# TAŞKÖPRÎZÂDE'NİN *RİSÂLE Fİ'L-KAZÂ VE'L-KADER* ADLI ESERİNİN TAHKİKLİ NEŞRİ[1]

**Hilmi Kemal ALTUN***


## Öz

Taşköprîzâde (v. 968/1561), Osmanlı Devleti'nin çeşitli medreselerinde müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş aynı zamanda farklı pek çok alanda eser vermiş velûd bir âlimdir. Esasında Mâtürîdî bir gelenekten geldiği bilinen Taşköprîzâde'nin Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210), Seyfeddin el-Âmidî (v. 631/1233), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v. 816/1413) gibi Eş'ariyye'ye mensup âlimlerin görüşlerinden de büyük ölçüde yararlandığı ayrıca tasavvufa ilgi duyduğu ve Halvetiyye tarikatına intisap ettiği bilinmektedir. Müellifin sahip olduğu bu eklektik ruhun elimizdeki metne de yansıdığını söylemek mümkündür. Nitekim kaza ve kader konusuna dair yazmış olduğu elimizdeki eserinde Taşköprîzâde'nin Mâtürîdîlikten çok Eş'arîliğe yakın bir yerde durduğunu söylemek mümkündür. Ancak o, salt bir Eş'arî mukallidi de değildir. Belki bunun da ötesinde bir konumdadır ki bu durum Eş'arîlikle sûfî anlayışın birleştiği ve sûfîliğin ağır bastığı bir hal olarak adlandırılabilir. Müellifin Eş'arîlikle sûfîliği mezceden bu hali, Cebrî anlayışı ihsas ettiren yeni bir sorunu gündeme getirmektedir. Nitekim Eş'arî düşüncenin insan fiilleri konusunda cebr-i mutavassıt (ılımlı/orta cebr) olmakla itham edildiği bir vakıadır. Bunun üzerine bir de sûfî tavrın eklenmesiyle yapılan tanımlamada insan irâdesinin büsbütün saf dışı bırakılıp bırakılmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Müellifin de adeta bu duruma mahal vermemek istercesine çabaladığı, savunduğu düşüncenin Cebriyye'nin iddiasından farklı olduğuna yönelik ısrarlı vurgusu bu açıdan dikkat çekicidir. Bunun yanında metin içerisinde Taşköprîzâde'nin Eş'arîyye'nin birebir takipçisi olmadığını gösteren pek çok veriye rastlamak mümkündür. Nitekim Allah'ın küllî irâdesi karşısında insanın sahip olduğu cüzî irâdeyi "fıtrî istidat" olarak nitelendirmesi ve bunu suyun mecrası olan oluk ile su arasındaki bir ilişkiye benzetmesi ardından kulun bir fiili kesbetmesini kişinin işleyeceği fiile yönelik itikat ve meyli olarak adlandırması onu Eş'arîlerden farklı kılan hususların başında gelmektedir. Ancak o, bütünüyle Eş'arîlikten bağımsız bir Mâtürîdî de değildir. Dolayısıyla sünnî cenahta adı geçen üç ekolü birleştiren, bir çeşit sentez olarak adlandırılabilecek bir yaklaşım sergileyen Taşköprîzâde'nin Eş'arîlikle birlikte hem Mâtüridî hem de Tasavvûfî anlayışı mezcettiği söylenebilir. Bunlar arasında baskın düşünce olarak da sûfî-Eş'arî perspektiften meseleye yaklaştığını söylemek mümkün görünmektedir.


**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kazâ-Kader, İrâde, Osmanlı Müellifleri, Taşköprîzâde Ahmet Efendi.

## A CRITICAL EDITION OF THE "RISĀLA FI'L-KAZĀ VE'L-KADER" WRITTEN BY TASHKOPRĪZĀDE


### Abstract

Tashkoprīzāde (v. 968/1561), was a scholar of velud who served in various madrasas of the Ottoman Empire as an instructor and Qadi and also gave works in many different fields. In fact, Tashkoprīzāde, who is known to come from a Maturidi tradition, has profoundly benefited from the views of Ash'ariyya scholars such as Fahreddin er-Razi (d. 606/1210), Seyfeddin Al-Amidi (d. 631/1233), Sayyid Sharif Al-Jawjani (d. 816/1413), and is also known to be interested in Sufism and to be involved in the Halvetiyya sect. It is possible to say that this eclectic spirit of the author is reflected in the text we have. As a matter of fact, it is possible to say that Tashkoprīzāde stands nearer to Ash'arism than Maturidism in his work on the subject of qazā and fate. But he is not just an Ash'arî mukallid. Perhaps it is in a position beyond this, which can be called as a state where the Ash'arism and Sufi understanding unite and the Sufi dominance. This situation, which depicts Sufism with the author's co-authorship, raises a new problem that promotes the understanding of Algebra. As a matter of fact, it is a case in which Ash'ari thought is accused of being Jabr-ı mutavassit (moderate/moderate algebra) on the subject of human acts. On top of this, the problem of whether the human will is completely eliminated in the definition made with the addition of the Sufi attitude arises. In this respect, the author's insistent emphasis on the fact that the idea he is defending is different from Jabriyah's claim is remarkable.In addition, it is possible to find many data in the text indicating that Tashkoprīzāde is not a one-to-one follower of Ash'ariyye. One of the things that makes him different from the Ash'ari is the following: In the face of the total will of Allah, the person describes the small will as "Fitri will" and likens it to a relationship between the groove and water, which is the medium of water, and then calls the person's determination of a verb as belief and inclination towards the action that the person will commit.But he is not a Maturidi who is completely independent of coherency. Therefore, it seems possible to say that Tashkoprīzāde, which combines the three schools mentioned in the Sunni groups, approached the issue from a Sufi-Ash'ari perspective as the dominant thought among them.


**Key Words:** Kalām, Qazā and Fate, Volition, Ottoman Outhers, Tashkoprīzāde Ahmet Efendi

[1] Bu çalışma Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz danışmanlığında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan 27 Mayıs 2010 tarihinde kabul edilen "*Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprîzâde'nin Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader adlı eseri*" başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle oluşturulmuştur. Tezden farklı olarak nüsha mukabeleleri yeniden yapılmış, karşılaşılan imlâ hataları düzeltilmiş ve Türkçe-Arapça değerlendirmenin yanında Arapça dirâse kısmı da ilave edilerek yeniden hazırlanmıştır.

* Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ORCID identifier is 0000-0002-3583-5142

**Tahlil ve Değerlendirme**

Bu makalede Taşköprîzâde'nin kazâ ve kader hakkında kaleme aldığı *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* adlı risâlesi ele alınmaktadır. Eserin muhtevasına geçmeden önce Taşköprîzâde'nin itikâdî ve tasavvûfî yönüne kısaca temas etmekte fayda var. Taşköprîzâde, Osmanlı coğrafyasında yetişen bir âlim olmakla birlikte itikâdi konularda Fahrettin er-Râzî geleneğini sürdürdüğü diğer bir ifadeyle Eş'arî anlayışın mümessili olduğu düşünülmektedir.[2] Tasavvufa da ilgi duyan Taşköprîzâde'nin Halvetiyye tarikatının halifeleriyle iç içe olduğu ve bu tarikata müntesip olduğu belirtilmektedir.[3] Nitekim elimizdeki metnin detaylarında da söz konusu iki akımın müellif üzerinde etkilerini görmek mümkündür. Yeri geldiğinde bu hususlara ayrıca temas edilecektir. Bilindiği üzere sûfîliğe meyleden Osmanlı ulemâsı üzerinde Muhyiddîn İbn Arabî ekolünün güçlü bir tesirinden bahsetmek mümkündür. Taşköprîzâde'nin de tasavvufî yorumlar eşliğinde meseleyi ele aldığı görülmekle birlikte İbn Arabî ekolünün bir devamı niteliğinde olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle esere yansıyan tasavvûfî düşüncenin onun Halvetî meşrep olmasından kaynaklandığı şeklinde yorumlanmasına kapı aralamaktadır. Söz gelimi İbn Arabî'ye dayandırılan "a'yân-ı sâbite" kavramının kullanımı ve bu kavram çerçevesinde geliştirilen fikirler bahsettiğimiz durumun bir nevi özeti mahiyetindedir. İbn Arabî'nin, "Allah'ın ilminde yaratılmamış mâhiyet ya da hüviyet"[4] olarak nitelendirdiği a'yân-ı sâbite kavramının, Osmanlı müellifleri arasında özellikle de tasavvufî yönü olan pek çok bilgin tarafından benimsendiği görülmektedir.[5] Halvetiyye tarikatına bağlı olan Taşköprîzâde'nin ise a'yân-ı sâbite kavramına yer vermediği ve bunun yerine "istîdât-ı fıtrî" kavramını öne çıkardığı görülmektedir. Bu durumdan hareketle Taşköprîzâde'nin benimsediği tasavvufî anlayışın İbn Arabî ekolünden farklılık arzettiğini söylemek mümkündür.

Eserin başlangıcında müellif, meselenin hassas ve anlaşılmasının güç olmasına rağmen ifrat ve tefrit arasında orta yolu göstermek amacıyla bu risâleyi yazdığını belirtmektedir.[6] Eser, iki bölüm (taraf), sonuç (hâtime) ve ekten (tezyîl)



[2] İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Müelliflerinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 76.
[3] Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprîzâde Ahmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.40* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 152.
[4] Hatice K. Arpaguş, "Sofya'lı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve Â'yâni Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 30 (2006/1), 52
[5] Hilmi Kemal Altun, "*Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprizâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader adlı Eseri"* (Yüksek Lisans Tezi, MarmaraÜniversitesi, 2010), 26-27, 34, 68, 80,
[6] Taşköprîzâde, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader,* Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 346/8: 96 ب vr.

oluşmaktadır. Birinci bölümde müellif, Allah Teâlâ'nın sıfatlarına yer vermiştir. Bu bölüm, makâsıd (maksadlar) başlığı altında on maksad halinde incelenmiştir. İkinci bölüm ise ef'âli ibâd hakkındadır. Bu bölümde istitaat, insan filleri, kader ve kaza hakkında mezheplerin görüşleriyle birbirlerine karşı ileri sürdükleri delillere ve bu delillerin tahliline yer verilmiştir. Eserin sonuç kısmında ise kazâ ve kaderin anlamları üzerinde durulmuştur. Ek kısmında da Cebriyye ve Kaderiyye'nin Ehl-i sünnete karşı ortaya attıkları iddiaların çürütülmesi konu edinilmiştir.

Müellifin eserin hemen başında kazâ ve kader kavramlarını ele alışına bakılırsa onun konuya Eş'arî perspektiften yaklaştığı düşünülebilir.[7] Eserin muhtevasında ise Taşköprîzâde'nin Cebriyye ve Kaderiyye'ye karşı sünnî düşünceyi bir blok halinde savunduğu anlaşılmaktadır. Mâtüridî ve Eş'arîlerin ihtilaf ettikleri noktalarda yer yer tarafsız kalmaya özen göstermekle birlikte Eş'arî yönünün ağır bastığını belirtmekte yarar var. Ancak Taşköprîzâde'nin Eş'arî düşüncenin salt bir mukallidi olduğunu söylemek zordur. Nitekim onun meseleyi Eş'arî anlayışın da ötesinde sûfî karakterli yorumlarla açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

Kazâ ve kader meselesini Allah'ın ezelî ilmi çerçevesinde açıklayan müellif, ilim maluma tabidir ilkesinden hareketle Allah'ın sebepler silsilesi içerisinde meydana gelecek olayların tamamını, göz açıp kapayıncaya kadar sürecek bir anda ve bir defada bilmesini "küllî hakikatler" (el-hakâiku'l-külliye) kavramıyla açıklamaktadır. Bu meyanda ileride meydana gelecek olan her bir hadisenin hükme bağlanmasını "kazâ" kavramıyla ifade etmektedir. Allah'ın ilminde böylece yer alan hadiselerin zamanı gelince hikmet-i ilâhi ve sünnetullah çerçevesinde ortaya çıkmasını ise "kader" olarak adlandırmaktadır.[8]

İnsandaki kudret ve ihtiyarın Allah tarafından yaratılmış olduğunu düşünen Taşköprîzâde'ye göre insanın tesirsiz bir iradesi vardır, fiilde müessir olan kudret Allah'ın yarattığı bir kudrettir, fiilin âdetullah üzere meydana gelmesi de bu kudret sebebiyledir.[9] Lakin müellifin bütünüyle insanın iradesini yok saydığını söylemek mümkün değildir. Her ne kadar fiilin meydana gelmesinde bizzat müessir unsur olarak adlandırmasa da insanın da bir iradesinin varlığından bahsetmekte, bu irâdeyi Allah'ın küllî iradesine nispetle cüz'i irâde olarak nitelendirmektedir.[10] Diğer bir deyimle bunu "fıtrî istidat" olarak adlandırmaktadır. Kul ile fiil arasındaki

[7] Taşköprîzâde, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader,* vr. 96ظ.
[8] Taşköprîzâde, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader,* vr. 100 و .
[9] Taşköprîzâde, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader,* vr. 106 و.
[10] Taşköprîzâde, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*, vr. 106ظ.

ilişkiyi su ile oluk arasındaki ilişkiye benzeten Taşköprîzâde, tıpkı oluğun suyu taşımaya elverişli olup olmaması gibi bir durumun kulun isti'datı ile saadet ve şekavet arasında cereyan ettiğini kabul etmektedir. Buna göre kul saadet elbisesini giymeye müsait bir fıtratta ise saadet elbisesini giymeye muktedir olacak, değilse şekavet elbisesine talip olacaktır. Böylece müellif, kendi düşüncesinin Cebriyye'nin iradesiz insan tasavvurundan farklı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Müellifin kesb meselesiyle ilgili düşüncelerine bakıldığında onun bu meseleyi Eş'arîlerden farklı bir şekilde ele aldığını açık bir şekilde söylemek mümkün hale gelmektedir. Bilindiği üzere Eş'arîler yükümlülük ve sorumluluğu mantıkî bir temele oturtabilmek için kesb teorisini benimsemişlerdir. Onlara göre insan için fiilin tercih edilmesinde etkili olan bir irade vardır ancak bu irade de fiilin gerçekleşmesi anında Allah tarafından yaratılmıştır.[11] Taşköprîzâde ise kesb kavramı yerine itikat kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Buna göre kişinin bir şeyin nasıl olması gerektiğine dair itikadı/meyli Allah'ın o kimsenin elinde yaratacağı fiilin seyrini belirlemektedir. Kulun itikadı fiilin yaratılmasında bir anlamda hazırlayıcı sebep rolü üstlenmekte ve buna da kesb adı verilmektedir.[12] Taşköprîzâde'nin kesb teorisine dair bu yaklaşımı kendisini klasik Eş'arî düşüncesinden farklılaştıran önemli bir unsur olarak göze çarpmaktadır.



Taşköprîzâde'nin düşüncesini savunurken ısrarla Eş'arî-Mâtüridî ve Sûfîlerin insanın irâdesine yönelik tutumlarının Cebrî düşünceden farklı olduğunu vurgulama ihtiyacı hissettiği görülmektedir. Böylece zihinde, özelde Cebriyye olmak üzere onunla birlikte Mu'tezile'ye karşı üst kimlik olarak söz konusu mezheplerden oluşan eklektik bir blok oluşturmaya çalıştığı izlenimi edinilmektedir. Müellifin görüşlerinin Eş'arîlere yakınlık arz etmekle birlikte daha çok sûfîlerin düşüncesiyle örtüştüğünü söylemek mümkündür. Yalnız bir düşünürü tek bir akımla ilişkinlendirmenin bir anlamda onu sınırlandırmak, düşüncesini belli kalıplara hapsetmek anlamına geleceği unutulmamalıdır. Taşköprîzâde'nin de bu açıdan ele alınmasında fayda var. Bu nedenle eserden de anlaşıldığı üzere o, kesinlikle tek bir akımın körü körüne takipçisi değildir. Tam tersine her birinden istifade ederek ulaştığı sentez temeline düşüncesini oluşturmuştur. Mu'tezile ve Cebriyye gibi bid'at kabul edilen fırkalara karşı net bir tavır içerisinde olmakla birlikte onların

[11] İsmail b. Hasan el-Eş'ari, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-reddi ala ehli'z-zeyği ve'l-bid'a,* thk. Hammude Ğurabe (Londra: 1955), 47-48, 69-71.
[12] Taşköprîzâde, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*, vr. 107*ب*.

dışında kalan diğer mutedil anlayışlardan istifade yoluna gittiği, onlardan elde ettiği verilerle yeni terkipler ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.

**تحليل و تعليق**

يزعم المؤلف أن الحوادث كلها مستندة بالذات إلى الإرادة القديمة حيث أنه لا تأثير لقدرة العبد، بل الفعل بإيجاد الله تعالى، فثبت أن لنا إختياراً من غير تأثير، وإنما التأثير من الله تعالى بطريق جري العادة إن شاء خلق عقيب الإرادة، وإن شاء لم يخلق. فالقدرة مخلوقة الله تعالى، ونسبتها إلى الفعل والترك سواء.

مع هذا لا يمكن أن يقال إنه يدافع عن فكر الجبرية؛ لأنه يثبت على الإنسان إرادةً ما لا تأثير للفعل عليها، ويسمّي هذه الإرادة إرادةً جزئيةً بالنسبة الى إرادة الله تعالى، أو ما يسمى مفهوم الاستعداد الفطري"، فيقول: "إن العبد ليس له مدخل في وجود الفعل سوى المحلية. فيخلق اللّهتعالى فيه أفعال الخير بطريق جري العادة ، بلا خلق قدرة وإرادة في العبد. وكذا الحال في إعداد الطبع لأفعال الشر. مثلا الميزاب ليس له مدخل في جريان الماء فيه، وإنما مدخليته في كثرة الماء وقلته بقدر سعته وضيقه".

في مفهوم الكسب قد تعيّن الفرق جلياً بين المؤلف والأشاعرة؛ لأنه يدعي أن الإردة فعل الله تعالى، و مع ذلك يسند الترجيح إلى العبد؛ لأن العبد بواسطة عقله الذي أودعه الله فيه يميز بين طرفي الفعل والترك. فإذا اعتقد بفعله أن النافع له عاجلاً وآجلاً هو الطرف المعين من الفعل، سواء أصاب فيه أو أخطأ، يكون العبد مستعداً لأن يخلق الله تعالى فيه إرادةً وترجيحاً لِما اعتقده العبد بطريق جري العادة. فالاعتقاد من العبد، لكونه معداً لخلق الإرادة المرجحة لما اعتقده، فيكون العبد سبباً عادياً لخلق الفعل، لا سبباً فاعلياً له، بل سبباً استعدادياً لفيضان الفعل من جناب الحق جل جلاله. فاعتقاد العبد لكونه سبباً استعدادياً يسمى بالكسب، وفيض الله تعالى عليه الفعل بطريق جري العادة يسمى خلقاً.

أخيراً نستنتج هذا الفكر، أن المؤلف يستخدم المفاهيم الأشعرية، لكن يمكن أن نقول أنّ هويته الأساسية هي الهوية الصوفية.

**.أ. الدراسة**

**1. ترجمة المؤلف**

**1.1. اسمه و كنيته**

عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل طاشكبري زاده. ولد في الرابع عشر من ربيع الأول.(901 هـ /1495 م) في مدينة "بروسة". وكانت محط أنظار العلماء؛ نظراً لرعاية آل عثمان للعلماء والأدباء، ونشأ وترعرع فيها وهى إحدى أهم المدن الشهيرة ذائعة الصيت في ذلك الوقت. فنشأ في بيت علممما مكنه من تلقي القرآن والعلوم في سن مبكرة والتحق بحلق العلم ولازم العلماء.[13]

**2.1. حياته العلمية**



و قد نشأ طاشكبري زاده في أسرة علمية وفكرية محبة للعلم والعلماء. وقد حفظ القران على يد والده. و قرأ علوم العربية وعلم المنطق والعلم الإلهي وعلم الفلك وعلم الخلاف ( المناظرة ) والعلوم العقلية المختلفة حيث وعاها جميعاً ومن ثم أخذ الإجازة فيها من مشايخه. ترجم لهم فيكتابه "الشقائق النعمانية". وتولى كثيراً من المناصب الرفيعة منهم:

- درّس بمدرسة "ديمه توقه" سنة 931 هـ.
- درّس بمدرسة مولى حاج حسن في إستانبول سنة 933 هـ.
- درّس بمدرسة إسحاقية في أسكوب سنة 936 هـ.
- درّس بمدرسة قالندر خانة في إستانبول سنة 942 هـ.
- درّس بمدرسة الوزير مصطفى في إستانبول سنة 944 هـ
- عين قاضياً في بروسة سنة 952 هـ.
- عين قاضياً في إستانبول من سنة 958 هـ الى 961 هـ. ثم وقعت له عارضة الرمد، و دام ذلك مدة طويلا و أضرت بذلك عيناه في سنة 961 هـ. بسبب هذا اعتزل من الوظيفة متقاعداً.[14]

**3.1. شيوخــه :**

ما إن بلغ طاش كبري زاده سن التمييز حتى رحل مع والده إلي أنقره. فكانت أسرته هي المعهد الأول لتلقى العلوم وكان طاش كبري زاده دائـم الترحـال مـع والده لذلك تعددت معاهد العلم ومنابع الفكـر بتعدد المدارس واختلاف العلماء كماً ونوعاً. أول أستاذه والده مصلح الدين مصطفى بن خليل المتوفى سنة 935 هـ.

