ile arasındaki ayrılmaz ilişkinin tahliline ayrılmış ve insanın sorumluluğu esas alınarak eylemlerinde mutlaka şu veya bu şekilde bir etki veya katkısının olmasının gerekliliği tartışılmıştır. Bu itibarla insanın kendi yapıp etmelerinin temelini ifade eden "cüz'î irade" kavramı, onun sorumlu olmasının nedeni olarak karşımıza çıkar. İnsanın eylemlerinden sorumlu olması için ne onları yaratması ne de eylemin kendisinde gerçekleştirildiği bir konumda olması gerekir. İnsan kendi edimlerini dahi yaratamaz, çünkü yaratmak Tanrı'ya mahsustur. Benzer biçimde insan, başkası tarafından belirlenmiş eylemlerin mahalli olmaktan ibaret de değildir. İşte tam burada dört mukaddime kuramının temel tezi devreye girmektedir. İnsan eylemleri kök anlamıyla varlık bakımından ne *var* olan ne de *yok* olan bir konumdadır. Onlar varlığa henüz gelmemiş olmak itibarıyla mevcut değillerdir; dolayısıyla buradan bakıldığında insan eylemlerinin Tanrı tarafından yaratma fiiline konu olmasına gerek yoktur, çünkü şu an için henüz *var* değillerdir. Diğer bir açıdan bakıldığında ise insan eylemleri, evrende cereyan eden gerçek bir olgu olmaları itibarıyla *yok* olan bir konumda da sayılamazlar. Öyleyse eylemin bir yönüyle *var*, diğer bir yönüyle de *yok* olan bir alana işaret edecek şekilde anlaşılmasında herhangi bir sakınca söz konusu değildir.

Burada en dikkat çekici husus, Muʿtezile'nin konuyla ilgili savunduğu fikrin *satranç* oyununa benzetilmiş olmasıdır. Bu benzetmeye bağlı olarak Mu'tezile'nin söylemlerinin satranç oyununda nelere karşılık geldiği irdelenir. Diğer taraftan, konuyla ilgili olarak Cebriyye'ye ait görüşler ise *tavla* oyununa benze-

tilir; bu doğrultuda karşılıklı kelime ve kavramların nelere tekabül ettiği sorgulanır. İnsan eylemlerine dair iki aşırı ucu temsil eden Mu'tezile ve Cebriyye'nin konuya dair yaklaşımlarının serdedildiği bu fasılda Mehmed Mekkî Efendi, Teftâzânî'den bir alıntıyla Muʿtezilî düşünceyi, insanın kendi eylemlerindeki tüm sorumluluğun yine kendine ait olduğu yaklaşımından hareketle, onun evrendenki durumunu satranç ile özdeşleştirir. Cebrî düşünceyi ise insanın Tanrı karşısındaki durumunu -rüzgâr önündeki yaprağın savrulması misali- hem zorunluluğu çağrıştırması hem de rastgele ve gelişigüzelliği anımsatması bakımından tavla ile bağdaştırır.

Altıncı fasıl, Cebriyye mezhebinin, işlediği eylemde insana neden hiçbir kudret tanımadığı sorusu üzerinde durarak bu düşüncesinin gerekçelerini sunar. Bu bağlamda insan ile eylemleri arasında ne yaratma ne işleme ne de bir kazanma ilişkisi vardır; burada birbirine konu ve mahal olmaktan başka bir ilişki söz konusu değildir. Nitekim aksi durumda, İlah ile insan kudretinin birbiriyle çatışacağı varsayımından hareketle saçma ve bir o kadar da vukûu imkânsız bir vaziyet ortaya çıkardı. Öyleyse vakıada cereyan eden her şey, İlah'ın kudreti ve iradesiyledir; Allah karşısında insan ise donuklaşmış bir varlıktan başka bir şey değildir.

Yedinci fasıl, Eşʿarî ile Cebrî düşüncenin kesişim ve ayrışım kümelerindeki söylemleri belirginleştirmeyi amaçlar. Bu doğrultuda kelam ilminde çokça tartışılan, birbirine birçok nokta itibarıyla benzediği varsayılan Eşʿarî ile Cebrî düşünce arasındaki gerçek ayrım noktalarına temas edilir. Her iki düşünce de insana, işlediği eylemde tesiri olmayan bir kudret vermek noktasında benzeşmektedir; bununla berabar Eşʿarî söylem, insan ile eylemi arasında yaratma değil, "kesb"/kazanma ilişkisini tanımakla Cebriyye'den ayrılabilir. Eşʿarîlerce kesb, insanın kendi kudret ve iradesini, eylemin ontolojik varlığına hiçbir etkisi olmaksızın, yine o eyleme yaklaştırmasından ibarettir. Bu durumda fiil üzerinde iki kudret söz konusudur; birincisi, Allah'ın etki edici yaratma kudreti, ikincisi ise insanın fiille etkisiz kesb ilişkisidir.

Sekizinci fasıl, başlı başına Mâtürîdî ekolü tanıtmaya ve temellendirmeye ayrılmıştır. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken nokta, Mehmed Mekkî Efendi'nin, metninde Eşʿarî-Cebrî veya Eşʿarî-Mâtürîdî karşılaştırması yaparken Mâtürîdî-Muʿtezile karşılaştırmasına hiçbir şekilde girişmemiş olmasıdır. Buradaki temel gaye, cebirden kurtuluşun nasıl gerekçelendirileceğine dair bir

gayretin ürünü olarak okunabileceği gibi, o dönemde asıl sorunun Muʿtezile'ye yakınlaşıp yakınlaşmama meselesinde değil, daha çok *cebir* fikrinden nasıl uzaklaşılacağı meselesinde düğümlendiği de düşünülebilir. Nitekim Sadrüşşerîa'nın formülü, Mâtürîdî ekol içerisindeki müşterek kabul çerçevesinde ele alınmış olup, bu noktadan bakıldığında diğer mezheplerin, özellikle de Eşʿarîyye'nin, bu problem karşısında nasıl ve nerede konumlandırılacağı meselesinin çözüme kavuşturulması ihtiyacı gündeme gelmiştir. Bu noktada Eşʿarî yaklaşımın temel görüşlerini yanlış anlamamaya gayret edilmiştir.

Eşʿarî görüşün hiçbir etki ve katkı tanımaksızın irade ve kudreti insana tanımasının, anlaşılması güç olduğu kadar Cebriyye'yi andıran yönleri olduğu da sezinlenmektedir. Hatta sözlerini zâhir anlamda okumak, onların Cebrî olduğu sonucuna varılacağının da habercisidir. İlginçtir ki Mehmed Mekkî Efendi, tam bu noktanın aydınlatılabilmesi için, kelâmî literatürde kendisine sıkça atıfta bulunulan "orta hâlli cebr" (*cebr-i mutavassıt*) terimini kullanmamıştır.

Kısaca değindiğimiz bu gibi soru ve sorunların tahlil ve terkiplerini içinde barındıran metnin ileri okumalara açık olduğunu söylemekle yetinmek, bu çalışmanın hacmi dikkate alındığında yerinde olacaktır.

2.4. Eserin Kaynakları

Risale, ele aldığı konu itibarıyla doğrudan ve dolaylı olarak kaynak kullanımında bulunmuş ve duruma göre uzunca alıntılar yapmaktan da kaçınmamıştır. Dört mukaddime (*mukaddimât-ı erbaʿa*) geleneğinin başlatıcısı konumunda bulunan Sadrüşşerîa'nın *et-Tenḳîḥ* ve *et-Tavżîḥ* isimli usûl-ı fıkıh eserlerine yapılan atıflar genellikle "Musannif der ki" biçiminde yapılmıştır. Teftâzânî'nin *et-Tavżîḥ*'e yazdığı *et-Telvîḥ* isimli şerhine yapılan atıflar ise genelde "Şârih der ki" şeklindedir. Bunların haricinde, yine Teftâzânî'nin *Şerḥu'l-Maḳâṣıd* isimli kelam eseri, metin boyunca kendisine fazlaca göndermede bulunulan kaynak kitaplar arasında başı çekmektedir. Kendisinden sadece tek bir yerde, doğrudan cümle alıntısı yapılan diğer bir eser ise Abdullah Yezdî'nin *Ḥâşiyetü'l-Maḳâṣıd* (?) isimli eseridir. Üzerinde çalıştığımız metinde şahıs ve kitap ismi, söylediğimiz şekilde verilmiştir; ancak araştırmalarımız sonucunda Abdullah b. Şihâbüddin Hüseyin el-Yezdî (ö. 1015/1606) isimli kişiye ait *Ḥâşiyetü'l-Maḳâṣıd* adlı bir esere rastlayamadık. Mehmed Mekkî Efendi'nin metinde atıf yaptığı cümle dikkate

alınacak olursa, sözü edilen eserin *Şerḥu tezhîbi'l-mantık ve'l-kelâm* olduğu ileri sürülebilir. Mekkî Efendi, kaleme aldığı risalede bu sayılanlardan başka açıkça bir kaynak ismi zikretmemiştir.

2.5. Yazma Nüshanın Özellikleri

Katalog taramaları neticesinde risalenin tespit edilebilen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonu, 2983/3 numaralı demirbaşta kayıtlıdır. Kitap içerisinde yer alan diğer eserlerin tümü, Mehmed Mekkî Efendi'ye ait diğer bazı risaleler olup, mecmua içerisinde yer alan beş eserin üçüncüsü, burada tahkiki yapılan risaledir. Söz konusu eserlerin ferâğ kayıtlarında hiçbir müstensih adı veya istinsah tarihinin not edilmediği görülür. Bununla beraber yazma nüshanın gayet düzgün ve okunaklı olması, mâhir bir müstensihin kaleminden çıktığı izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca okunması güç bazı kelimelerde tereddüte düşülmemesi adına nüsha içerisinde yer yer harekelendirme uygulamasına gidildiği de göze çarpar. Tüm bu sayılanlar, Mekkî Efendi'nin hat sanatında üstat olmasıyla birleştirildiğinde ve ciltteki bütün eserlerin kendisine ait olduğu bilgisi de buna eklendiğinde, akla bu nüshanın müellif nüshası olabileceğine dair bir tahmin gelebilir; ancak bu ihtimal, tespit edilebilen başka veriler bulunmadığından sadece bir öngörüden ibarettir.

Bu cilt içerisinde yer alan eserler sırasıyla şöyledir:

1) *Risâle fî şerḥi'l-ḥamd*: Müellifin mukaddimedeki ifadesine göre Beyzâvî hâşiyesinin mütalaası esnasında "hamd" kavramının tahliliyle ilgili yazılanların bir araya getirilmesiyle telif edilmiş Arapça bir risaledir.

2) *Vesîle-i Vüsûl*: Mârifetullah ve sıfâtullah konusunda Türkçe olarak kaleme alınan bir risaledir. Risalede söz konusu kelâmî konuların klasik kaynaklara yapılan sık atıflarla işlendiği görülür.

3) *Risâle fî şerḥi'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa min Kitâbi't-Tavżîḥ*: Eser, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavżîḥ* isimli fıkıh usûlüne dair eserinde "mukaddimât-ı erbaʿa" adıyla meşhur olan kudret, küllî irade ve cüz'î iradenin tarifleri ile kullara ait fiilerin hakikati konularının anlaşılmasında zor olan yönleri açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır. Tashif ve tahrifin oldukça az olduğu bu nüsha, fiziksel özellikleri itibarıyla tam ve okunaklı olup, ayrıca alıntı yapılan cümle, fasıl ve önemle vurgulanan yerlerin kırmızı mürekkeple yazıldığı veya cümlenin altının kırmızıyla çizildiği görülür. Bu risalenin neredeyse hiçbir yerinde derkenâr notu bulunmamaktadır.

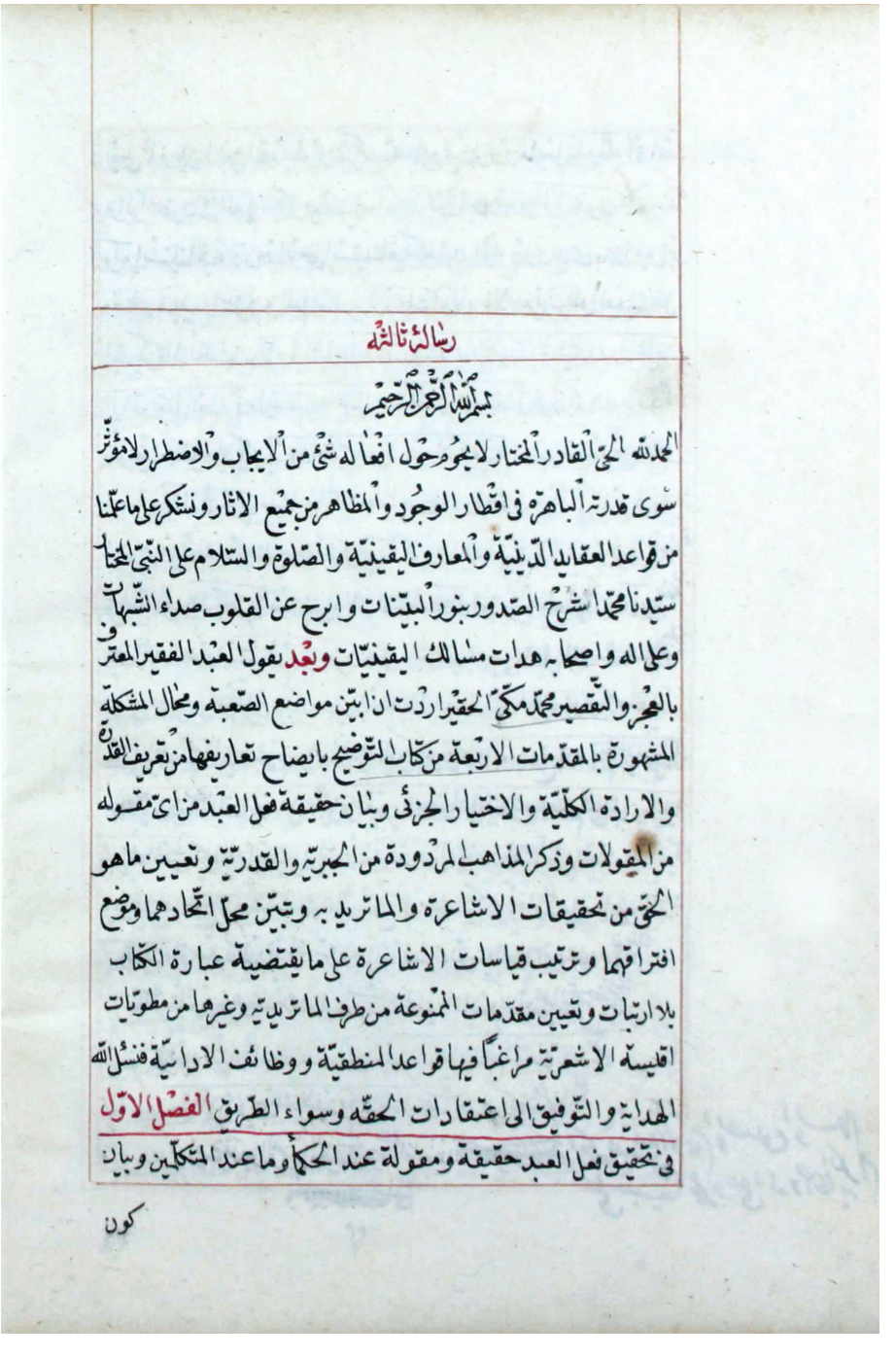
4) *Risâle fî tafṣîli maʿrifeti aḳsâmi'n-naẓm ve'l-maʿnâ*: Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-envâr* adlı eserinin metni esas alınarak, şerʿî deliller ve Kur'ân'daki nazım ve mananın kısımları konusu, Türkçe olarak izah edilmektedir.

