ATEBE
Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 6 (Aralık / December 2021), 121-159.

Muhammed b. Mustafa el-Alâî'ye Nispet Edilen Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye'nin Aidiyeti Hakkında Bir Değerlendirme

A Few Notes on the Attribution of the Epistle of Sharḥ al-irādah al-juz'iyyah to Muḥammad Ibn Muṣṭafa al-ʿAlāī

Mustafa Borsbuğa

Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Research Assistant, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Kalām

Ankara, Turkey

mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0001-8556-0661

https://ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Kasım/November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Aralık/December 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Borsbuğa, Mustafa. "Muhammed b. Mustafa el-Alâî'ye Nispet Edilen Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye'nin Aidiyeti Hakkında Bir Değerlendirme". *ATEBE* 6 (Aralık 2021), 121-159. https://doi.org/10.51575/atebe.1020948

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article hasbeen scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited **(Mustafa Borsbuğa).**

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Muhammed b. Mustafa el-Alâî'ye Nispet Edilen Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye'nin Aidiyeti Hakkında Bir Değerlendirme

Öz

Çalışma, Muhammed b. Mustafa el-Alâî'ye (ö. 1234/1818) nispet edilen *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesinin ona aidiyeti üzerine yoğunlaşacaktır. Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin kendisine ait olduğunu söylediği ve ona nispet edilen *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesi aslında Dâvûd-i Karsî'nin (ö. 1169/1756) *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* adlı risâlesinin kısmen değiştirilmiş bir versiyonudur. Alâî, Karsî'nin risâlesinden ihtiyaç duymadığı bazı bağlam ve konuları çıkararak ve gerekli gördüğü bazı başlıkları da Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *el-Berîḳatu'l-maḥmûdiyye* eserinden eklemeler yaparak oluşturduğu *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesi, içerik açısından dikkate alındığında intihalin en bariz görüldüğü bir eser niteliğindedir. Osmanlı ilim düşüncesi dikkate alındığında irade ve insan fiilleri konusunda büyük bir literatürün ortaya konulduğu ve bu metinlerin konu hakkında belli bir fikrin yerleşmesinde etkisi olduğu bilinmektedir. Belli bir dönemde telif edilen risâlelerin muhteva olarak sonraki risâle ve eserlerin muhtevasını etkilemiş olması ve bu nedenle kısmî tedâhüllerin olması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Fakat başkasına ait bir telif üzerinde tikel bir değişiklik yaparak eseri kendisine nispet etmek ilmî olarak kabul edilemez bir durumdur. Araştırmanın konusu olan Alâî'nin risâlesi de ikinci türden bir risâle hüviyetindedir. Risâlenin tamamına yakın bir bölümü Karsî'nin konu hakkındaki risâlesi kısmen değiştirilerek oluşturulmuş ve Dâvûd-i Karsî'ye herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Bu çalışmada amaçlanan ise Alâî'nin kendisine nispet ettiği bu risâlenin aslında Karsî'ye ait olduğunu karşılaştırmalı tablolar üzerinden ortaya koymaktır. Bu bağlamda hem Karsî hem de Alâî'ye ait her iki metin tablolar üzerinden baştan sona kadar karşılaştırılmış; ortak ve farklı noktalar tespit edilerek gösterilmeye çalışılmıştır. Karşılaştırmalar neticesinde risâlenin Karsî'ye aidiyeti kesin şekilde tespit edildiğinden bahsi geçen intihal olgusunun bizzat Alâî tarafından mı, yoksa başka birisi tarafından mı yapıldığı sorusuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca Alâî'nin Ebû Saîd el-Hâdimî'den kaynak göstermeden alıntı yaptığı yerler de tespit edilerek metin üzerinde farklı bir renkle gösterilmiştir. Son olarak bütünsel bir bakış imkânı sunması için Alâî'ye ait risâlenin tahkiki de yapılmıştır. Metnin tahkikinde Karsî'nin metninde mevcut olup Alâî'nin metninde olmayan ve anlamı tamamlayan kelimeler ile cümleler köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Ayrıca Karsî'nin metninde metin-şerh ayrımı olduğundan Alâî'nin risâlesindeki bu ayrım da tespit edilmiş böylece metin bold ve parantez içinde gösterilirken şerh ise normal yazı stiliyle gösterilmiştir. Çünkü bu metin-şerh ayrımının gösterilmesi, metnin anlaşılması ve bütünlüğü açısından elzem bir durum arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İrade-i Cüz'iyye, Ef'âl-i 'ibâd, Aidiyet, İntihal, Muhammed b. Mustafa el-Alâî, Dâvûd-i Karsî.

A Few Notes on the Attribution of the Epistle of Sharḥ al-irādah al-juz'iyyah to Muḥammad Ibn Muṣtafa al-'Alāī

Abstract

The current study will focus on the epistle of Sharḥ al-irādah al-juz'iyyah which Muḥammad Ibn Muṣtafa al-'Alāī claims to have authored and which is attributed to him by successive generations but in reality is a modified version of Dāwūd al-Qarṣī's (d. 1169/1756) Risālâh fi'l-ikhtiyārāt al-juz'iyyah wa'l-irādāt al-qalbiyyah. A close examination of the content of Sharḥ al-irādah al-juz'iyyah epistle, which 'Alāī reconstructed by removing some contexts and topics that he did not need from Qarṣī's Risālah, and taking some parts he deemed fitting from Abu Sa'īd al-Khādimī's al-Barīḳa al-maḥmūdiyyah fī sharḥ al-Ṭarīqah el-Muḥammadiyyah, reveals the fact that it is a work in which plagiarism is most obvious. Considering the Ottoman intellectual tradition, it is known that a vast textual literature in the form of several epistles on human will and actions has been produced and these epistles have effected the introduction of certain ideas about the subject. We know for a fact that there may occur interchanges and overlapping between various intellectual activities, but copying an original work in kernel with minor and insignificannt modifications and reclaiming it for oneself is intellectually unethical and unacceptable. We, thus, intend to demonstrate that the epistle of 'Alāī was created by partially changing Qarṣī's treatise on the subject and no reference was made to latter. In order to do achieve our goal, we comparatively studied both texts from beginning to end through tables, determined and showed the commonalities and different points. As a result of this comparison, we also strove to determine whether this plagiarism phenomenon was made by 'Alāī himself or by someone else. Furthermore, the instances

that ʿAlāī copied from Abu Saʿīd al-Khādimī without citing the source were also determined and shown in a different color on the text. Finally, the treatise of ʿAlāī was also reviewed in order to provide a holistic view. In the analysis of the text, words and sentences that are present in Qarsī's text but not in ʿAlāī's text and that complete the meaning are shown in square brackets.

Keywords: Kalām, Free Will (al-irādah al-juzʾiyyah), Afʿāl al-ʿibād, Belonging, Plagiarism, Muḥammad b. Muṣṭafā al-ʿAlāī, Dāwūd al-Qarṣī.

Giriş

Müslüman düşünce tarihi boyunca insan fiilleri başlığı altında muhtelif nitelik ve içerikte bir literatürün geliştiği ve bunların büyük bir kısmının henüz el yazması halinde olduğu bilinmektedir. Osmanlı ilim çevrelerinde insan fiillerine yönelik bu ilginin artarak devam ettiği ve bu birikime büyük katkı sağladığı aşikardır. Ancak bu risâlelerin envanter tespiti, tasnifi; bunların birbiriyle ilişkisi ve temel kaynaklarının neler olduğu ve hangi gayeye binaen ele alındıkları sorusu henüz cevaplanmış değildir.