- بعده عمه قوام الدين قاسم بن خليل المتوفى سنة 919 هـ.
- الشيخ محمد التونسي المغوشي.
- والمولى بدر الدين محمود بن قاضى زاده الرومي الشهير بميرم جلبي
- محي الدين محمد القوجوي.

**4.1. تلاميذه:**

لقد تخرج على يديه كثير من الطلاب. منهم:

مصلحدين بن شعبان،[15]

---

[13] طاش كبري زاده، *الشقائق النعمانية في علماء دولة العثمانية*، (بيروت: دار الكتاب العربي 1975/1395)، 325-330

[14] طاش كبري زاده، *الشقائق النعمانية*، 328-330

شمس الدين أحمد بن أبي السعود،

أحمد بن عبد الله الغوري.[16]

**5.1. مؤلفاته:**

طاش كبري زاده عالم موسوعي عاش في أكثر من بيئة ثقافية وفكرية، وتلقى علومه علي يد أكثر من عالم ، فشخصيته متعددة المصادر لذلك تميزت مؤلفاته بالآتي:

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية
- المعالم في علم الكلام
- أجل المواهب في معرفة وجوب الواجب
- حاشية على " حاشية التجريد" للشريف الجرجاني
- رسالة في آداب البحث
- شرح الرسالة العضدية في الاخلاق
- شرح المقدمة الجزرية
- شرح ديباجة "الطوالع"
- رسالة التعريف والاعلام في حل مشكلات الحد التام
- شرح "العوامل"
- كتاب كبير في التاريخ
- مختصر في علم النحو

مسالك الخلاص في مهالك الخواص.[17]

6.1. وفاته:

وقد عاش طاش كبري زاده سبعة وستين عاماً. وتوفي سنة 968 هـ/ 1560 مـ.[18]

1.2. **المنهج المتّبع في التحقيق**

لقد اتبعنا في تحقيق هذه الرسالة مركز البحوث الإسلاميّة **(İSAM).** ومن خلال اطلاعي على النسخ التى وقفت عليها لم أجد نسخة بخط المؤلف ولا حتى نسخة نقلت عن نسخة المؤلف. لذا لا نتّخذ نسخة من النسخ أُمّاً؛ بل نتّخذ كل النسخ المعتمدة التي اختيرت حسب المعايير المشار إليها أصولاً،[19] ومن ثمّ نعمل على إظهار متن هو أقرب للنسخة المكتوبة من قبل المؤلّف بواسطة منهج الترجيح .هذه المنهج يعتمد على أساس الحفاظ على العبارات المشتركة بين النسخ المختارة؛ أمّا عند اختلاف العبارات فنعتمد على ترجيح التعبير الأصحّ وتصحيح الأخطاء . وفي هذه الحالة حسب القواعد نختار نسخة المكتبة العامة بمكتبة يوسف آغا8/346 أساساً، لأنّها أقدم تاريخاً و أتم كتابةً، خالية من الأخطاء للإشارة إلى أرقام ورقاتها، ونكتب هذه الأرقام في داخل المتن بحسب بداية نسخة الورقة بالشكل القوسين المربعين. أثبتنا الرمز **[ ].[96 و]** يعني وجه بورقة 96. أو **[96 ظ]** يعني ظهر بورقة 96.

ورجعنا إلى المصادر المذكورة بقدر الإمكان، وفسّرنا الكلمات الغريبة والمصطلحات في الحاشية.

**2.2. وصف نسخ المخطوطات**

وجدنا لهذه الرسالة بعد البحث التامّ في الكثير من المكتبات إثني عشر نسخة؛ وهي:

نسخة مكتبة يوسف آغا في قونيا 8/346، هذه النسخة أقرب تاريخا لوفاة المؤلف لذا نتّخذ هذه النسخة أصلاً لرقم الصحائف، وأشرنا برمز "ي".

---

[15] طاش كبري زاده، *الشقائق النعمانية*، 343؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، *الأعلام، (*بيروت: دار العلم للملايين، 2002) *،235/7*

[16] طاش كبري زاده، *الشقائق النعمانية*، 326- 328

[17] طاش كبري زاده، *الشقائق النعمانية*، 330- 331؛ الزركلي، *الأعلام، 257/1*

[18] الزركلي، *الأعلام، 257/1*

[19] أسس تحقيق النصوص لمركز البحوث الإسلامية، (İSAM, 2017)، 6

ونسخة مكتبة بايزيد، وليد أفندي 3274، وأشرنا برمز "ب".

ونسخة مكتبة سليمانية، عاشر أفندي 436، وأشرنا برمز "ع".

ونسخة مكتبة سليمانية، حاجي محمود أفندي 1447، وأشرنا برمز "ح".

واعتمدنا في التحقيق على النسخة الاربعة. والنسخ التي في المكتبات ولكن ما استفدتن:

1- مكتبة سليمانية، أسعد أفندي 3590/ 2 ، 1-19 ورقة. تاريخ الاستنساخ 969 هـ/1561م.

2- مكتبة سليمانية، يازما باغيشلار 4140، 57-70 ورقة. تاريخ الاستنساخ 1261 هـ/ 1845م.

3- مكتبة سليمانية، ديكر واقفلار-تيره-472 ، تاريخ الاستنساخ 1260/ 1844.

4- مكتبة سليمانية، م. حلمي- ف. فهمي 235/ 6 ،55-78 ورقة. تاريخ الاستنساخ 968 هـ/1560م.

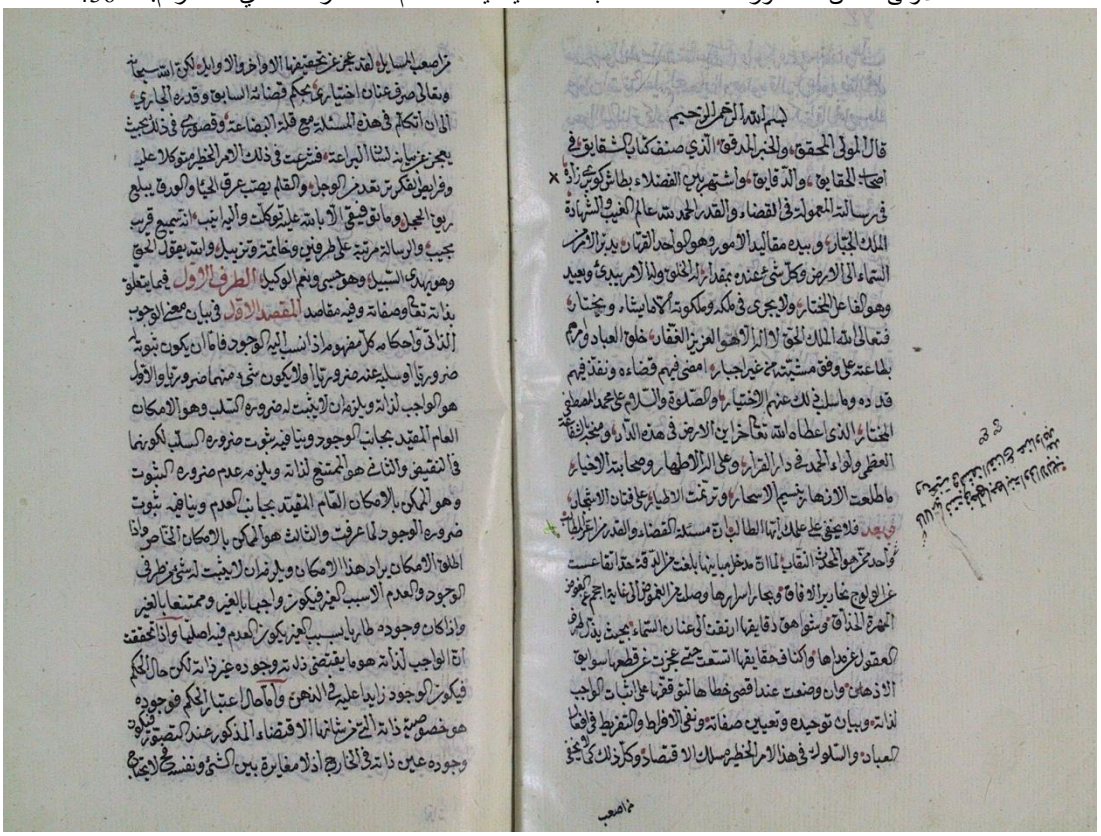
5- مكتبة سليمانية، جارالله 9/2117، 77-98 ورقة. هذه النسخة نشرت في ألمانيا (كولونيا) مستقلة بلا مقابلة آخر النسخ. اعتني به محمد زاهد كامل جول، منشورة الجمل، سنة 2008. لكن هذه النسخة لا يتم ليفهم مقصد المؤلف كاملا، لأنها تحتاج الي التصحيح أحيانًا.

6- مكتبة جامعة اسطنبول 1458.

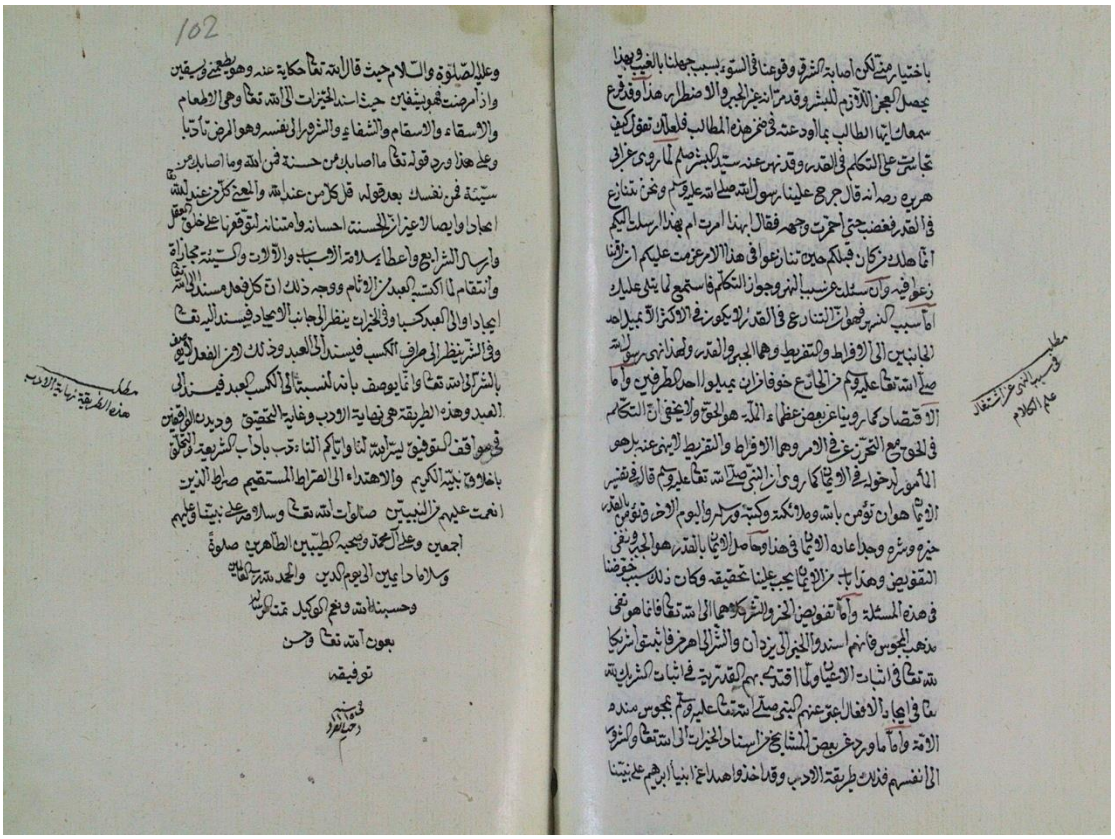
7- مكتبة جامعة اسطنبول 3421.

8- قونيا مكتبة المخطوطات 7/198.

الصفحة الأولى من صورة نسخة مكتبة السليمانية، قسم عاشر أفندي، الرقم: 436

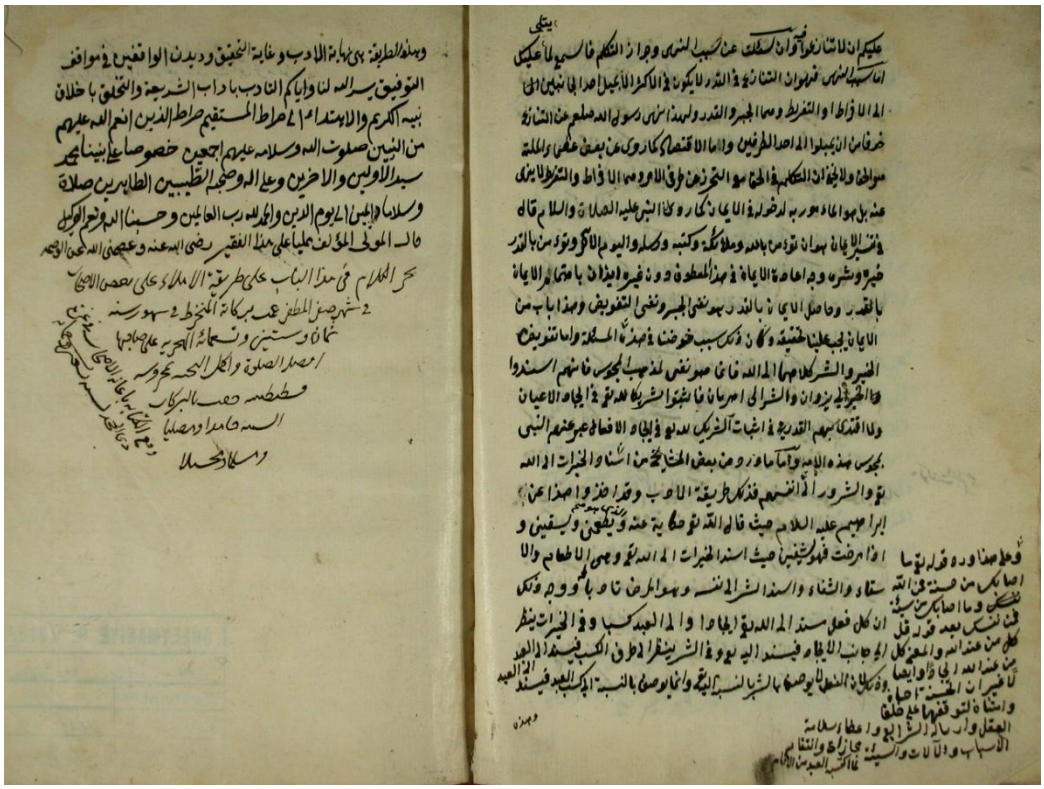


الصفحة الأخيرة من صورة نسخة مكتبة السليمانية، قسم عاشر أفندي، الرقم: 436



الصفحة الأخيرة من صورة نسخة مكتبة السليمانية، قسم حاجي محمود أفندي، الرقم: 1447





**النص المحقَّق**

# رسالة القضاء والقدر
## لطاش كوبري زاده

**[96 ظ]** بسم الله الرحمن الرحيم*

الحمد لله عالم الغيب[1] والشهادة، الملك الجبار، وبيده مقاليد الأمور، وهو الواحد القهار، يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، وكل شئ عنده بمقدار، له الخلق[2] وله[3] الأمر يبدئ ويعيد، وهو الفاعل المختار، ولا يجري في ملكه وملكوته إلا ما يشاء ويختار، فتعالى الله الملك الحق، لا إله إلا هو العزيز الغفار. خلق العباد وأمرهم بطاعته على وفق مشيئته[4] من غير إجبار. أمضى فيهم قضاءه ونفذ فيهم قدره، وما سلب ذلك عنهم الإختيار. والصلاة والسلام على محمد المصطفى المختار الذي أعطاه الله تعالى خزائن الأرض في هذه الدار، ومنحه بالشفاعة العظمى ولواء الحمد في دار القرار، وعلى آله الأطهار وصحابته الأخيار ما طلعت الأزهار بنسيم الأسحار وترنمت الأطيار على أفنان الأشجار.

وبعد فلا يخفى على علمك أيها الطالب أن مسألة القضاء والقدر من أعز المطالب، لِما[5] تهافتت[6] في حلها جهابذة أولي الألباب، وتحير في كشف القناع عنها واحد بعد[7] واحد ممن هو المحدِّث[8] النقاب، لما أن مدخل مبانيها بلغت من الدقة حداً تَقاعَست[9] عن الوُلوُج فيها[10] نحارير الآفاق، وبِحارُ أسرارها وصلت من الغموض إلى غاية أحجم عن الغوص فيها[11] المهرة الحذاق، وشواهق دقائقها ارتقت[12] إلى عنان السماء، بحيث يزل طرف العقول عن مداها. وأكناف حقائقها اتسعت، حتى عجزت عن قطعها سوابق[13] الأذهان، وإن وضعت عند أقصى الطرف[14] خطاها[15] لتوقفها على تحقيق[16] إثبات الواجب لذاته، وبيان توحيده، وتعيين صفاته، ونفي الإفراط والتفريط في أفعال العباد، والسلوك في هذا الأمر الخطير مسلك الاقتصاد. وكل ذلك -كما لا يخفى- من أصعب المسائل، لقد عجز عن تحقيقها الأواخر والأوائل لكن الله سبحانه وتعالى صرف عنان اختياري بحكم قضائه السابق وقدره الجاري إلى أن أتكلم في هذه المسائل،[17] مع[18] قلة البضاعة وقصوري في ذلك، بحيث يعجز عن بيانه لسان البراعة، فشرعت في ذلك الأمر الخطير متوكلاً عليه، وفرائص[19] **[**97 و **]** الفكر ترتعد من الوجل، والقلم يصب عرق الحياء والورق يبلع ريق الحجل. وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، إنه سميع قريب مجيب.

والرسالة مرتبة على طرفين وخاتمة وتذييل. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

---

* ع + قال المولي المحقق والخير المدقق، الذي صنف كتاب الشقايق في اصحاب الحقايق والدقايق، واشتهر بين الفضلاء بطشكوبريزاده في رسالةالمعقولة.

[1] في (حاشية المخطوط) : المراد بالغيب : عالم القدس الذي هو عالم الأرواح. و بالشهادة : عالم المحسوسات.

[2] في (حاشية المخطوط) : المراد بالخلق: ما يحدث بمادة متقدمة، كالحيوانات،(و بالأمر): ما يحدث بلا مادة متقدمة، كالأرواح البشرية والملائكة، ولذالك قال تعالى : ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي [الاسراء : 85].

[3] ب - و له.

[4] في الاصل : مشيته

5 ى : طالما تها فتت.

[6] في (حاشية المخطوط) : التهافت: تساقط القوم و تتابعهم.

[7] ع : (طالِماتها فتت في حلها جهابذة أولي الألباب، وتحير في كشف القناع عنها واحد بعد).

[8] في (حاشية المخطوط) : المحدّث: المصيب في ظنه و فراسته، وفي صحيح البخاري عن النبي صلي الله عليه وسلم: إنه كان فيمن قبلكم من الأمم محدثون، وانه لو كان في امتي لكان عمر (ترمذي/ 3687).

[9] في (حاشية المخطوط) : التقاعس من القَعَسَ -محرّكة- خروج الصدر و دخول الظهر، ضد الحدب. وههنا استعارة عن الامتناع. والجامع : تقاعس الرجل عند الامتناع عن الدخول عادة.

[10] ع - فيها.

[11] ع - فيها.

[12] ح : ارتفقت.

[13] ع : سوابق.

[14] ع - الطرف.

[15] في (حاشية المخطوط) : فيه تلميح الى قوله صلي الله عليه وسلم في وصف البراق، حيث قال: أتيت بدابّة فوق الحمار، ودون البغل؛ يضع خطوه عند اقصي الطرف.

[16] ع - تحقيق.

[17] ع : المسألة.

[18] ح : هذه الرسالة نقصان من "مع" الى "فيلزم اما قدم الحادث أو إنتفاء الواجب" في (104ظ) .

[19] في (حاشية المخطوط) : الفرائص: جمع الفريصة و هي لحمة في العضدين، ترتعد عند الخوف والشدائد.

**الطرف الأول**

**فيما يتعلق بذاته تعالى وصفاته**

**وفيه مقاصد:**

**المقصد الأول: في بيان معنى الوجوب الذاتي و أحكامه**

كل مفهوم إذا نسب إليه الوجود، فإما أن يكون ثبوته له ضروريا، أو سلبه عنه ضروريا، أو لا يكون شيء منهما ضرورياً.**والأول هو الواجب لذاته**، ويلزمه أن لا يثبت له ضرورة السلب، وهو الإمكان العام المقيد بجانب الوجود، وينافيه ثبوت ضرورة السلب لكونهما في طرفي[20] النقيض[21].

**والثاني هو الممتنع لذاته**، ويلزمه عدم ضرورة الثبوت، وهو الممكن بالإمكان العام[22] المقيد بجانب العدم[23]، وينافيه ثبوت ضرورة الوجود، لِما عرفت.