5) *el-Baḥsu'l-vâḳiʿ beyne Seyyid...* isimli risaledir. Ciltteki bu son eser, yarım hâlde kalmıştır. Bu risale, istiâre-i tebeʿiyye ve istiâre-i temsiliyyeye dairdir. Eserde Saʿdeddîn et-Teftâzânî ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin istiâre konusundaki tartışmaları ele alınmaktadır.

3. Tahkikte İzlenen Yöntem

Neşir çalışmalarında model bir usûl ortaya koyması ve hem açık hem de standart esaslar getirmiş olması dolayısıyla çalışmamızda "İSAM Tahkikli Neşir Esasları" (*İTNES*) benimsenmiştir. Neşredilen risale, Esad Efendi koleksiyonunda yer aldığı için nüsha rumuzu olarak elif "ا" harfi tercih edilmiştir. Yukarıda da değinildiği gibi, nüsha her ne kadar mâhir bir müstensihin elinden çıkmış ise de bunun müellif nüshası, müellif tarafından okunmuş nüsha, müellife okunmuş nüsha ya da müellif nüshasıyla mukabele edilmiş bir nüsha olup olmadığına dair herhangi bir karine bulunmamaktadır. Bu nedenle metnin oluşturulması esnasında asıl nüshadaki hataların dipnotta gösterilmesi, doğru olduğuna kanaat getirilen kelimenin ise gövde metne alınması şeklinde bir yol izlenmiştir. Bu anlamda asgari düzeyde de olsa metne müdahele edilmiş, ancak bütün bu müdahelelere dipnotlarda işaret edilmiştir.

Risalede iktibas edilen klasik kaynaklar tümüyle taranmış ve metnin, ana kaynaklardan doğrudan iktibasla aktardığı alıntılar, üç cümleden fazlaysa içerlek içine alınmıştır. İktibasla aktarılan alıntılar ile birinci el kaynaklar karşılaştırılmış, anlam bütünlüğünü sağlamak amacıyla ilave edilen birtakım kelime ve cümleler, yine doğrudan birinci el kaynaktan alınarak köşeli parantez içinde metne eklenmiştir. Öte yandan satır aralarında yapılan açıklamalar ise dipnota "hâmiş" ibaresiyle not edilmiştir. Paragraf başları ve noktalama işaretleri, anlam akışına uygun olarak tarafımızca düzenlenmiş olup, bununla beraber başlıklar, metinde kendisinde "Fasıl" şeklinde belirtildiği için aynen korunmuştur. İmlâ hususunda ise güncel Arapça imlâsına uyumlu olarak hareket edilmeye gayret edilmiştir.



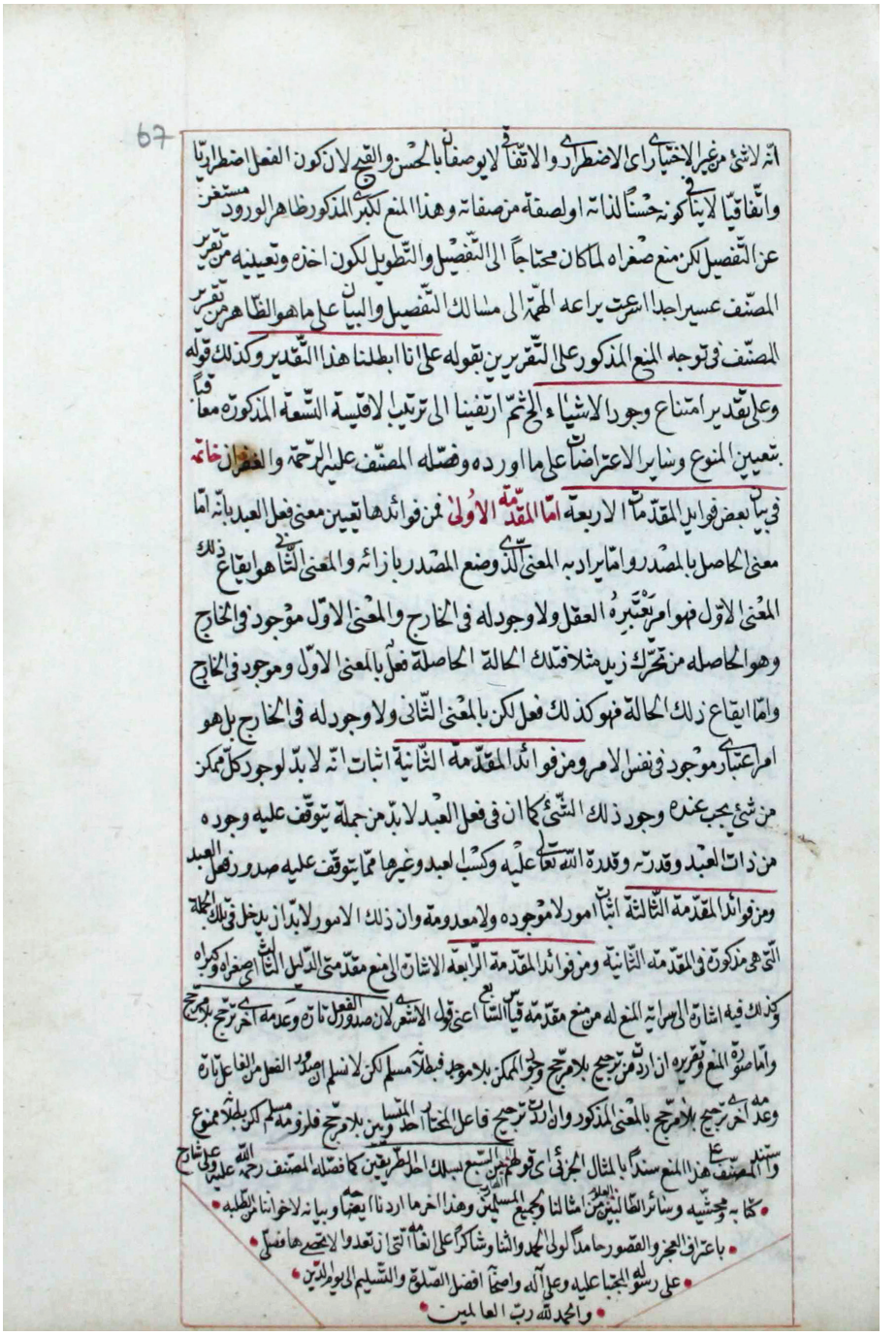
رسالة ثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحيّ القادر المختار لا يحول حول افعاله شيء من الايجاب والاضطرار لا مؤثر سوى قدرته الباهرة في اقطار الوجود والمظاهر من جميع الآثار ونشكره على ما علمنا من قواعد العقايد الدينية والمعارف اليقينية والصلوة والسلام على النبيّ المختار سيدنا محمد شارح الصدور ونور البينات وابرح عن القلوب صداء الشبهات وعلى اله واصحابه هدات مسالك اليقينيات وبعد يقول العبد الفقير المعترف بالعجز والتقصير محمد مكي الحقير اردت ان ابين مواضع الصعبة ومحال المشكلة المشهورة بالمقدمات الاربعة من كتاب التوضيح بايضاح تعاريفها من تعريف القدرة والارادة الكلية والاختيار الجزئي وبيان حقيقة فعل العبد من اي مقوله من المقولات وذكر المذاهب المردودة من الجبرية والقدرية وتعيين ما هو الحق من تحقيقات الاشاعرة والماتريدية وتبيّن محل اتحادهما ومواضع افتراقهما وترتيب قياسات الاشاعرة على ما يقتضيه عبارة الكتاب بلا اريبات وتعيين مقدمات الممنوعة من طرف الماتريدية وغيرها من مطويات اقيسة الاشعرية مراعيا فيها قواعد المنطقية ووظائف الاداسية فنسئل الله الهداية والتوفيق الى اعتقادات الحقة وسواء الطريق **الفصل الاول** في تحقيق فعل العبد حقيقة ومقولة عند الحكماء وما عند المتكلمين وبيان

كون

Süleymaniye Kütüphanesi: Esad Efendi, nr. 2983, vr. 53[b]



Süleymaniye Kütüphanesi: Esad Efendi, nr. 2983, vr. 67[a]

B. Tahkikli Metin Neşri

[٢٥ظ]

/ رسالة ثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحيّ القادر المختار، لا يحوم حول أفعاله شيء من الإيجاب والاضطرار، لا مؤثّر سوى قدرته الباهرة في أقطار الوجود والمظاهر من جميع الآثار، ونشكر على ما علّمنا من قواعد العقائد الدينيّة والمعارف اليقينيّة، والصّلاة والسّلام على النبيّ المختار سيّدنا محمّد أشرح الصّدور بنور البيّنات وأبرح عن القلوب صداء الشّبهات، وعلى آله وأصحابه هداة مسالك اليقينيّات.

وبعد؛ يقول العبد الفقير المعترف بالعجز والتّقصير محمّد مكّي الحقير، أردت أن أبيّن مواضع الصّعبة ومحال المشكلة المشهورة بالمقدّمات الأربعة من كتاب التّوضيح بإيضاح تعاريفها من تعريف القدرة والإرادة الكليّة والاختيار الجزئيّ، وبيان حقيقة فعل العبد من أيّ مقولة من المقولات، وذكر المذاهب المردودة من الجبريّة والقدريّة، وتعيين ما هو الحقّ من تحقيقات الأشاعرة والماتريديّة، وتبيّن محل اتّحادهما وموضع افتراقهما وترتيب قياسات الأشاعرة على ما يقتضيه عبارة الكتاب بلا ارتياب،[1] وتعيين مقدّمات الممنوعة من طرف الماتريديّة وغيرها من مطويّات أقيسة الأشعريّة مراغبًا فيها قواعد المنطقيّة ووظائف الآدابيّة فنسأل الله الهداية والتوفيق إلى اعتقادات الحقّة وسواء الطّريق.

الفصل الأوّل: في تحقيق فعل العبد حقيقة ومقولة عند الحكماء وما عند المتكلّمين وبيان / كون ترك الفعل فعلًا وحصوله بطريق التّوليد والمباشرة.

[٣٥و]

اعلم أنّه لما تحقيق ذات الفعل أوّلًا من أهمّ اهتمام الأمور ههنا، شَرَعَ الصّدر رحمه الله تقسيمه إلى أصل المعنى المصدري أي الحدث والإيقاع وإلى الحاصل من المعنى المصدري أي الهيئة الحاصلة ولذا قال السّعد رحمه الله في شرحه ما حاصله:

١ وقع في الأصل «ارتبات» هكذا، ولعل الصواب ما أثبت.

إن كثيرًا من المصادر ممّا يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به، كما إذا قام فحصل له هيئة هي القيام أو تحرّك فحصل له حالة هي الحركة أو تسخّن فحصل له صفة هي الحرارة، فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الفعل وهو المعنى المصدري ويسمّى تأثيرًا كإحداث الحركة في ذات فإنّه تحرّك لا كإيقاع الحركة في جسم آخر حتّى يكون تحريكًا وكإيقاعه القيام أو القعود في ذاته، وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر، فيكون وصفًا كالقيام أو كيفيّة كالحرارة أو الحالة التي تكون للمتحرّك ما دام متوسّطا بين المبدأ والمنتهى، والأوّل حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل [الاصطلاحي] وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج.[٢] انتهى.