İlk olarak kazâ ve kader tartışmaları üzerinden başlayan yazım süreci, *efʿâl-i ʿibâd*, *ḫalk-ı aʿmâl*, *kesb*, *mukaddimât-ı erbaʿa*, *irâde-i cüz'iyye* ve bunlar üzerine yazılan şerh, hâşiye, taʿlîkât, zeyil ve tercümelerle çok katmanlı bir metin literatürüne dönüşmüştür. Ayrıca konu, telif edilen hacimli eserlerde de *hüsün-kubuh* ve insan fiilleri gibi belli başlıklar altında ele alınmıştır. Konunun bir yanıyla insan, diğer yanıyla yaratıcıyla alakalı olması, meselenin derinlik ve önem kazanmasında etkin bir rol oynamıştır. Zira bir taraftan insanın irâde ve fiil özgürlüğü ve dolayısıyla ahlâkî sorumluluğunun temellendirilmesi, diğer taraftan birçok âyette belirtilen ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesine bir halel getirmeme kaygısının konuyla ilgilenen kimseleri farklı çözüm arayışlarına sevk ettiği görülmektedir.[1]

Müslüman düşünce tarihin erken dönemlerinden itibaren başlayan kazâ-kader ve insan fiilleri tartışmaları her ne kadar farklı nedenlerden dolayı gündeme gelmiş olsa da tarafların muhtelif çözümler ortaya koydukları bilinmektedir.[2] Çalışmaya konu olan Alâî'nin bu risâlesi de aslında bu soruna yönelik bir çözüm teşebbüsünün sonucudur. Fakat burada Alâî'nin telif ettiği *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesi, konu hakkında kendisinden önce ve sonra yazılan risâlelerden yöntem olarak kısmen bir farklılık teşkil etmektedir. Bu fark, başka bir müellife ait risâlenin büyük ölçüde alımlanması ve kendisinden alımlanan müellife ima yoluyla da olsa herhangi atıf ve işarette bulunulmamasıdır. Bilginin birikerek artan (kümülatif) niteliği olmasına dayanarak belli metin ve eserler arasında çeşitli düzeylerde veya derecelerde geçişkenliklerin olması makul görülürken bu metnin bir bütün olarak başka bir yazar tarafından sahiplenmesi durumu ise

[1] Hatice K. Arpaguş, "Mâtürîdilik ve İrade-i Cüz'iyye Meselesi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/41-48; Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "İrâde-i Cüz'iyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risâle ve Hâşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-vâkiʿa fî efʿâli'l-ʿibâd' Adlı Risâlesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiye ʿalâ Risâleti'l-ihtimâlâti'l-vâkiʿa fî efʿâli'l-ʿibâd' Adlı Hâşiyesi", *ATEBE* 4 (Aralık 2020), 57-59; Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 87-89.

[2] Rıdvan Özdinç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/27 (ts.), 185-202; Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprîzâde'nin "Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 12-36; Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 17-37.

kabullenebilir olmaktan uzaktır.[3] Buradan hareketle çalışma, Alâî'ye nispet edilen *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesinin muhtevasındaki intihal olgusunun nereden kaynaklandığını inceleyecektir. Bu sebeple konunun anlaşılması için ilk aşamada Karsî'nin risâlesinin içeriği tanıtılacak, ikinci aşamada ise Alâî'nin risâlesi üzerinde durulacaktır.

1. Alâî ve Karsî'ye Ait Risâlelerin İçerikleri

1.1. Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Adlı Risâlesi

Bu bölümde özet şekilde Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* adlı risâlesinin içeriği incelenecektir. Karsî'nin bu risâlesinin genel olarak bilinmesi, çalışmamıza konu olan Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesinin anlaşılması ve konumlandırması açısından kolaylık sağlayacaktır.

Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* adlı eseri, *memzûç şerh*[4] yöntemiyle yazılmış bir risâledir. Şöyle ki Karsî ilk olarak risâlenin muhtasar metnini yazmış sonrasında bu metni memzûç yöntemle şerh etmiştir. Karsî'ye ait risâlenin bütün nüshaları memzûç şerh şeklinde bulunmaktadır.[5] Ancak bu risâleye ait metin kısmının başka müellifler tarafından şerh edildiği[6] ve bazen de sadece risâlenin meşhûr mezhepler bölümünün istinsâh edildiği görülmektedir.[7] Ayrıca Karsî'nin bu risâlesi üzerine Osman el-Hamdî es-Sillevî (ö. 1260/1844) tarafından yazılmış bir hâşiye de bulunmaktadır.[8]

Karsî, risâlenin dibâcesinde risâleyi telif nedenini, meselenin zorluğu; konuya hazırlık kabilinden bazı ontolojik ve epistemolojik konulara kısaca değindikten sonra kendisinin meseleyi izah etmek istediğini izah ifade eder. Bunun akabinde fiilin tanımı ve ihtiyârî fiille neyin kastedildiği üzerinde durur.[9] Karsî, mukaddime kısmından sonra insan fiilleri konusunda üç tane meşhur olmayan; dört tane de meşhûr olmak üzere yedi görüşün bulunduğunu ifade eder. Karsî, meşhur olmayan görüşler içinde hükemâ, Ebû

---

3 Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 1-34.

4 Klasik şerhler üslup açısından genellikle iki şekilde kaleme alınmıştır. Bir kısmında, müellif "kavlühû" kelimesiyle şerhettiği metne işaret eder. Bir kısmında ise metinle şerhin ibareleri karışık olup metin mîm, şerh de şîn harfiyle gösterilir veya metnin üstüne bir çizgi çekilir. Buna memzûç şer denilmektedir. Mehmet Efendioğlu, "Şerh 2010 yılında İstanbul'da basılan 38. cildinde," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560.

5 Karsî'nin risâlesine ait nüshaların detaylı bilgisi ile risâlenin tahkik, tercüme ve incelemesi için bk. Mustafa Borsbuğa, "İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-İḫtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İrâdâti'l-Ḳalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 233-321.

6 İsmâil el-Hamîdî, *Risâle fî irâdeti'l-cüz'iyye* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 942/20), 107b-108b. Söz konusu bu eserin tahkik ve tercümesi tarafımızdan yapılmış olup inceleme yazısıyla birlikte yayımlanacaktır.

7 Dâvûd-i Karsî, *Risâle fî irâdeti'l-cüz'iyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 199), 48a. Kataloğa "müellifi yok (mechûl)" şeklinde kaydedilen bu nüsha, Karsî'nin cüzî irade risâlesinin ana metininin fiiller konusundaki *meşhûr görüşler* kısmıdır. Fakat bu nüshanın devamı kaybolmuş yalnızca Cebriyye ve Kaderiyye kısmı günümüze ulaşmıştır.

8 Osman el-Hamdî es-Sillevî, *Ḥâşiye ʿalâ risâle-i irâde-i cüz'iyye li-Dâvûd el-Karsî* (İstanbul: İbrâhim Efendi Matbaası, 1312/1894). Bu eser Osman el-Hamdî es-Sillevî'nin Karsî'ye yazdığı hal tercemesiyle birlikte yayımlanmış ve mecmûada 11-34 sayfaları arsındadır.

9 Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) görüşlerini inceler.[10]

Karsî fiiller hususunda meşhur olmayan üç yaklaşımın görüşlerini yorumlayarak bunları meşhur görüşlere dahil edilebileceğini söyler. Nitekim Karsî, filozofların tahkikî görüşünün Kaderiyye'ye, bunların yaygın görüşünün de Cebriyye'ye[11] ve ayrıca İsferâyînî'ye ait görüşün Mâtürîdîliğe;[12] Bâkıllânî'ye ait ait görüşün ise Eşʿarîliğe dahil edilebileceği söyler.[13] Karsî'nin bu tavrını aslında söz konusu bu görüşleri ortak noktaları üzerinden birbirine yakınlaştırma teşebbüsü olarak okumak mümkündür.

Karsî, meşhur olmayan görüşleri izah etikten sonra meşhur görüşleri açıklamaya devam eder. Burada ilk olarak Cebriyye, Kaderiyye -ki Karsî bunu Muʿtezile olarak da ifade eder-, Eşʿariyye ve Mâtürîdîyye görüşlerinin temel yaklaşımını özet şekilde ifade ettikten sonra söz konusu görüşleri detaylandırır.[14] Burada ifade edilecek önemli bir husus ise bu risâlenin muhtevası dikkate alındığında Karsî'nin bu risâlede fiiller konusundaki görüşleri inceleme ve tartışması, nicelik olarak, risâlenin yaklaşık dörtte üçüne denk gelmesidir. Bu nicelik göz önüne alındığında aslında bir Mâtürîdî olan Karsî'nin, bu görüş ve yaklaşımlarla yüzleşme ve hesaplaşma üzerinden Mâtürîdî düşüncenin bu konudaki doğruluk ve haklılığını ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim onun birçok bağlamda Mâtürîdî düşüncenin bu konudaki tavrının daha tutarlı ve gerekçeli olduğunu ifade etmesi[15] bunu doğrulayacak niteliktedir.