**والثالث هو الممكن بالإمكان الخاص**، وإذا أطلق الإمكان يراد به[24] هذا الإمكان، ويلزمه أن لا يثبت له شيءٌ من طرفي الوجود والعدم، إلا بسبب[25] الغير، فيكون واجباً بالغير، وممتنعاً بالغير. وإذا كان وجوده طارياً بسبب الغير يكون العدم فيه أصلياً.

وإذا تحققت أن الواجب لذاته هو ما يقتضي ذاته وجوده[26]، فبالضرورة يكون وجوده غير ذاته، لكن حال الحكم، فيكون الوجود زائداً عليه في الذهن، وأما حال اعتبار الحكم فوجوده هو خصوصية ذاته التي من شأنها الإقتضاء المذكور عند التصور، فيكون وجوده عين ذاته في الخارج، إذ لا مغايرة بين الشئ و نفسه. فحينئذٍ لا يحتاج ثبوت الوجود له[27] إلى واسطة، فيكون تعينه[28] عين ذاته في الخارج. إذ لو زاد عليه لاحتاج ذاته في وجوده إلى قيام التعين[29] به،[30] إذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد.

ومن أحكامه: **أنه لا يتركب من الأجزاء**. أما الأجزاء العقلية، فلأن الجنس لا يتعين إلا بالفصل[31]، والنوع لا يتعين إلا بتعين زائد[32].

وأما الأجزاء الخارجية، فلأن المجموع المركب منها **[**97 ظ**]** لا يتعين إلا بقيام الهيئة الإجتماعية معه. فما يكون تعينه عين ذاته يكون منزهاً عن جميع ما ذكر.

**المقصد الثاني في إثبات وجود الواجب تعالى في الخارج.**[33]

وذلك لأنه لو لم يوجد واجب الوجود في الخارج، لزم أن لا يوجد في الخارج موجود أصلاً، واللازم باطل ضرورةً، إذ لا يشك عاقل في[34] وجود موجود[35] ما في الخارج ويلزم من بطلان اللازم بطلان الملزوم. أما الملازمة، فلأنه على ذلك التقدير ينحصر الموجود في الممكن، وذلك ظاهر. وقد عرفت أن الممكن[36] لا وجود له[37] في ذاته، وإنما وجوده بسبب الغير، فحينئذٍ يكون ذلك الغير ممكناً أيضاً، وما لا وجود له في الخارج أصلاً لا يفيد الوجود للغير، فيلزم أن لا يوجد موجود أصلاً؛ فتعين أن يكون ذلك الغير واجباً أو منتهياً إليه، وهو المطلوب.

**المقصد الثالث في توحيد الواجب[38] الوجود.**

ليست له أفراد خارجية تقوم بالماهيات[39]، وإلا لزم وجود الماهيات[40] قبل قيام تلك الوجودات بها، وإنه باطل، بل الوجودات الخاصة عبارة عن إضافة طبيعة الوجود إلى الماهيات[41] في الذهن. وفي الممكن هو الاختصاص الناعت. إذا تقرر

---

[20] ع - في طرفي.
[21] في (حاشية المخطوط) : إذ لو ثبت ضرورة السلب، يلزم ان يوجد في نسبة واحدة ضرورة الثبوت وضرورة السلب معا ، وانه محال لاستلزامه اجتماع النقسض في محل واحد وهو بدهي البطلان.
[22] في (حاشية المخطوط) : والإمكان العام أن لا يكون ضرورة في جانب المخالف ، فيكون الواجب تعالى ممكنا بالإمكان العام؛ إذ لا ضرورة في الجانب المخالف له وهو جانب ، فيكون الإمكان العام مقيدا بجانب الوجود الواجب تعالى لأنه اعتبر وصفا للواجب.
[23] في (حاشية المخطوط) : لأن هذا الإمكان اعتبر وصفا للممتنع.
[24] ع - به.
[25] ع : سبب الغير.
[26] ع - فبا لضرورة يكون وجوده.
[27] ع- له .
[28] ع : بعينه.
[29] ع : اليقين.
[30] ب ، ع - به.
[31] في (حاشية المخطوط) : لأن الجنس أمر مبهم، قابل للوجود في ضمنه انواع كثيرة، فلا يتعين منها، ما لم ينضمّ إليه فصل من تلك الفصول.
[32] في (حاشية المخطوط) : لأن فيه نوع إبهام، لقبوله الوجود في ضمنه أشخاص، فلا يتعين النوع، الا بانضمام شخص زائد عليه.
[33] ب : في الخارج.
[34] ع : فح.
[35] في (حاشية المخطوط) : لأنه ثابت بالحس والمحسوس من قبيل البدهيات.
[36] ع : المؤمن.
[37] ع - في ذاته وإنما وجوده بسبب الغير فح يكون ذلك الغير ممكنا أيضاً وما لا وجود له.
[38] ع - ال.
[39] ي: المهيات.
[40] ي ، ب : المهيات.

هذا، فاعلم أنه لو وجد واجبان يلزم أن لا يكون أحدهما واجباً لذاته، واللازم باطل، لأنه خلاف المفروض. وكذا الملزوم، وهو فرض الواجبين، فتعين وحدة الواجب لذاته.

أما الملازمة -فلأنك قد عرفت فيما سبق- أن تعين الواجب عين ذاته؛ ومن المعلوم أن تعين كل متعين مخالف لتعين المتعين الآخر، فيلزم من لزوم طبيعة الوجود لأحدهما، أن لا يكون[42] لازماً للآخر، لأن الطبيعة الواحدة[43] لا يلزم كلاً من المتخالفين، فيلزم أن لا يكون أحد الواجبين لذاته.

**المقصد الرابع في الصفات الكمالية له تعالى.**

واعلم أن العدم[44] لا كمال له[45]، و إنما الكمال للموجود ضرورة، فكمال الموجود إما لازم لوجوده أو لازم لحقيقته، وحيث كان وجود الواجب عين حقيقته، لِما مر بيانه، كانت[46] كمالاته لوازمَ حقيقته. ولهذا كانت أشد ثبوتا وأقوي تأثيراً، فيكون صفاته **[**98 و**]** الكمالية زائدة[47] على ذاته، لأن اللازم غير الملزوم لكونه مستنداً إليه. ولا نعني بزيادتها قيامها به قيام الحالّ بالمحل، لأنه موقوف على وجود المحل، فيلزم كونه من لوازم الوجود. فما يكون وجوده عين حقيقته لا يتوقف إتصافه بها على قيام الوجود بها. هذا ما حققه الشيخ أبو الحسن الأشعري - جزاه الله تعالى عن الدين خير الجزاء – "من أن صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره"[48]. أما أنه ليست عينه، فلما عرفت من أن اللازم غير الملزوم. وأما كونه لا غيره، بمعنى كونه قائما به قيام الحال بالمحل، بحيث يجتمعان إجتماع القابل مع المقبول، فلما مر أيضاً من لزوم كونه من لوازم الوجود. وبهذا ظهر بطلان مذهب الفلاسفة والمعتزلة من نفي الصفات الزائدة.

**وجه البطلان**: أن اللازم غير الملزوم بالضرورة، وإن مفهوم الصفات معلوم لنا حقيقةً. وحقيقة الواجب تعالى[49] غير معلومة[50] للبشر، وغير المعلوم[51]، فيكون هذا المفهوم[52] عرضياً[53] لا ذاتياً له تعالى. وكون المفهوم عارضاً مستلزم لخروج[54] مبدأ المحمول[55] عن[56] ذاته تعالى. وبهذا يظهر أيضاً ضعف ما ذهب إليه بعض المتكلمين من كون صفاته تعالى قائمة به تعالى قيام الحالّ بالمحل.

**وجه**[57] **الضعف**: ما سلف من أن ذلك إنما يتصور فيما يكون وجوده زائداً على حقيقته. وأيضاً تكون[58] الصفات. فحينئذٍ غير ذاته تعالى وجوداً بمعنى استقلاله في الوجود، وحينئذٍ يلزم أن يكون الحق جل جلاله مستكملاً بغيره، وإنه محال. وما قيل في توجيهه من أن المحال إنما هو استفادته صفة كمال من غيره، لا اتصافه بصفة كمال من غيره، واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الأول. فمدفوع بأنه وإن لم يلزم استكماله[59] بغيره، لكن يلزم كونه خالياً في مرتبة الموصوفية عن الكمال، ومستكملاً بصفته التي هي من آثاره، وإنه نقص[60] في حقه تعالى. والفرق بين هذا المذهب ومذهب الأشعري، هو أن الكمال في مذهبهم حاصل من تأثيره تعالى في صفة الكمال وقبوله لها، وفي مذهب الأشعرى [61] أن الكمال هو إقتضاء الذات الكمال **[**98 ظ **]** من غير حاجة إلى قبوله. والفرق بين هذين الأمرين بيّن.[62] والواجب تعالى لابد وإن يكون في أعلى مراتب الكمال، وهو في الإقتضاء من غير حاجة إلى القبول.

ثم إنهم إحتجوا على مذهبهم بأنّ صدق المشتق على شيء يستدعي قيام مأخذ الاشتقاق به في الخارج. وهذا الاحتجاج من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد، فإن قيام المأخذ بالشيء كما يكون خارجياً في قولك: زيد كاتب، كذلك يكون ذهنياً، كقولك: الممكن موجودٌ. ومن المعلوم أن قيام الوجود معه إنما هو في الذهن لا في الخارج، كما حُقّق في موضعه.

**المقصد الخامس في إثبات صفة الحياة.**

وهي صفة منبئة[63] عن كون موصوفها مصدراً للآثار الخارجية، وحيث[64] كانت جميع الآثار مستندة إلى ذاته تعالى كان الحق سبحانه وتعالى أحق[65] بصفة الحياة قطعاً: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭽ البقرة: ٢٥٥.



---

[41] ي . ب : المهيات.
[42] ع : ان يكون.
[43] ع : الواحدة.
[44] ع : القدم.
[45] ع + اصلا.
[46] ع : كانت كمالا لا لانه من لوازم حفيقته.
[47] ي ، ب ، ع : زايدة.
[48] محمد بن الحسن بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، 39، 1986، بيروت.
[49] ع - تعالى.
[50] ع + لنا ، (-) للبشر.
[51] ب، ي : وغير المعلوم غير المعلوم.
[52] ع : المعلوم.
[53] ب : عرضا.
[54] ع : بخروج.
[55] في (حاشية المخطوط) : مبدأ المحمول إما ان يكون عين الموضوع أو غيره، والأول يسمى ذاتيا. والثاني: اما ان يكون قائما بالموضوع، و يسمى عرضيا كقولك زيد كاتب. فإن الكتابة غير زيد و قائمة به، و إما أن لا يكون قائما بالموضوع، بل يكون نسبة بينه و بين غيره، كقولك: السماءفوق الارض؛ فإن الفوقية ليست قائمة بالسماء، بل هي نسبة بينه و بين الأرض. و مثل هذا يسمى بالاختصاص الناعت.
[56] ع : عين.
[57] ع : و حجة.
[58] في الاصل : يكون
[59] ع : استكمالة.
[60] ع : بعض
[61] ع - هو أن الكمال في مذهبهم حاصل من تأثيره تعالى في صفة الكمال وقبوله لها، وفى مذهب الأشعرى.
[62] ع - بين.
[63] ع : مبنية.
[64] ع - و.
[65] ع : حق.

**المقصد السادس في إثبات علمه تعالى**

واعلم أن العلم هو انكشاف المعلوم عند العالم، وله سبب، وهو تجرده عن المادة إذ المادي ليس من شأنه العلم، بل الإحساس، كما في حواسنا، وله مانع، وهو اشتغال العالم بما يحجبه[66] عن المعلوم.

فنفس الإنسان عالم بذاته لوجود سبب العلم، وهو تجرده عن المادة ولارتفاع المانع لعدم إمكان الحاجب[67] بين الشيء و نفسه، فيكون الإنسان[68] عالماً بنفسه علماً حضورياً مستمراً. وإنما نشأ التردد فيه عن الذهول عن العلم بالعلم، لا عن عدم العلم بنفسه أحياناً. وأما علم الإنسان بغيره[69] فليس المانع فيه مرتفعاً بالكلية لانغماسه في العلائق البدنية المانعة عن الإلتفات إلى الغير[70]. فإذا تجرد عنها بعض التجرد كما في حالة النظر والفكر ينطبع فيه صور بعض المعلومات بحسب ما يقتضيه الفكر، لا جميعها، لعدم ارتفاع المانع بالكلية. وحيث كانت تلك الصور منتزعة من المعلومات يسمى علماً انتزاعياً، وباعتبار كون النفس منتقشة بتلك الصور يسمى علماً انفعالياً وانطباعياً[71]، وباعتبار حصول تلك الصور في النفس يسمى علماً حصولياً.

وأما إذا تجردت[72] نفس الإنسان عن العلائق البدنية بالكلية، فينكشف [99 و] له جميع المعلومات أنفسها، لا صورها دفعة واحدة[73]؛ فيكون علمه حينئذٍ بتلك المعلومات علماً حضورياً شهودياً[74]. كما يحكي عن بعض الصوفية المتجردين عن جلباب البدن، لكن لا تدوم تلك المشاهدة لعدم فناء البدن بعد هذا.

وأما علم الحق سبحانه وتعالى بذاته، فهو علم حضوري، لوجود السبب فيه، وارتفاع المانع، لما مر في علم الإنسان بنفسه. وكذا علم الأول سبحانه بغيره علم حضوري شهودي لعدم الشاغل هناك، إذ لا يشغله شأن عن شأن. ولهذا لا يخفى[75] عليه خافية فيكون جميع الممكنات كلياتها وجزئياتها مجرداتها ومادياتها[76] معلوماً لله تعالى علماً حضورياً من غير حاجة إلى حصول الصور فيها[77]، لأنك عرفت أن منشأه[78] ما يورث الغفلة، والواجب تعالى منزه عن ذلك. فيكون علمه بجميع ما ذكر علماً فعلياً أزلياً استمرارياً أبدياً سرمدياً دائمياً، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[79]. وإنه تعالى يعلم في الأزل الحقائق الممكنة الكلية من حيث ثبوتها في العلم، ثم وجودها في الأعيان، ثم فنائها بعد الوجود. والعلم بوجودها وفنائها حاصل له تعالى في الأزل ومستمر أيضاً. وهو عالم بوجوداتها[80] عند حدوثها وفنائها بعد وجودها، لا بعلم متجدد حتى يلزم التغير في علمه، بل بعلم مستمر بأنه سيحدث وحدث وفني من غير تغير[81] في العلم، لأن هذا التغير يعرض المعلوم[82]. وكذا هذا التكثر يعرض المعلوم لا العلم. وذلك لأن العلم[83] كما عرفت هو الانكشاف، وذلك بالنسبة إليه تعالى أمر واحد غير متكثر. وإنما يتعدد ويتكثر بالنسبة إلى المعلومات، والتكثر بالاعتبار الثاني لا ينافي الوحدة بالاعتبار الأول. ألا يرى أن نور الشمس أمر واحد قائم بها، ولكنه يتعدد باعتبار ما يقابلها من القوابل. وإذا عرفت هذا فقد ظهر لك أن علمه تعالى فِعليٌ حضوريٌ، لا حصوليٌ انفعاليٌ، كما توهمه[84] بعض الفلاسفة، وإنه أمر واحد متعلق بالكليات[85] والجزئيات لاستواء نسبة الكل[86] إلى علمه تعالى.

وما اشتهر من مذهب الفلاسفة من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي، فإن أرادوا بذلك صرف النفي [99 ظ ]إلى العلم، فذلك عرق عريق في الكفر، لمخالفته[87] النصوص القاطعة. مع أنه خطأ عظيم مخالفٌ[88] لأصولهم؛ فإنهم قالوا في إثبات علمه تعالى بالمعلومات إنه تعالى عالم بذاته وأنه فاعل للكل.[89] والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول[90]، فمقتضى هذا الأصل عموم علمه تعالى للكليات والجزئيات. فتخصيص الجزئيات منها تحكم ونقض لقاعدتهم المقررة، وهل هذا إلا خطأ عظيم وجهل. وإن أرادوا بذلك صرف النفي إلى القيد بأن يقولوا "يعلم الجزئيات لا على وجه جزئي بل على وجه كلي."[91] فإن أرادوا بذلك أنه يعلم الكليات المنحصرة في نفس الأمر في جزئي، فذلك راجع إلى الوجه السابق بطلاناً[92]. وإن أرادوا

---

[66] ع : يحجبه.
[67] ع : الواجب.
[68] ع - الانسان.
[69] ع : لغيره.
[70] في (حاشية المخطوط) : لأن الإلتفات إلى شيئين في حالة واحدة غير ممكن من الانسان، فإذا إلتفت إلى العلائق البدنية يكون ذاهلا عن غيره، وإذا التفت إلى غيرها يكون ذاهلا عن العلائق البدنية، وهذا ظاهر عند المزاولين بالفكرة.
[71] ع : انطاعيا.
[72] في الاصل: تجرد
[73] ع - واحدة.
[74] ع : مشهوديا.
[75] ع + ولهذا لا يخفى.
[76] ع : و مادتها.
[77] ب، ي : فيها علمه.
[78] ع : منشئة.
[79] بمعنى الاية التي في سورة سبأ 3/34.
[80] ع : لوجوداتها.
[81] ب : (تغير)
[82] ع : للمعلوم
[83] ع - و ذالك لان العلم.
[84] ى : كما توهم.
[85] ى : بالكليات.
[86] ى : الكلى.
[87] ع : بمخالفة.
[88] ي ،ع : مخالفا.
[89] ع : كلى.
[90] ي : المعلوم.
[91] ي : كل.
[92] في (حاشية المخطوط): وذالك لأنه يلزم عند علمه تعالى بأنه الشخص شخص، و من المعلوم أنا نعلم ذالك بحواسنا، فيلزم ان يكون العلم بالحواس أكمل من الله تعالى عن ذالك علوا كبيرا.

بذلك أن العلم بالجزئي حال العلم الانفعالي، وإن علمه تعالى فعلي، والعلم الانفعالي يستلزم التغير[93]، وعلم الله منزه عن ذلك. ولهذا الاحتمال وجه، لكن عبارتهم غير ظاهرة في هذا المعنى.

**ثم اعلم أن علم العبد يفارق علم الحق سبحانه من وجوه:**

**أحدها:** أن الحق جل وعلا[94] عالم بجميع المعلومات ويعلم ما بين أيدينا، وما خلفنا ولا يحيط أحد بشيء من علمه إلى غير ذلك، بخلاف علم البشر في جميع ذلك، وذلك ظاهر إذا راجعنا إلى أنفسنا.

**وثانيها:** أن علم الحق سبحانه ينكشف[95] له المعلومات أتم انكشاف[96]، و أكمل اتضاح، إذ لا يخفى عليه خافية بخلاف علم البشر. أما علمه النظري فظاهر، لأنه وإن كان كاشفاً لبعض أحوال معلوم معيَّن، فذلك غافل عن سائر أحواله، فضلاً عن أحوال سائر المعلومات[97]. وأما علمه الشهودي فهو أقل مرتبة وانجلاء من مشاهدة الحق سبحانه تعالى، فإن علم البشر وإن اتسع غاية الاتساع، لكن لا يبلغ مرتبة اتساع علم الحق سبحانه كما قال تعالى: چ د ئا ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ چ البقرة: ٢٥٥. وذلك لنقصان مرتبة الإنسان، وكون طبقة الوجوب أعلي طبقة[98] الموجودات.

**وثالثها:** أن علم الحق سبحانه وتعالى مستتبع لمعلوماته، لأنه علم فعلي يستدعي ظهور معلوماته أزلاً وأبداً. كما أن البنَّاء إذا صوَّر في خياله بناءً رفيعاً وقصراً عالياً، فإن هذا التصور مستتبع لوجود المخيل في الخارج بخلاف علم البشر. فإنه كما عرفت منتزع من الأمور الخارجية وتابع **[100 و]** لها، كمن رأى قصراً[99] عالياً، وانتزع منه صورة في خياله. وكم بين العلمين، بحيث لا يعد علم البشر في جنب علمه تعالى علماً، بل هو كتسمية[100] الشعاع على الجدار المقابل للشمس نوراً مع أنه من ذرات نورها وفيض من أنوارها كما لا يخفى على ذوي الألباب.