فهذا شرحه رحمه الله في ذات الفعل؛ لكن يحتاج إلى زيادة البيان من أنّ الهيئة إمّا حاصلة للفاعل وإمّا حاصلة للمنفعل أي المفعول. والمنفعل إمّا ذات الفاعل وإمّا غير ذات الفاعل أي ذات آخر وهذا صور أربع وكذلك يحتاج إلي تعيين كون الفعل من أيّ قسم من أقسام الموجودات عند الحكماء وعند المتكلّمين فلأجل هذا الاحتياج ذكرنا ههنا أوّلًا تعريف ما يحتمل أن تكون تلك الهيئة من أيّ مقولةٍ من المقولات العشرة بتفصيله على ما صرّح السّعد في **شرح المقاصد** بقوله:

ومقولة أن يفعل هو تأثير الشيء في غيره على اتّصال غير قار كالحال الذي للمسخّن ما دام يسخّن. وأن ينفعل / هو تأثير الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخّن ما دام يتسخّن [٣٥ظ]
وأما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار [أي] بانقطاع الحركة عنه كالطّول الحاصل للشّجر وكالسّخونة الحاصلة للماء [والاحتراق الحاصل للثّوب، والقعود] والقيام الحاصل للإنسان فليس من هذا القبيل، وإن كان قد يسمّى أثرًا أو انفعالًا؛ بل من الكمّ أو الكيف أو الوضع أو غير ذلك، وكذا الحال [الحاصل] للفاعل قبل التّأثير وبعده كقوّة للنّار تسمّى إحراقًا... وحقيقة أن ينفعل هو أن تصير الجوهر من شيء إلى شيء، وتغيّره [من] أمر إلى أمر ما دام سالكًا بين الأمرين على الاتّصال... وأن يفعل هو أن ينتقل الفاعل [باتّصال الفعل] على النّسب التي له أجزاء ما يحدثه في المنفعل حتّى ما ينفعل... فإن كلّ تغيّر أو حركة يقابله تغيير وتحريك... قال ابن سينا إنّما أؤثر لفظ أن ينفعل وأن يفعل على الانفعال والفعل؛ لأنّهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة، وإنّما المقولة ما كان متوجّهًا إلى غاية ما من وضع أو كيف أو غير ذلك غير مستقرّ من حيث هو كذلك. ولفظ أن ينفعل ولفظ أن يفعل مخصوص بذلك.[٣] انتهى.

٢ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.

٣ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ٢٢٨-٢٢٩.

وكما قال عبد الله يزدي في **حاشية المقاصد**: مقولة أن يفعل وأن ينفعل هي تأثير شيء في شيء ما دام سالكًا أي ما دام متوجّهًا إلى غاية ما وتأثّر شيء من شيء كذلك كتأثير النّار المسخّن للماء حال كونها مسخّنًا وتأثّر المآء منها وتسخّنه حال كونه متسخّنًا مندرجًا من ضعف إلى قوّة؛ فإذا انقطعت الحركة واستقرّت الهيئة فهي الكيف لا أن ينفعل.[٤] انتهى.

إذا عرفت تعريفهما فاعرف أنّ تأثير الفاعل إمّا في ذاته كإحداثه القيام والقعود وإمّا في ذات آخر كإحداثه الحركة في وتر القوس وكتسخن النّار الماء فبالنّظر إلى الفاعل ههنا شيئان:

أحدهما: تأثير الفاعل إلى أَن يتمّ التّأثير أي تأثيره ما دام مؤثّرًا سواء كان تأثير الفاعل في ذاته كإحداثه القيام في ذاته ما دام يوقِعُه إلى تمامه أو يكون تأثيره في ذات آخر كتأثير النّار المسخّنة / للماء ما دام يتسخّن فهذه التّأثير المتّصف بدوام السّلوك هو من مقولة الفعل عند [٤٥و] الحكماء وأُؤثِرُ لفظ أن يفعل على ذلك وأطلق عليه الفعل كما قال رحمه الله: الفعل قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل الفعلَ وهو أصل المعنى المصدري... إلخ.

والثّاني: الهيئة الحاصلة للفاعل بعد إتمامه التّأثير وانقطاعه مثل كون النّار تسخّن الماء متّصفة بصفة التّسخين أو بصفة الإحراق للحطب بالفعل فهي اتّصاف الفاعل بإيقاعه وإحداثه القيام الذي هو لم يتّصف قبل ذلك الإيقاع بذلك الإيقاع هو بالفعل وإن اتّصف بالقوّة بتلك الصّفة قبل التّأثير وبعده وبيّن رحمه الله اتّصافه بالقوّة بقوله ''والحال الحاصل للفاعل قبل التّأثير وبعده كقوّة النّار تسمّى إحراقا...'' إلخ. فهذه الهيئة الحاصلة للفاعل ليست من مقولة أن ينفعل عندهم لو يُؤثِرُوا لفظ أن ينفعل عليه كما صرّح ابن سينا؛ لكن يطلق أي يطلق أرباب الأصول كما في نحن فيه على تلك الهيئة والصّفة القائمة بالفاعل لفظ الفعل أيضًا كما قال الشّارح ''ولفظ الفعل قد يطلق على الوصف الحاصل بالمصدر...'' إلخ. فهاتين الصّورتين من ذلك الصّور الأربعة بالنّظر إلى تأثير الفاعل وإمّا بالنّظر إلى تأثّر المفعول والمنفعل فهناك شيئان أيضًا:

أحدهما: تأثّر الشّيء عن غيره على اتّصالٍ غير قارٍّ كالمسخّن ما دام يُسخّنُ والقيام ما دام متوجّها إلى أن يتمّ حتّى يصحّ اطلاق القيام على الفاعل الموقع به فهذه التأثّر هو من مقولة أن ينفعل وكذلك يطلق على ذلك التأثّر لفظ الانفعال ولكن لا يطلق عليه لفظ الفعل.

٤ هذه العبارة موجودة في **شرح تهذيب المنطق والكلام** لعبد الله اليزدي وهو تلميذ جلال الدواني، نور العثمانية، رقم ٢٧٥١، ورق ١٦٦ب.

والثّاني: الهيئة الحاصلة لذلك الشّيء المتأثّر عند استقرار تأثّره عن مؤثّر وعند انقطاع تأثير الموثّر عنه كهيئة الحاصلة للفاعل المؤثّر في ذاته من إيقاعه القيام في ذاته وكسخونة الحاصلة للماء بعد تمام تأثّره عن النّار والاحتراق الحاصلة / للحطب فهذه الهيئة الحاصلة [٤٥ظ] من التّأثّر سواء كانت في ذات الفاعل كالقيام أو في غير الفاعل كالسّخونة ليست من مقولة أن ينفعل ولا يُؤثِروا إطلاق عليها لفظ أن ينفعل؛ بل يطلقون عليها الانفعال؛ لكن في صورة كون تلك الهيئة حاصلة في ذات الفاعل يطلق عليها الفعل بخلاف صوت حصولها في ذات آخر؛ لأنّ فعل الشّخص لا يمكن أن يكون قائمًا بشخص آخر، ولذا لم يطلقوا لفظ الفعل على تلك الهيئة في صورة كونها قائمة بالغير، وتلك الهيئة الحاصلة التي لم تكن من مقولة أن ينفعل قد تكون من سائر المقولات من الكيف والكمّ والوضع وغيرها كما أن القيام الحاصل بعد الاستقرار من مقولة الكمّ لكون الطّول من المقادير وككون القيام من المحسوسات من قبيل الكيف وما يعرض عليه الوضع فيكون من مقولة الوضع وغيرها وهذا ما عند الحكماء.

وأمّا عند المتكلّمين المنكرين للمقولات التّسع، فعند بعض منهم يكون فعل العبد من الأعراض القائمة بالغير بناءً على أنّه قسم الموجودات الممكنة بقوله الموجود إمّا قائم بذاته فهو الجوهر وإمّا قائم بغيره فهو العرض كالحياة وغيرها من المحسوسات، وعند البعض منهم يكون من قبيل الواسطة بين الموجود والمعدوم أي لا موجود ولا معدوم بناء على أن البعض من الثّاني قسم الموجودات مطلقًا أي قسم الموجود في نفس الأمر بقوله الموجود الممكن إمّا قائم بذاته وإمّا ليس بقائم بذاته فالأوّل الجوهر والثّاني قسمَيْن:

أحدهما: ما له وجود حقيقيّة قائم بالغير موجود في الخارج كالصّفات الحقيقيّة من القدرة والشّجاعة وألوان وغيرها.

والثّاني: ما لا وجود له في الخارج كالنّسب والإضافة التي من قبيل الواسطة بينهما ومن الموجودات الموجودة في نفس الأمر.

[٥٥و] فعلى هذا التعريفين إنْ أريد بفعل العبد المعنى الحاصل بالمصدر / كالحالة التي تكون للمتحرّك والهيئة التي تكون للقائم يكون الفعل من الأعراض الموجودة القائمة بالغير على الاتّفاق. فإن أريد بفعل العبد المعنى المصدري أعني التّأثير والإيقاع والإحداث كإيقاع تلك

الحالة، فعند البعض الأوّل يكون من الأعراض الموجودة القائمة بالغير أي العبد كذلك، وأمّا عند البعض الثّاني يكون من قبيل تلك الواسطة الموجودة في نفس الأمر؛ لكن غير موجودة في الخارج.

وممّا يجب أن يعلم أن ترك الفعل فعل كذلك يثاب به ويعاقب عليه؛ لأنّ تركه هو الكفّ والامتناع عن فعل موجود تقديرًا وحكمًا لا أنّه عدم محض كما إذا حضر مجلس الشّراب فله فعل شرب الخمر وهو موجود حكمًا فامتناعه وتركه ذلك الشّرب فعلٌ يثاب عليه وأمّا التّرك والامتناع عن الأفعال المعدومة المحضة كترك العِنّين فعل جماع الأجنبيّة الحاضرة لا ثواب له أصلًا؛ لأنّ جماع العنّين ليس موجودًا حكمًا؛ بل من الأعدام المحضة فلا اختيار للعنّين في ذلك التّرك؛ لأنّ كون فعل العبد من الأفعال التي يثاب عليها ويعاقب بها موقوف على الاختيار عند أهل السّنة.

ثمّ الفعل قد يحصل بطريق التوليد هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر كحركة المفتاح، وقد يكون بالمباشرة وهو أن يكون ذلك بدون توسّط فعل الآخر كحركة اليد كما أنّ فعل القتل بمباشرة العبد وحصول فعل الموت بعده بطريق التّوليد فكلّ منهما بخلق الله تعالى؛ لكن الأوّل بكسب العبد واختياره لكونه قادرًا على تركه وفعله. الثّاني ليس بكسبه واختياره لعدم قيامه به؛ بل الفعل الثّاني أعني الموت قائم بالمقتول فلا يقدر الفعل على تركه فالمولّدات لما كانت قائمة بالغير فلا اختيار للعبد فيها ولا كسبه له.

الفصل الثّاني: في الإرادة

ويجب الفرق بين الإرادة التي يعرّفونه أهل الكلام بقولهم: ''الإرادة صفة مخصّصة لأحد المقدورين بالوقوع وبين الإرادة الجزئيّة / التي يبحث عنها في هذه المباحث من حيث كونها [٥٥ظ] مدار للمؤاخذة. فعلم أنّ الإرادة التي هي بمعنى صفة مخصّصة...'' إلخ. هي قوّة من قوى النّفس وصفة من صفاتها بها تخصيص العبد أحد المقدورين بالوقوع فتكون صفة موجودة في الخارج كسائر صفات النّفس كالعلم والقدرة والشّجاعة فهي بمعنى المبدأ الكلّي. وأمّا الإرادة التي يبحث عنها من كونها مدارًا للمؤاخذة فهي ليست من قبيل الموجود؛ بل هي قبيل اللاموجود واللامعدوم بخلاف الإرادة بمعنى الأوّل فإنّها موجودة في الخارج ومبدأٌ للإرادة

بالمعنى الثّاني أعني القصد والاختيار من العبد، وبيانه أنّه إذا حصل في العبد جميع شرائط وجود الفعل سوى تعلّق قدرة العبد؛ فإذا أراد العبد فعل ذلك الفعل أو تركه بصفته التي هي الإرادة المخصِّصة لأحد مقدور به من الفعل والتّرك بالوقوع وكذا لك هي المبدأ للقصد والإرادة فيتولّد وينشأ تلك الإرادة الجزئيّة والقصد الجزئيّ عن ذلك المبدأ والصّفة ولذا قالوا الصّرف والقصد من العبد فقط؛ وإذا صدر عنه ذلك القصد والإرادة التي هي نسبة وإضافة بين العبد وفعله يخلق الله تعالى في العبد قدرةً مستجمعةً بجميع شرائط الفعل فيكون تلك القدرة المستجمعة موجودة؛ لكن جرى عادته تعالى أنّه كلّما أوجد تلك القدرة للعبد بقصد العبد يخلق الفعل معها بالزّمان فبهذا ظهر الفرق بينهما كمال الظّهور.

وقد خطر بالبال وَجْهَ توصيف العلماء الإرادة الثّانية المذكورة بالجزئيّة أعني الإرادة التي هي مرادف عندهم للقصد والصّرف والاختيار فهذه المباحث، وتفصيل أنّهم عرّفوا القدرة في علم الكلام بأنّها مبدأ الأفعال مع القصد والشّعور، فالمراد من هذه الإرادة والقصد الدّاخل في مفهوم القدرة هو الإرادة بالمعنى الأوّل أعني صفة مخصّصة... إلخ. فيكون ذلك القصد قصدًا مطلقًا كلّيًّا لا قصدًا جزئيًّا. وأمّا الإرادة والقصد الذي هو مدار للمؤاخذة / جزئيٌّ يتجدّد [٦٥و] في كلّ فعل جُزْئيٍّ؛ لأنّ أفعال العباد لكونها من الموجودات الخارجيّة يكون كلّ فعله جزئيًّا موجودًا في الخارج فلا بدّ أن يكون عليه التامّة لكلّ منها جزئيّة كون لعلّة التامّة لكلّ فعل أعني القدرة المستجمعة بجميع الشّرائط جزئيٌّ موجودٌ في الخارج بناءً على أنّها قدرة لهذا الفعل المشخّص مع شرائطها المشخّصة في الخارج فلا بدّ أن تكون من الموجودات الخارجيّة المشخّصة؛ لأنّا إذا نظرنا في كلّ فعلنا يظهر أن أسبابه من الموجودات الخارجيّة حتّى ارتفاع الموانع إذ هو ارتفاع مُشَخَّص من الموانع المشَخَّصة التي هي من الموجودات الخارجيّة فكذا القصد والإرادة الدّاخلة في تلك العلّة التّامّة لا بدّ أن يكون جزئيًّا مشخّصًا متعلّقًا لهذا الفعل المشخّص من العبد مغايرًا لما تعلّق لهذا الفعل من العبد الآخر المشخّص بالمشخّصات لتغاير مشخّصات كلّ قصدٍ لمشخّصات قصدٍ آخر وأقلّها تعلّقه لهذا الفعل المشخَّص مغايرٌ لتعلّقه لذلك الفعل المشخّص فلهذا خصّصوا رحمهم الله هذه الإرادة الثّانية بالجزئيّة فيكون المراد من ألفاظه المرادفة كالقصد والاختيار قَصْدَ الجزئيّ والاختيار الجزئيّ.