Karsî, meşhur görüşlerin detaylandırma aşamasında Cebriyye, Kaderiyye ve Eşʿariyye yaklaşımlarının insan fiilleri hakkındaki temel görüşlerini; bunların aklî ve naklî delillerini serimler.[16] Karsî, Cebriyye'nin bazı naslardan hareketle insan irade ve fiillerinin de diğer şeyler gibi Allah tarafından yaratıldığını; bu nedenle insanın ahlâkî ve teklîfî sorumluluğunu, nübüvvetin gerekliliği, yapılan eylemlerin övgü ve yergiye konu edilmesini temellendiremediğini ve ayrıca naslarla çelişmesi nedeniyle ifrâta düştüğünü söyler.[17] Benzer şekilde ona göre Muʿtezile lügat kâideleri, vâkıa ile nasları doğru anlamamış ve bu konuda yanlış neticelere ulaşmıştır. Karsî'ye göre Muʿtezile fiilde kudreti müessir kılmakla varlıkta Allah'tan başka müessir ve yaratıcının bulunmadığı şeklindeki ilkeyi ihlal etmiştir;[18] bu nedenle tefrite düşmüştür. Ona göre Muʿtezile'nin "İnsan kendi fiillerini yaratır" ile kastettiği aslında fiilin kök (masdarî) anlamıdır; yoksa fiilin kök anlamından (el-hâsıl bi'l-masdar) meydana gelen anlam değildir. Çünkü fiilin kök anlamı, itibarî bir şey olup objektif dış gerçeklikte bulunmaz, fakat masdardan hâsıl olan anlam

10 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15a.
11 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b.
12 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b-16a.
13 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a.
14 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a-16b.
15 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a, 23a.
16 Benzer yöntemler için bk. Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939); Ahmed Âsım Efendi, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (İstanbul: Darü't-Tıbâʿati'l-Maʿmûre, 1285/1868); Muhammed b. Abdulhâdî es-Sindî, *el-İfâḍatu'l-medeniyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, thk. Ali b. Abduh Ali el-Elmâʿî (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1428/2007); Ziyâuddin Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fî tahkîki'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1832).
17 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a-17b.
18 Celâluddin Devvânî, "Risâle fî ḫalḳi'l-aʿmâl", *er-Resâ'ilu'l-Muḫtâra*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (Isfehân: Kütüphâne-i Umûmî-yi İmâm Emîrü'l-Mü'minîn ʿAlî, 1405/1984), 73; Meymûn b. Muhammed Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebṣıratu'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enûr Hâmid Îsâ (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1432/2011), 2/343.

dışta mevcut olup yaratmaya konu olur. Karsî'nin Sadruşşerî'a es-Sânî'den (ö. 747/1346) hareketle ortaya koyduğu bu yorumu,[19] Mu'tezile'ye bu konuda yöneltilen eleştirileri bertaraf eder niteliktedir. Nitekim bu yorum, Sa'duddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından da *Şerḥu'l-'aḳâ'id*'de dile getirilmiştir.[20] Karsî meşhur yaklaşımlardan Eş'arîliğin ise kesbi lafzî bir anlama indirgemesi; fiilleri kudret ile iradeye eş zamanlı kılarak "*Muhtâr suretinde fiillerini yapmaya mecbur insan*" şeklindeki bir yaklaşımla irade ve kudreti kabul etmesinin, katışıksız cebirden kaçınmak dışında bir fayda sağlamadığını ifade eder.[21] Sadruşşerî'a ve Birgivî'ye (ö. 981/1573) atıfta bulunan Karsî, Cebriyye'ye yönelik eleştirilerin Eş'arîliğe de dönük olduğunu ve gerçekte Eş'arîliğin ortaya koyduğu şeyle Cebriyye'nin ortaya koyduğu şeyin aynı olduğunu söyleyerek insan fiilleri hakkındaki meşhur görüşleri bitirir.[22]

Karsî, risâlesinin son aşamasında Mâtürîdîliğin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini incelemeye devam eder. Karsî, fiilin dış gerçeklikte meydana gelmesinin beş temel ilkeye dayandığını ve bunların iki meşîet, iki kudret ve bir tekvîn olduğunu söyler. Ona göre söz konusu beş ilkeden tekvîn sıfatı, fiillerde müessir ve fiilleri var kılan (mûcîd) iken; diğer dört ilke ise fiillerin varlığa çıkışında (li-ḫurûci'l-'ef'âl 'ile'l-vücûd) yakın sebep konumundadır.[23] Şunu da ifade etmek gerekir ki fiilin, iki meşîet, iki kudret ve bir tekvîn olmak üzere beş şeyin toplamıyla meydana geldiği fikri, Karsî'den önce Esîrîzâde Mehmed Efendi (ö. 1092/1681) tarafından *Risâletü'l-ḥâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye* adlı eserinde savunulduğu görülmektedir. Nitekim Esîrîzâde şöyle demektedir:

> Bir fiile hâriçde îka'a yâhut îka'dan istinkâfa yâni o fiili işlemeye yahut işlemekten çekinmeye ve bir emri redde yahut kabûle ve bir hususta harekete yahut sükûna ve bir kelâmı tekellüme yahut sükûta ve bir nesneyi î'tâya yâhut men'a ve bir nef'i celbe ve bir zararı def'a ve bir hayrı cerre ve bir şerri selbe ve bir şeyi azle ve bir şeyi nasba velhâsıl mecmû' şeyde nefye yahut isbâta, yâni iki taraftan birinde abd ef'âli ihtiyârîyesinin hâriçte husûlüne zafer-i eşyâ-ı hamse-i âtiyenin ictimâ'ı husûliyle müyesser olur.[24]

Karsî fiilin husulünde etken olan bu beş şeyi detaylandırarak ele alır ve bunlara ilişkin tartışma noktalarına dikkat çekerek meseleyi anlaşılır bir çerçeveye yerleştirmeye çalışır. Karsî, Mâtürîdîlerin fiillere yönelik genel bakışına yönelik bu temhidi ortaya koyduktan sonra varlık ile yokluk arasında vasıta olan *hâl* kavramı, varlık, yokluk ve *nefsu'l-emr* kavramları ele alır. Karsî, irade ve fiil konusunda yaratmaya konu olmayan alanların veya unsurların varlığını tespit etmeye çalışır. O, bir müteahhirûn Mâtürîdî kelâmcısı olan Sadruşşerî'a'ın ortaya koyup geliştirdiği fiil teorisinden hareket ederek fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modu veya varlık tarzını belirlemeye çalışır. Sadruşşerî'a gibi Karsî de fiilin, kök anlam ve kök anlamdan hâsıl olan anlam olmak üzere iki anlamının olduğunu tespit eder. Karsî bu masdarî anlamın mevcût ile ma'dûm vasıta olduğunu yani âdet gereği fiili gerekli kıldığını söyler. Böylece Allah'ın kudreti, masdardan hâsıl olan eser anlamındaki fiilde müessir iken; kulun kudreti ise masdarî anlamdaki fiilde yani masdarla hâsıl olan anlamındaki fiilin Allah tarafından yaratılması için sebeptir/nedendir.[25] Karsî, muhakkik kelâmcılar dediği İmâmu'l-Harameyn, Kâdî Ebû

19 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a.
20 Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerḥu'l-'aḳâ'id*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1308/1987), 55.
21 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.
22 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.
23 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a-20b.
24 Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî Esîrîzâde, *Risâletu'l-ḥâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607), 40a-41b.
25 Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a, 17b.

Bekir ve Sadruşşerîʿa gibi kelâmcıların hâl kavramını kabul ettiklerine dayanarak fiilde hâl kavramının masdarî anlamın temellendirilmesinde etkin şekilde kullanır. İşte burada îkâʿ kavramının tarzı ve modu belirlenerek bunların hariçte yani objektif dış gerçeklikte var olmadığı ve dolayısıyla yaratmaya konu olmadığı tespit edilmiş olmaktadır. Bu ise bir taraftan naslarda belirtilmiş olan ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesini muhafaza ederken diğer taraftan ise insanın irade ve fiil özgürlüğünün temelini sağlayarak bu ilkeye herhangi bir halel getirilmemiş olmaktadır.