ثم إن معلومات الله تعالى ليست مجعولةً وإلا لزم خلوّ الحق سبحانه وتعالى عنها[101] أزلاً، ثم حدوثها[102] له، تعالى عن ذلك.[103] وأيضاً الجعل أثر القدرة والإرادة[104]، وهما صفتان تابعتان لصفة العلم. فلو كان معلومات الله تعالى مجعولة لزم كون صفة العلم تابعة لهما، وإنه غير جائز. إذا عرفت هذا، فاعلم أن شأن الحق سبحانه وتعالى هو الفيض والجود، ويعبر عنهما الحكماء بالعناية الأزلية. ومن[105] حكم الفيض استدعاؤه القوابل. فالعناية الأزلية التي هي مقتضى ذاته تعالى يستتبع[106] مظاهر لفيضه. فالحق سبحانه وتعالى يعلم تلك المظاهر، أزلاً[107] دفعة واحدة، بحيث يكون جميعها في جنب إحاطة[108] علمه تعالى أمراً واحداً إجمالياً جامعاً لتلك المظاهر بأجمعها. وهذا هو الأمر الأول الذي كلمح البصر، وينكشف لعلمه تعالى ما في ذلك الأمر الواحد من الحقائق الكلية، ويترتب عليها الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة، لا تزول ولا تحول[109] إلى أن يبلغ الكتاب أجله، وهذا هو المسمى بالقضاء الإلهي. كالأرض والسموات والكواكب في[110] حركاتها وأحوالها وكونها[111] أسباباً بإذنه تعالى للحوادث الجزئية، وأيضاً ينكشف لعلمه تعالى ما لتلك الحقائق من المظاهر الجزئية، مع ما يليق بها من التدبيرات الجارية، على وفق حكمته، وهو المسمى بالقدر، كتوجيه الأسباب المذكورة بحركاتها المتباينة المحدودة المقدرة المحسوبة إلى المسببات الحادثة المحدودة بقدر معلوم، لا ينقص ولا يزيد،[112] ولذلك لا يخرج شيء عن قضائه وقدره، هذا كله في مرتبة العلم.

ثم إن الإرادة تصرف[113] فيما ثبت[114] في القدر[115] من تعيين الأحوال والأوقات، والقدرة[116] تؤثر[117] فيها وتوجدها في الأعيان على وفق ما اقتضته الإرادة والمشيئة[118]. **[100 ظ]** فسبحانه من بديع لا تنقضى[119] عجائبه وتبهر العقول والألباب حكمه ودقائقه.

ثم اعلم أن الكمال الحقيقي إنما هو للواجب تعالى شأنه، وليس[120] للممكن كمال حقيقي، بل كمال إضافي. ومراتب الكمال الإضافي إزدياداً وانحطاطاً[121]، وإن لم تنحصر[122] في عدد، لكنها مضبوطة باندراجها تحت أنواع خمسة سنفصلها إن



---

[93] ع : التعين.
[94] ع : علي
[95] ع : ان ينكشف.
[96] ع + ال.
[97] ي : (أحوال سائر المعلومات) .
[98] ع : طبقات.
[99] ع : قصرها.
[100] ع : كتسميته.
[101] ع - عنها.
[102] ع : حدوثه.
[103] ع - عن ذالك.
[104] ع - والارادة.
[105] ع - ومن حكم الفيض استدعاؤه القوابل فالعناية الأزلية.
[106] ع : يستدعي.
[107] ع : اذ لا.
[108] ع - احاطة.
[109] ي : تتحول.اثبتنا من "ع"
[110] ع : و.
[111] ع : و كونه.
[112] ع : لا يزيد ولا ينقص.
[113] ع : يتصرف.
[114] ع : يثبت.
[115] ع : بالقدر.
[116] ي : والقدر.
[117] ع : يؤثر.
[118] في الاصل : المشية
[119] ع : لا ينقضى.

شاء الله تعالى. وكل هذه غير مجعولة[123] بجعل الجاعل لما عرفت. ولهذا يسمى[124] مثل هذه الاستعدادات استعداداً فطرياً، ولها[125] فروع وشعب ستقف عليها، إذا أفضت النوبة إليها بإذن الله تعالى.

**المقصد السابع في إثبات الإرادة والقدرة.**

**أما الإرادة** فهي صفة، من شأنها ترجيح أحد المقدورين على الآخر، مع رعاية الحكمة والمصلحة التي علمها الله تعالى في الأزل. وهي صفة غير العلم، شبيهة للحالة الميلانية التي لنا عقيب علمنا بما فيه مصلحة. وذلك التغاير[126] لأن علم الله تعالى أمر مستمر، نسبته إلى جميع الأزمنة على السوية لا يتغير[127] بتجددها[128]. فتخصيص بعض الأشياء ببعض الأزمنة دون زمان[129]، وببعض الأحوال دون حال، لا يكون إلا بصفة الإرادة. وبهذا ظهر بطلان ما ذهب إليه الحكماء من إنكار صفة الإرادة، زاعمين أن علمه تعالى كما هو عين ذاته، كذلك إرادته تعالى عبارة عن العلم بالنظام الأكمل الذي يسمونه بالعناية الأزلية، فما[130] يصدر عنا بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات.[131]

**وأما القدرة فهي صفة**، من شأنها صحة الفعل والترك، خلافاً للحكماء. ومنشأ الخلاف بين الفريقين هو أنهم بعد إتفاقهم على صدق الشرطيتين في قولنا "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل" اختلفوا. فقال الحكماء: مقدم الشرطية الثانية لا يقع، بناء على أنه نقص عندهم يجب[132] تنزيه الله تعالى عنه، وإنما الكمال هو دوام الفيض. وذهب المتكلمون إلى صدق مقدم الشرطيتين معاً، بناءً على أن الكمال عندهم هو صحة الأمرين المذكورين، لا الانحصار في أحدهما. وهذا هو المذهب الحق، وعليه مبنى الشرائع والأحكام[133].

**المقصد الثامن في إثبات صفة السمع والبصر.**

**[101 و]** وإثباتهما من ضروريات الدين، قد نطق بها[134] الكتاب والسنة، وانعقد على القول بها[135] إجماع الأمة. إلا أن الأشعري قال بكونهما عبارتين عن العلم بالمسموع والمبصر. وقال سائر المتكلمين: إنما هما[136] صفتان زائدتان على ذاته[137]، وهما غير العلم.

ولما أورد عليهم لزوم تكثير[138] القدماء؛ أجابوا بأن الصفات ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها،[139] وتكثير[140] القدماء بهذا المعنى غير مستحيل في سائر الصفات.

**المقصد التاسع[141] في إثبات صفة الكلام.**

تواتر عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم، ويلزم من كونه تعالى متكلماً إتصافه بصفة الكلام. فإن صدق المشتق على شيء مستلزم لاتصافه بمأخذ الاشتقاق. والكلام يطلق بالاشتراك اللفظي على الكلام اللفظي الحادث المركب من الحروف، وعلى الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى، وهو غير العلم؛ لأن علمه تعالى فِعلي، أي مقتض للفعل، والمقتضى هو العلم، والفعل الذي اقتضاه هو متعلق[142] الكلام النفسي، الحاصل من اجتماع العلم والإرادة.

والمعتزلة أثبتوا الأول ونفوا الثاني، فلزمهم إما كونه تعالى محلاً للحوادث، إن كان الكلام اللفظي صفة قائمة به، وإما كون صفته قائمة بغيره. وفساد كلا[143] الاحتمالين غني عن البيان.

والأشاعرة أثبتوا الكلام النفسي القديم، وأنه القائم بذاته. وجعلوا الكلام اللفظي الحادث دالاً على تعلقاته، فلم يلزمهم شيء من المحذورَين. وقالوا: الكلام اللفظي قد أظهره الله تعالى في اللوح المحفوظ، دالاً على صفته القديمة، أو خلقه على لسان جبريل.

وقال[144] أرباب الحقائق: إنما خلقه تعالى في عالم المثال، وهو البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، والله أعلم بحقيقة كلامه.

---

[120] ي : (و ليس) .
[121] ع : والخطاط.
[122] ع : ينحصر.
[123] ب : مجعول.
[124] ع : سمي.
[125] ع : و لهاذا.
[126] ع - التغاير ؛ ب :(التغر).
[127] ب ، ي: لا تغير.
[128] ب : تجددها.
[129] ع - دون زمان.
[130] ع : مما.
[131] ع + وأرباب الحقائق يخالفون الحكماء في إثبات صفة زائدة على الذات ويخالفون المتكلمين في أن زيادتها انما هو في العقل دون الخارج.
[132] ي: فيجب.
[133] ع + وأرباب الحقائق وافقوا الحكماء في صدق الشرطيتين وامتناع مقدم الشرطية الثانية لا لإحلاله بالكمال بل لكون الإرادة والقدرة تابعة لما في العلم الأزلي من النظام الأكمل.
[134] ع : بهما.
[135] ع : بهما.
[136] ع : هو.
[137] ع : الذات.
[138] ع : تكثر.
[139] ع : عينه.
[140] ع : و يكثر.
[141] ع + من المقاصد.
[142] ع - متعلق.
[143] ع : كلام.

**المقصد العاشر في إثبات صفة التكوين.**

اختلف العلماء فيها، ومنشأ الخلاف تفسير القدرة. ومن فسرها بأنها صفة يمكن معها الفعل والترك احتاج إلى القول بصفة التكوين، أخذاً في قوله تعالى:چ و و چ البقرة: ١١٧. وهي صفة يصدر[145] عنها الممكن بالفعل، ومعناها الإيجاد والتخليق. وإليه ذهبت الماتريدية، واختاره الحنفية[146].

ومن فسر القدرة بأنها صفة يثبت[147] بها الفعل بعد تعيين الإرادة **[101** ظ] جانب الفعل فقد استغني عن القول بالتكوين، وهذا مذهب الأشاعرة. واستدلوا على ذلك بأن معنى الصحة الإمكان، وهو ثابت للممكن بالذات، فلا يكون أثراً للقدرة. والثابت للقدرة صحة الفعل والترك، لا صحة المفعول؛ لأنها له بالذات. وصحة الفعل والترك، وإن لم يستلزم[148] الإيجاد والإحداث من القدرة. لكن ذلك إنما هو بالنظر إلى نفس القدرة، لكن بعد تعيين الإرادة أحد الطرفين يثبت لها[149] الإيجاد بلا[150] توقف على صفة أخرى.

وأجاب عنه الماتريدية: بأنه نفس[151] مقتضى القدرة، لا صحة[152] الفعل والترك. ووقوع الإيجاد والتخليق بعد ترجيح الإرادة إنما هو مقتضى صفة أخرى، وهي التي أردناها بالتكوين، فتأمل[153]. والله أعلم بالصواب.



**144** ع : قال.
**145** ب : تصدر.
**146** في (حاشية المخطوط): و حاصله : ان العلم متعلق بشيء، وذالك الشيءمعلوم و إذا تعلق الارادة به يكون ذالك الشيء مرادا. وإذا تعلق الكلام النفسي به يكون ذالك الشيء مما يخاطب به المكلفون، ولا شك ان هذه الأوصاف الثلاثة أعنى المعلومية، والمرادية، والمخاطبية:مفهومات متخالفة، فلا بد ان يكون المؤثر في كل منها غير المؤثر في الباقين، فيكون الكلام النفسي غير العلوم والإرادة.
**147** ع : ثبت.
**148** ع - يستلزم.
**149** ي ، ب : له.
**150** ع : و بلا.
**151** ي ، ب : ليس.
**152** ب : الا صحة.
**153** ع :فليتأمل.

**الطرف الثاني**

**فيما يتعلق بأفعال[154] العباد**

واعلم أن أئمة السلف قبل[155] ظهور البدع والأهواء اتفقوا على أن لا خالق سوى الله تعالى، سواء كان المخلوق جوهراً[156] أو عرضاً، وعلى أن العبد يثاب على الطاعات ويعاقب على المعاصي.

**ومقتضى الأول:** أن لا يكون للعبد قدرة أصلا، وإليه ذهب الجبرية.

**ومقتضى الثاني:** أن يكون العبد موجداً لأفعاله، وإليه ذهبت القدرية، وهم المعتزلة.

ولما كان الأول تفريطاً مبطلاً لبعثة الرسل عليهم السلام، وحكمة التكليف، وكان الثاني إبطالاً لأن "لا خالق سوى الله[157] تعالى"، وقد نص القرآن على خلافه، كما سيتلى عليك. ذهب أهل الحق، وهم أهل السنة، إلى الاقتصاد في الاعتقاد، حيث أسندوا خلق الأفعال إلى الله تعالى وكسبها إلى العباد. وقال بعض عظماء الملة[158] حين سئل عن هذه المسألة: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين". وهو المذهب[159] الحق، والطريق الأعدل الأقوم.

ثم إن أهل السنة افترقوا، فقالت الأشاعرة كما ذكره حجة الإسلام: "إن أفعال العباد مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، المعبر عنه بالاكتساب. **[102 و]** فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته يسمى كسباً، وباعتبار نسبتها[160] الى قدرته تعالى خلقاً؛ فهي خلق الرب، ووصف العبد وكسب له، وقدرته خلق الرب ووصف العبد، وليست كسباً له"[161].

ومنشأ هذا المذهب إنه لا مؤثر في الوجود عند الأشعري إلا الله تعالى. وإن ما عداه أسباب عادية. وجميع الممكنات مستندة[162] إليه تعالى من غير واسطة.

**وقالت الماتردية:** إن قدرة العبد وإرادته مخلوقتان لله تعالى. وإن قدرته محتملة للضدين. وإرادته ترجح أحدهما، فالترجيح من العبد والتأثير منه[163] تعالى. فظهر من هذا التقرير على وجه التحرير أن معظم الخلاف في هذه المسألة بين طوائف أربع.[164] فلنذكر تلك[165] المذاهب في أربعة مطالب. ووجه الضبط فيها أن فعل العبد ممكن لا محالة، والممكن ما يتساوي طرفا وجوده وعدمه، فوقوع أحد طرفيه إما بدون المرجح، فيكون الفعل اتفاقيا؛ وأما بمرجح[166]، وهو إما[167] من طرف العبد، فيكون الفعل اختيارياً، وإما من[168] غيره فيكون الفعل اضطرارياً.

فهذه أقسام ثلاثة، ولم يذهب إلى الأول منها أحد. وذهب الماتريدية والقدرية إلى الثاني، إلا أن الماتردية[169] أسندوا التأثير إلى قدرة الله تعالى. والقدرية أسندوا[170] إلى قدرة العبد. وذهبت الأشاعرة، والجبرية إلى الثالث، إلا أن الأشاعرة أثبتوا للعبد قدرة متعلقة بالفعل، وإن لم يكن لها ترجيح ولا تأثير، والجبرية نفوا قدرة العبد بالكلية.

**المطلب الأول في أدلة الجبرية وإبطالها**

استدلوا على مذهبهم تارة بالنصوص الدالة على أن لا خالق سوى الله سبحانه وتعالى، منها قوله تعالى[171] چپ پ پ ڀ ڀ الأنعام: ١٠٢. چڪ ک ک ک ڑ چ الصافات: ٩٦، چئې ئى ئى ئى ی ی چ فاطر: ٣ إلى غيرها. وتارة بالمعقول: وهو أن الله تعالى خالق لجميع الأشياء، ومن جملتها أفعال العباد، فهو خالق لها ضرورة[172]. فلو كان العبد خالقاً لأفعاله يلزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد. وكون فعل العبد مخلوقاً له وغير مخلوق لله تعالى باطل بالأدلة العقلية.

**والجواب عنه:** [1] إما عن ظواهر النصوص، فإنها معارضة بظواهر النصوص[173] الدالة على إسناد أفعال العباد إليهم، مثل قوله تعالى: چ گ گ گ گ ڳ ڳ چ النجم: ٣١. چ ٹ ٹ ٹ ٹ چ البقرة: ١٩٧، **[102 ظ]** چ ذ ذ ث ث چ الجاثية: ١٥، إلى غيرها[174].

---

[154] ع : في.
[155] ع - قبل.
[156] ي : جواهرا
[157] ى ، ب : سواه.
[158] في (حاشية المخطوط "ب، ي"): وهو الامام جعفر الصادق رضى الله عنه.
[159] ح : ال.
[160] ع : نسبته.
[161] حجة الاسلام الامام الغزالي، *قواعد العقائد*، 195-196، 1985، بيروت.
[162] ع : مسنده.
[163] ع : من الله تعالى.
[164] ع : اربعى.
[165] ي ، ب :ها تيك.
[166] ع : المرجح
[167] ع : اما.
[168] ي : من.
[169] ع - والقدرية الى الثاني الا ان الماتردية.
[170] ب : اسندوه.
[171] ب - قوله تعالى.
[172] ع - ضرورة.
[173] ي : (فإنها معارضة بظواهر النصوص).
[174] ع - غيرها.

**ووجه دفع التعارض**: إن لأفعال[175] العباد[176] نسبة إلى الخالق بالمخلوقية، ونسبة إلى العباد بالوصفية. فالمقام قد يقتضي حكاية النسبة الأولى[177]، وقد يقتضي حكاية النسبة الثانية. فكل من نوعي النصوص وارد على مقتضى كلٍ من المقامين. والمقام قد يقتضي نفي الشريك عنه تعالى في الخلق. فلا بد وإن ينظر إلى جهة الخلق، فيسند جميع الأفعال إليه تعالى خلقاً. وإذا اقتضى المقام مجازاة العباد في الخير أوالشر لا بد وإن ينظر إلى جهة الكسب، فيسند أفعال العباد إليهم. وإذا تأملت[178] في الآيات السابقة[179] تأملاً صادقاً ظهر لك[180] وجه ما ذكرناه من التوفيق، إن ساعدك[181] التوفيق، والله أعلم بحقيقة كلامه.

[2] **وإما عن المعقول**[182] فبالتفرقة الضرورية بين حركتي الصعود والهبوط، ولو لم يكن للعبد إختيار أصلاً لبطل الفرق المذكور، واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم. واستحالة اجتماع المؤثرين على أثر واحد إنما هي على تقدير اجتماعهما بالتأثير. وأما إذا كان أحدهما مؤثراً والآخر كاسباً فاستحالة الاجتماع ممنوعة[183].

**المطلب الثاني في أدلة القدرية وإبطالها**

استدلوا على مذهبهم تارة بظواهر النصوص الدالة على إسناد أفعال العباد إليهم، وتارة بالمعقول حيث قالوا: التفرقة بين حركتي الصعود والهبوط بأنَّ الأولى[184] باختيار العبد، دون الثانية، ضرورية[185]. وقالوا إن أفعال العباد لو لم يكن[186] مخلوقة لهم لبطل المدح والذم والثواب والعقاب والتكليف. إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعله[187]، وللثواب والعقاب على فعل المثيب والمعاقب وللأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور.

والجواب أن ما أوردوه[188] من[189] ظواهر النصوص معارض بظواهر[190] النصوص الدالة على إسناد أفعال العباد إلى الله تعالى، كما تليت عليك. فمتى وقع التعارض بينهما[191] سقط الاحتجاج بها. وحل إشكال التعارض بما بيناه سابقاً، وما ادعوه من التفرقة الضرورية بين الحركتين مدفوعة بأن الضروري هو كون أحدهما باختيار **[103 و]** العبد دون الآخر. ولا يلزم من تعلق الإختيار بالشيء التأثير فيه، والنزاع في الثاني دون الأول. وإن ما ادعوه من لزوم بطلان الأمور الثلاثة مدفوع بان المدح والذم قد يترتب على ما ليس بفعله، كالحُسْن والقبح. وأن الثواب والعقاب والتكليف يصح ترتبها على فعل يكون متعلق القدرة والإرادة والإختيار. ولا يجب في ذلك كونها مخلوقة[192] لتلك القدرة.

**المطلب الثالث في دليل الأشاعرة**

وهو أن العبد لو كان موجداً لفعله الإختياري فلا بد أن يتمكن[193] من فعله وتركه بما يرجح فعله على تركه، وإلا كان صدوره عنه اتفاقياً، ولم يقل به أحد. وذلك المرجح إما أن يستند إلى العبد أو إلى غيره. فعلى الأول ينقل[194] الكلام إلى ذلك المرجح، فيلزم التسلسل في جانب المبدأ، وإنه باطل قطعا؛ وعلى الثاني يلزم أن يجب الفعل عند وجود ذلك المرجح، وإلا لما امكن[195]. فلم يكن ما فرضنا مرجحا مرجحا تاما. فإذا وجب بسبب الترجيح من غير العبد يكون اضطرارياً، ولا يلزم من ذلك نفي القدرة عن العبد. فإن الضروري وجود القدرة في العبد، لا تأثيرُها. واعترض عليه بانه[196] منقوض باختيار الله تعالى، لإمكان إجراء[197] جميع مقدمات الدليل فيه، فيلزم كون أفعاله تعالى[198] إضطرارية.

**وأجيب عنه بالفرق بين الإرادة الحادثة والإرادة القديمة**، بان إسناد الترجيح إلى الأولى لكونه[199] مستلزما للتسلسل، كما مر بيانه، يستلزم صرف الترجيح عنها إلى غيرها، فيلزم الاضطرار بخلاف الإرادة القديمة. فإن إسناد الترجيح إليها لا يستلزم التسلسل، فلا يلزم القول بالاضطرار لقطعه.

**ورُدّ هذا الجواب** بأنه إن لم يكن[200] الترك مع الإرادة القديمة، كان الله تعالى موجبا لا مختارا وإن[201] أمكن. فإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً. وإن توقف[202] عليه كان الفعل معه واجبا، فيكون اضطرارياً قطعا للتسلسل، باختيار الشق



---

[175] ى ، ع : إن الأفعال.
[176] ى ، ع : العبد.
[177] ع - قد يقتضي حكاية النسبة الأولى.
[178] ع : من تامل.
[179] ع - السابقة، (ان تفه)
[180] ع : له.
[181] ع : ساعد.
[182] ع : المنقول.
[183] ع + غير.
[184] ع : الاول.
[185] ع : ضرورة.
[186] ب : تكن.
[187] ع : يفعله.
[188] ع : اورده.
[189] ي، ب ، ع : ومن.
[190] ع : لظواهر.
[191] ب : بينها.
[192] ى + في ذالك.
[193] ي: ان يمكن.
[194] ي ، ب : تنقل.
[195] في الاصل: لامكن.
[196] ع : بان ذالك.
[197] ي : إجزاء
[198] ع - تعالي.
[199] ع : يكون
[200] ي، ب : يمكن
[201] ع : فإن

الثالث، ومنع لزوم التسلسل في الإرادة القديمة، لأن المرجح لاستقلالها في الترجيح، **[103 ظ]** ليس غيرها. فلا يلزم القول بالاضطرار فيها قطعا للتسلسل.