الفصل الثّالث: في القدرة

ثمّ التّحقيق في القدرة التي يدور عليها الأبحاث الآتية ممّا يتوقّف عليه المقصود فاعلم أنّ القدرة قسمان:

أحدهما: مناط التّكليف وعرّفها السّعد في **شرح المقاصد** حيث قال: ''ومناط التكليف القوّة الحاصلة عند حصول الضروريات بحيث يتمكّن بها من اكتساب النظريات، وهي القوّة المميّزة بين الأمور القبيحة والحسنة[٥]...، فهي توجد مع الفعل وقبله وبعده.[٦]'' انتهى. وهذه القدرة ممّا عبّر عنه بعض الأصوليين بالقدرة الممكنة كما اعتبروها في المقدورات الموجودات في الخارج كالحجّ / والزكاة وغيرها ويفسّرونها بسلامة الأسباب والآلات [٦٥ظ] فهذه القدرة كذلك هي القدرة التي شرطوها في وجوب آداء الواجب، وقد عرّفها أهل الكلام والحكمة بقولهم أنّها صفة تُؤثّر وفْق الإرادة وقالوا القوّة أعمّ من القدرة والقدرة نوع منها إذ القوّة هي مبدأٌ للتغيّر في الآخر مطلقًا والقدرة مبدأ التغيّر في آخر مع القصد والشعور فيكون القدرة نوعًا من أنواع أربعة للقوّة القوّة جنسًا لها ففي كلّ حال تكون من صفات النفس موجودة في الخارج كما قال السّعد رحمه الله في **المقاصد**: ''من أنّ الشيء المدرَك إمّا أن لا يكون خارجًا عن ذات المدرِك كالنفس وصفاتها... فتكون حقيقته المتمثلة عند المدرِك نفس حقيقته الموجودة في الخارج..[٧]'' إلخ.

وأمّا القسم الثّاني وهي القدرة التي هي مدارٌ للمؤاخذة بناءً على صَرْفها كما سيجئ وهي يكون مع الفعل لا قبله ولا بعده فهي المقصود في أكثر المباحث ههنا. فهذه القدرة هي التي يصدر أفعال الحيوان كلّها بها وهذه القدرة هما عبّر عنه أكثر الأصوليين بالقدرة الممكنة فهي لا يكون إلّا مع الفعل وأمّا كونها مع الفعل؛ فلأنّ وجود الفعل مشروط بهذه القدرة التي هي المستجمعة لجميع الشّرائط من وجود العبد وتحريكه الأعضاء وسلامتها وحياتها وارتفاع موانع وجود الفعل وقصده العبد وصرفه القدرة وغيرها؛ فإذا اجتمعت وكمّلت بجميع هذه

٥ **تهذيب المنطق والكلام** للتفتازاني، ص ٤٨.

٦ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١٣٦-١٣٧.

٧ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/ ١١٦.

الشّرائط المتوقّفة عليها القدرة المبحوث عنها يخلق الله تعالى تلك القدرة والفعل معًا بالزمان، ونظيره للتفهيم من الأمور الخارجية الهيئة الصّورية للسّرير؛ فإنّها عرضٌ؛ كلّما حصلت يحصل السّرير معًا وتلك القدرة لما كانت قابلة ومستعدًا لأن يصرفها العبد إلى فعل حسن ولأن يصرفها إلى فعل قبيح، فإلى أيّ نوع من الفعل يصرفها العبد يخلق الله تعالى على سبيل جري العادة ذلك الفعل المصروفة / إليه تلك القدرة حسنًا كان ذلك الفعل أو [٧٥و] قبيحًا، ومن كون القدرة مخلوقة لله تعالى لا يلزم الجبر بناء على أنّ صرفها إنّما هو من العبد وإنْ كانت تلك القدرة المستعدة مخلوقة كما سيجيئ تفصيله. فحاصل المقال: أن القوّة التي هي جامعة لجميع شرائط وجود الفعل إذا وجدت وجد الفعل معها أي تعلّق الخلق والإيجاد بكليهما معًا وإلّا يلزم تخلف المعلول عن علّته التّامة. فهذه القدرة هيئة حاصلة في العبد كسائر الأعراض فلعدم بقاء الأعراض يحصل الفعل مع القدرة.

وأمّا سؤال المعتزلة بأنّ القدرة لو كانت مع الفعل لا قبله لما كان الكافر مكلّفًا بالإيمان حالَ الكفر والتالي[٨] باطل والمقدَّم مثله. أمّا بيان الملازمة أنّه حينئذ لا يكون الإيمان حال الكفر مقدورًا للكافر لعدم القدرة قبل الفعل والتكليف غير المقدور غير واقع بلا مخالف لقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّـهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢/ ٢٨٦] فمدفوع بأنّ التكليف وإنْ كان يلزم وقوعه قبل قدرة العبد لذلك الفعل لعدم كون القدرة قبل الفعل أي وإنْ كان وقوع التكليف حال عدم قدرة العبد؛ لكن العبد مكلّفٌ يفعل ما يفعل في حال حصول القدرة لا مطلقًا، وإنْ كان التكليف في حال عدم القدرة فالحال الأوّل ظرف للتكليف لا المكلَّف به، كما قال السّعد في **المقاصد**: إن من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلّف به أن يكون مقدورًا بالفعل حال التكليف؛ بل أن يكون جائز القدرة[٩] عن المكلف مقدورًا له في الجملة كإيمان الكافر بخلاف خلق الأجسام ونحوه مما لا يصحّ تعلّق قدرة العبد به أصلًا.[١٠] انتهى.

أو نجيب عنه بما قال السّعد رحمه الله في **التّلويح**:

٨ وقع في الأصل «الثاني» هكذا، ولعل الصواب ما أثبت.

٩ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١٤٩ «الصدور».

١٠ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١٤٩.

قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله، والمحقّقون على أنّه إنْ أريد بالقدرة القوّة التي تصير مؤثّرةً عند انضمام الإرادة إليها فهو توجد قبل الفعل ومعه وبعده، / وإن [٧٥ظ] أريد بالقدرة القوّة المؤثرة المستجمعة بجيمع الشّرائط فهي مع الفعل بالزّمان وإنْ كانت متقدّمة بالذّات بمعنى احتياج الفعل إليها، ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علّته التّامة أعني جملة ما يتوقف عليه، فلهذا قال المصنّف: إن القدرة التي شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هي سلامة الأسباب والآلات لا القوّة[١١] المؤثّرة المستجمعة لجميع الشرائط [التأثير].[١٢] انتهى.

وأمّا القدرة التي سمّاها الأصوليون بالقدرة الممكنة التي هي شرط لوجوب أداء كل واجب فضلًا من الله تعالى عندهم فهي من قبيل القدرة بالمعنى الأوّل على ما عرفت تفصيله سابقًا. ولذا قال صاحب **التّوضيح** «فاشتراط سلامة الأسباب والآلات قبل الفعل فضلًا من الله تعالى وهي القدرة الممكنة وأمّا القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل» انتهى. فيكون هذه القدرة من أنواع القسم الثّاني من القدرة المسمّات بالقدرة المستجمعة كما مرّ وتفصيله أنّ القدرة التي أخذها الأصوليون وجعلوها مدار التكليف بالأوامر من العبادات والنواهي وفسّروها بسلامة الأسباب والآلات وغيرها ليست مغايرة للقدرة التي هي مبدأ الأفعال أعني صفة وقوّة في النّفس حتّى يرتقي عدد القدرة المشهورة إلى الثلاث؛ بل هي منحصرة في القدرتين أمّا انحصارها عند أهل الكلام والحكمة،

فإنّ أحديهما: مدار التكليف إما معرفة بصفة مؤثّرة أو معرفة بإنّها مبدأ الأفعال مع القصد والشعور وبالقوّة المميّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة،

وثانيهما: القدرة المستجمعة لجميع الشّرائط أعني القدرة التي هي مع الفعل كما عرفت سابقًا. وأمّا عند الأصوليون وكذلك منحصرة في القدرتين أحدهما سلامة الأسباب والآلات والقدرة بمعنى الأوّل داخلة في الآلات وغيرها والثانية القدرة المستجمعة المذكورة وأمّا القدرة الميسّرة للأصوليين فلا دخل لها فيما نحن فيه / وإنّما الكلام تحقيق ما يبحث عنها [٨٥و]

١١ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٧١ «القدرة».

١٢ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٧١.

ههنا عددًا وذاتًا؛ لأنّ القدرة الميسّرة لماّ لم تكن شرطًا لوجود فعل العبد ولا يتوقّف أصل الفعل عليها؛ بل هي شرط ليسيّر ليتسير من تيسير الفعل ويُسهّله على الفاعل فلا توقّف عليها ههنا كما قال السعد في **تلويحه**:

> والقدرة الميسّرة ما يوجب اليسر على الأداء أي يسير قدرة العبد على أداء الواجب، والأظهر أن يقال ليسير الأداء على العبد بعد ما ثبت الإمكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى [في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة] ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشقّ على النّفس [عند العامة]، وذلك كالنماء في الزكاة، فإنّ الأداء ممكن بدونه إلّا أنّه يصير به أيسر حيث لا ينتقص أصل المال، وإنما يفوت بعض النماء.[١٣] انتهى كلام

الفصل الرابع: في إثبات الإرادة الجزئيّة للعبد.

المعبّر عنها بالقصد والاختيار وكونها مدارًا للمؤاخذة ووجود الفعل بتأثير قدرة الله تعالى فقط وبيان معنى تعلّق قدرة العبد كسبًا، ومعنى قولهم: لا جبر ولا توفيض، وبيان ذلك كلّها تفصيل لما ذهب إليه **الصدر الشريعة في التوضيح** من تحقيقاته وغيرها.

اعلم أن صنع العبد وهو سبب المؤاخذة لا في إيجاده الفعل لعجزه ولا في كونه محلًّا له؛ بل يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم، يعني أن هذا الصنع الذي هو مدار للمؤاخذة ينحصر بالحصر العقلي في أن لا يكون إلّا في موجود أو في معدوم أو في لا موجود ولا معدوم ولماّ ثبت بالبرهان المذكور في **التّوضيح** بطلان كونه في الأوّلين لزم كونه في الثّالث بناءً على الحصر العقلي وذلك الأمر الثّالث أي اللاموجود واللامعدوم هو النسب والإضافة؛ فإذا تُفلِّص[١٤] بين العبد وفعله من ذلك الأمر الثّالث وممّا يليق أن يكون مدارًا للمؤاخذة في فعله لا يوجد إلّا قصده ذلك الفعل وقدرته فلمّا لم يكن لقدرته تأثير أصلاً لم تكن القدرة مدارًا لها فتعيّن القصد للمدارية للفعل، فظهر أن صنعه في قصده الفعل، وصرفه القدرة / وذلك [٨٥ظ] القصد والصرف المعبّر عنه بإرادة الجزئية لا شكّ أنّه من العبد لكونه نسبة وإضافة بينه وبين

١٣ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٧٣.

١٤ في المتن: تلفش. لعل أحصّ ما أثبت | تَفَلّصَ: الحبلُ من يده أي تفلّت؛ في **المعجم الوسيط** «تَفَلّصَ».

فعله؛ فلهذا كان من قبيل اللاموجود واللامعدوم، ثمّ ذلك القصد لا يوجب وجود الفعل أي لا يوجب عدم إنفكاكه عنه بمعنى كلّما وجد القصد وجد الفعل؛ بل يجوز أن يوجد القصد من العبد ولا يوجد الفعل ويجوز أن يوجد الفعل ولا يوجد قصده:

والجواز الأوّل مثل ما قصد الكفرة فعل القتل والحرق وغيرهما عداوةً للأنبياء العظام عليهم السلام ولم يقدروا لذلك أصلًا؛ بل عجزوا عن تحريك اليد فلم يوجد فعلهم مع قصدهم، والجواز الثّاني مثل ما إذا تعلّق قدرة الله تعالى على وجود فعل من أفعال العباد والعبد لا يقصد ذلك الفعل يصدر ذلك الفعل من العبد بلا قصده فيوجد الفعل ولا يوجد القصد، كلّما ذكروا وقع في فتح مكّة في صحابة من أصحاب رسول الله ﷺ من أنّه أمر عليه السلام بتبليغ أمر رفع السّيف إلى الأصحاب عن بقية كفرة سكّان مكّة بعد وفور القتل؛ لكن صدر من لسان ذلك الصّحابة من غير قصد أمر أجزاء السّيف عليهم فقتلوا كثيرًا من الكفرة بعد النّهي فهذا الأمر بالقتل فعل ذلك الصّحابة؛ لأنّه من أفعال المنسوبة إلى خارجة اللسان؛ فإنّ الكلام فعل اللسان كما أنّ الضرب فعل من أفعال اليد؛ وهكذا وجد ذلك الفعل ولم يوجد القصد، فظهر أن وجود الفعل ليس بواجب عند قصده واختياره وإلّا لما تخلف كلّ منهما عن الفعل كما قرّرنا ومثّلنا، وأمّا عدم وجوب الفعل عند ذلك القصد؛ فلأنّ علّته التامة ليس ذلك القصد وحده حق يجب وجوده عند وجود القصد؛ بل هي عدّة أشياء غير منحصرة في القصد؛ بل القصد داخل في تلك الأشياء فيكون جزءًا من تلك العلّة التّامة فلا يوجب وجود الفعل؛ بل يكون له مدخل في وجود الفعل لكونه داخلًا في علّته التّامة وعلّة ناقصة للفعل والعلّة التّامة لفعل العبد هي جملة ما يتوقّف عليه / وجوده وذلك جملة مركّبة من تعلّق قدرة الله تعالى [٩٥و] بإرادته وذات العبد لكونه مصدرًا لفعله وقدرته التي هي مبدأ لأفعاله وقدرته التي هي مع الفعل وصرف القدرة وقصده الفعل وارتفاع الموانع وغير ذلك.