Karsî bizde *tabeiyyet* şeklinde tahakkuk eden meşîetin, hâl kabilinden olması nedeniyle yaratılmadığını ifade eder.[26] Karsî'ye göre İrade, kast ve cüzî ihtiyâr anlamlarında olan *meşîet*, "cüz'î fiilin varlığa getirilmesi (îkâʿ) yahut cüz'î fiilin varlığa getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin harekete geçirilmesi istikâmetinde bizde var olan *kalbin yönelmesi ve güçlü meyli*dir."[27] Bu, kalbin bir fiili ve dolayısıyla bir araz niteliğindedir. Ancak Karsî, Sadruşşeriʿa'dan hareketle fiilin biri masdarî, diğeri masdarla hâsıl olan anlam olmak üzere iki anlamı olduğu söyler. Masdarla hâsıl olan anlam, hareket fiilini dikkate aldığımızda fâilin/muharrikin içinde bulunduğu durumdur (hâlet). Masdarî anlam ise fâilin yani hareket edenin içinde bulunduğu durumun varlığa getirilmesi yani îkâʿdır. Karsî, fâilin içinde bulunduğu durumun objektif dış gerçeklikte mevcut olduğunu, ancak bu durumun varlığa getirilmesi demek olan *îkâʿ*nın ise dış gerçeklikte mevcut olmadığının aksine bunun sadece nefsu'l-emrde mevcut olduğunu söyler. Çünkü bu, îkâʿ kâbilinden olduğundan aklın itibar ettiği bir şeydir. Dolayısıyla Karsî'ye göre fâilin yapmış olduğu fiilin fâilde neden olduğu tesir ve durum dışta mevcut olurken bu tesir ve durumun nedeni/sebebi olan îkâʿ ise hariçte var değildir; bundan dolayı îkâʿ, "şey" değildir ve îkâʿ şey olmadığı için "me vcut" da değildir ve dolayısıyla mevcut olmayan ise yaratmaya (ḫalk) konu değildir.[28] Karsî, Sadruşşerîʿa'nin fiil teorisini alımlayarak ifade etmiş olduğu bu söylem göre bir fiil tek boyuttan değil, aksine iki boyuttan teşekkül etmektedir. Buna göre fâilin işlediği fiilin, fâile tesiri veya fâile verdiği hâl dış gerçeklikte mevcutken bu hâlin varlığa getirilmesi ise dışta gerçeklikte mevcut değildir. Karsî'ye göre insanın fiillerinin temelinde hâl kabilinden olması sebebiyle mevcût ve madûm şeklinde nitelenmeyen *îkâʿ* söz konusudur. Bu *îkâʿ* yaratmaya konu olmadığı veya yaratılmış olmadığından insanın fiilleri son kertede Allah'a uzanmamış ve bu nedenle yaratılmış olmamaktadır. Aslında Karsî'ye göre insanın gerçek fâil oluşunun ve dolayısıyla sorumluluğunun kaynağı söz konusu bu îkâʿdır.[29] Ayrıca Karsî'ye göre kudretimizin bu îkâʿya yahut bu îkâʿdan keffe müteallık olması ve îkâʿyı gerektirmesi insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını zorunlu kılmaz.[30] Sonuç olarak Karsî'nin, Sadruşşerîʿa'nın ortaya koyduğu fiil teorisi üzerinden söz konusu yaklaşımlarla hesaplaşma içine girerek Mâtürîdî görüşü sağlamlaştırmaya ve anlaşılır kılmaya çalıştığı ifade edilebilir.

1.2. Alâî'nin Nispet Edilen *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi

Çalışmanın ikinci kısmında Alâî'nin kendisine nispet ettiği *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesinde yapılan eklemeler ve çıkarmalar tespit edilerek bunlara işaret edilecektir. Ayrıca Alâî'nin yapmış olduğu eklemelerin kaynakları da tespit edilerek ortaya

[26] Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.
[27] Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.
[28] Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b-21b Ayrıca konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 91-92.
[29] Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.
[30] Karsî, *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a.

konulacaktır. Alâî'ye nispet edilen *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesinin özgün bir eser olmayıp aslında Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* adlı risâlesinin kısmen değiştirilmiş bir versiyonu olduğu görülmektedir. Her iki metindeki benzerlikler, karşılaştırılmalı tablolar üzerinden dikkate alındığında Alâî'nin Karsî'ye ait metni büyük orada kopyaladığı görülmektedir. Buradan hareketle Alâî'nin bu risâlede Karsî'nin risâlesinde ihtiyaç duymayıp çıkardığı ve yapmış olduğu eklemeler üzerinde durulacaktır.

Alâî'nin Karsî'ye ait irade risâlesinden bazı bilgi, varlık ve usûl meselelerini içeren mukaddime/önsöz kısmını çıkarıp bunun yerine bir fiil olarak irade konusunu eklediği görülmektedir. Alâî, iradenin, biri *ismî/adsal*, diğeri *masdarî* olmak üzere iki anlamının olduğunu fakat ilk anlamın burada inceme konusu olmadığından yalnızca masdarî anlam üzerinde duracağını ifade eder. Ona göre (i) ismî irade, mümkün bir şeyin varlığa getirilmesi veya getirilmemesi şeklinde iki tarafından birini gerçekleştirmeye yönelik olan belirleyici *hakikî bir sıfat*tır. Bu yönüyle ismî irade Allah'ın iradesini de kapsamaktadır. Ancak ismî irade insanda hâdis iken Allah'ta kadîmdir. (ii) Alâî'ye göre masdarî irade ise itibarî bir sıfat olup, cüz'î bir fiilin meydana getirilmesi (îkâʿ) yahut cüz'î fiilin meydana getirilmemesi (keff ʿani'l-îkâʿ) hususunda hâdis kudretin yönlendirilmesi istikâmetinde bizde var olan *kalbin yönelmesi* ve *güçlü meyli*dir ki bu ise ona göre *cüzî ihtiyâr*dır. Alâî'ye göre Allah'ın masdarî anlamdaki iradesi ise cüz'î fiili yaratmaya veya yaratmamaya kadîm kudreti yönlendirmeye manevî olarak yüce zâtının teveccüh etmesidir.[31]

Alâî iradenin masdarî anlamı detaylandırarak bunu anlaşılır kılmaya çalışır. Buna göre masdarî anlam, bizde ve Zorunlu Varlık'ta varlık ile yokluk arasında bir vasıtadır. Ayrıca bu masdarî anlam, varlığın kısımlarından olmadığından dolayı hâdis veya kadîm olarak nitelenmez. Eğer bu masdarî anlam Eşarîlerin ifade ettiği gibi bizde mevcut olmuş olsaydı bunun yaratıcısının Allah olması gerekirdi ve bu ise *cebr-i mütevassıt*ı gerekli kılmaktadır. Yine bu masdarî anlam, Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi insan veya Allah tarafından yaratılmış olsaydı bu durumda kader yani *tefvîz* zorunluluğu açığa çıkardı.[32]

Alâî'nin yapmış olduğu eklemelerden bir diğeri ise Eşʿarî görüşünü işlediği üçüncü bölümde bulunmaktadır. Karsî, Eşʿariyye görüşünü bitirirken Sadruşşerîʿa ve Birgivî'den hareketle Eşʿarî yaklaşımın kudreti kabul etmeleriyle birlikte kudrete ait tesiri reddetmelerinin esasında bir anlam ifade etmediğini, dahası bunun Cebriyye ile aynı yola çıktığını ifade eder. Alâî ise Karsî'nin bu eleştirisini, isim vermeden Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *el-Berîḳatu'l-maḥmûdiyye* adlı eserinden yaptığı nakillerle teyit ederek tafsilatlı şekilde izah eder.[33]

Alâî aynı şekilde üçüncü makâle başlığı altında selef âlimlerine nispet edilen "*Ne cebr ne de tefvîz vardır sadece bu iki şey arasında bir durum vardır*." şeklindeki söylemi açıklamaya çalışır. Ona göre cebir yoktur çünkü insan kendi fiilini seçer ve Allah da âdeti gereği kulun bu seçiminin akabinde kulun fiilini yaratır. Ayrıca tefvîz de söz konusu değildir çünkü ihtiyârın yani tercihin kaynağı olan neden (dâʿî) Allah tarafından insanın

31 Muhammed b. Mustafa el-Alâî, *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2844), 46b.

32 el-Alâî, *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* (Atıf Efendi, 2844), 46b.

33 el-Alâî, *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* (Atıf Efendi, 2844), 49a.

kalbinde yaratılır. Zira kalbin dâ'îleri Allah'ın meşîetine tâbidirler ve kulun bunda bir dahli söz konusu değildir.[34]

Alâî'nin yapmış olduğu eklemeler dikkate alındığında en çok yaptığı eklemeleri Mâtürîdîlerin bu konudaki görüşlerine ait başlık altında yaptığı görülmektedir. Alâî, Karsî'nin Mâtürîdîliğin bu konudaki görüşüne hasrettiği bölümü; "*Dördüncü makâle*", "*Mühim bir fâide*" ve "*Tamamlayıcı bir hâtime*" şeklinde üç başlığa ayırmıştır. Alâî dördüncü makâleye herhangi bir eklenti yapmamıştır. Ancak onun en detaylı yaptığı ilavenin *Mühim bir fâide* şeklindeki başlıkta olduğunu görmekteyiz. Ancak bu alıntı dikkate alındığında Alâî'nin bunu kaynak göstermeden Ebû Saîd *el*-Hâdimî'nin *el-Berîḳatu'l-maḥmûdiyye* adlı eserinden naklettiği görülmektedir. Hâdimî'nin şerhi ile Alâî'nin bu alıntısı karşılaştırıldığında bunların tamamen uyuştuğu görülür. Burada tercih, tereccüh, rüchân ve müreccih kavramları ve bunların kaynağı konusu tartışılmakta ve Karsî'nin buradaki söylemi kısmen tefsilatlandırılmaya çalışılmaktadır.[35]

Alâî'nin eklediği hâtime kısmında, Karsî'nin kesbe yönelik ifadelerini şerh eden özet bir alıntı bulunmaktadır. Alâî, bu açıklamayı da isim ve kaynak vermeden tamamını Hâdimî'nin *el-Berîḳâ* eserinden yapmaktadır.[36] Buna göre varlıkta yaratma hususunda Allah'tan başka yaratıcı olmamakla birlikte insanın da kendi fiillerinde bir dahli ve rolü bulunmaktadır. Ayrıca insanın yaratmaya konu olmayan cüzî iradesi olduğundan insanın fiil özgürlüğünün kökeni buraya dayanmaktadır. Bu durum bir taraftan Allah'ın naslarda belirtilen yaratma ilkesine halel getirmemekle birlikte insanın irade ve dolayısıyla ahlakî sorumluluğuna temel sağlamaktadır.[37]

Alâî'nin risâleye yapmış olduğu eklemelerden bir diğer konu da başlıklandırmalardır. Karsî'nin risâlesinde herhangi bir başlık bulunmazken Alâî risâleyi bir *mukaddime*, dört *makâle*, bir *mühim fâide* ve bir *hâtime* şeklinde düzenlemiştir.