واعلم أنما ذكر من دليل الأشاعرة، من وجوب المرجح في إختيار العبد، إنما هو لإلزام المعتزلة القائلين بوجوب المرجح، وإلا فالأشاعرة يجوزون[203] لاختيار العبد ترجيح أحد طرفي الفعل بلا مرجح وداع، فلا يلزم كون الفعل إتفاقيا واقعا بلا مؤثر.

وأورد[204] عليه أن هذا الإختيار لا يكون باختيار العبد، بل بمحض خلق الله تعالى. وحينئذ يجب الفعل، فيلزم[205] الانتهاء إلى الجبر والاضطرار، ويمكن دفع هذا الإيراد بأنه إن أراد بالجبر والاضطرار، عدم قدرة العبد أصلا، فذلك غير لازم لِما إختاره الأشعري. وإن أراد بذلك عدم ترجيح قدرة العبد وعدم تأثيره في الفعل، فالأشعري يلتزمه[206] ويفرق بينه وبين الجبر، بان[207] الجبر عدم مقارنة القدرة أصلا، دون عدم ترجيحها وتأثيرها.

**المطلب الرابع في دليل الماتريدية على أن قدرة العبد مرجّحة لأفعاله من غير تأثير فيها**

استدلوا على ذلك بأن فعل العبد ليس إتفاقيا، وذلك ظاهر، وليس إضطراريا، لأنا نفرق بالوجدان الضروري بين أفعالنا الإختيارية والاضطرارية. فتعين أن يكون أفعال العباد إختيارية صادرة بارادته[208] وترجيحه، وإن كانت الإرادة مخلوقة لله تعالى. وترجيح الإرادة ليس أمرا موقوفا على إختيار آخر، حتى يلزم التسلسل، بل ذلك من شأن الإرادة ومقتضاها، فإثبات الإرادة ونفي مقتضاها نفي لها حقيقة. ومن المعلوم أن نفيها جبر صرف، لا يرتضيه أحد من العقلاء. هذا كلام إجمالي وسنذكر بيانا لهذا إنشاء الله تعالى. ثم إنهم بعد ما استدلوا على مطلبهم تعرضوا لابطال دليل الأشعري. وتقرير ذلك يستدعي مزيد بسط في الكلام، ولنقرر ذلك مستعينا بالملك[209] العلام. ولا بد أولا من[210] تحرير محل النزاع.

اعلم أن الفعل قد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر، كالحركة للحالة التي يكون المتحرك[211] عليها في كل جزء من المسافة. وقد يراد به المعنى المصدري، كإيقاع الحركة. ولا شك أن الأول موجود لانه أثر الفاعل، واختلف في الثاني. والحق أنه **[104 و ]** معدوم، لانه منتزع من أمرين مختلفين، وهما الموقِع والموقَع، لا تركيب بينهما إلا بالاعتبار، فالمنتزع من الأمر الإعتباري إعتباري[212]. ولانه لو كان موجودًا لكان موقعاً. فننقل الكلام الى إيقاع الإيقاع، فيلزم التسلسل من طرف المبدأ في الأمور المحققة، ويلزم أيضاً عند وقوع شيء إيقاعات غير متناهية، وكلاهما محال. ودفع هذين المُحالين بتجويز أن يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع مردود بان العينية ملزوم[213] للحمل بالموطأة، وإنه منتف ههنا، ويكونان متغايرين. وعدم التعدد في الخارج آية كون أحدهما أو كلاهما[214] اعتباريا. وقيل: [إنه] موجود لحدوثه بعد العدم مستندا إلى التكوين الأزلي، فلا يلزم المحالان المذكوران. وردّ ذلك بان حدوثه إنما هو بمعنى التجدد، وهو لا يستلزم الوجود لجريانه في المعدوم، كالعمي. ومعنى تجدده[215] إمكان اعتبار العقل[216] إياه وحده، أو في محل، كالإضافيات[217]. وقيل: إنه من قبيل الحال، وهذا فاسد، لانه مبني على ثبوت الحال، وإنه باطل، لأن العدم سلب الوجود. فمعنى قولك، "الشيء إما موجود واما معدوم"، ان نسبة الوجود إلى هذا الشيء إما ثابتة أو ليست بثابتة. ولا شك أنه لا يمكن الواسطة بين إثبات نسبة معينة ونفيها. وهم قد اخذوا العدم معدولة، وقالوا: "الشيء إما أن يثبت له الوجود أو يثبت له العدم"، فحكموا بإمكان الواسطة بين الثبوتين. لكنك أنت[218] تعلم[219] أن العدول أمر معتبر حالَ الحكم، وإنه فرع للسلب حالَ اعتبار الحكم، فلا مندوحة عن اعتبار السلب في العدم. وإذا تقرر هذا فقد[220] ظهر لك أن الموجود انما هو الحاصل بالمصدر، وإن النزاع هنا في[221] ذلك. ثم إن الفعل الموجود له نسبتان: **نسبة إلى الله تعالى خلقا، ونسبة إلى العبد كسبا**. قلنا في هذا المطلب مقامان:

**المقام الأول في نسبة فعل العبد إلى الله تعالى خلقاً**

قد تخير نحارير أرباب العقول في استناد الحادث[222] إلى القديم لمَّا عَنّ لهم في ذلك إشكاك عظيم، تقريره يستدعي من[223] مزيد تفصيل ولنشرع فيه، سائلاً من الله تعالى الهداية إلى سواء السبيل.

---

[202] ع : يوقف
[203] ي: تجوزوا
[204] محتملا وأرد
[205] ي: فحينئذ ؛ ب : فحينئذ يلزم
[206] ع : يلزمه
[207] ع : فإن
[208] ع ـ بارادته
[209] ع ـ الملك
[210] ع + من
[211] ع : تكون للمتحرك
[212] ع ـ اعتبارى
[213] ع : ملزومة
[214] ب ـ أو كلاهما
[215] ع : تجددها
[216] ع : الفعل
[217] ع : الاضافات
[218] ب ـ انت
[219] ع ـ انت تعلم
[220] ب ـ فقد
[221] ي ، ب : منافي ذالك
[222] ي ، ب : الحديث
[223] ع + عن

اعلم أن الفعل الحادث [104ظ] ممكنٌ ضرورة. والممكن مالا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، وأنه تعالى[224] ينافى[225] وجوب أحد طرفيه، ورجحانه بلا مرجح خارج عن ذاته، فعند وجود ذلك المرجح الخارج، وهو جملة ما يتوقف عليه، يجب[226] وجود الممكن. إذ لو أمكن عدمه فإما لتوقفه على أمر خارج عنها، فيلزم أن لا يكون تلك الجملة جملة تامة، وإنه خلاف المفروض؛ وإما بلا توقف على أمر خارج عن الجملة، فيكون وجود الممكن معها[227] وعدمه معها أخرى، ترجيحا من غير[228] مرجح، وإنه باطل ضرورة. فالجملة المذكورة إما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة منهما. لا سبيل إلى الأول لأنها إن قدمت قدم الحادث، وإن حدث شيء منها ننقل الكلام إلى علته، يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم، فيلزم[229] إما قدم الحادث أو انتفاء الواجب، بناء على امتناع[230] التخلف[231]؛ ولا إلى الثاني، لأن الكلام في مثل: "زيد الموجود"، فلا بد من وجود أجزائه. ولا إلى الثالث، إذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود الجملة الموقوف[232] عليها على عدم أمر. فإما على العدم الأصلي، فيقدم الحادث، أو على العدم اللاحق، وذلك إما بزوال علة وجوده أو بقائه، وبنقل[233] الكلام إليه يتسلسل أو ينتهي إلى الواجب، أو بزوال عدم له مدخل فيه، وزواله وجود،[234] فيلزم أن لا يكون الجملة جملة تامة منتف.[235] هذا تقرير ما استشكلوه[236] ولهم في التقصّي عن ذلك عدة مسالك.

**المسلك الأول مسلك القدماء:**

وهو أنهم اختاروا الشّقّ الثالث من احتمالات المذكورة، وهو كون الجملة مركبة من الموجودات والمعدومات. واختاروا أن وجود الحادث موقوف على العدم الحادث، لكن لا على عدم جزء من الجملة، حتى يلزم ما ذكروه من الاستحالة، بل على عدم شيء خارج عن الجملة، وهو عدم المعدات[237] الغير القارة كالحركات الفلكية. فإن المعدات[238] من شأنها العدم بعد الوجود، وأنها غير داخلة في العلة التامة عندهم، بل هي[239] يعد[240] الحادث [105و ] لقبول الوجود من الفاعل وحيث لا يكون من جملة العلل لا يلزم عدم كون ما ذكر من الجملة جملة تامة، ولا يلزم قدم الحادث لتوقفه على المعدات الغير القارة.

هذا مبلغهم من العلم، ولا يخفى عليك أن هذا مبنيّ على مقدمات فاسدة. منها وجودية الزمان، وقد ثبت في موضعه أنه أمر وهمي. ومنها قدم الزمان، وأنه[241] مقدار حركة الفلك، وأن الأفلاك قديمة، وقد قام البرهان على حدوث العالم[242]. ومنها كون الحق سبحانه و تعالى موجباً بالذات[243]، وقد ثبت بالأدلة القطعية العقلية والنقلية أنه فاعل بالإختيار.

**المسلك الثاني مسلك بعض المتأخرين:**

وهو عدم الحصر في الاحتمالات الثلاث المذكورة، مدعيّا أن سلسلة العلل مركبة من أمر موجود، وهو الإرادة القديمة؛ وأمر لا موجود ولا معدوم، وهو تعلق الإرادة بوجود الحادث. وحيث لم يكن ذلك الأمر موجودا[244] لم يتعلق به إختيار، فلا يلزم التسلسل. وحيث لم يكن معدوما يمكن أن يكون من جملة العلة، فيكون ذلك الأمر إختيارا. ومن ضرورته ترجيح بعض الأوقات على البعض، فيجوز[245] بهذا الطريق استناد الحادث إلى القديم. وأنت خبير بأن القول بالحال باطلٌ عند مشايخنا، وقد مر بيانه. وبناء مثل هذا المطلب العالي على مذهب مردود عند مشايخنا ركيك جداً.

**المسلك الثالث مسلك مشايخنا من أهل السنة:**

وهو الطريق الأقوم. وهو أن الحوادث كلها مستندة بالذات إلى الإرادة القديمة. وتعلقها، إما تعلقاً متجدداً في أوقات الحوادث، أو تعلقاً أزلياً بأوقات وجود الحوادث. وعلى تقدير كون التعلق متجدداً لا يستدعي ذلك التعلق تعلقاً آخر، إذ التعلق هي[246] النسبة العقلية العدمية، فلا يلزم له اختيار[247] آخر وداع، إذ لا حاجة في اختيار المختار إلى الداعي، ولئن لزم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال. وعلى تقدير كون التعلق أزلياً فتَعيّن الوقت إما إتفاقي، لأن طبيعته تعينه، بل هو عندنا أمر متوهم، فلا[248] يتوقف تعين الوقت على اختيار آخر، حتى يلزم التسلسل. **[105ظ]**



---

[224] ي ، ب : تعالي
[225] ع - ينافى
[226] ع : بحيث
[227] ب : (معها)
[228] ي: (من غير)
[229] تبدأ العبارة في نسخة "ح" من فيلزم ....الى نهاية الرسالة
[230] ع : إنتفاع
[231] في (حاشية المخطوط "ب، ح"): اي تخلف المعلول عن العلة التامة
[232] ع : الموقوفة
[233] ح ، ب : وتنقل
[234] ح : وجوده
[235] ع : من هذا خلف ، - منتف؛ يمكن أن يقول "هذا منتف".
[236] ع : استشكلوا ولهم.
[237] يمكن "المعدودات".
[238] يمكن "المعدودات".
[239] ع : شيء
[240] ح: بعد
[241] ح : و انها
[242] ع : على حدث والعالم
[243] ع - كون الحق سبحانه و تعالى موجبا بالذات. (+) قدم الزمان موجبا بالذات.
[244] ع + ال
[245] ب : فجوز
[246] ع : هو
[247] ع - إختيار
[248] ع : ولا

**وتحقيق المقام أن الإرادة القديمة لها نسبتان**. إحديهما[249] نسبتها إلى ما ثبت في العلم الأزلي، وثانيتهما[250] نسبتها[251] إلى ما سيوجد[252] في الأوقات المعينة. والنسبة الأولى نسبة التابع إلى المتبوع، والنسبة الثانية نسبة المتبوع إلى التابع. وهذه هي المعبر عنها بالتعلق. فلا بد أن يوجد تعلق أزلي لها، لكونه من شأن الإرادة القديمة؛ إذ الواقع في هذا العالم[253] ما هو مراد الله تعالى أزلاً. ثم إن لها تعلقا آخر[254] بوجود الحوادث وقت الحدوث، وهذا هو التعلق المتجدد. والتعلق الأول إنما يتعلق بتحصيل الماهيات[255] وتفصيل أشخاصها. والتعلق الثاني إنما يتعلق بوجودات تلك الأشخاص، حسبما[256] وقعت في سلسلة الأسباب[257] والمسببات على وفق ما اقتضته الحكمة والمصلحة[258] من غير مدخل للأوقات فيها.[259] لكن لما لم ينفك الوجود عن مقارنة الزمان يكون تعين الأوقات من حيث كونها من لوازم الوجود، لا أنها داخلة بالتعلق.

وإذا ثبت أن التعلق نسبته عقلية فاعلم أنها ليست اعتبارية محضة، كسائر الاعتباريات، بل عبارة عن اقتضاء الإرادة. واقتضاؤها عبارة عن خصوصية شأن الإرادة. فالتعلقات نسب[260] عقلية راجعة إلى شأن الإرادة، فلا تستدعي[261] اختيارا آخر، لأن شأن الشيء لا يستدعي اختيارا آخر، بل هي مرجحة بالذات لاحد المساويين[262] على الآخر، فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل في الاختيارات، فيندفع المحذورات بحذافيرها.

**المقام الثاني في نسبة فعل العبد إلى نفسه.**

اتفق أهل الملة بأجمعهم على أن للعبد إرادة وقدرة خلقهما الله تعالى فيه. وفسروا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل، والإرادة بصفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع. ويقولون: إذا وجه العبد إرادته متعلقة بالفعل، يخلق الله تعالى عقيب الفعل بطريق جري العادة. ويعبرون عن تعلق الإرادة بالإختيار والكسب والقصد، ثم يقولون: الوجدان يشهد بان للعبد أفعالاً إختيارية واضطرارية، وإن الأولى بإرادته، دون الثانية. **[106و ]** وأيضاً يقولون: الإرادة صفة مخصصة بالوقوع، ومن شأنها الترجيح. فاثبات الإرادة ونفي مقتضاها نفي لها بالحقيقة، فالأمر دائر بين نفيها وإثبات مقتضاها. إذ[263] لم يقل بالأول عاقل فتعين الثاني. وأيضاً ربما نقدر على ترك أفعالنا الإختيارية كترك الحركة في الأرض المستوية، وربما لا نقدر عليها كترك الحركة الى صعب[264] عند العدو الشديد. والوجدان قاض بان الأول باختيارنا، دون الثاني. وأيضاً قد نفعل بداعية كالمشي الى المحبوب، و بلا داعية كالمشي الى المكروه. ثم إن ظهور خوارق العادات التي يعجز قدرة البشر عنها، وامتناع[265] معارضتها من المعاندين، مع توفر[266] دواعيهم[267] وسلامة آلاتهم دل على أنه لا تأثير لقدرة العبد، بل ذلك بإيجاد الله تعالى، إن شاء خلق عقيب الإرادة، وإن شاء لم يخلق.

فثبت أن لنا إختياراً من غير تأثير، وإنما التأثير من الله تعالى بطريق جري العادة. فالقدرة مخلوقة الله تعالى، ونسبتها إلى الفعل والترك سواء. وأما صرفها إلى واحد منها فهو فعل العبد، فالفعل واقع بمجموع[268] القدرتين.

ثم إنهم يقولون: الفعل بمعنى[269] الحاصل بالمصدر أمر موجود في العبد، لما مرّ بيانه. وذلك الأمر لا محالة موقوف على موجودات[270]، كوجوده تعالى، ووجود العبد، ووجود قدرته وإرادته،[271] وعلى معدوم متجدد وهو[272] نفس الإيقاع. فالفعل بالمعنى المذكور لتوقفه على الموجودات مستند إيجاده إلى موجد تلك الموجودات، وهو الله تعالى. وهذا الاستناد يسمى خلقاً، ومن[273] جهة توقفه على المعدوم المتجدد يسمى[274] كسبا، مثلا: ملاقاة[275] الإناء بالماء المنصب عن الميزاب أمر معدوم متجدد، وهو بمنزلة الكسب، وانصباب الماء فيه بمنزلة الخلق.

ثم إن ذلك الأمر العدمي المتجدد مناط كون الفعل طاعة ومعصية، ومدار ترتب[276] الثواب والعقاب عليه. والفعل انما يتصف بالحسن والقبح، والخير والشر وغيرها باعتبار هذا الأمر **[106ظ ]** العدمي المتجدد. ولا يتصف[277] الفعل بالقبح والشر باعتبار الخلق. إذ لا قبيح[278] في خلقه، فإن خلق القبيح وارادته ليس بقبيح لجواز أن[279] اشتمالهما على حكم ومصالح.

---

[249] ع : احدهما
[250] ع : ثانيهما
[251] ي - نسبتهما
[252] ح : سيوجبه
[253] ع : المقام
[254] ح : باخر
[255] ح : مهيات
[256] ع : حسبا
[257] ع ، ي : بالاسباب
[258] ع : هو المصلحة
[259] ع - فيها
[260] ع : نسبته
[261] ع : يستدعي
[262] ع : المتساويين
[263] ع : اذا ؛ ب : و اذا
[264] ي ، ب : صبب
[265] ب : وامتنع
[266] ح : تاخر
[267] ع - دواعيهم
[268] ح : لمجموع
[269] ع ، ح : بالمعنى
[270] ح : على وجودات
[271] ع + تعالى
[272] ب - و
[273] ح : من
[274] ح : و يسمى
[275] ح : ملاقات
[276] ح : ترتيب

إذا تحققت هذه التفاصيل فقد تلخص عندك أن الحق هو التوسط بين الجبر والقدر، وإن الله تعالى هو الفاعل بالإختيار الكلي، والعبد مختار بالإختيار الجزئي. وغير ذلك من عدم التكليف بما لا يطاق ونحوه من مهمات الدين.

وظهر لك أن الاختلاف بين الماتريدية والأشاعرة في أن لإرادة العبد مقارنة للفعل فقط عند الأشاعرة، وترجيحا للفعل عند الماتريدية. هذه هي[280] الكلمات الدائرة بين القوم في هذا المقام.

وههنا طريقة أخرى مبنية على الذوق، لكن يحاكي حكاية البرهان عند من له ذوق سليم، وهي أن للعبد جهتين: جهة وجوده، وجهة حاله في نفسه. فالعبد باعتبار الجهة الأولى يتصف بالكمالات من الوجوب بالغير والبقاء والعلم والقدرة ونحو ذلك، وباعتبار الجهة الثانية يتصف بالنقائص من الإمكان والفناء والجهل[281] والعجز. فالفعل الذي يخلقه[282] الله تعالى في العبد يكون مخلوقا له تعالى باعتبار الجهة الأولى من غير مدخل للعبد فيه، وباعتبار الجهة الثانية فيها يكون ظاهرا من العبد.

**والجبرية** نظروا إلى الفعل باعتبار الجهة الأولى فوقعوا في الجبر[283] الصرف.[284]

**والقدرية** نظروا إليه باعتبار الجهة الثانية فوقعوا في القدر. وكل من الفريقين نظروا إلى العالم بعين عوراء.

**وأهل الحق** جمعوا بين الأمرين وقالوا: إن الفعل مخلوق الله تعالى باعتبار الجهة الأولى، ومكسوب للعبد باعتبار الجهة الثانية.