فلمّا كانت العلّة التّامة للفعل جملة أشياء متعدّدة فلا يجب أن يوجد الفعل عند وجود واحد من تلك الأشياء وذلك الواحد هو القصد الداخل فيها كما قال الصّدر في **التّوضيح**: «ثمّ ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقّفه على أمور لا صنع للعبد فيها

أصلًا كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما»[١٥] ويؤيّد ما قرّرنا ما ذكر الشّارح في **التّلويح** حيث قال: ''فتعيّن''[١٦] أي بدليل الانحصار التي ذكره المصنّف بقوله ''وبرهان آخر'' أن صنع العبد لا يكون إلّا في أمر لا موجود ولا معدوم ذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب؛ يعني أن ذلك الأمر بواسطة قدرة العبد وذاته وغيرهما المستندين إلى الواجب لا يكون واجبًا أي لا يلزم من كون الواسطة واجب الوجود[١٧] لغيره لاستنادها إلى الواجب تعالى أن يكون ذلك الأمر واجبًا فلا يسرى الوجوب من الواسطة إلى ذلك الأمر من صنع العبد فيلزم أن لا صنع للعبد في ذلك الأمر بناء على وجوبه بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب؛ وإذا لم يكن صنعًا للعبد في ذلك الأمر؛ لم يبق لصنع العبد أثر في أمر ما أي لم يبق أثر من الآثار من صنعه في أفعاله وهذا باطل لكونه مخالفًا لما ثبت بالوجدان من أن للعبد صنعٌ ما في بعض أفعاله، وقد ثبت بالبرهان المذكور أن صنع العبد في ذلك الأمر.

ثمّ ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع والإيجاد الذي يجب عنده الفعل آلية؛ بل هو بمعنى القصد وصرف القدرة التي لا يجب عنده الفعل حتى يكون العبد موجد لذلك الشيء أعني الفعل وخالقًا له لأن ذلك الشيء / يتوقّف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود [٩٥ظ] العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك هذا دليل على عدم وجوب الفعل عند تلك الإيقاع والإيجاد يعني أن حصول الفعل ليس بواجب عند إيقاع الفاعل وإيجاده حتّى يقتضي أن يكون وجود الفعل من إيقاعه وإيجاده ويكون خالقًا لأفعاله لأن الفعل لا يحصل بتلك الإيقاع فقط؛ بل يتوقّف على قدرة العبد وعلى وجوده المتوقّف عليه قدرته وعلى قدرة الله تعالى وغيرها فحصول الفعل موقوف على هذه الأمور فلا يحصل بواحدٍ منها فقط حتى يحصل بالإيقاع الذي هو من جملة تلك الأمور؛ فإذا لم يحصل به فقط؛ بل حصوله بذلك الإيقاع وغيرها مما دخل في جملة ما يتوقف عليه فلمّا لم يكن في وجود ذلك الغير أثر للعبد؛ بل وجود ذلك الغير بإيجاد الله تعالى فقط لا من إيجاد العبد فلا قدرة للعبد على إيجاد ذلك الغير فأثره فيما دخل في تلك الجملة في إيقاعه الفعل وقصده فقط لا في غيره.

١٥ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٢.

١٦ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٥٢.

١٧ هامش أ: أي الوجوب بالغير وبالذات.

فظهر أن فعل العبد يتوقّف على ذلك الإيقاع وعلى غيرها من تلك الأمور[١٨] التي سبق ذكره بقوله يتوقّف على قدرة العبد وعلى وجوده وعلى قدرة الله تعالى وغيرها قصد العبد وكلّ منها أثرًا لفاعل المختار ولا أثر في وجود ذلك الغير للعبد أصلًا فلا يحصل الفعل بواحد من تلك الأمور فقط أعني ذلك القصد والإيجاد وإنْ توقّف وجود الفعل عليه لكونه علّة ناقصة داخلة في تلك الجملة مع ذلك الغير الذي هو أثر الفاعل المختار فهذا معنى قوله «لا أثر للعبد في وجودها» إلى أخره. أي لا أثر في وجود ذلك الغير من العبد أصلًا فتعيّن أن ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم أعني ذلك الإيقاع والقصد الصّادر عن العبد أمرٌ لا يجب عنده وجود الشيء وهو المسمّى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل من الكسب والفعل مقرون بقدرة العبد لكون القصد والكسب وصرف / القدرة من طرف العبد فكان الكسب [٠٦و] والفعل مقارنا لقدرة العبد وهذا على تقدير المراد بالفعل فعل العبد.

وأمّا على تقدير المراد من الفعل فعل الحق كخلق السموات وغيرها لا دخل للعبد فيها ولا مقارنة لقدرة العبد كما قال الصّدر رحمه الله: وقد قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر فهو خلق[١٩] كخلقه تعالى سوى أفعال العباد من سائر المخلوقات وما يقع به المقدور بلا صحّة انفراد القادر به فهو كسب أي بلا صحة أن يقال إن القادر منفرد في ذلك المقدور وما يقع به مثل هذا المقدور فهو الكسب فالحاصل أنّ مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالقَ ولا مكوّنَ إلّا الله تعالى. فأشار الصّدر رحمه الله بهذا إلى مخالفة المشايخ لمذهب المعتزلة ويفهم منه أنّه لا تفويض أي للعبد كلّيًا؛ لكن يقولون أنّ للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن وبهذا أشار رحمه الله إلى مخالفتهم لمذهب الجبريّة ويفهم منه قولنا ولا جبر أي للعبد؛ بل إنّما يختلف بقدرته النّسب والإضافات كتعيين أحد المتساويين وترجيحه ومن هذا القول ومن قوله ''لكن يقولون...'' إلخ. يحصل ما عليه مذهب الحق أعني الماتريدية ثمّ قال رحمه الله عليه إشارة إلى عجزه وقصوره وما حرّره من التفصيلات والتحقيقات كونها نهاية ما يمكن الفهم والوقوف عليه ''وهذا ما وقفت عليه من مسألة الجبر والقدر.'' انتهى.

١٨ هامش أ: أي غير القصد والإرادة.

١٩ **التنقيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٢.

فخلاصة المقال في هذا الباب للضبط والاعتقاد أن خالق أفعال العباد كلّها هو الله سبحانه وتعالى فقط فلا خالق ولا مؤثّر لوجود الفعل إلّا قدرته تعالى ولا يلزم من هذا اضطرار العبد في فعل ذلك الفعل عند تعلّق قدرة الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل، وأمّا بيان عدم اللزوم أن قدرة الله تعالى لا يتعلّق على إيجاد فعل العبد بدون تعلّق قصد العبد جريًا لعادته تعالى لا إيجابًا / وأمّا وقوع خلقه تعالى وإيجاده فعل العبد في بعض الأحيان من غير قصده واختياره فمن قبيل [٦٠ظ] خرق العادة كما مرّ مثاله في حقّ كفرة سكّان مكّة المكرّمة؛ بل عادته تعالى جرى أنّه كلّما تعلّق قصد العبد أي تعلّق قدرته وصرفها إلى فعل يتعلّق قدرته تعالى إليه ويوجده كما يوجد الحرق كلّما مسّ اليد بالنّار وإنْ وقع خلافه نادرًا كقصّة إبراهيم النبي عليه الصّلاة والسّلام بناءً على أن فعل العبد لا يجب عند ذلك القصد وصرف القدرة لتوقّفه عليها قصد وعلى غيرها ممّا دخل في علّته التامة كما عرفت تفصيله في الفصل الثّاني؛ فاذا حصل فعل العبد يتعلّق قدرة الله تعالى إيجادًا وتأثيرًا ويتعلّق قصد العبد لكونه داخلًا في علّته التامة وجزءًا واحدًا منها فيكون للعبد مدخلٌ في وجود ذلك الفعل كسبًا وصرفًا لقدرته لا إيجادًا ولا تأثيرًا في وجود الفعل؛ بل قد يوجد كسبه وقصده وصرف قدرته لا يوجد ذلك الفعل لعدم تعلّق قدرته تعالى وإيجاده فلا أثر من العبد في فعله لا في وجوده ولا في إيجاده أصلًا؛ بل أثره فيه بقدر المدخلية في الفعل ومداريةً للمؤاخذة وهي قصده ذلك الفعل واختياره لأن يفعله.

فإنْ قيل: فاذا لم يكن قصد العبد مؤثّرًا في فعله وإيجاده أصلًا والفعل إنّما يحصل بتعلق قدرته تعالى فقط فما الفائدة في قصد العبد ذلك الفعل وأثر المترتّب عليه من العبد؟

قلنا: فائدة قصد العبد مجرد جعل نفسه متّصفًا بالفعل ولائقًا للثواب والعقاب فيكون القصد مدارًا للمؤاخذة كما قرّرنا آنفًا ثمّ ذلك القصد والاختيار وصرف القدرة واختيار الجزئيّ كلّها بمعنى واحدٍ لما كان من قبيل النّسب والإضافات التي هي من قبيل اللاموجود واللامعدوم أعني الواسطة بينهما لم يتعلّق عليه الخلق فلا يكون مخلوقًا؛ وإذا لم يكن العبد مجبورًا في ذلك القصد والاختيار / ولا يكون العبد مجبورًا في فعله لعدم جبره واضطراره في [١٦و] قصده إذ لو كان مخلوقًا يكون العبد مجبورًا في فعله بناءً على أن قصد العبد بدون خلقه تعالى ذلك القصد ظاهر المحال؛ وكذا إذا تعلّق قدرة الله تعالى على ذلك القصد يكون مخلوقًا وموجودًا بالضرورة فيتّصف العبد بتلك القصد والاختيار بالاضطرار والجبر.

وأمّا على ما ذهب الماتريديّة كما فصّله المصنّف لماّ لم يكن القصد والاختيار بخلق الله تعالى؛ بل من العبد فيتحقّق صنع العبد في فعله الاختياري بسبب قصده ذلك الفعل وهو المسمّى بالكسب فلهذا أثبت المصنّف أوّلًا قصدًا للعبد واختيارًا، وأثبت ثانيًا كون ذلك القصد من قبيل اللاموجود واللامعدوم حتّى لا يتوقّف ذلك القصد إلى الخلق الموجب لاضطرار كما مرّ بعد مرّة مفصّلا، فظهر أن وجود جميع أفعال العباد بتعلّق قدرة الله تعالى تأثيرًا وإيجادًا؛ لكن في وجود أكثر تلك الأفعال مدخلٌ للعبد من غير اضطرار وإن أوجد الله تعالى بعضًا من أفعال العباد بلا مدخلية للعبد فيه؛ لكنه خارق لعادته تعالى ويكون نادرًا كعدم حرق النار وغيرها من الخوارق لا اعتبار لها؛ بل الاعتبار مجرى عادته سبحانه وتعالى أن يوجد فعل العبد كلّما قصده وصرف قدرته إلى فعله والفعل الذي خلقه الله تعالى من غير قصده لا يكون مناطًا للثواب والعقاب؛ وكذا إذا قصد فعلًا ولم يتعلّق قدرة الله تعالى بوجوده لا يكون ذلك القصد موجبًا للعقاب إن كان قصد الفعل الفسق ولذا صرّح الفقهاء الخواطر ليس من الذنوب ويكون موجبًا للثواب إن كان قصدًا لفعل الخيرات لقوله عليه السّلام «نيّة المؤمن خير من عمله»[٢٠].

الفصل الخامس: في بيان مذهب الاعتزال

المسمّى بالقدريّة والفرق بينه وبين المذاهب الثلاثة الباقية من الجبريّة والأشعريّة والماتريديّة. وأما بيان الفرق بينهما وبين الجبريّة، أنّ الجبريّة / نفوا أصل قدرة العبد في الفعل [١٦ظ] فأين التأثير الذي يدعيه المعتزلة! أما الأشعريّة والماتريديّة أثبتوا القدرة للعبد؛ لكنهم نفوا تأثيرها في وجود الفعل؛ بل المؤثّر فيه قدرة الله تعالى فقط. وقالوا: إنّ من تعلّق قدرة العبد لا يحصل شيء إلّا الكسب ومدخليّة في ذلك الفعل، وأمّا مذهب المعتزلة بعكس هذه المذاهب حيث أثبتوا للعبد قدرةً وأثبتوا التأثير فيها؛ بل حصروا التأثير لقدرة العبد ونفوا تعلّق قدرة الله تعالى على وجود الفعل فوجود الفعل عندهم لا يكون إلّا بالقدرة المؤثّرة للعبد فلزمهم أن يقولوا: إنّ العبد خالق لأفعاله وبطلانه ظاهر من مخالفته لاستناد كلّ الممكنات إلى قدرة الله تعالى بلا واسطة، وعمدة أدلّتهم العلقيّة بأنّه لو لم يكن العبد موجدًا لأفعاله بالاستقلال لزم فسادات، منها بطلان المدح والذم عليها إذ لا معنى للمدح والذم للعبد على ما ليس بفعله ولا لقدرته واختياره،

٢٠ مسند الشهاب، ١/ ١١٩ (١٤٨).