Özetle söylemek gerekirse Alâî'nin yaptığı eklemelerden yalnızca "bir fiil olarak iradenin anlamları" hususundaki ifadelerin kendisine ait olduğu söylenebilir. Bunun dışında Karsî'nin risâlesine yaptığı tüm eklemelerin Hâdimî'nin *el-Berîḳâ- maḥmûdiyye* eserine dayandığı görülmektedir. Karsî ve Alâî'nin risâleleri karşılaştırıldığında Alâî'nin risâlesinin özgün olmadığı anlaşılmaktadır.

Her iki müellifin vefat tarihleri dikkate alındığında Karsî'nin Alâî'den altmış iki yıl önce vefat ettiği ve dolayısıyla onun Alâî'den bu risâleyi alımlamış olması ihtimali söz konusu değildir. O halde burada incelenmesi gereken konu, Alâî'nin kendisine nispet ettiği ve kendisine nispet edilen bu risâlenin gerçekten Alâî'nin kendisi tarafından mı düzenledi yoksa başkaları tarafından mı düzenlendiği sorunudur.

Kanaatimizce bu risâlenin bir müstensih veya bir başkası tarafından yanlışlıkla Alâî'ye nispet edilmiş olması ihtimali mümkün görünmemektedir. Zira burada bir yanlışlığın ötesinde bilinçli bir düzenlenmenin yapıldığı söylenebilir. Şöyle ki Karsî'nin metninde kasıtlı şekilde ihtiyaç duyulmayan bazı yerlerin çıkarıldığı ve bazı yerlerde ise bağlamı teyit edici ve açıklayıcı eklemelerin yapıldığı görülmektedir. Bu ise aslında

---

34 el-Alâî, *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* (Atıf Efendi, 2844), 49b; Ebû Muhammed b. Muhammed Ebû saîd el-Hâdimî, *el-Berîḳatu'l-maḥmûdiyye fî şerḥi't-Ṭarîḳatu'l-Muḥammediye* (Kâhire: Matbaatu'l-Halebî, 1348/1930), 2/151.

35 el-Alâî, *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* (Atıf Efendi, 2844), 5a-51a.

36 el-Alâî, *Şerḥu İrâde-i Cüz'iyye* (Atıf Efendi, 2844), 52a.

37 el-Alâî, *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* (Atıf Efendi, 2844), 52a; Ebû saîd el-Hâdimî, *el-Berîḳatu'l-maḥmûdiyye*, 2/48-49.

risâlenin hataen Alâî'ye nisbet edilmediğini teyit eder niteliktedir. Ayrıca risâlenin önsözünde Alâî, bizzât kendi ismini zikretmektedir. İlk ihtimal makul olmadığından burada Karsî'ye ait risâlenin bizzat Alâî tarafından kopyalanarak gerekli ekleme ve çıkarımların yapıldığı söylenebilir. Bunların yanı sıra *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesi, Alâî'ye düşmalık güden bir kimse tarafından onu tezyif etme gayesiyle oluşturulmuş olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç

Tablo haline getirilerek bir karşılaştırma yapıldığında Alâî'nin kendisine nispet etmiş olduğu *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* risâlesinin aslında özgün bir risâle olmadığı açığa çıkmıştır. Alâî'nin kendisine nispet etmiş olduğu risâlenin aslında tamamına yakını Karsî'ye ait *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* adlı eserinin kısmen değiştirilmiş bir versiyonu olduğu ve risâleye yapılan eklemelerin ise kaynak verilmeden tamamen Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *el-Berîḳatu'l-maḥmûdiyye* adlı eserinden alındığı yapılan karşılaştırmalar üzerinden ortaya çıkmıştır. Risâlenin önsözündeki giriş cümleleri ile iradenin kısımları hakkındaki ifadeler dışında risâlenin tamamına yakınının orijinal olmadığı tespit edilmiştir.

Araştırma neticesinde risâlenin hataen Alâî'ye nisbet edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü risâledeki sorun, basit bir aidiyet hatası olmaktan çok bilinçli bir tercihin sonucudur. Zira Karsî'nin metnine yapılan ekleme ve çıkarmalar bunun planlı şekilde yapıldığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle risâle, klasik bir intihal vakası olarak değerlendirilebilir. Bu durum aslında klasik kaynaklardaki bilgilere karşı her zaman dikkatli olunması gerektiğini; risâlelerin aidiyet ve nispetlerine hassasiyetle yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Çalışma geleneksel ilmî müktesebatımız karşısında toptancı bir bakış açısıyla değil aksine mümeyyiz bir perspektifle bakılması gerektiğini de göstermektedir. Dolayısıyla çalışma geçmiş ilmî birikimimizi hafife almak veya küçümsemek gayesini benimsemediği gibi bir insan ürünü olan bu eserlerin kusur ve eksikliklerden hali olmadığını kabul etmektedir.

2. *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Ait Nüshanın Tanıtımları ve Neşirde kullanılan Nüshadan Örnekler (İlk ve Son Sayfalar)

Alâî'nin risâlesine ait tek bir nüshaya erişebildik. Ancak Hilmi Kemal Altun, her ne kadar bu risâlenin iki nüshasının olduğunu[38] ve risâlenin hicrî 1259'da İstanbul'da Matbaâ-ı Âmire tarafından basılmış olduğunu ifade etse de[39] bu iddiayı teyit edecek ne ikinci bir yazma nüsha bulunmakta ne de risâlenin matbû baskısı mevcuttur. Ayrıca eserin basıldığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

2.1. Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 2844/4.

Neşirde bu nüshayı [ع] harfiyle gösterdik. Mecmûanın 46ª-52ᵇ varakları arasında olan nüsha, taʿlîk hattıyla yazılı olup, 6 varaktan müteşekkildir. Her varakta 23 satır bulunmaktadır. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve açıklamalar bulunmaktadır.

[38] Altun, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Atıf Efendi koleksiyonunda Alâî'ye ait risâlenin iki tane nüshasının (nr. 2884/4; nr. 1392) bulunduğunu ve risâlenin hicrî 1259 yılında İstanbul'da Matbaâ-ı Âmire tarafından basıldığını ifade etmektedir. Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri*, 47. Ancak Atıf Efendi koleksiyonunda 1392 numaranın altında başka bir eser bulunmaktadır. Ayrıca Altun, eserin basıldığını söylemekle birlikte bu bilgiye nereden ulaştığını ifade etmemektedir. Kanaatimiz Altun'un ifade ettiği bilgilerin kesin olmadığı yönündedir. Çünkü eserin basıldığına dair kaynaklarda hiçbir hiçbir bilgi bulunmamamktadır.

[39] Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri*, 47.

Nüshanın müstensihi ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Nüsha 10×14.5 cm. ölçülerinde tezhipsiz ve cetvelsizdir.

2.2. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem

1. Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

2. Risâlenin tahkiki sırasında bu nüshaların hâmişlerinde bulunan tashih, minhüvât ve kayıtlar da tespit edilmiştir. Nüshalardaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler dipnotlarda gösterilmiştir.

3. Tahkikli neşirde kullanılan artı (+) işareti, sonuna konulduğu ibarenin veya kelimenin işaret edilen nüshada fazla/*ziyade* olduğunu, eksi (-) işareti ise sonuna konulduğu kelimenin yahut cümlenin işaret edilen nüshada mevcut olmadığını göstermektedir. İki noktanın (:) konulduğu ibarenin ise metinde tespit edilen kavramdan farklı olduğunu ifade etmektedir.