**وتحقيق معنى الكسب** يقتضي مزيد تفصيل، وهو أن إرادة العبد وقدرته وكذا الفعل المرتب عليها[285] كلها مخلوقة الله تعالى باتفاق أهل السنة. وإنما الكلام في الترجيح، ولا يخفى أن الإرادة فعل الله تعالى، والترجيح شأن الإرادة. وما هو شأن الفعل **[107و]** لا بد وإن يسند إلى فاعله، وإن لم يكن الترجيح موجوداً. ولكن مع ذلك يسند الترجيح إلى العبد أيضاً، لأن العبد[286] بواسطة عقله الذي أودعه الله فيه يميز[287] بين طرفي الفعل والترك[288]. فإذا اعتقد بفعله أن النافع له عاجلا وآجلا هو الطرف المعين من الفعل، سواء أصاب فيه أو أخطأ، يكون العبد مستعداً لأن يخلق الله تعالى فيه إرادةً وترجيحاً، لِما اعتقده العبد بطريق جري العادة[289]. فالاعتقاد من العبد، لكونه معداً لخلق الإرادة المرجحة لما اعتقده، يكون سببا عاديا لخلق الفعل، لا سبباً فاعلياً له، بل سبباً استعدادياً لفيضان الفعل من جناب الحق جل جلاله. فاعتقاد العبد لكونه سبباً استعدادياً[290] يسمى بالكسب، وفيض الله تعالى عليه الفعل[291] بطريق جري العادة يسمى خلقاً.

فعِلم العبد يكون علة قابلية للفعل بطريق جري العادة، لا بطريق الوجوب، ولكونه علة قابلية يكون العبد مستكملاً بالغير، وإن القابل لا يكمل إلا بوجود المقبول، ولكونه سبباً عادياً يتخلف مراد[292] العبد عن إرادته. وأما علم الله تعالى فلكونه[293] علماً فعلياً يستتبع كمالاته، ولا يكون مستكملاً بغيره أصلا، ولكون إرادته سبباً حقيقياً لا يتخلف مراده عن إرادته. وبهذا ظهر الفرق[294] بين الإرادة القديمة والإرادة الحادثة. هذا وما ينبغي أن ينبه عليه أن الترجيح مستند إلى الله تعال[295]، كما يقوله[296] الأشعري. وإسناده[297] إلى العبد إنما هو من جهة قابلية له[298]، وهذا هو مراد الماتريدية. فلا يصح لكل من الفريقين نفي قول الآخر على إطلاقه، كما يظهر لك بالتأمل فيما قررناه. فليكن هذا نهاية التحقيق في أفعال العباد. والله يقول الحق، وهو يهدي إلى سبيل السداد[299].



---

277 ع - و
278 ح ، ع : قبح
279 ح ، ب : ان
280 ح : نفي
281 ع ، ي : والجهد
282 ح : يخلق
283 ح - الجبر
284 ع + العياذ بالله تعالي
285 ح ، ب : عليهما
286 ح : (البعبد)
287 ع : تميز
288 ع ، ب - والترك
289 ح : بجري العادة
290 ع - لفيضان الفعل من جناب الحق. فاعتقاد العبد لكونه سببا استعداديا.
291 ع - عليه الفعل
292 ي: (مراد)
293 ح : لكونه
294 ح : (الفرق)
295 ع ، ب ، ح :إليه تعالى
296 ح : كما يقول
297 ب : واستناده
298 ح : جهة القابلية له
299 ح : (السداد)

**خاتمة الرسالة**

في تحقيق معنى القضاء والقدر، بقدر ما تفي[300] به القوى[301] والقدر.

واعلم أن العبد له استعدادان، **أحدهما:** الاستعداد[302] الأزلي، وهو استعداد ثابت في العلم الأزلي لِأفراد البشر[303]، و إنه غير مجعول[304] هناك **[107ظ ]** لما مرّ تقريره. فالمعلوم تابع للعالم، والعلم[305] مستتبع له أزلاً[306]، لأنه أثر له[307] في الوجود. فكذالك في الثبوت العلمي إلا أن الوجود الخارجي لمّا كان أثراً للقدرة والارادة كان حادثاً. والثبوت العلمي لمّا كان بطريق الاستتباع من غير مدخل في ذالك القدرة[308] والاختيار، كان[309] أزلياً. والعلم هناك تابع للمعلوم، والا يلزم أن لا يكون العلم على ما هو عليه، وإنه محال قطعاً[310]. **وثانيهما:** الاستعداد الحادث، وهو ثابت للأفراد الموجودة، والأفراد مخلوقة في الخارج، فيكون تابعة للعلم الفعلي الأزلي، فههنا مقامان.

**المقام الأول في الاستعداد الأزلي:**

قد تحققت فيما سبق أن الممكن ليس له كمال، وإنما كماله إضافيّ، فيتفاوت[311] الى[312] خمس مراتب، لأنه إما أن يكون في أعلى مراتب الكمال، أو في[313] أدناها، أو في الاقتصاد بينهما، أو فيما بين الاقتصاد وأحد طرفيه. فيكون العبد بحسب هذه المراتب خمسة أصناف.

**[الصِنف]314 الأول: أصحاب[315] المرتبة الأولى**. وهم الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومن اقتفي أثرهم من الأولياء والصديقين والشهداء والصالحين رضوان الله عليهم[316] أجمعين[317].

**والصنف الثاني: أصحاب المرتبة الثانية**، وهم المتكبرون على الله تعالى، كفرعون ونمرود وأضرابهما، والمعاندون للحق كأبي جهل وأحزابه[318]، والمنكرون للحق، كاليهود والنصارى عليهم لعائن الله تتري واحدة بعد أخرى.

**والصّنف الثالث: أصحاب الاقتصاد**، وهؤلاء الذين خلطوا عملا صالحاً و آخر سيئاً.

**والصّنف الرابع: أصحاب المرتبة الرابعة** وهي ما دون الأعلى وفوق الاقتصاد، وهؤلاء هم[319] المؤمنون المسرفون على أنفسهم.

**والصنف الخامس: أصحاب المرتبة الخامسة**، وهي ما دون الاقتصاد وفوق الأدنى، وهؤلاءهم المراؤون في الأعمال. ويجوز عدّها فوق الاقتصاد صنفاً واحداً، تنزيلاً للغالب[320] كماله[321] منزلة الكامل. وعُدّ ما دون الاقتصاد صنفاً واحداً تنزيلا للغالب نقصه منزلة الناقص فيرجع الأصناف إلى ثلاثة: كامل، وناقص، ومقتصد. كما قال تعالى: چ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ٹ چ فاطر: ٣٢.

ولما كان المقتصد راجعاً بالآخرة إلى أحد طرفيه، يرجع الأصناف الثلاثة إلى صنفين: كامل، وناقص، كما قال تعالى چۋ ۋ ۅ چ هود: ١٠٥. وكل من هذين الصنفين وما يدخل تحتهما من الأصناف، وما يدخل تحت الأصناف من الأفراد، وما يصدر عن كل منهم من إختيار محاسن الأعمال أو قبائحها كلها ثابتة في علم الله تعالى أزلاً، بحيث لا يتغير ولا يتبدل ولايتخلف ولا يتحول[322]، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كتب الله تعالى مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة"[323]، وقال "كل شيء بقدر حتى العجز والكيّس[324]"[325]، وقال[326]: "ان الله تعالى خلق الجنة وخلق

---

[300] ع : نفى
[301] يمكن "القضاء"
[302] ح ـ ال
[303] ح + والعلم مستتبع له أزلاً
[304] ع : مجهول
[305] ع ، ب : والعالم
[306] ح ـ تابع للعالم؛ لانه اثر في الوجود فكذالك في الثبوت العلمي الا ان الوجود الخارجي
[307] ح ـ له
[308] ب ، ي : للقدرة
[309] ع : لكان
[310] في (حاشية المخطوط): بيان ذالك أن علم الازلي للحق سبحانه وتعالى، يعلم ذاته أزلاً على الوجه الأكمل والعلم به بذالك الوجه مستلزم للعلم بجميع ما يسبق تعينات الوجود من الحقائق الممكنة إذ العلم بالمتبوع على الوجه الكامل مستلزم للعلم بجميع توابعه مثل ذالك: ان من تصور السلطنة على ما هي عليه في نفس الأمر تصور لا محالة جميع توابعها من الوزير والعسكر والخدم والحشم... إلى غير ذالك. وهذه قضية ضرورية لا ينكرها أحد منالعقلاء فضلا عن الفضلاء
[311] ع : فيتفات
[312] ع : و الي
[313] ع : و في
[314] وضع لمناسبة التالية
[315] ع : أصناف
[316] ي : (ومن اقتفي اثرهم من الاولياء والصديقين والشهداء والصالحين رضوان الله عليهم)
[317] ي ، ع : وهم الرسل والأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم أجمعين.
[318] ح ، ع : و اضرابه
[319] ع ـ هم
[320] ح : (للغالب)
[321] ما اثبتنا من "ع" : كماله
[322] ح : تتحول ؛ ع : لا يتبدل ولا يتغير بتخلف ويتحول
[323] ترمذي، قدر 17؛ مسلم، قدر 16.
[324] ب : والكسل
[325] مسلم، قدر ، 18.
[326] ع + عليه السلام

النار، وخلق لهذه أهلا، ولهذه أهلا خلقهم لها، وهم في أصلاب آبائهم[327]"، وقال[328] لأبي هريرة: "جف القلم بما أنت[329] لاق"[330].

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج وبيده كتابان. وقال للذي في يده اليمنى: "هذا كتاب من رب العالمين، فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وأسماء[331] قبائلهم[332]. ثم أجمل على آخرهم فلا يزاد[333] منهم ولا ينقص منهم[334] أبداً" ثم قال للذي في شماله "هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وأسماء قبائلهم"[335]. ثم أجمل[336] على آخرهم فلا يزاد[337] منهم ولا ينقص منهم أبداً. ثم قال[338] بيده فنبذهما ثم قال: "فرغ ربكم من أمر العباد فريق في الجنة وفريق في السعير"[339].

**المقام الثاني في بيان أحوال الاستعداد الحادث.**

واعلم أن الله تعالى خلق الإنسان لمعرفته، كما حكي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه عز وجل "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرَف فخلقت الخلق لأعرف[340]". ولهذا أطبق المفسرون على تفسير قوله تعالى چ چ چ چ چچ الذاريات: ٥٦. بقولهم أى "ليعرفون". ففي جعل العبادة[341] مجازاً عن المعرفة، تنبيهاً[342] على أن ما خلق له الإنسان هو المعرفة الحاصلة بالعبادة، ويسمى علوم المكاشفة، لا العلوم التي تستمد[343] العمل منها، وهي العلوم الحاصلة بتدقيق النظر وإعمال الفكر **[108ظ]** والرَّوية، كما قال عليه الصلاة والسلام: "من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم[344]". والأول علم النظر، والثاني علم المكاشفة، والعمل برزخ بينهما، يستمد من الأول ويورث الثاني. ولهذا خلق الله في الإنسان الروح، لأن معرفة الله ليست إلا من شأنها . وخلق الله له[345] أيضاً البدن، لأن العبادة لا تحصل[346] إلا به. فالأمور الجارية على الإنسان على حسب القضاء والقدر نوعان:

**أحدهما: ما يتعلق بالنشأة الأخروية**، وهي السعادة، والشقاوة، وما يتفرع عليهما من الأعمال.

**وثانيهما: ما يتعلق بالنشأة الدنيوية**[347]: وهو الرزق والأجل. وإلى هذه الأربعة أشار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم[348] بقوله: "إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات: عمله، وأجله، ورزقه، وسعيد أو شقي[349]".

**أما النوع الأول ففيما يتعلق بالنشأة الأخروية**

وإذ قد[350] عرفت سابقاً أن الإنسان مركَّب[351] من الروح والبدن، فاعلم أن البدن محتاج[352] إلى قوة غضبيةٍ وشهويةٍ ووهميةٍ[353]، كما[354] بُيّن في موضعه. ولهذا ركّب الله[355] فيه هذه القوى الثلث. ولما كانت هذه القوى مجبولةً على الشّر، لأن مقتضى القوة الوهمية تلبيس الحق بالباطل[356]. وكانت الروح من عالم القدس والطهارة[357]، كما قال تعالى: چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ چ الإسراء: ٨٥. أنفت الروح عن التعلق بالبدن، فألقى الله تعالى بينهما بمقتضى حكمته على وفق مشيئته وإرادته، محبةً أكيدةً والفةً شديدةً، بحيث يكره كل منهما مفارقة الاخر[358].



[327] بخاري ، جهاد 77 ؛مسلم، قدر 31
[328] ب + عليه الصلاة والسلام
[329] ع : هو
[330] بخاري، قدر 2؛ مسلم ،قدر 8.
[331] ب - اسماء
[332] ي ، ع ،ح : قبايلهم
[333] ع : يزداد
[334] ع - ولا ينقص منهم
[335] في الاصل : قبايلهم
[336] ع + اجمل
[337] ع : يزداد
[338] ع ، ي ، ب : قال قال
[339] ترمذي ، قدر 8.
[340] إسماعيل بن محمد العجلوني، *كشف الخفاء* (قاهرة: مكتبة القدسي، 1932)، 2:132 نومرة: 2016
[341] ح : فكان العبادة
[342] ي ،ع، ب: تنبيه
[343] وما اثبتناه من "ح". ي ، ع ، ب : يتستمد
[344] عجلوني، كشف الخفاء ، 2542
[345] ب - الله له ؛ ح - له
[346] ع : لا يحصل
[347] ي : (الدنيوية)
[348] ى + ح عليه الصلاة والسلام
[349] بخاري ،بدأ الخلق 6؛ مسلم، قدر 1.
[350] ع - قد
[351] ع : يتركب
[352] ع : يحتاج؛ ب (محتاج)
[353] ع - و
[354] ي ، ب ،ع : لما
[355] ع - الله
[356] ي، ب : تلبيس الحق بالباطل. و تلبيس الباطل بالحق ومقتضي القوة الشهوية والغضبية، الفساد و سفك الدماء؛ ح ، ع : ومقتضي القوة الشهوية (ع - و تلبيس الباطل بالحق) والغضبية الفساد وسفك الدماء
[357] ع : والطهاله
[358] ح - الاخر

ولما كانت هذه المحبة باعثاً قوياً على انجذاب الروح إلى العالم الأدنى، خلق الله للروح عقلاً مميزاً بين الخير والشر. وأيّد العقل بالشريعة الفارقة بين الحق والباطل، مع[359] منحه من سلامة الآلات والأسباب. فأمكن للعقل أن يستظهر بالشريعة، ويستعين بالأسباب والآلات، فيستخدم القوى الثلث المعبر **[109و]** عنها "بالطبع"، بحيث يكون الطبع عونا له في العبادات، وأمكن له أيضاً أن لا ينتفع بالشريعة، ويكون عاجزاً عن مقاومة الطبع المجبول على الفساد. ومن كانت فطرته الأصلية على السعادة ينتفع بالشريعة ويستظهر بها على الطبع، فيعد هذا[360] الانتفاع للعبد[361] بأن[362] يخلق الله تعالى فيه أفعال الخير. ومن كانت فطرته الأصلية على الشقاوة لا ينتفع بالشريعة، فيعجز العقل عن مقاومة الطبع، فيكون الطبع معداً بأن[363] يخلق الله تعالى فيه أفعال الشر. وذلك لأن الروح وإن كان[364] من عالم القدس والطهارة، لكنها قابلة للشر[365] بواسطة المحبة والألفة[366] المذكورتين، كما قال عليه الصلاة والسلام: "ما من مولود إلا يولد[367] على الفطرة[368] فأبواه يهوّدانه أوينصرانه ويمجسانه"[369]. فههنا أمور ثلثة:

**أحدها**: إمكان انتفاع العقل بالشريعة وعدم انتفاعه بها، وهذا الإمكان هو مدار التكليف.

**وثانيها**: انتفاع العقل بالشريعة، وهذا إنما يحصل له بواسطة الاستعداد الفطري، لأن العقل في حد ذاته عاجز عن مقاومة الطبع المجبول[370] على الشر. فمن كانت فطرته الأصلية على السعادة يستظهر عقله بالشريعة على الطبع ويستخدمه في الطاعة فيكون الطبع عوناً له. ومن كانت فطرته الأصلية على الشقاوة لا يستظهر بالشريعة[371]، فيبقى على عجزه الأصلي. ومصداق ذلك قول النبي صلى الله تعالى عليه الصلاة والسلام: "مثل ما بعثني الله من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء، فانبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها طائفة أجادب أمسكت الماء، ففنع الله تعالى به الناس، فشربوا وسقوا وذرعوا. وأصاب منها طائفة أخري، انما هي قيعان ولا تمسك ماء ولا تنبت كلأ. فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله تعالى به، فعلم وعلّم الناس، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به[372].

**وثالثها**: إعداد انتفاع[373] **[109ظ ]** العقل لأفعال الخير وإعداد غلبة الطبع لأفعال الشر، وهذا هو مدار الكسب والإختيار. وربما يستظهر من كانت فطرته الأصلية على الشّر بالشريعة، ويسلك طريق الهدى لعارض، بناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح، لكن[374] لا يدوم هذا العارض[375] فيعود إلى عجزه الأصلي. ولا منافات بين كون الاستعداد على الشر وبين سلوكه طريق الهدى لعارض، لأن الاستعداد الفطري ليس مجبراً محضاً بحيث ينفي[376] قدرة العبد على خلافه، ويكون مبطلاً لاختياره بالكلية. وكذلك ربما لا يستظهر من كانت فطرته الأصلية على الخير بالشريعة، ويسلك طريق الغي لعارض الهواء، بِناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح، لكن[377] لا يدوم هذا العارض له، فيعود إلى الخير بحسب استعداده الفطري.

وقد عرفت أنه لا يَمنع الاستعدادُ الفطري العبدَ عن تحصيل خلافه، لأنه ليس مبطلا لاختياره[378] بالتكليف[379]، ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم "إن الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها[380] وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار[381].

وللعلماء[382] في ذلك ثلثة مسالك.

**المسلك**[383] **الأول مسلك الصوفية**[384]، وهم يقولون: كما أن العبد ليس له مدخل في وجوده سوى المحلية، كذلك ليس له مدخل في أفعاله سوى المحلية. فإعداد العقل للخير بجعله[385] قابلا لأفعال[386] الخير، فيخلق الله تعالى فيه بطريق جري العادة

---

[359] ح ، ب : مع ما
[360] ع : فيستعد بهاذا
[361] ع : العبد
[362] وما اثبتناه من "ح". ي، ب، ع : لأن
[363] في الاصل : لأن
[364] ع - و ان كان
[365] ع ـ للشر
[366] ع : والانفة
[367] (ح) ، ى + وقد
[368] ب ، ع : فطرة الاسلام
[369] مسلم ، قدر 22، 23، 24، 25؛ ترمذي ، قدر 5.
[370] ع ـ المجبول
[371] ح ـ بالشريعة
[372] بخاري ، علم، 79؛ مسلم ، فضائل ، 15
[373] ع : ارتفاع
[374] ى : ولكن
[375] ع + له
[376] ع : يبقي
[377] ع : ولكن
[378] ع : لاختيار
[379] ح : بالكلية
[380] ح (على الخير بالشريعة، ويسلك طريق الغي لعارض الهواء، بِناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح. لكن لا يدوم هذا العارض له، فيعود إلى الخير بحسب استعداده الفطري. وقد عرفت أنه لا يَمنع الاستعدادُ الفطري العبدَ عن تحصيل خلافه، لانه ليس مبطلا لاختياره بالتكليف. ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم "ان الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها الا زراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها)
[381] مسلم، كتاب القدر ،12، 2651/11
[382] ي : (للعلمّاء)
[383] ع ، ب ـ المسلك
[384] ي ، ب : متصوفة

أفعال الخير، بلا خلق قدرة وإرادة في العبد. وكذا الحال في إعداد الطبع لأفعال الشر. مثلا الميزاب ليس له مدخل في جريان الماء فيه، وإنما مدخليته[387] في كثرة الماء وقلته بقدر سعته وضيقه.

**والثاني مسلك الأشاعرة**، وهم يقولون: العقل يُعدّ العبد لقبول أفعال الخير. فيخلق الله تعالى فيه بطريق جري العادة القدرة المقارنة للفعل من غير ترجيح للقدرة، وتأثير له فيه، وذلك **[110و ]** الاعداد[388] كمحاذات[389] الإناء للميزاب. فإن تلك المحاذات التي هي بمنزلة الإعداد بجعل الإناء قابلا لانصباب الماء فيه من غير مدخل للإناء فيه سوى المحاذاة، وهي نظير الكسب في العبد. وكذلك الحال في إعداد الطبع لقبول أفعال الشر.

**والثالث مسلك الماتريدية**، وهم يقولون بعد إعداد العقل أو الطبع، يخلق الله تعالى في العبد قدرة مرجّحة للفعل من غير تأثير لها[390] فيه.

وبهذا عرفت أن الجبر لم يقل به أحد من العلماء المحققين.[391]

**وأما[392] الصوفية**، فإنهم أسندوا الأفعال إلى الاستعداد الفطري للعبد، وإن لم يكن له قدرة.[393]

**وأما الأشاعرة**، فإنهم[394] يسندون الأفعال إلى العبد، لكن[395] مع قدرة مقارنة للفعل.[396]

**وأما الماتريدية**، فإنهم يسندون الأفعال إلى العبد مع القدرة المرجحة. وليس هذا جبر ولا إضطرار.[397] وإنما الطاعة من نعم الله، والمعصية من عجز العبد.