ومنها بطلان التكاليف من الأوامر والنواهي إذ لا معنى للأمر بما هو يكون فعلًا للآمر ومثل ذلك الفعل كيف يدخل في وسع ذلك المأمور؟ بل إذا أُمر بما لا يطيقه بمرضٍ ونحوه ينسبون العقلاء مثل ذلك الأمر إلى الحقّ والجنون بمنزلة من يطلب من الإنسان خلق الحيوان والطيران إلى السماء. والجواب إنّما يرد هذه الاعتراض على الجبريّة النافين القدرة والاختيار لا على من ذهب أن حصول فعله متعلّق بقدرته واختياره وواقع بكسبه وقصده التي غير مجبور في ذلك القصد والاختيار وإنْ كان ذلك الفعل مخلوقًا لله تعالى مستقلًّا، مع أنه يرد عليكم المنع بعدم استقلال العبد في فعله بناءً على وجوب الفعل وامتناع الفعل لوجود المرجح أو عدمه ويتعلّق علم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل أو لا وقوع، وأن كان المدح والذمّ قد يكون باعتبار المحلّيّة دون الفاعليّة وجواب أدلّتهم الشرعيّة من الآيات البيّنات فبعضهم مؤوَّل وبعضها مجازات في الإسناد لكون العبد سببًا / للأفعال كما في: بَنَى الأميرُ المدينةَ. [٢٦و]

قال السّعد في **شرح المقاصد**: بعث[٢١] النرد على المذهب الجبريّة والشطرنج على القدريّة.[٢٢] انتهى. وأمّا تفصيل هذا الإجمال أنّ لعب النرد[٢٣] إذا تصوّر بالحقيقة أنّه مثال لهذه العالَم الخَلق أي مشابه لدنيانا هذا بالنظر إلى تمام لعبه وعلمه مرّةً واحدةً كأنّه مدّة مرور سنة واحدة من عمر الإنسان من حيث إن للنرد اثني عشر بابا بمنزلة شهور السنة والآلتي المرميّتين المسمى باسم زار[٢٤] المكتوبة فيه الأرقام فهو بمنزلة لوح المحفوظ والمقدّر في الأزل وإعمال الآلات التي كلّ منها مسمّى بـپول[٢٥] التابعة عملها وحركتها إلى ما هو المحرّر في الآلتي الأولى فهي بمنزلة أفعال العباد في الخارج من حيث لا يقدر اللاعب المخالفة لما كُتب في الآلة الأولى؛ بل هو مجبور ليعمل في وضع الآت الثانية وتحريكه على وِفْق ما حُرِّرَ في الأولى فرمزوا به على عدم قدرة العبد المخالفة لما قُدّر له وما كُتب في اللّوح المحفوظ من إرادة الله تعالى في حقّه إلى تمام العمر

٢١ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٣/ ١٩٤ «وضع».

٢٢ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٣/ ١٩٤.

٢٣ النرد: لعبة ذات صندوق وحجارة وفصَّين ، تعتمد على الحظ وتُنْقل فيها الحجارة على حسب ما يأتي به الفَصُّ/ الزهر وتعرف عند العامة ب (الطاولة) يقال لعب بالنرد. **المعجم الوسيط** «النرد».

٢٤ زار: هو زَهْر النَّرد: قطعة من العاج أو نحوه صغيرة مكعبة، محفور على الأوجه السّتّة لكلٍّ منها نقط سُود من واحدة إلى سِتّ.

٢٥ پول: هي الحجارة التي تُنْقل في صندوق على حسب ما يأتي به الفَصُّ أو الزهر.

حيث أشار إليه كذلك من كون تمام اللعب بالفناء والإنعدام حتى لا يبقي واحد من تلك الآلآت الثانية التي هي بمنزلة الأفعال كما أنّ تمام عمر كلّ شخص ينتهي بالإنعدام والفناء والمشهور أنّ الآتي الأولى أي المسمّى بزار بمنزلة الشمس والقمر فيكون إيجاد النرد على مذهب الحكماء حيث ذهبوا إلى أنّ المتصرّف في العالم السفلي هو الفلك الأول وتأثير الأجرام الفلكيّة كالشمس والقمر وغيرها في ظهورات عالم السفلي؛ بل الأمور والحوادث الكونيّة تابعة لتلك الحركات عندهم؛ لكن الأشبه في وضعه وإيجاده ما قال السّعد رحمه الله كما مرّ.

وأمّا لعب الشطرنج فلا جبر فيه؛ بل هو على مذهب الاعتزال من حيث إنّه كان من اللاعبين متبصّرًا في ذلك اللعب في محافظة بساطه وآلآته وحماية متعلقاته من تطرق حوادث الحدثان عن مكر الأعداء وخدعة الخصماء وقادرًا للاختراعات النافعة / والأفكار الصائبة في [٢٦ظ] أعماله وأفعاله ناصبًا لمنصوبة التدبير وترتيب المقدمات الصائبة يتيسّر له نظام الحال في كلّ نوع من البساط والأنصار وانتظام الآلات الموجبة لإقبال الغلبة في كلّ الأمور واستراحة القلب وانتظام الأحوال في أيّام الحياة يعني أيّ حادثة يحدث الدهر في حقّ شخص له أو عليه ينبغي أن يتبصّر في تدبيره وتصرّفه من دفع الضارّ وجلب النافع حتّى يستريح في أيّام حياته مصونًا عن القلّة وذلّة المغلوبية وقيد الاحتياج إلى الخصماء لضرورة المضايقة وإنعدام التوابع والأنصار وخُلُوُّ الأيادي، وقد شبّهوه بمحاربة شاهان الملك بدليل أن إتمام كلّ لعب من لعباته لا يكون إلّا بأخذ الخصم الآلة التي هي المسمّاة بشاه. ويسمون ذلك الأخذ ماتا إشارةً إلى انجزار حال المرء وإن كان ملِكًا ذوي التوابع والعساكر إلى العجز والموت بجمعه كأنْ لم يكن شيئًا.

الفصل السّادس: في بيان مذهب الجبريّة

اعلم أنّ الجبريّة ذهبوا إلى أنّ أفعال العباد بمنزلة حركات الجمادات لا يتعلّق بها قدرتها لا إيجادًا ولا كسبًا فالجبريّة نفوا القدرة الحادثة عن العبد وقالوا: إنّ وجود الفعل حاصلة بقدرة الله تعالى والمؤثّر فيه قدرته تعالى فقط ولا قدرة للعبد أصلًا؛ بل مدخلية العبد في الفعل كونه محلًّا لصدور الفعل به وظهوره، واستدلّوا على نفي القدرة الحادثة عن العبد بأنّه لو كان للعبد قدرة على فعل مع أنّ ذلك الفعل مقدور لله تعالى؛ فإذا فرض أنّ الله تعالى أراد شيئًا وأراد العبد ضدّه لزم إمّا وقوعهما فيلزم اجتماع الضّدّين أو عدمهما فيلزم المحال أو كون أحدهما عاجزًا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضًا محال.

الفصل السّابع: في بيان مذهب الأشاعرة والفرق بينه وبين الجبريّة

وأمّا مذهب الأشاعرة فهو أنّ أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها؛ بل الله سبحانه أجرى عادته / أنّه يوجِد في العبد قدرة واختيارًا؛ فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لها فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد والمراد بكسبه الفعل مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيرًا ومدخلًا في وجوده سوى كونه محلًّا له فيتعلّق على الفعل قدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد؛ لكن الأوّل يتعلّق تأثيرًا والثّاني يتعلّق كسبًا لا تأثير فيه أصلًا كما ذكر السّعد في **شرحه للمقاصد**: [٣٦و]

وقال الامام حجة الإسلام: لماّ بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقًا لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنّها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعًا وبقدرة العبد على وجه آخر من التّعلّق يُعبَّرُ عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلّق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع إذ قدرة الله تعالى في الأزل متعلّقة بالعالم من غير اختراع ثمّ يتعلّق به عند الاختراع نوع آخر من التّعلّق فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقًا فهي خلق للربّ ووصف للعبد وليس بكسب له.[٢٦]

والفرق بين مذهب الأشعريّة والجبريّة فهو في وجود القدرة وعدمها فإنّ الجبريّة نفوا القدرة عن العبد؛ [و]الأشعريّة أثبتوا القدرة والاختيار ومنعوا دليل الجبريّة المذكورة أوّلًا بقيامه في مقابلة الضرورة البديهيّة، حيث قالوا: إنّ الفرق بين الصاعد إلى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عن علوّ ضروري. فالأوّل له اختيار أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثّرة فيه، ويسمّى ذلك الصفة قدرةً واختيارًا دون الثّاني يعني الساقط عن علوّ ليس له تلك الصفة بالقياس إلى سقوط؛ وكذلك منعوا ذلك الدليل بطريق التنزّل بأن يقول لا نسلّم لزوم التمانع من إرادة الضّدّين أي تمانع قدرة الله تعالى وقدرة العبد، ممنوع؛ لأنّه لا تأثير لقدرة العبد؛ / بل التأثير في قدرة الله تعالى فقط، وتأثير قدرة العبد في الكسب بقدر ما يكون له مدخل في الفعل ولزوم التمانع من تأثير القدرتين وكونهما مؤثّرتين لازم[٢٧] أحدهما. [٣٦ظ]

٢٦ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٣/ ١٦٦-١٦٧.

٢٧ وقع في الأصل «لام» هكذا، ولعل الصواب ما أثبت.

الفصل الثّامن: في بيان مذهب الماتريديّة

وفيما يتّحد مذهب الأشاعرة وما يتفرّق منه أي في تعيين محلّ الاتّحاد ومحلّ الافتراق أنّ مذهب الماتريديّة هي بعين مذهب الأشعريّة في كون أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير في وجود الفعل؛ بل الله سبحانه أجرى عادته أوجد فعل العبد مقارنًا لقدرته واختياره فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإيجادًا ومكسوبًا للعبد. والمراد بكسبه الفعل مقارنة الفعل لقدرة العبد وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير فيتّحد الأشاعرة والماتريديّة في هذه الأمور؛ لكنهما يفترقان في كون الإرادة والاختيار والقصد المتوقّف عليها القدرة التي يقارنها الفعل فإنّ الأشاعرة ذهبوا إلى أن لا يكون من العبد مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلًّا له بناءً على كون الإرادة مخلوقة لله تعالى؛ لأنّها لو لم يكن مخلوقة لما ينحصر المدخليّة في المحلّية، فالفرق بين المذهبين إنّما هو في كون الإرادة مخلوقًا أو غير مخلوق، فمذهب الماتريديّة أن للعبد مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلًّا له؛ لأنّ مجرّد كونه محلًّا له لا يفيء في المدخليّة وبيّنوا ذلك المدخليّة التي تدعونها بأنّ قصد العبد وإرادته داخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل أي العلّة التّامة للفعل وأنّ القصد والإرادة غير مخلوقة لله تعالى كما مرّ تفصيله مفصّلًا ومكررًا فيكون القصد والاختيار جهة آخر غير المحلّيّة لمدخليّة العبد في ففعله عند الماتريديّة وأمّا عند الأشاعرة كون العبد محلًّا للفعل جهة لمدخليّة العبد في فعله فانحصر لمدخليّة في ذلك عندهم بناءً على كون الإرادة مخلوقة على ما ذهبوا إليه.

والتحقيق / الواجب في هذا الباب أنّه لا شكّ أنّ ما ذهب إليه الماتريديّة هو العراء عن [٤٦و] الشبهات وأسرع إقبالًا بالقول للبال والاعتقاد لعراءه عن اللوازم الواردة في الخواطر كلّها غير لائقة في حقّه سبحانه وتعالى عند كلّ عقل سليم، وسنجيب كلزوم تعذيب العبد الضعيف في مدّة لا نهاية لها في فعل كان هو محلًّا له لا يصدره تعالى ذلك الفعل عنه يتعلّق قدرته تعالى تأثيرًا وإيجادًا إلى ذلك الفعل بعد خلقه تعالى قصده وإرادته ومدخليّته في ذلك الفعل مجرّد كونه محلًّا له فقط؛ فإذا أراد الله تعالى صدور فعل من محلّ بمتعلّق قدرته إيجادًا وتأثيرًا إلى وجود قصد العبد وإلى وجود ذلك الفعل، كيف لا يكونان مخلوقان وموجودان؟ فلا معنى لمؤاخذة المحلّ في ذلك! بل هي كما أنّ من شقّ القوس نادمًا وباكيًا بعد رميه السهم لقتل ابنه

مثلًا بناءً على كون القوس محلًّا لخروج السهم المفضي إلى قتل الابن؛ لكن يجب أن يعتقد أن الأشاعرة صرّحوا بكون القدرة والاختيار في العبد ثابتًا ومتحققًا بالضرورة والبداهة فإنْ كان مرادهم بالاختيار الاختيار الغير المخلوق التي يكون مدارًا للمؤاخذة فيكون مذهبهم عَيْن مذهب الماتريديّة مرحبا بالقبول وإنْ كان مرادهم غير ذلك الاختيار فلهم أن يبيّنوا ما أرادوا لعدم فهمنا مرادهم من الإرادة والاختيار التي أثبتوا للعبد بالضرورة وإلّا يلزم الجبر مما.

فهمنا من ظاهر كلامهم، وإنّما قلتُ من ظاهر أقوالهم؛ لأنّ لهم البيان بتحرير المراد لاحتمال كون مرادهم من القدرة والاختيار غير ما فهمنا من ظاهره بناءً على أنّ علوّ مراتب مشايخ الأشاعرة رحمهم الله مستغنٍ عن البيان كالشيخ أبي الحسن الأشعري وكإمام الشافعي وإمام الحرمين والإمام حجة الإسلام والقاضي عضد والسّعد التفتازاني وغيرهم من مشاهير فحول العلماء عليهم الرحمة وكما أنّ السعد رحمه الله / للتفضي عن هذا المضيق قال في [٤٦ظ] **شرح المقاصد**: «فاكتفى بعض أهل السنة بأنّا نعلم بالبرهان أنّ لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير إلّا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة أنّ القدرة الحادثة للعبد تتعلّق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمّى أثر تعلّق القدرة الحادثة كسبًا وإنْ لم يعرف حقيقته[٢٨]» انتهى. وأمّا استفهام شائبة الجبر من كلام الأشاعرة إنما هو من استدلالهم على إثبات كون الحسن والقبح شرعيّين لا عقليّين يكون العبد مضطرًّا في فعله فدليلهم على ذلك المدّعى قام صريحًا على إثبات الاضطرار ونفي الاختيار من العبد وهذا خلاف مذهب صاحب **التوضيح** فأراد رحمه الله منعه وبيان ما هو الحقّ عنده كما ذكر في فصل قوله لا بدّ للمأمور به من الحسن حيث قال: ''فعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبح بالعقل؛ بل بالشرع''[٢٩] ثمّ أشار إلى دليل ذلك الدليل بقوله أن فعل العبد ليس باختياره ثمّ ذكر في المتن بقوله: ''ولأن فاعل القبح إن لم يتمكّن من تركه''[٣٠] إلى تمام القول فهو دليل لهذه الدليل الأخير كما تقف ويظهر من ترتيب أدلّة.

خاتمة في ترتيب قياسات الأشعري أي الأقيسة المأخوذة من كلام المصنّف كما رتّبنا ههنا وبلغ إلى تسعة أقيسة مع ذكر نتيجة كلّ قياس ومدّعاه معه:

٢٨ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٣/ ١٦٥-١٦٦.

٢٩ **التنقيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٢٤.

٣٠ **التنقيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٢٥.

ترتيب قياس الأوّل مدّعى الحسن والقبح يثبتان بالشرع. دليله: لأنّ الحسن والقبح إمّا يثبتان بالعقل وإمّا يثبتان بالشرع؛ لكنهما لا يثبتان بالعقل. ينتج: أنّهما يثبتان بالشرع. فقول الصدر رحمه [الله] ''وعند الأشعري لا يثبتان بالعقل...'' إلخ. إشارة إلى هذه القياس الانفصال، وقوله رحمه الله: ''أنّ فعل العبد ليس باختياره'' إشارة إلى إثبات الصغرى لدليل مُثْبِت للمقدّمة الاستثنائيّة لذلك القياس الإنفصالي.

وصورته وذلك الدّليل المثبت وهو الدليل الثّاني: كلّما لم يتّصف فعل العبد بالحسن والقبح لا يثبتان بالعقل؛ لكن المقدّم حقّ فالحسن والقبح لا يثبتان / بالعقل. [٥٦و]

دليل المثبت لصغرى هذا الدّليل. وترتيبه وهو الدّليل الثّالث: أن فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري متّصفا بالحسن والقبح. ينتج: أن فعل العبد ليس متّصف بالحسن والقبح. وقوله رحمه الله في المتن في ذلك الفصل ''ولأنّ فاعل القبح إن لم يتمكّن من تركه...'' إلخ. دليل لهذه الصغرى أعني مدّعى أنّ فعل العبد غير اختياري.

وصورة دليله أعني الدليل الرابع: لأنّه لو كان فعل العبد اختياريًّا لكان فاعل فعل القبح إمّا أن يتمكّن من تركه وإمّا أن لا يتمكّن وكلّ منهما باطل. ينتج: فلا يكون فعل العبد اختياريًّا، وقوله **رحمه الله**: ''فلو لم يتوقّف على مرجح'' دليل لبطلان الشقّ الأوّل لتالي هذه القياس الرّابع، وأمّا بطلان شقّه الثّاني بديهيّ، لا يحتاج إلى الإثبات.

وصورته وهو الدليل الخامس: لأنّه لو تمكّن التّرك لفعل فعل القبيح ففعله، إمّا يتوقّف على مرجّح، فيجب وجوده عنده؛ وإذا وجب وجوده عنده يكون اضطراريًّا فهو خلاف المفروض أي فهو باطل، وإمّا لا يتوقّف فيكون اتّفاقيًّا وهو باطل أيضًا. ينتج: لا يتمكّن التّرك لفاعل فعل القبح [وقوله] رحمه الله في **الشّرح**: ''لأنّنا فرضناه مرجّحًا تامًّا...'' إلخ. دليل لإثبات المقدّمة الأولى الواقعة لهذه القياس الخامس أعني قوله: ''فيجب وجوده عنده''.

صورته وهو الدّليل السّادس: لو لم يجب وجود الفعل عند المرجّح التامّ لزم أن يصدر الفعل تارة مع ذلك المرجح وعدم صدوره تارة أخرى؛ لكن التالي باطل. ينتج: فيجب وجود الفعل عند المرجّح، وقوله رحمه الله ''فلو لم يجب الفعل فصدور الفعل مع هذه الجملة بإرادة...'' إلخ. دليل للمقدّمة الاستثنائيّة لهذه القياس السّادس.

صورته وهو الدليل السابع: لأنّ صدور الفعل تارة وعدم صدوره أخرى ترجيح بلا مرجّح، وكلّ ترجيح بلا مرجّح باطل. ينتج: صدور الفعل تارة عدم صدوره أخرى باطل. وقوله: ''لأنّ المرجّح لا يكون باختياره'' دليل لإثبات المقدّمة الثّانية لذلك القياس الخامس المذكور آنفا.

[٥٦ظ] صورته وهو الدّليل الثّامن: لأنّه / لو لم يكن المرجّح للفعل باختيار الفاعل؛ فإذا وجب وجود الفعل عنده أي عند المرجّح التامّ يكون اضطراريًّا؛ لكن المقدّم حقّ. ينتج: فاذا وجب وجود الفعل عنده يكون اضطراريًّا، قوله رحمه الله: ''لأنّ المرجّح لا يكون باختياره وإلّا نتكلّم في ذلك الاختيار...'' إلخ. دليل المقدّمة الاستثنائيّة لهذه القياس الثّامن.

صورته وهو الدليل التاسع: لو كان المرجّح للفعل باختيار الفاعل وذلك الاختيار إمّا باختيار آخر فيتسلسل أو يدور وكلاهما باطلان. ينتج: فلا يكون المرجّح للفعل باختيار الفاعل فهذا ترتيب قياسات الأشعري.

فإذا تيقّنته فاعلم أنّ مقصود المصنّف من ذكر هذه الأدلّة من طرفهم ومن تفصيل المنوع والاعتراضات الآتية بالتّفصيل، كما سيجئ ليس مجرّد إثبات أنّ الحسن والقبح شرعيّان أو عقليّان؛ بل مقصوده إثبات ما ذهب إليه في تحقيق فعل العبد، وردّ ما ذهب إليه الأشعري من أن العبد غير مختار في فعله؛ بل هو مضطرّ فيه؛ لأنّه لمّا كان دليل الأشعري في إثبات كون الحسن والقبح شرعيّان مبنيًّا على كون فعل العبد ليس باختياره.

أخذ المصنّف هذه الدليل في فصل قوله: ''لا بدّ للمأمورية من الحسن'' ثمّ منعه وبين جهات الرّد والمنع وما يتوقّف عليه وسائر الاعتراضات، وتحقيق ما هو الحقّ هذه في المقدّمات الأربعة كما قال رحمه الله ''اعلم أن كثيرًا من العلماء اعتقدوا هذا الدّليل يقينًا والبعض الذي لم يعتقده يقينًا لم يوردوا على مقدّماته منعًا يمكن أن يقال إنّه شيء وقد خفي على الفريقين مواضع الغلط وأنا أسمعك ما سنح لخاطري، وهذا مبني على أربع مقدّمات.'' انتهى.

فالمصنّف عليه الرحمة منع أولًا قولَ الأشعري في القياس الخامس: ففعله إمّا يتوقّف على مرجّح فيجب وجود الفعل... إلخ. بقوله: ''وإذا عرفت هذه المقدّمات''، فقوله ''يجب وجود الفعل إنْ أريد بالفعل الحالة التي...'' إلى آخره. / يعني إنْ أريد بالفعل الحالة التي [٦٦و] للمتحرّك بالمعنى المصدري، لا نسلّم أن يجب وجود الفعل عند وجود المرجّح لجواز وجود

بعض الأشياء بلا وجوب وليكن الفعل الحالة من هذا القبيل، فعلى هذا أنّ توقّف الفعل على وجود مرجّح لا يلزم أن يجب وجود الفعل عند وجود المرجّح؛ بل يجوز أن يوجد المرجّح ولا يوجد الفعل بناءً على جواز وجود بعض الأشياء بلا وجوب وجوده، كما مرّ. فلا يلزم أن يكون العبد مجبورًا في فعله عند وجود المرجّح لعدم وجوبه عند المرجّح، وهذا معنى قوله ''فلا يلزم الجبر...'' إلخ.

فيكون قول الأشعري في القياس الخامس، أعني قوله ''فيجب وجوده عنده'' ممنوعًا أي لزوم التالي ممنوع. فهذا المنع على تقدير جواز وجود بعض الأشياء بلا وجوب، كما عرفت من قوله ''فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب يمنع تلك الحالة...'' إلخ.

وأمّا على تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب، يرد المنع على المقدّمة الثّانية من ذلك القياس الخامس للأشعري، أعني قوله: ''وإذا وجب وجود الفعل عند دخول المرجّح يكون العبد مضطرًّا في فعله'' وأشار المصنّف رحمه الله إلى هذا المنع بقوله ''الجبر منتفٍ أيضًا'' أي امتناع وجود الأشياء بلا مرجّح مسلّم؛ لكن لا نسلّم أنّه إذا وجب وجود الفعل عند وجود المرجّح أن يكون العبد مضطرًّا في فعله لجواز أن يجب وجود الفعل عند المرجّح والمرجّح لا يتوقّف على وجود مرجّح آخر كَأن يكون المرجّح اختيار العبد ولا يتوقّف ذلك الاختيار إلى اختيار آخر لكونه عين الأوّل فلا يكون العبد مضطرًّا في فعله، الجبر ينتفي أيضًا، فهذه المنع منع يرجع إلى دليله أي يرجع المنع إلى لزوم تالي القياس التاسع. وصورته أي لا نسلّم أنّه لو كان المرجّح للفعل اختيار الفاعل أن يلزم التسلسل لم لا يجوز أن يكون اختياره الثّاني عين الأوّل وقوله رحمه الله: ''وأمّا بأنّه يلزم حينئذ توقّف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم...'' إلخ. يعني سلّمنا أيضًا أنّ وجود الأشياء بلا وجوب ممتنع؛ لكن لا يلزم / منه وجوب وجود [٦٦ظ] الفعل عند المرجّح لجواز توقّفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم، ووجود المرجّح أي وجود جملة ما يتوقّف عليه لا ينافي توقّف الفعل على تحقيق ما ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع، وهذا مأخوذ من تقدير السّعد رحمه الله فيكون منعًا لقوله في القياس الخامس: أنّ فعل الفاعل إنْ يتوقّف على مرجّح يجب وجوده عنده أي لا نسلّم وجود الفعل على تقدير توقّفه على مرجّح. لم لا يجوز أن يتوقّف على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع، ولا يوجد الفعل عند وجود المرجّح بناءً على عدم توقّف تحقّق الموقوف عليه الآخر، أعني

الأمور المذكور، وذلك الأمر الآخر ليس بداخل في ذلك المرجّح التامّ؛ لأنّ المراد بالمرجّح التامّ التي هو من قبيل الموجودات، والأمر المذكور ليس بموجود ولا معدوم على ما مرّ، وهذا المنع يرجع إلى المقدّمة الاستثنائيّة للقياس السّادس يعني لا نسلّم بطلان صدور الفعل تارةً وعدم صدوره أخرى عند المرجّح التامّ. لم لا يجوز أن يتوقّف صدور الفعل إلى أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم كما يتوقّف على المرجّح التامّ أعني من الموجودات فيكون الفعل صادرًا مرةً وغير صادر مرةً آخرى فيصدر الفعل تارةً عند وجود المرجّح التامّ وعدم وجود ذلك الآخر. ولا فساد في ذلك.

ثمّ اعلم أن ورود المنع في أوّل بيان هذا المنوعات، إنّما هو في الظاهر على صغرى القياس الخامس المذكور أعني قوله ''ففعله إمّا يتوقّف على مرجّح فيجب وجوده...'' إلخ. لكنّه في الحقيقة وارد على القياس الثّالث؛ لأنّ الخامس دليله، فيصير المنع في الحقيقة منع له؛ لأنّ منع دليل الدّليل منع لذلك الدّليل. فقوله رحمه الله في أواخر المقدّمات الأربعة ''أنّ الاتّفاقي والاضطراري لا يوصفان...'' منع لكبرى ذلك القياس الثالث فيكون صغراه وكبراه ممنوعان. وأشار السّعد العلامة في **التّلويح** إلى هذا المنع المورَبُ في الكبرى المذكور حيث قال ''فقوله إنّ الاتّفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلّم، منع للمقدّمة الثانية من دليل الخصم.''[٣١] انتهى. ومراده من المقدّمة الثانية الكبرى المذكور الذي هو المقدّمة الثانية للدّليل الثّالث وتقريره أنّا لا نسلّم / أنّه لا شيء من غير الاختياري أي الاضطراري والاتفاقي لا [٧٦و] يوصفان بالحسن والقبح؛ لأنّ كون الفعل اضطراريًّا واتفاقيًّا لا ينافي كونه حسنًا لذاته أو لصفة من صفاته وهذا المنع الكبرى المذكور ظاهر الورود مستغنٍ عن التفصيل؛ لكن منع صغراه لما كان محتاجًا إلى التفصيل والتطويل لكون أخذه وتعيينه من تقرير المصنّف عسيرًا جدًّا أسرعت يراعه الهمّة إلى مسالك التّفصيل والبيان على ما هو الظاهر من تقرير المصنف في توجيه المنع المذكور على التقريرين بقوله ''على أنّا أبطلنا هذا التّقدير'' وكذلك قوله ''وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء...'' إلخ. ثمّ ارتقينا إلى ترتيب الأقيسة التسعة المذكورة معاقبًا بتعيين المنوع وسائر الاعتراضات على ما أورده وفصّله المصنّف عليه الرحمة والغفران.