والفرق بين هذه الأمور الثلثة: أن الجبر رافع لإمكان[398] الطرف المقابل، كمن سقط من علو، فإنه لا يمكن له عادة أن يقف قبل استقراره في الأرض. وأما الإضطرار فإنه لا يرفع إمكان[399] الطرف المقابل، بل المانع يلحقه من خارج، كمن ربط يدي عبده وأمره بأن يناوله شيئًا. والحكيم تعالى وتقدس متعالٍ عن أن يأمر عبده بشيء ويمنعه منه. وأما العجز فهو عدم وقوع أحد طرفي أمر بعجز[400] من العبد. وهذا واقع لأن العقل عاجز في حد ذاته عن[401] مقاومة الطبع المجبول على الشر،[402] وإنما يستظهر عليه بالشرع. فمن كان استعداده الفطري على السعادة يقوي على الاستظهار بالشريعة،[403] ومن لم يكن كذلك يبقي على عجزه الأصلي. ومصداق ذلك ما جاء في الحديث القدسي، "يا عبادي، إنما هى أعمالكم أحصيها لكم، فمن وجد خيراً فليحمد الله تعالى، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه.[404]" فالعبد بين أمرين، إعتراف بنعمة الله تعالى في[405] إعطاء الشريعة، وسلامة الأسباب والآلات عند الطاعة؛ واعتراف بالعجز عند المعصية، كما هو اللائق بمقام العبودية.

وأما حكم الاستعداد الفطري[406] الذي **[110ظ ]** يتبعها الخاتمة فأمر أخفاه الله تعالى عن العبد، فالعمل ظاهر باد، والاستعداد الأزلي باطن مغيب. والمبطن هو حكم الربوبية، والظاهر سمة[407] العبودية. فالحاصل في البدن[408] تعلق الخوف بالباطن المغيب، والرجاء بالظاهر البادي عند الطاعة، وبالعكس عند المعصية. والخوف والرجاء مدرجتا[409] العبودية، يستكمل العبد بذلك صفة الإيمان. فالواجب على العبد الاجتهاد في الطاعة فقط. وأول ذلك التوبة عن الذنوب، كما تاب أبونا آدم عليه السلام بعد العصيان. وقَدّم التوبة على سائر[410] الطاعات[411] كما قال تعالى: ﭽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﭼ البقرة: ٣٧. ثم تحصيل اليقين في الإعتقاد الذي هو مثمر للإخلاص في العمل، كما قال تعالى : ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﭼ فصلت: ٦، ﭽ ﺗﻲ ﺛﺞ ﺛﻢ ﺛﻰ ﺛﻲ ﺟﺢ ﺟﻢ ﺣﺞ ﺣﻢ ﺧﺞ ﺧﺢ ﺧﻢ ﺳﺞ ﭼ الكهف: ١١٠. قال بعض المفسرين[412]: الآية جامعة لخلاصتي[413] العلم والعمل؛ وهما: التوحيد والإخلاص. اللّهم اختمنا على التوبة والإخلاص واليقين.



---

[385] ب : يجعله
[386] ع ، ح لأفعاله
[387] ي ، ب :مدخله؛ ح : دخله
[388] ع - الاعداد
[389] ع : كمجاراة
[390] ح : فيها
[391] ح + من
[392] ي ، ب ،ع - و
[393] ع + مقارنة للفعل
[394] ح - فإنهم
[395] ع - لكن
[396] ع : الفعل
[397] ح : جبرا ولا اضطرارا
[398] ع : الامكان
[399] ح ، ع : لامكانٍ
[400] ع ، ي ، ح : يعجز
[401] ع : من
[402] ح : على الاخر ؛ ع : على الشئ
[403] ع - بالشريعة
[404] مسلم،البر، 55.
[405] ح ، ب : من
[406] ح : والفطري
[407] ح : تسمية
[408] ع ، ب، ح: البين
[409] في (خاشية المخطوط "ح") : يوجبان؛ ع : مدرخبا
[410] في الاصل: ساير
[411] ح : الطاعة
[412] أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، *تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)*. دار الكلم الطيب، بيروت 1998، 323/2.
[413] ع ، ح : لخلاصى

ثم يجب عليه أن يجتهد في نيل المقامات التي أمر الله تعالى سبحانه بها في قوله تعالى چئا ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ چ آل عمران: ٢٠٠. وتلك المقامات ثلاثة[414]:

**أحدها: الشريعة**، وهو المشار إليه بقوله "اصبروا" أي على مَضَض الطاعات.

**وثانيها: الطريقة**، وقد أشار إليها بقوله "وصابروا" أي على رفض العادات.

**وثالثها: الحقيقة**، وقد أشار إليها بقوله "ورابطوا" أى: السير[415] على جانب الحق لترصد الواردات.

"واتقوا الله" أي: بالتبري عما سواه، لكي تفلحوا غاية الفلاح. وهذه نهاية[416] مرتبة الإحسان التي هي غاية ما وصل إليه الإنسان.

اللّهم زين ظواهرنا بخدمتك وبواطننا بمعرفتك وأرواحنا بمشاهدتك وأسرارنا بمعاينتك. إنك على كل شيء قدير.

**وأما النوع الثاني ففيما يتعلق بالنشأة الدنيوية:**

واعلم[417] أن أهل[418] الحق اتفقوا على أن لا خالق إلا الله تعالى. فليس **[111و ]** خالق الأسباب العادية ومسبباتها إلا هو. وأما[419] الأسباب العادية على نوعين:

**أحدهما: سماوية** لا مدخل للعبد فيها، كالمرض والسقوط من علو.

**وثانيهما: إختيارية** تحصل بمباشرة العبد عادة، كطلب الرزق. وكل من النوعين لكونه عاديا قد يحصل المسبَّب بدون السبب، كحصول الموت فجأةً بدون المرض، وحصول الرزق بغتةً بدون الطلب. وقد يحصل السبب بدون المسبَّب، كحصول المرض المعقب للصحة، وطلب الرزق من غير حصول الرزق. وقد يعقب السبب و المسبب بطريق جريان العادة، كالمرض المؤدي إلى الموت، والطلب الموصل إلى الرزق. كل[420] ذلك لإعلام الله تعالى كون تلك الأسباب عادية، إن شاء خلق المسبّب بدونها، وإن شاء عكس، وإن شاء جمع بينهما.

ثم إن الأسباب الإختيارية وإن كانت بمباشرة العبد لكن مباشرته تابعة[421] لمشية الله، كما قال تعالى: چ ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ التكوير: ٢٩. ثم إن الأسباب عقيب مباشرة العبد مخلوقة الله تعالى، إذ لا خالق سواه. وإذا أراد الله أن يخلق المسبّبات يخلقها بطريق جري العادة عقيب الأسباب. وإن لم يرد فقد لا يخلق السبب[422] أصلا. وقد يخلقه ويخلق معه مانعاً من انعقاده[423] سبباً، إذ لا مسبب للأسباب إلا هو. وقد يخلق السبب ويمنع حصول المسبَّب عقيبه؛ إما لمانع من حصول المسبب تحقيقاً لقضائه، وإما بلا مانع لتحقيق أن المؤثر هو لا غيره. فهذه أربع مراتب:

**أما الأولى:** فهي أن يريد العبد المباشرة ولا يستطيع لها لعدم تعلق المشية بذلك، كمن أراد أن يرمي سهماً وانحل عزمه. وذلك من الله تعالى إعلام لعجز[424] البشر.

**وأما الثانية:** فهى[425] أن يباشر العبد ويخلق الله عقيبه السبب القاصر، كمن أراد أن يرمي سهماً ولم يستطع أن يصل إلى المقصد، وذلك لإعلام الله تعالى أن[426] لا مسبب للأسباب إلا هو.

**وأما الثالثة:** فهي أن يباشر العبد ويخلق الله تعالى عقيبه **[111ظ ]** السبب الكامل، لكن لا يحصل عقيبه المسبَّب لعروض مانع. كمن رمي سهماً ليقتل شخصاً وتترس ذلك الشخص بما[427] يمنعه عن الوصول إليه. وذلك لإعلام الله تعالى أن السبب لا ينعقد سبباً إلا بقضائه وقدره.

**وأما الرابعة**: فهي أن يخلق الله السبب الكامل ووصل إلى المسبَّب ولم يؤثّر، كوصول[428] السهم إلى ذلك الشخص وجرحه، ولم يخلق الله تعالى فيه القتل. فذلك لإعلام الله أنه لا مؤثّر إلا الله، وأن الأسباب غير مؤثّرة بذواتها.

إذا تحققت هذه التفاصيل فقد تلخّص لك من ذلك أن الله ربَّما يخلق الأسباب مع ما يمنعها عن حصول المسبّب. وقد يخلق الأسباب مؤثّرة في المسبّب بحسب عادته. فالأسباب والمسببات والموانع كلها مخلوقة لله تعالى بحسب قضائه وقدره، وليس للعبد إلا المباشرة. فإما أن يؤدي إلى المسبّب، وإما أن لا يؤدي إليه. فالأسباب المشفوعة بالموانع يثبتها السفرة[429] الكرام ويمحوها[430] عند عروض الموانع من الله تعالى. وهذا يسمى لوح الواقعات ولوح المحو والإثبات. كما قال الله تعالى: چڭ ڭ ۇ ۇ ۆ چ الرعد: ٣٩. وأما الأسباب المؤثرة في مسبباتها بخلق الله تعالى فهو لوح القضاء والقدر، وإنه لا يتبدل ولا

---

[414] في الاصل: ثلث
[415] ع : إلى السير ؛ ي ، ب ، ح : السر
[416] ع : هذه هي مرتبة
[417] ي، ع - و
[418] ع : (أهل)
[419] ي، ح ، ب - و اما
[420] ع : وكل
[421] ع - تابعة. + بغير
[422] ع : المسبب
[423] ح : انعقاده
[424] ح ، ب : بعجز البشر
[425] ح : واما الثانى فهو
[426] ح ، ي : انها ؛ ب : انه
[427] ي : وبما
[428] ع : لوصول
[429] ح : السفر
[430] ع : يمحوه

يتغير، وهو المسمي باللوح القديم، ويسمى أم الكتاب. قال الله تعالى: ﭽ ﯞ ﯟ ﯠﭼ الرعد: ٣٩. وبهذا ظهر أن قوله عليه السلام "إن الصدقة والصلة تعمران[431] الديار، وتزيدان في[432] الأعمار[433]" بيان لما في لوح الواقعات من أن الصدقة مانعة[434] عن خراب[435] الديار ومانعة عن بعض أسباب الأجل. ولا ينافي ذلك عدم كون الصدقة مانعة عن أسباب الخراب بحسب اللوح القديم وعن بعض أسباب الأجل بحسب ذلك أيضاً.

**غاية ما في الباب[436] أن أسباب الأجل نوعان:**

**أحدهما**: ما يكون حتمًا مقضيًا، لا يردُّه شيءٌ. كما قال تعالى: ﭽ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘﭼ النحل: ٦١.

**وثانيهما**: ما يكون سبباً صالحاً لذلك، ولكن لا يكون حتمًا مقضيًا. فيمكن أن يمنعه **[112و ]** مانعٌ بإذن الله تعالى وقضائه وقدره، وإليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام[437]: حيث خطّ خطًّا مربّعا، وخطّ خطًّا في الوسط خارجًا منه، وخطّ خطوطاً صغاراً إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، فقال: "هذا الإنسان، وهذا أجله محيط به. وهذا الذي هو خارج أمله[438]. وهذه الخطوط الصغار الأغراض، فإن أخطأ هذا نهشه[439] هذا[440].

ولا يخفى أن النّهش[441] إنما هو فيما يصلح سببًا للموت، وإن الأخطاء إنما هو مانع[442] من قِبل الحقّ. ويجوز أن يكون الصلة مانعة من مثل هذه الأغراض بقضاء الله وقدره، فيندرج في[443] لوح المحو والإثبات.

وأما الأجل الذي لا مردَّ له قطعاً إذا حان وقته فهو الثابت في أمِّ الكتاب. وأما قوله تعالى: ﭽ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﭼ فاطر: ١١. فالمفهوم من ظاهره جواز النَّقص في العمر وتقدم الموت قبل الأجل، فيكون معارضاً للآية المذكورة. فلعل الوجه هو، أن الله تعالى لمّا خلق أنواع الحيوانات قدّر لكل نوع أجلا، فهو ما يعيش ذلك النوع إلى ذلك الأجل غالباً. وذلك في الإنسان على ما قالوا مائة وعشرون سنة. فالأشخاص الإنسانية لها آجال مقدرة بحسب كل شخص[444]. فأجل الشخص قد يكون ناقصا عما قدر لذلك النوع من الأجل، وقد يجاوزه نادراً. فالمعمر هو استوفى[445] أجل النوع، والناقص هو ما لم يبلغ إليه. وبهذا يندفع التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﭽ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﭼ الأعراف: ٣٤.

وههنا إشكال مشهور، وهو أن مجيء الأجل ينفي التأخر بالنص. وأما نفي التقدم فممتنعٌ عقلاً، فما النكتة في إيراده[446] ههنا؟ وأجيب عنه بأن قوله "ولا يستقدمون"[447] عطف على الجملة الشرطية. أعني قوله تعالى "إذا جاء أجلهم" لا على الجملة الجزئية، وهي قوله "لا يستأخرون". وفي هذا الجواب نظر، لأن قوله تعالى "ولا يستقدمون" قد ورد في النَّسق والأسلوب على منوال قوله "لا يستأخرون". فالقول بعدم عطفه **[112ظ ]** عليه[448]، مع هذه المناسبة والملائمة بينهما إخلال بنظام الكلام.

وقد يجاب عنه بأنه عطف على قوله "لا يستأخرون"، لكن عارياً عن القيد، وهي[449] الجملة الشرطية. ولا يخفى ما في هذا الجواب من[450] التعسف، لأن الأصل كون المعطوف في حكم المعطوف عليه بحسب ما يعبر[451] فيه من القيود. وعدم صحة الإشتراك يمنع[452] إتيان المعطوف، ولا يصح[453] عطفه على المعطوف عليه عارياً عن القيد[454] المعتبر فيه. فالحق عطفه عليه وجعل المعطوفين كناية عن مطلق التغير، لأن تغير الزمانيات إنما يكون بالتقدم والتأخر[455]، فبقي[456] كلا نوعيه لازم لنفي مطلق التغير[457]. فالمراد -والله تعالى أعلم- أنه إذا جاء أجلهم لا يتغير أصلا، لا بطريق التقدم لامتناعه عقلاً، ولا بطريق التأخر لامتناعه بسبب القضاء والقدر.



[431] ع : يعمران
[432] ع - في
[433] "صلة الرحم تزيد في الاعمار" أخرجه الطبراني في المعجم الكبير : 261/8(8014) ؛ بيهاقي، شعب الايمان، 245/3،244؛ عجلوني، كشف الخفاء، 22/2.
[434] ع : تمنع
[435] ح: (عن خراب)
[436] ي ، ع : في الكتاب
[437] في (حاشية المخطوط "ح"): هذا الحديث من الصحاح
[438] ع : أهله
[439] ع : تهشه
[440] بخاري، الرقاق 4.
[441] ع : التهش
[442] ح ، ب : بمانع
[443] ع - في
[444] في الاصل + شخص
[445] ح ، ب : هو ما استوفى
[446] ح ، ب، ي: (فلا حاجة إلى ايراده).
[447] ع - ولا يستقدمون.
[448] ب - عليه.
[449] ح : وهى فنفى.
[450] ي ح + الغشف.
[451] ح ، ب : ما يعتبر.
[452] ح : بمنع.
[453] (ح) ، ب : ولا يصحح.
[454] ح - القيد.
[455] ح ، ب : اوالتأخر.
[456] ب : فنفى.
[457] ح، ي : (لأن تغير الزمانيات إنما يكون بالتقدم والتأخر، فبقي كلا نوعيه لازم لنفي مطلق التغير)

**وأما تذييل الرسالة**

**ففي حل إشكالات الجبرية والقدرية التي أوردوها على مذهب أهل الحق. فههنا مقاما:**

**المقام[458] الأول في تقرير شبهات الجبرية وحلها**

**الشبهة[459] الأولى**: أن فعل العبد لا يخلو[460] من أن علم الله تعالى وقوعه أو عدم وقوعه. فعلى الأول يكون ذلك الفعل واجباً، وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً، ولا شبهة في استحالته. وعلى الثاني يكون ممتنعاً لذلك بعينه، وكل منهما لا يكون مقدوراً[461] للعبد.

**والجواب عنها**: أن العلم -كما حققناه سابقاً- تابع للمعلوم فيما يقتضيه استعداده. فلا يوجب العلم على العبد شيئاً من طرفي الفعل. فلا يخرج بذلك طرفا الفعل عن كونهما[462] مقدورين للعبد، وقد مر تحقيقه. مثلا عدم إيمان أبي جهل معلوم الله تعالى أزلاً، لكن لعدم إختياره بحسب[463] استعداده الفطري، فلا يلزم من ذلك كون أبي جهل مجبوراً على الكفر، حتى يلزم امتناع تكليفه بالإيمان، كما توهمته الجبرية. وأيضاً لا يلزم عدم كون الإيمان مقدوراً لأبي جهل، لِما عرفت من أن الاستعداد الفطري للعبد لا ينافي إمكان مقدورية خلافه، كما سبق في حديث "سبق الكتاب[464]" فتذكّر. وإذا كان إيمان أبي جهل مقدوراً له في نفسه، تكون[465] قدرته تعالى على خلق الإيمان فيه بالطريق **[113و]** الأولى كما لا يخفى[466]. ومن اكتفي في تكليف أبي جهل بالإمكان الذاتي المجامع للإمتناع بالغير الذي هو مقابل الإمكان الوقوعي. فلم يأت بشيء يعتد به، إذ الغرض من التكليف إيقاع الفعل، فلا بد فيه من الإمكان الوقوعي. والإمكان الذاتي لا يستلزم الإمكان الوقوعي، فالإكتفاء به يكون تكليفاً بما لا يطاق، وإنه غير جائز عند المحققين.

**الشبهة الثانية**: أن ما أراد الله تعالى وجوده من أفعال العباد[467] وقع قطعاً، وما أراد عدمه لم يقع قطعاً، فلا قدرة للعبد على شيء منهما أصلاً.

**والجواب عنها:** أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بفعل العبد موقوف على اختيار العبد وكسبه توقفاً عادياً، فلا يوجبان[468] على العبد أمراً. وقد مر تحقيقه.

**الشبهة الثالثة**: هي أن قوله تعالى: چٱ ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ چ الأحزاب: ١٦. دليل على أن القضاء ختم لا يغير، ولا[469] يبقى للعبد قدرة أصلاً، لما قاله بعض المفسرين في تعليل النفي المذكور في أول الآية. فإنه[470] لا بد لكلّ شخص من حتف أنفه أو قتل في وقت معيّن سبق به القضاء وجري به القلم، فلا يكون للفرار نفعٌ أصلاً.

**والجواب عنها**: أن القضاء كما عرفت فيما سبق نوعان: أحدهما القضاء الحتم، والآخر المشفوع بالمانع. واللآية بيان للقضاء بالمعنى الأول، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون للعبد مدخل أصلاً في مباشرة المانع من القضاء بالمعنى الثاني، فلا يلزم نفي قدرة العبد أصلا. ومصداق ذلك قوله تعالى: چگ گ گ چ النساء: ٧١. فإنه إرشاد إلى مباشرة المانع عن القضاء بالمعنى الثاني. وما قاله بعض المفسرين من أن المعنى: لن ينفع الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف أنف وقتل[471]. وإن نفعكم الفرار[472] مثلاً فمتعتم بالتأخير لم يكن ذلك التمتع إلا زماناً قليلاً. فالمفهوم من[473] ظاهره إثبات النفع في القضاء الحتم. وإنه ليس بصواب، لأن نفي النفع إنما هو في القضاء الحتم، وإثبات التمتع القليل إنما هو في القضاء الذي قدر الله له[474] مانعاً، إذ على تقدير وجود هذا المانع يكون **[113ظ]** التمتع قليلا. وهذا إشارة إلى فضيلة التَّوكل بالنسبة إلى مباشرة الأسباب.

**الشبهة الرابعة** هي[475] أن قوله تعالى: چإِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ چ الشعراء: ١٢١، يدل على أنهم ما كانوا مؤمنين في علم الله تعالى وقضائه، فلذلك لا ينفعهم أمثال هذه الآيات[476] العظام. وكذا قوله تعالى: چئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ٹپ چ يونس: ٩٦. يدل على أنه لا يكذب كلامه ولا ينقض قضاؤه. وكذلك قوله تعالى: چئى ئى ی ی چ الأعراف: ٣٠، يدل على أن الضلالة حقت عليهم بمقتضى القضاء السابق كما قاله بعض المفسرين في تفسير هذه الآيات. فيلزم أن يكون العبد مضطراً في أعماله وأفعاله التي يباشرها.

**والجواب عنها:** أن مدلول هذه الآيات كون أفعال العباد مستندة إلى العلم الأزلي، وقد عرفت أن العلم تابع للمعلوم، وقد عرفت أيضاً أن ذلك لا ينافي كون كل من طرفي فعل العبد مقدوراً له، فلا متمسك[477] للجبرية في تلك الآيات المذكورة. وأما

---

[458] ع - المقام
[459] ي + و
[460] ي : (يخلو)
[461] ي ، ع : مقدور
[462] ي ، ح ، ب : كونها
[463] ع : بل بحب
[464] بخاري، قدر 1، بدأ الخلق، 6؛ مسلم، قدر1؛ ترمذي قدر، 4.
[465] في الأصل " يكون"
[466] ع - كما لا يخفى.
[467] ع ، ي: العبادة
[468] ي : (بوجبان)
[469] ب : فلا
[470] ح : فلانه
[471] ح ، ب : أو قتل ؛ ع انفه أو قتل
[472] ع - الفرار
[473] ح : ومن
[474] ع : به
[475] ع : فى
[476] ع : ذلك من الايات
[477] ع ، ي: فلا تمسك

ما نقلناه عن بعض المفسرين من معاني الآيات المذكورة فإنما هو حكاية عن ترتب الأفعال للعلم الأزلي. ولا يلزم عن[478] ذلك أن يكون العلم الأزلي مضطراً للعبد في أفعاله، كما سبق تحقيقه.

**الشبهة الخامسة**: هي ما تمسكوا به في حديث المحاجة بين آدم وموسى صلوات الله على نبينا[479] وعلى سائرهم[480]. قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: "احتجَّ آدم وموسى عند ربهما، فقال موسى: "أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته وأسكنك جنته، فأهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض؟" فقال: "أنت موسى الذي اصطفاك[481] الله برسالته، وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيءٍ، وقرّبك نجيّا، فبِكَم وجدتَ الله كتب التورية قبل أن أخلق؟" قال: "بأربعين سنة"، فقال آدم: "فهل وجدت فيها چے ڤ ڤ ڴچ طه: ١٢١ ؟ قال: "نعم". قال آدم: "أفتلومُني على عمل كتب الله قبل أن أخلق بأربعين سنة؟" قال **[114و ]** رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فحج[482] آدم موسى عليهما السلام.[483] وجه تمسكهم هو أن موسى عليه السلام سلك مسلك القدر، ولهذا لاَمَ آدم عليه السلام. وسلك آدم مسلك الجبر، ولهذا أسقط اللّوم عن نفسه". وصوّب نبينا عليه السلام مذهب آدم، حيث قال: "فحج آدم موسي". فدلّ ذلك على أن المذهب هو مذهب الجبر.

**والجواب عنها**: أن موسى عليه السلام لاَمَ على الكسب، كما هو مقتضى الشرائع، وآدم عليه السلام أسقط اللَّوم عن نفسه إعترافاً بالعجز، وكل منهما مصيبٌ في نظره. وإنما رجح نبينا عليه السلام قول آدم، لما فيه من[484] الإعتراف بالعجز، كما هو اللائق بمقام العبودية، لا لأنَّ موسى عليه السلام أخطأ في اللوم، كيف واللَّوم على الذّنب مقتضى الشريعة وهو مصيب في ذلك. ولا يلزم من اعتراف آدم بالعجز القول بالاضطرار والجبر، كما بيّنا.

**وأجيب عنها بوجوه آخر:**

**الأول**: أن آدم غلب على موسى عليهما السلام بالحجة بأن ما صدر عنه كان أمراً مَقضِيّاً عليه لم يكن هو متمكنا من تركه. وما كان كذلك لا يحسن اللوم عليه عقلاً. وأمّا ما يترتب عليه من[485] الشّارع من الحدود والتّعزير فحسنه لا يتوقف على غرض[486]. ويمكن أن يقال: هذا الجواب مبناه على كون العبد مضطراً في أفعاله، وقد أبطلناه[487] لما سبق أن العبد غير مضطرٍ في أفعاله[488]، وأنه لا ينافي قدرة العبد على خلاف استعداده الأزلي وإن لم ينفع، كما سبق في حديث "سبق الكتاب". والقدرة المذكورة تكون باعثة للوم على العبد، فكيف يعتذر عنه بالاضطرار المنافي للقدرة الحاصلة[489] في العبد. وإنما يعتذر عنه بالعجز اللاّزم للبشريّة المجامع للقدرة المذكورة، وقد مرَّ الفرق[490] بينهما فتذكَّر.

**وثانيها:** ما يقال: ان[491] حاصل كلام آدم هو أنه لا يلام من تنصل[492] وتاب، وإنما يلام من أصرّ على الإذناب[493]. ويمكن أن يقال في دفعه أن الفاء في "فحجج" تفريع على إسقاط اللوم، وجعلها تفريعا، على ما لم يذكر في الكلام من التنصل[494] والتوبة، خارج عن أسلوب العربية. وأيضاً التنصل[495] والتوبة انما يسقطان **[ 114ظ ]** العقوبة فيما بينه وبين الله تعالى. وأما اللوم والعقوبة الشرعية فلا يسقطان به[496]، كما لا يخفى.

**وثالثها:** ما يقال، إنما حجَّ آدم موسى، حيث وكَّل الأمر طاعة كانت أو معصية، إلى واليه. ويمكن أن يقال في دفعه: إن أراد بالتوكيل ما ينفي قدرة العبد فذلك عين الجبر، وإن أراد[497] ما ينفي إختيار العبد فذلك لا يسقط اللوم، إذ العبد يحق أن[498] يلام على كسبه. 32

**ورابعها** ما قيل: نظر[499] موسى عليه السلام[500] إلى ما وقع فيه آدم من سوء الحال بسبب تقصيره في التّدبير، وتمسَّك آدم بالتقدير، وبما فيه من الدَّلالة على حسن المآل، فحجّه، فارتفع[501] الملام. ولما لزم حسن المآل الخروج إلى الدنيا ليحصل له[502] التكليف المؤدي إلى حسن المآل، ولم يكن ذلك إلا بصدور العمل المذكور عنه، عبَّر به عن ملزومه، وهو حسن المآل. وذلك لأن عصيانه عليه السلام لم يكن مخالفة لأمر التَّكليف، إذ لا تكليف في تلك الدَّار، بل كان مخالفة لأمر الإرشاد إلى دار الخلود، والعصيان يطلق على كل منهما، كما قال عمرو بن العاص لمعاوية رحمه الله: "أمرتك أمراً جازماً، فعصيتني، وكان

---

[478] ح ، ب : من
[479] ب + و عليهما
[480] في الاصل : سايرهم
[481] في الاصل : اصطفيك
[482] فحج : اى غلب عليه بالحجة
[483] بخاري ، أنبيا، 31، قدر، 11 ؛ مسلم، قدر، 13
[484] ح ، ع : فيها من ؛ ى : فى
[485] ع : فى
[486] ع - غرض
[487] ح : ابطلنا
[488] ع - وقد ابطلناه لما سبق ان العبد غير مضطر في أفعاله
[489] ع : للقد له الحاصلة
[490] ع : وقدم الفرق
[491] ع : انه
[492] ح : ينصلّ
[493] في (حاشية المخطوط "ب") : تنصل من الذنب.
[494] ح : استضلّ
[495] ح : التضلل
[496] ع - به
[497] ع + به
[498] ع ، ى : انه
[499] ح : نظرا
[500] ح - موسي عليه السلام
[501] ح : فارتفعه
[502] ع : به

من التوفيق قتل ابن هاشم"[503]. والحاصل أن آدم عليه السلام حج موسى بأن ما صدر عنه[504] من العمل كانت فيه حكمةٌ عظيمةٌ مسقطةٌ للملام. ويمكن أن يقال في دفعه، الظاهر أن ما ذكر آدم من الحكمة المتعلقة بأمر التشريع، إما أن يكون موسى عليه السلام غافلاً عنها أو يكون متغافلاً عنها لأجل الملام، ولا يليق شيء منهما بمنصب النبوة[505]. فيجب تنزيه موسى عليه السلام عن مثل ذلك، والله أعلم.

**المقام الثاني في حل الشبهات التي أوردها القدرية على مذهب أهل الحق[506]:**

**الشبهة الأولى:** هي[507] أن القدرة وكذا الفعل المرتَّب عليها إن كانا مخلوقين لله تعالى فلا يمكن نسبت الفعل إلى العبد أصلا، لأن نسبته إلى الفاعل إنما هي نسبة التأثير، لا نسبة المحليّة.

**والجواب عنها:** أن اختيار العبد لما كان سبباً عادياً لخلق الله تعالى القدرة والفعل المرتَّب عليها كان[508] نسبة الفعل إلى العبد نسبة المسبب إلى أسبابها العادية، ولا يلزم **[115و]** في نسبة الفعل إلى الفاعل لكونها[509] بطريق التأثير، بل يكفي في ذلك كونها من قبيل الأسباب العادية.

**الشبهة الثانية:** هي[510] أن مقتضى القدرة هو[511] الترجيح والتأثير، وإثبات القدرة بلا ترجيح وتأثير مخالف للمعقول بالكلية.

**والجواب عنها:** أن مقتضى القدرة وجود التأثير[512] والترجيح عند تعقلها بالمقدور. وأما نسبة هذا الترجيح والتأثير فليست إلا إلى الفاعل، وهو الله تعالى، لا إلى محلها المستعد لها، وهو العبد. وقولنا إن قدرة العبد مقارنة لفعل[513] العبد من غير ترجيح ولا تأثير فيه، فإنما هو بالنظر إلى إضافة القدرة إلى العبد. واما بالنظر إلى إضافتها إلى الله تعالى ففيها الترجيح والتأثير فليس في كلامنا ما يخالف المعقول من إثبات القدرة ونفي ما يقتضيه من الترجيح والتأثير.

**الشبهة الثالثة:** هي أن موجد الأفعال لو كان هو الله تعالى لزم أن يكون فاعل الطاعة والمعصية هو الله تعالى دون العبد، وإنه خلاف ما ورد الشرع عليه.

**والجواب عنها:** أن المُوجِد للقبيح المستند إلى كسب العبد يوصف بأنه موجد[514] عقيب كسب العبد بطريق جري العادة. ولا يلزم من ذلك اتصاف الموجِد بالقبيح، بل اللازم اتصاف الكاسب به[515].

**الشبهة الرابعة:** هى أن الذنب لو لم يكن داخلاً تحت قدرة العبد لأمكن له أن يعتذر بذلك في دار الجزاء، واللّازم باطلٌ، والملزوم مثله.

**والجواب عنها**: أن ما ذكرتم إنما يُلزم الجبرية ولا يلزمنا، لأنا نقول إن الذنب[516] لا يدخل تحت قدرة العبد إيجاداً، ولكنه يدخل كسباً واختياراً، فلا يمكن له الاعتذار أصلاً. فإن عقاب[517] الله يكون عدلاً وإن عفا عنه يكون فضلا.

**الشبهة الخامسة**: هي أن قوله تعالى: چپ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ٹ ٹ ڦ ڦ ڦ ڦ چ الأعراف: ١٨٨، يدل بظاهره على أن التقدير ليس بملزوم، وإلا لم يكن للتعليق المذكور وجهُ صحة.

**والجواب عنها**: إنا لا نقول بأن التقدير ملزومٌ، إذ[518] قد حققنا فيما سبق أن العلم الأزلي تابع للمعلوم وأنه لا ينفي الإختيار عن العبد. ومعنى التعليق[519]- **[115ظ ]** والله أعلم- لو كنت أعلم[520] الغيب لاستكثرت من الخير مني و ما مسني السوء باختيار مني، لكن إصابة الشر ووقوعنا في السوء بسبب جهلنا بالغيب، وبهذا يحصل العجز اللازم للبشر. وقد مرَّ أنه غير الجبر والاضطرار.

---

[503] ى ،ح - كما قال عمرو بن العاص لمعاوية رحمه الله: "أمرتك أمرا جازما فعصيتني." وكان من التوفيق قتل ابن هاشم.
[504] ح ، ب : منه
[505] ع : الرسالة
[506] ع - على مذهب أهل الحق ؛+ ان كانا مخلوقين
[507] ح : من
[508] ح : كانت
[509] ح ، ب : كونها ؛ ع : وكونها
[510] ع : من
[511] ع - هو
[512] ي: (التأثير و)
[513] ع : بفعل
[514] ح : يوجد
[515] ع - به
[516] ع - ان الذنب
[517] ي ، ب ، ع : عاقب
[518] ح : كيف اذ
[519] ع : التعلق ؛ ي: (التعليق)
[520] ح : (لو كنت أعلم)

**[خاتمة الكتاب[521]]**

هذا وإذ وقد قرع سمعك أيها الطالب بما أودعته في ضمن هذه المطالب فلعلك تقول كيف تجاسرت على التكلم في القدر، وقد نهى عنه سيد البشر صلى الله عليه وسلم، لما روي عن أبي هريرة رضي الله أنه قال: "خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمرت[522] وجهه، فقال: "أبهذا أمرتم[523] أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر. عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه"[524]. وإن سألت عن سبب النهي وجواز التكلم فاستمع[525] لما يتلى عليك. أما سبب النهي فهو أن التنازع في القدر لا يكون في الأكثر إلا بميل أحد الجانبين إلى الإفراط والتفريط[526]، وهما الجبر والقدر. ولهذا نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التنازع[527] خوفاً من أن يميلوا إلى[528] أحد الطرفين. وأما الاقتصاد، كما روي[529] عن بعض[530] عظماء الملة هو الحق. ولا يخفى أن التكلم في الحق مع التحرز عن طرفي[531] الأمر، وهما الإفراط والتفريط، لا ينهي عنه، بل هو المأمور به[532] لدخوله في الإيمان. كما روي أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال في تفسير الإيمان: "هو أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره"[533]. وجه[534] إعادة الإيمان في هذا المعطوف دون غيره إيذانٌ[535] باهتمام الإيمان بالقدر[536]. وحاصل الإيمان بالقدر هو نفي[537] الجبر ونفي التفويض. وهذا باب من الإيمان يجب علينا تحقيقه، وكان ذلك سبب خوضنا في هذه المسألة.

وأما تفويض الخير والشر كلاهما إلى الله تعالى فإنما هو نفي **[116و]** لمذهب[538] المجوس، فإنهم أسندوا الخير إلى يزدان، والشر إلى أهرمن، فأثبتوا شريكاً لله تعالى في إيجاد[539] الأعيان[540]. ولما اقتدي بهم القدرية في إثبات الشريك لله تعالى في إيجاد الأفعال عبر عنهم النبي صلى الله عليه وسلم "بمجوس هذه الأمة"[541].

واما ما ورد عن بعض المشايخ من إسناد الخيرات إلى الله تعالى والشرور إلى أنفسهم فذلك طريقة الأدب. وقد أخذوا هذا عن[542] إبراهيم عليه السلام حيث قال الله تعالى حكاية عنه: چئا ئه ئه ئو ئۇ ئۇ ئو ئۆچ الشعراء: ٧٩ - ٨٠ ، حيث أسند الخيرات إلى الله تعالى وهي الإطعام والإسقام[543] والشفاء، والشرور إلى نفسه، وهو المرض، تأدباً. وعلي هذا ورد قوله تعالى: چبج بح بخ بم بى بيتج تح تخ تم تى تي ثجچ النساء: ٧٩، بعد قوله چ ىٰ ىٰ ئا ئا ئە ئە ئو ئوچ النساء: ٧٨. والمعنى "كل من عند الله" إيجاداً وإيصالاً، غير أن الحسنة إحسان وامتنان لتوقفها على خلق العقل وإرسال الشرائع وإعطاء سلامة الأسباب والآلات، والسيئة مُجازاة وانتقام لما اكتسبه العبد من الآثام[544].

ووجه ذلك أن كل فعل مُسنَد إلى الله تعالى إيجاداً، والى العبد كسباً. وفي الخيرات ينظر إلى جانب الإيجاد فيسند إليه تعالى، وفي الشر ينظر إلى طرف الكسب فيسند إلى العبد. وذلك لأن الفعل لا يوصف بالشر بالنسبة إليه تعالى[545]، وإنما يوصف به بالنسبته[546] إلى كسب العبد، فيُسنَد إلى العبد.

وهذه الطريقة هي نهاية الأدب، وغاية التحقيق، وديدن الواقفين في مواقف التوفيق. يسر الله لنا وإياكم التأدب بآداب الشريعة، والتخلق بأخلاق نبيه الكريم، والإهتداء إلى صراط[547] المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم[548] من النبيين صلوات



---

[521] زيادة على عبارة المصنف
[522] ح : احمر
[523] ع : أمرت
[524] ترمذي، قدر، 1.
[525] ح : فاسمع
[526] ب : اوالتفريط
[527] ع : من الحازع
[528] ع - الى
[529] ع : روينا
[530] ب : (بعض)
[531] ع : عن في
[532] ع - به
[533] بخاري ، إيمان ، 37 ؛ ترمذي، إيمان، 4
[534] ع : وجد
[535] ي، ع : غيرهايذان
[536] ع - المعطوف دون غيره ايذان باهتمام الايمان بالقدر
[537] ع - نفى
[538] ع - ل
[539] ع : اثبات
[540] ي: (الأعيان)
[541] ابو داوود، سنة 17؛ ترمذي، قدر 13.
[542] ع + ابينا
[543] ح، ع : والاسقاء
[544] ح: (وعلي هذا ورد قوله تعالى "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" بعد قوله "قل كل من عند الله". والمعنى "كل من عند الله" إيجادا وإيصالا، غير ان الحسنة إحسان وامتنان لتوقفها على خلق العقل وإرسال الشرائع وإعطاء سلامة الأسباب والآلات، والسيئة مُجازاة وانتقام لما اكتسبه العبد من الآثام)
[545] ع : بالشر إلى الله تعالى
[546] ع : بأنه لنسبته
[547] ع + ال
[548] ع : أنعمت عليهم

الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين، خصوصاً[549] على نبينا[550] محمد سيد الاولين والآخرين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين صلاةً وسلاماً دائمين إلى يوم الدين. **[116ظ ]** والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل[551].

نجز الكلام في هذا الباب على طريقة الإملاء على بعض الاصحاب في شهر صفر المظفّر عمّت بركاته المنخرط في سلك[552] شهور سنة ثمان وستين وتسعمائة الهجرية على صاحبها أفضل الصلوة و اكمل التحية. بمحروسة قسطنطنية، حفّت بالبركات السّنية، حامداً ومصلياً ومسلماً ومحسبلاً[553] ولا حول ولا قوة إلا با لله العلي العظيم[554].

---

[549] ع - عليهم أجمعين خصوصا

[550] ع : على نبينا وعليهم اجمعين وعلى ال مجمد وصحبه الطيبين الطاهرين.صلاة وسلاما دايمين إلى يوم الدن. والحمد لله ربالعالمين. وحسبناالله ونعمالوكيل. تمت الرسالة بعوناالله تعالى وحسن توفيقه في سنة 1115 رجب

[551] ح + قال المولى المؤلف مملیا على هذا الفقير رضي الله عنه وعصمني الله عن الوصمة

[552] ح - سلك

[553] ح + و قع الكتابة بإعناية الأصحاب في عشرة ذي الحجة تسع سبعة و سبعمأة

[554] ح - ولا حول ولا قوة قوة الا بالله العلي العظيم. ب + وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة الشريف في أواخر شهر ربيع الأول من شهور سنة سبعين و تسعمائة

**المصادر والمراجع**

حلمي كمال ألتون. *الرسائل القضاء والقدر التي كتبها المؤلفون العثمانيون وتحقيق رسالة القضاء والقدر لطاش كبري زاده*. طرحة الماجستير،استانبل:جامعة مرمرا، 2010.

الأشعري، أبو الحسن الأشعري.*كتاب* اللمع *في الرد على أهل الزيغ والبدع* . تحقيق: حمود غرابة، لوندن: 1955.

ابن فورك، محمد بن الحسن بن فورك. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. بيروت: 1986.

طاش كبري زادهاحمد أفندي، عصام الدين ابو الخير. *الشقائق النعمانية في علماء دولة العثمانية*. ناشر: أحمد صبحي فرات. إستانبول: جامعة إستانبول، 1989.

طاش كبري زادهاحمد أفندي. *رسالة القضاء والقدر. قونيا*: المكتبةالعامةبمكتبة يوسف آغا 8/346

العجلوني، إسماعيل بن محمد.*كشف الخفاء*. قاهرة: مكتبة القدسي، 1932.

الغزالي، أبو حامد.*قواعد العقائد*. بيروت: 1985.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. *الأعلام*، بيروت: دار العلم للملايين، 2002

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين.*تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)*. بيروت:دار الكلم الطيب، 1998.

**Kaynakça**

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ.* Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1932.

Altun, Hilmi Kemal. "*Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprîzâde'nin Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader adlı Eseri"*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.

Arpaguş, Hatice K. "Sofya'lı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve Â'yâni Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 30 (2006/1), 51-88.

Eş'arî, İsmail b. Hasan. *Kitabu'l-Lum'a fi'r-reddi ala ehli'z-zeyği ve'l-bid'a.* thk. Hammude Gurabe. Londra: 1955.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kavâidü'l-akâid.* Beyrut: 1985.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek. *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî.* Beyrut: 1986

Taşköprîzâde, İsamu'd-din Ebu'l-hayr Ahmed Efendi. *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fî ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye.* nşr. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985

Taşköprîzâde, İsamu'd-din Ebu'l-hayr Ahmed Efendi. *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*. Yusuf Ağa Kütüphaesi, nr. 346/8 Konya.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprîzâde Ahmet Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 40: 152-153.* İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ziriklî, Hayrettin. *Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın*. Beyrut: Dâru'l-İlm-i li'l-Melâyîn, 2002.