٣١ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٥٤.

خاتمة في بيان بعض فوائد المقدّمات الأربعة

أمّا المقدّمة الأولى فمن فوائدها تعيين معنى فعل العبد بأنّه إمّا معنى الحاصل بالمصدر وإمّا يراد به المعنى الذي وضع المصدر بإزائه والمعنى الثّاني هو إيقاع ذلك المعنى الأوّل فهو أمر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج والمعنى الأوّل موجود في الخارج وهو حاصله من تحرّك زيد مثلًا فتلك الحالة الحاصلة فعل بالمعنى الأوّل وموجود في الخارج، وأمّا إيقاع ذلك الحالة فهو كذلك فعل؛ لكن بالمعنى الثّاني ولا وجود له في الخارج؛ بل هو أمر اعتبارى موجود في نفس الأمر.

ومن فوائد المقدّمة الثّانية إثبات أنّه لا بدّ لوجود كلّ ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الشّيء كما أنّ في فعل العبد لا بدّ من جملة يتوقّف عليه وجوده من ذات العبد وقدرته وقدرة الله تعالى عليه وكسب العبد وغيرها مما يتوقّف عليه صدور فعل العبد.

ومن فوائد المقدّمة الثّالثة إثبات أمور لا موجودة ولا معدومة وأنّ ذلك الأمور لا بدّ أن يدخل في تلك الجملة التي هي مذكورة في المقدّمة الثّانية.

ومن فوائد المقدّمة الرّابعة الإشارة إلى منع مقدّمتي الدّليل الثّالث أي صغراه وكبراه وكذلك فيه إشارة إلى سراية المنع له من منع مقدّمة قياس السّابع أعني قول الأشعري؛ لأنّ صدور الفعل تارةً وعدمه أخرى ترجيح بلا مرجّح، وأمّا صورة المنع وتقريره: إنْ أردت من ترجيح بلا مرجّح وجود الممكن بلا موجد فبطلانه مسلّم؛ لكن لا نسلّم أنّ صدور الفعل من الفاعل تارةً وعدمه أخرى ترجيح بلا مرجّح بالمعنى المذكور، وإنْ أردت ترجيح فاعل المختار أحد المتساويين بلا مرجّح فلزومه مسلّم؛ لكن بطلانه ممنوع واستند المصنّف على هذا المنع سندًا بالمثال الجزئي أي قولهم الهارب من السّبع يسلك أحد الطّريقين كما فصّله المصنّف رحمة الله عليه وعلى شارح كتّابه ومحشّيه وسائر الطّالبين العلوم من أمثالنا ولجميع المسلمين. وهذا آخر ما أردنا إيضاحه وبيانه لإخواننا من الطّلبة، باعتراف العجز والقصور حامدًا لولي الحمد والثناء وشاكرًا على إنعامه التي إن تعدّوا لا تحصوها، فصلّى على رسوله المجتبى عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصّلاة والتّسليم إلى يوم الدّين، والحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٣ ه/ ١٣٩١ م)،
المحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦ ه/ ١٩٩٦ م.

شرح المقاصد في علم الكلام؛
سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد اللّٰه التفتازاني (ت. ٧٩٣ ه/ ١٣٩٠ م)،
المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثانية ١٤٣٢ ه/ ٢٠١١ م.

شرح تهذيب المنطق والكلام؛
عبد الله اليزدي (ت. ١٠١٥ ه/ ١٦٠٦ م)، وهو تلميذ جلال الدواني،
المخطوط، مكتبة السليمانية في اسطنبول، قسم نور العثمانية، رقم ٢٧٥١.

مسند الشهاب؛
أبو عبد الله محمد بن سالمة بن جعفر بن علي بن حكمون القضاعي المصري (ت.٤٥٤ه/ ١٠٦٢م)،
المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

Türkçe Bölümün Kaynakları

Kaynak Eserler

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ʿârifîn esmâü'l-müellifîn ve âṯâru'l-muṣannifîn*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1951.

---------- *Îżâḥu'l-meknûn fi'ẕ-ẕeyli ʿalâ Keşfi'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Darü ihyai't-Turasi'l-Arabî, 1945.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.

Dâvud-i Karsî. *Risâle fî beyâni mesʾeleti'l-iḫtiyârâti'l-cüzʾiyye ve'l-idrâkâti'l-ḳalbiyye*. İstanbul: Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, 1312.

---------- *Şerḥu'l-ḳasîdeti'n-nûniyyeti't-tevhîdiyye*. İstanbul: Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1318.

Fatîn Dâvud. *Ḫâtimetü'l-eşʿâr*. Haz. Ömer Çiftçi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.

Hâdimî, Ebû Saîd. *el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye fî şerḥi'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye ve'ş-şerîʿati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Aḥmediyye*. Şam: Matbaatü'l-Haleb, 1929.

---------- *Risâletü'l-besmele*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1261.

Kadı Burhâneddin. *Tercîḥu't-tavżîḥ*. Thk. Emine Nurefşan Dinç. İstanbul: Özel Baskı, 2013.

Harpûtî, Abdülhamid b. Ömer. *Simtü'l-ʿabḳarî fî şerḥi'l-ʿiḳdi'l-cevherî*. Amman: Daru'l-asleyn, 2017.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Mustafa Sabri. *Mevḳıfü'l-beşer taḥte sulṭâni'l-ḳader*. Kahire: Daru'l-basair, 2008.

Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin. *Devḥatü'l-Meşâyiḫ ve Zeyilleri (Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.

Araştırma Eserleri

Aydın, Ömer. *Türk Kelam Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Bilgin, Emrah. *Devḥatü'l-Meşâyiḫ ve Zeyilleri (İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks)*. Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.

Doğru, Hüseyin. *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Gâşitetü'l-Fusûl ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa: Adlı Eserin Tahkîk ve Tahlîli*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.

Efe, Muhammet Emin. *İsmail Konevî Efendi'nin Ḥâşiye ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Üniversitesi, 2018.

Fûde, Said. *Ḥâşiyetân ʿalâ Şerḥi'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa li-Ṣadri'ş-şerîʿa fî efʿali'l-ʿibâd li'l-ʿAllâme el-Kazâbâdî ve'l-ʿAllâme el-Kefevî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Asleyn, 2016.

Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuku Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-44.

---------- "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 27 (2016): 101-132.

Özcan, Tahsin. "Mekkî Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 577-578. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özer, Hasan. "Ali Kuşçu ve Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009): 361-392.

---------- "Molla Samsûnîzâde'nin Taʿlîḳa ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1, 2018): 169-240.

Öztürk, Mustafa Bilal. *Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelâmiyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.

Extended Abstract

A Critical Edition of the "Risālah fī sharḥ al-Muqaddimāt al-Arbaʿa min Kitāb al-Tawḍīḥ" of Shaykh al-Islām Muḥammad al-Makkī and an Analytical Interpretation of the Work

by Mustafa Bilal ÖZTÜRK

The literature of 'The Four Introductions' (*al-Muqaddimāt al-Arbaʿa*), which began with Ṣadr al-Sharīʿah (d. 747/1346) and which was also commented on with incisive and critical footnotes by Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī (d. 791/1390), centralizes the struggles of human beings by connecting it with the problem of good and evil (*ḥusn-qubḥ*) amid the field of kalam (Islamic philosophy and logic) and fiqh (Islamic jurisprudence). This treatise closely investigates this issue to essentially resolve the predicament between free will and responsibility by proceeding from the definitions of the concepts of power/authority (*qudrah*), action (*fiʿil*) and will (*irādah*), alongside their content, and scope, and their relations to the fields of existence, knowledge and morality. In this context, there exists an important treatise in Arabic, which falls under this tradition, entitled *Risālah fī sharḥ al-Muqaddimāt al-Arbaʿa min Kitāb al-Tawḍīḥ* by Mohammed Al-Makkī, who at the time during the eighteenth century was the Shaykh al-Islām (chief justice) in the Ottoman empire. This treatise starts with an analysis of concepts and examines the basic claims and proofs of the Muʿtazilah, Jabriyyah, Ashʿariyyah and Māturīdiyyah schools of thought, respectively. It comparatively looks at the commonalities as well as the differences in terms of their varied approaches. Finally, it paves the ground to examine the foundation of the perspective of the Ashʿarī and Māturīdī schools in accordance with the standard rules of logic at the level of juxtaposing the premises of their analogies (*qiyās*). This study hopes to contribute to the body of literature by transcribing and critically analyzing the above-mentioned treatise for the first time on the basis of a single manuscript. This treatise in which the author mentions his own name in the preface is clearly referenced in various biographical works to Muḥammad al-Makkī.While this treatise contributes to the literature of

Muqaddimāt al-Arbaʿa ('The Four Introductions'), it nevertheless does not refer to all its discussions. For example, the initiator of this literature, Ṣadr al-Sharīʿah opposes the Ashʿarī approach to the problem of good and evil (*ḥusn-qubḥ*) which upholds transmission (*naql*). According to Ṣadr al-Sharīʿah, Ashʿarī substantiates that the issue of good and evil (*ḥusn-qubḥ*) is rooted in religion based on two reasons. The first is that there is no indication as to whether the actions are either good or evil in their essence or attributes. Secondly, because the actions of human beings are not self-determined, it is fallacious to specify their action as good or evil. Therefore, wisdom rather than religion is to be the sole determinant and descriptor of good and evil. This treatise overlooks the controversial aspects of good and evil (*ḥusn-qubḥ*) and focuses directly on grounding human actions.

In this context, the treatise consists of one introduction, eight chapters and a conclusion. The first three chapters investigates the analyses of the concepts of action, will, and power, which are more closely related to the subject. The fourth chapter clarifies the meaning of the concept of will (*irādah*) both at the divine and the human level. The fifth chapter is dedicated to the analysis of the inherent balance between the concepts of will, power, and responsibility. This section which is based on human responsibility discusses the necessity of its effect or contribution to human action as being either this or that way. In this respect, the human being is responsible because they themselves carry out their actions. In order for humans to be responsible for their actions, they need not be its creator nor be in the position of one actualizing the action. Human beings for that matter cannot even create their actions because creating is something specific to God. Similarly, being at the locus of one's actions, which are in fact determined by another, are not what make up the human being. It is here that the basic thesis of the theory of the Four Introductions (*Muqaddimāt al-Arbaʿa*) is discussed. The source of human actions in terms of existence are neither in a state of existence nor that of non-existence. Human actions of which have yet to come into existence do not possess existence. Therefore, from this point of view, there is no need for human actions to be created by God because in the present moment they do not exist. On the other hand, human actions as a phenomenon in the universe cannot be regarded as non-existent. Therefore, actions in one respect exist and in another respect there seems to be no objection in understanding it in a way that points to a non-existent realm.

Chapter five explores the subject's development within the Muʿtazilah school. Elucidating the similarities and differences between the Muʿtazilah and the schools of Jabrī, Ashʿarī and Māturīdī is certainly an interesting aspect of the discussion. What is most peculiar here is the comparison of the idea upheld by the Muʿtazilites on the subject at hand with that of the game of chess. The Muʿtazilah discourse is examined in its counterparts to this game. On the other hand, the approach of the Jabriyyah is likened to backgammon, and mutual words and concepts are analyzed in their correspondence to the game.

The sixth chapter briefly introduces the background and foundations of the Jabriyyah school. The seventh chapter deals with the real distinctions between the thought of the Ashʿarī and that of the Jabriyyah, an area which is widely debated in the science of kalam and presumed to have many similarities. The author mentions towards the end the Māturīdī school as the essence and ideal synthesis of all that has been mentioned, which could therefore be seen as another expression of his affiliation with this school. Finally, a brief summary of the *Muqaddimāt al-Arbaʿa* is given in the epilogue and how the contributions of which the work advances to science and knowledge (*ʿilm*) is to be grounded. By looking at the treatise from a bird's-eye view, the main sources of the issues being discussed are mostly generated from an *uṣūl al-fiqh* work entitled *Tawḍīḥ-Talwīḥ*. It can easily be discerned that the direct quotations that were made or taken indirectly were from these two sources. References to other sources were seldom made. However, the excerpts that were taken from primary sources were interpreted and expounded by the author and amended anew.

The classical, primary sources which are quoted in this treatise were all scanned and their locations were specified in the footnotes. According to the library's archival records, the only original copy of the treatise is located in the Süleymaniye Library, Esad Efendi collection under no. 2983/3. Therefore, the initials "İ" was designated to denote the source that was used from this collection. Throughout the study, we complied with the İSAM Tahkikli Neşir Esasları citation style. The arrangement of the paragraphs and the usage of punctuation were carried out in accordance with the general flow of meaning. Lastly, we were careful in observing the rules of current Arabic orthography.

Keywords: *al-Muqaddimāt al-Arbaʿa*, Muḥammad al-Makkī, Māturīdī, kalam, human beings and their actions.