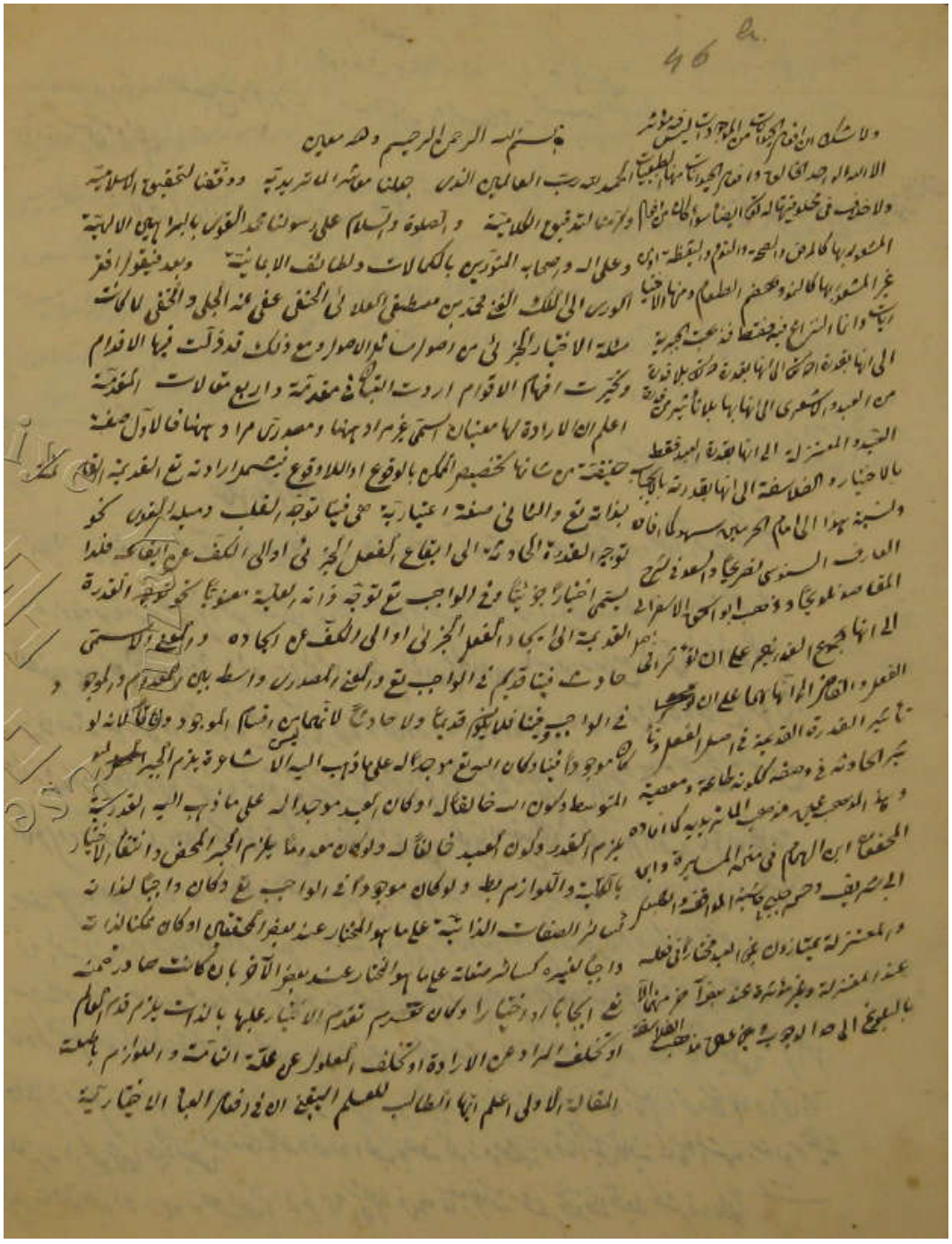
4. Paragraflandırma konusunda metnin kendi bütünlüğü dikkate alınmış, metnin imlasında ise modern Arapça nahiv ve ilkeleri takip edilmiş.

5. Hadîslerin tahrici yapılarak kaynakları gösterilmiş ve metinde geçen âyetlerin sûre ve ayet numaraları köşeli parantez içinde işaret edilmiştir.

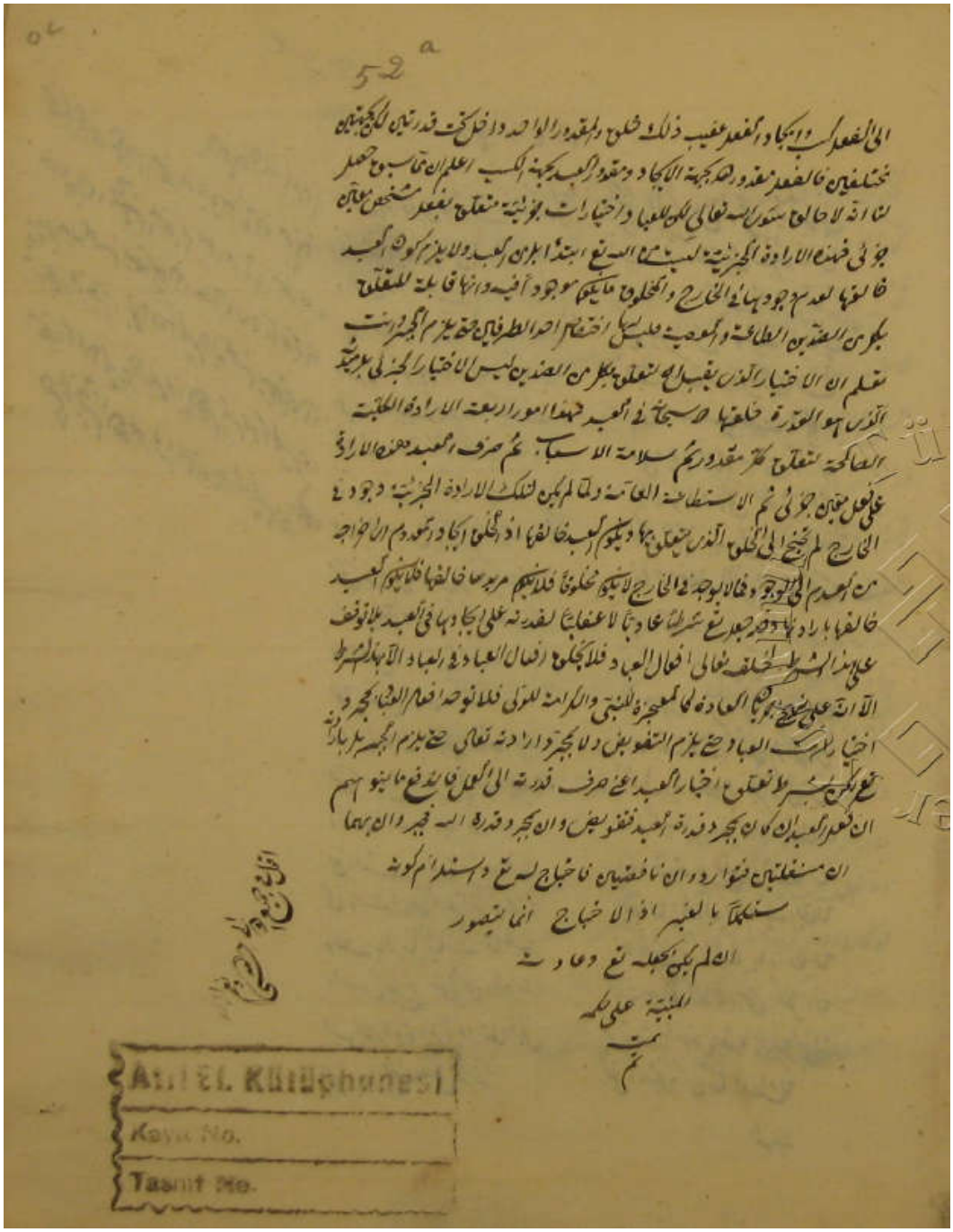
6. Karsî'ye ait risâle *memzûh şerh* yöntemiyle yazıldığından Alâî'nin risâlesinde de bu durum tespit edildi. Dolayısıyla hem metinlerin karşılaştırılmasında hem de Alâî'nin metninin tahkikinde "metin" ve "şerh" ayrımına dikkat edilmiş ve metin kısmı parantez içinde bold şekilde gösterilirken şerh kısmı da normal yazılmıştır.

7. Alâî'nin Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *el-Berîḳatu'l-maḥmûdiyye* adlı kitabından kaynak göstermeden alımlamış olduğu yerler mavi renk ile gösterilmiştir ve sayfa numaraları tespit edilmiştir.

8. Alâî'nin Karsî'ye ait metinden aktardığı yerlerde eksik kelimeler köşeli parantez " [ ] " içinde gösterilmiştir.



Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 2844, vr. 46ª İlk Sayfa



Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 2844, vr.52ª Son Sayfa

3. Ek 1: Alâî ve Karsî'ye Ait Metinlerin Tablolar Şeklinde Karşılaştırılması

Bu Ek'te iki sütün halinde hem Karî'nin hem de Alâî'nin metni baştan sonra karşılaştırılarak her iki metin arasındaki benzerlik ortaya konulmaya çalışmıştır. Böylece Alâî'nin Karsî'nin risâlesinden çıkardığı ve eklediği yerler net bir şekilde görülebilmektedir. Ayrıca Alâî'nin Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) el-Berîḳatu'l maḥmûdiyye adlı eserinden alımladığı yerler de farklı bir renkle gösterilmiştir.

Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye Risâlesi	***Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye Risâlesi***
/[14ظ] بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي وفّقنا -معاشر الماتريديّة- لتحقيق العقائد الإسلاميّة، وكرّمنا -مفاخر الحنفيّة- لتدقيق المباحث الكلاميّة، والصّلاة والسّلام على رسولنا محمّد المؤيّد بالبراهين الإلهيّة، وعلى آله، وأصحابه المتّصِفينَ بالكمالات الإيمانيّة. وبعد: فيقول العبد الفقير إلى الله الغنيّ داود بن محمّد القرصيّ الحنفيّ -عامله الله بلطفه الجليّ والخفيّ- لما كانت مسألة الاختيارات الجزئيّة والإرادات القلبيّة من أمّهات مسائل الأصول، ومن مهمّات مباحث العقول والمنقول، ومع ذلك لم تُبيّنْ في كتاب على سبيل الاستقلال، والإتمام، وقد زلّت فيه الأقدام وتحيّرت أفهام الأقوام لتوقّفها على مقدمّات صعبة، وتحقيقات حقّة أردتُ أن أبيّنَها في رسالة لطيفة، وأحقّقها في مقالة شريفة، والله الموفّق والمرشد... (**اعلم**) أيّها الفاضل الذكيّ الطالب للعلم اليقينيّ في هذه المسألة الشريفة ... (**أنّ في أفعال العباد الاختياريّة**) أيْ الآثار الموجودة في الخارج الحاصلة من حركات أبدانهم بعضًا أو كلًّا بقصدهم، واختيارهم في الواقع... (**أربعة مذاهب في المشهور**)؛ أيْ بين العلماء الكَمَلَة... (**الأوّل: مذهب الجبريّة**)... (**والثاني: مذهب القدريّة**)... (**أيْ المعتزلة**)... (**والثالث: مذهب الأشاعرة**) على ما بيّنه بعض المحقّقين كالعلّامة صدر الشريعة، /[16ظ] والمحقّق التفتازانيّ، والفاضل البركويّ. (**والرابع: مذهب الماتريديّة**)... فقال: (**فالجبريّة**) ... (**يقولون**:)... (**إنّ أفعالنا**)؛ أيْ الآثار الموجودة فينا ـ كأنفسنا ـ (**حاصلة**) من العدم، وموجودة في الخارج (**بقدرة الله تعالى، وتعلّقِها فقط**) على أنّهما مؤثّران أو المؤثِّر التعلّقُ، والقدرة سببه أو شرط القريب، أو بالعكس، (**ولا اختيار**) عطف عليه قوله: (**ولا إرادة، ولا قصد**)... (**ولا قدرة لنا أصلًا**)؛ أيْ لا مؤثّرة ولا كاسبة، لا قبل الفعل، ولا معه، ولا بعده فيها؛ أيْ في أفعالنا (**بل نحن كالجمادات**) في انتفاء الاختيار، والقصد، والقدرة، والقوّة (**وحركاتنا وسكناتنا**) التي توجد فينا (**كحركاتها وسكناتها**)؛ أيْ كما أنّها بلا اختيار ولا قدرة، كذلك أفعالنا (**وهو**)؛ أيْ زعمه الجبريّة (**جبر محض**)؛ أيْ خالص، ولهم شبهات عقليّة ونقليّة.	/[46ظ] بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين الذي جعلنا معاشر الماتريديّة، ووفقنا لتحقيق [العقائد] الإسلامية، وكرّمنا لتدقيق [المباحث] الكلاميّة، والصّلاة والسّلام على رسولنا محمّد القويّ بالبراهين الإلهيّة وعلى آله وأصحابه المنوّرين بالكمالات ولطائف الإيمانيّة. وبعد فيقول أفقر الورى إلى الملك الغنيّ محمّد بن مصطفى العلائيّ الحنفيّ -عفى عنه الجليّ والخفيّ- لما كانت مسألة الاختيار الجزئيّ من أصول مسائل الأصول ومع ذلك قد زلّت فيها الأقدام وتحيّرت أفهام الأقوام أروتُ العيان في مقدّمة، وأربع مقالات **المقدّمة** ... **المقالة الأولى:** (**اعلم**) أيّها الطالب للعلم اليقينيّ (**أنّ في أفعال العباد الاختياريّة**)؛ /[47و] [أي] الآثار الموجودة في الخارج الحاصلة من حركات أبدانهم بعضًا أو كلًّا باختيارهم في الواقع (**أربعة مذاهب في المشهور**) [أي] بين الكملة. (**الأوّل: مذهب الجبريّة والثاني: مذهب القدريّة؛ [أي] المعتزلة، والثالث: مذهب الأشاعرة**)، (**والرابع: مذهبنا الماتريديّة**) على ما بيّنه صدر الشريعة، والمحقّق التفتازانيّ، والمولى البركوي ر ح [رحمه الله]. (**فالجبريّة يقولون: إنّ أفعالنا**) [أي] والآثار الموجودة فينا (**حاصلة**) من العدم موجودة في الخارج (**بمحض قدرة الله تعالى وتعلقها**) على أنّهما مؤثّران أو المؤثّر التعلّق، والقدرة سببه أو شرطه القريب أو بالعكس؛ (**ولا اختيار ولا إرادة ولا قصد ولا قدرة لنا**) [أي] لا مؤثّرة ولا كاسبة، لا قبل الفعل، ولا معه، ولا بعده في أفعالنا؛ (**بل نحن كالجمادات**) في انتفاء الاختيار والقدرة (**وحركتنا وسكناتنا**) التي توجد فينا (**كحركاتها وسكناتها**) في الكون بلا اختيار ولا قدرة، فيُقال ما زعم الجبرية جبر محض. ولهم دلائل عقلًا ونقلًا. أمّا عقلًا فمنه أنّه لا بدّ لترجيح الفعل على الترك من مرجّح، وذا ليس من العبد وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، وأنّ الفاعل لا بدّ أن يكون عالما بتفاصيل أحوال أفعاله وهي مجهولة، وأنّ العبد مخلوق الله تعالى، وكذا أفعاله فلا حاجة لنا إلى إثبات الاختيار والقدرة . والجواب عنها: إمّا منعًا فمنع الدور والتسلسل مستندًا بأنّ المختار لو كان تبعًا لسيد لا يستدعي اختيارًا مغايرًا لنفسه؛ بل لو كان أصالة وقصدًا فلا بدّ لهذا الشيء المختار من اختيار مغاير له سابق عليه بالضرورة...

أمّا القعليّة فمنها قولهم: إنّه لا بدّ لترجيح الفعل على الترك من مُرجّح ليس من العبد وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، وإنّ الفاعل لا بدّ أن يكون عالما بتفاصيل أحوال أفعاله وهي مجهولة، وإنّ العبد مخلوق لله تعالى، وكذلك أفعاله، ولا حاجة إلى إثبات الاختيار والقدرة. والجواب عنها إمّا منعًا؛ فمنع الدور أو التسلسل مستندًا بأنّ المختار لو كان تبعًا لا يقتضي اختيارًا مغايرًا لنفسه؛ بل لو كان أصالةً كما يدلّ عليه الوجدان.ومنع لزوم العلم بالتفاصيل مستندًا بأنّ العلم بها لا بدّ للخالق، لا للفاعل على ما لا يخفى /[17و]. ومنع عدم الحاجة مستندًا بأنّ عدم الإثبات يخالف الواقعَ، والآياتِ، والأحاديثَ كما لا يخفى.	ومنع لزوم العلم بالتفاصيل مستندًا بأنّ العلم بها لا بدّ للخالق لا للفاعل الكاسب .ومنع عدم الحاجة مستندًا بأنّ عدم الإثبات يخالف الواقع، والآيات، والأحاديث.

Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi	**Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi**
وأمّا النقليّة: فمنها قوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، 62/39]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصّفّات، 96/37]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ [الفاطر، 3/35] . والجواب عنها: إمّا منعًا؛ فمنع التقريب مستندًا بأنّها تدلّ على نفي خالق غير الله، لا نفي فاعل بالاختيار غير الله؛ بل يحققّه كما لا يخفى. وإمّا الجواب عنها إبطالًا؛ فقولنا: **(وباطل ضرورة)**؛ أيْ بداهةً أو بطلانًا قطعيًّا **(لبداهة الفرق)** بداهةً وجدانيّةً عامّةً **(بين الأفعال)**؛ أيْ الآثار **(الاختياريّة)** في الواقع كالهيئات الحاصلة من القيام، والقعود، والمشي، والوقوف، والأكل، والشرب ونحوها؛ فإنّ هذه المصادر لا تتحقّق إلّا بالاختيار، والقصد الذي هو توجّهُ القلب نحوَ الفعل أو الكفّ عنه كما يشهد به وجدان الكلّ **(والاضطراريّة)** كالهيئات الحاصلة من الطول، والعرْض، والعُمق، والحُمّى، والألم، والأوجاع الباطنيّة، والظاهريّة ونحوها؛ فإنّ هذه المصادر تتحقّق بدون الاختيار، وكما يشهد به وجدان العامّة أيضًا، والمخالفون إمّا معاندون فيُعرض عنهم أو يُقتلون أو جاهلون بمعنى الاختياريّة والاضطراريّة فيُنبّه لهم أو يُعلّمون. **(وأيضًا لو لم يكن للعباد اختيار وقدرة أصلًا، ولو كاسبة في أفعالهم؛ لَمَا صحّ تكليفهم بالأوامر والنواهي)** ولَمَا ترتّب عليها المدح، والذمّ؛ والثواب والعقاب، ولَمَا كان للوعد والوعيد فائدة، ولَمَا صحّ إسناد الأفعال التي تقتضي سابقيّة القصد والاختيار لهم، ولَمَا بقي الفرق بين الاختياريّة والاضطراريّة، واللوازم كلّها باطلة ضرورةً، وكذا الملزومات، كذا في المواقف، والمقاصد، وشرحهما، وعامّة كتب الكلام. **(وكُفّر عند بعض المحقّقين)** كصاحب التاتارخانيّة حيث قال الفاضل البركويّ في الطريقة: «وفي التاتارخانيّة يجب إكفار الجبريّة /[17ظ] لعدم رؤيتهم للعباد فعلًا أصلًا»؛ **(لأنّ كلامهم نفيٌ، وتكذيبٌ للنصوص الدالّة على أنّ للعبد مدخلًا في أفعاله مثل قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة،**	وأمّا نقلًا: فمنه قوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، 62/39]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصّفّات، 96/37]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ [الفاطر، 3/35]. والجواب عنها: إمّا منعًا، فمنع التقريب مستندًا بأنّها تدلّ على نفي خالق غير الله لا نفيَ خالق بالاختيار غير الله. وأمّا الجواب إبطالًا فنقول: **(مازعمتم باطل بديهةً)** وقطعًا **(لبديهة الفرق بين الأفعال الاختياريّة)** كالهيئات من القيام والقعود والأكل والشرب ونحوها؛ فإنّ هذه المصادر لا تتحقّق إلّا بالاختيار الذي هو توجّه القلب نحو توجيه القدرة الحادثة إلى إيقاع /[47ظ] الفعل أو إلى الكفّ عن إيقاعه كما يشهد به وجدان الكلّ **(وبين الأفعال الاضطراريّة)** كالهيئات الحاصلة من الطول والعرض والعمق والألم والأوجاع الباطنيّة والظاهرية ونحوها؛ إذ هذه المصادر تتحقق بدون الاختيار كما يشهد به وجدان الكل، فالمخالف إمّا معاند فيُعرض عنه أو يُقتل أو جاهل بمعنى الاختياريّة و الاضطراريّة فيُنبّه أو يُعلّم. **(ونقول أيضًا: لو لم يكن للعباد اختيارٌ وقدرةٌ أصلًا، ولو كاسبًا في أفعالهم لَمَا صحّ التكليف بالأوامر والنواهي)**، ولما ترتّب عليها مدح وذمّ، لا ثواب ولا عقاب، ولما كان للوعد والوعيد فائدة، ولما صحّ اسناد الأفعال التي تقتضي سابقيّة القصد والاختيار لهم، ولما بقي فرق بين الاختياريّة والاضطراريّة، واللوازم كلّها باطلة فكذا الملزومات. واعلم أنّ هذا كفّر عند صاحب التاتارخانيّة حيث قال: «يجب إكفار الجبرية لعدم رؤيتهم للعباد اختيارًا وفعلًا اصلًا»؛ **(لأنّ كلامهم نفيٌ وتكذيبٌ للنصوص الدالّة على أن للعبد مدخلًا في أفعاله مثل قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة، 286/2])**، وقوله تعالى: ﴿جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة، 17/32]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، 29/18]،

286/2])، وقوله تعالى: ﴿جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة، 17/32]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، 29/18]، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن، ودالّة على بطلان الجبر، وكفر قائله كما لا يخفى.	وأمثال ذلك كثيرةٌ في القرآن دالّةٌ على بطلان الجبر، وكفر قائله كما لا يخفى.

Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi	**Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi**
(**والقدريّة**) وتُسمّي معتزلةً، وهي فرقة ضالّة من الفرق الإسلاميّة (**يقولون: إنّ أفعالنا الاختياريّة**)؛ أي التي تصدر منّا باختيارنا حاصلة من العدم، وموجودة في الخارج (**بقدرتنا، واختيارنا، وتعلقّها فقط**)؛ أيْ لا تتعلّق بها قدرة الله أصلًا؛ فهم يزعمون أنّ كل عبدٍ خالقٌ لفعله الاختياريّ بقدرته؛ بل بتعلّقها فقط، وأنّ الكفر والمعاصي لا بقضاء الله وقدره، وأنّ الخير من الله، والشرّ من الإنسان أو من الشيطان، وأنّ الله تعالى لا يريد أفعال العباد الاختياريّة، وغيرها من الهذيانات، والخرافات المتفرّعة على جعل أنفسهم الخبيثة خالقة لأفعالهم القبيحة . ويقولون أيضًا: (**لنا اختيارٌ**)، وإرادةٌ، وقصدٌ، (**وقدرةٌ**) مخلوقةٌ (**قبل الفعل**) لا مقارنةٌ له، مخلوقةٌ معه كما يقوله أهل السنّة (**مؤثّرة في أفعالنا الاختياريّة**) أيْ موجِدةٌ إيّاها عند تعلّقها بها؛ أيْ معطيةٌ لها الوجود حال وجودها لا قبلها حال العدم، (**وهو**)؛ أيْ ما زعمه المعتزلة (**قدر محض**). ولهم أيضًا شبهات عقلية ونقلية. أمّا العقليّة فمنها: أنّ كثيرًا من أفعال العباد قبيحة، والقبيح لا يخلقه الحكيم لقبحه، وأنّ الله تعالى لو كان فاعلًا لها لكان متّصفًا بها؛ لأنّه لا معنى للفاعليّة إلّا الاتّصاف بالفعل، وأنّ كلّ أحدٍ يفرّق بالضرورة بين أفعاله الاختيارية والاضطراريّة، وما ذلك إلّا بسبب أنّ الأولى بقدرته على وفق اختياره دون الثانية. والجواب: إمّا منعًا؛ فمنع كون خلق القبيح قبيحًا، مستندًا بأنّ القبيح فعْله [يعني فعل العبد] لا خلْقه؛ لِمَا في خلقه [تعالى] حِكَم ومصالح لكون الخالق حكيمًا. ومنع كون الخالق متّصفًا بالفعل مستندًا بأنّ المتّصف هو الفاعل، والملابس للفعل لا الخالق والموجِد له، كما لا يخفى. ومنع لزوم كون القدرة مؤثّرة في الاختياريّة مستندًا بأنّها متعلّقة بالفعل بالمعنى /[18و] المصدريّ السببِ لخلق الله الحاصل بالمصدر، ولا يلزم منه كون العبد خالقًا؛ بل كاسبًا كما لا يخفى. وأمّا النقليّة فمنها: قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون، 14/23]، وقوله تعالى: ﴿أَنّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران، 49/3]، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران، 186/3] . والجواب: [إمّا منعًا] [فـ]منع التقريب مستندًا بأنّ الخلق في الآيتين بمعنى التقدير؛ يُقال: فلانٌ خالقٌ؛ أيْ مقدّرٌ أو بمعنى الصنع؛ يُقال: فلانٌ خالقٌ؛ أيْ صانعٌ كما في كتب اللّغة، وبأنّ التقديم بطريق الكسب على ما نقوله، ولا يخفى وُرُود هذه المنوع، والأسانيد على من يعرف أدنى كيفيّة الأدلّة، وقوانين الأدبيّة، ولذا قال المحقّق السعد شيخ أهل السنّة والجماعة في **شرح**	**المقالة الثانية** من الفرق الضالة من الفرق الإسلاميّة (**القدرية**)، وتُسمّى معتزلة. (**وهم يقولون: أنّ أفعالنا الاختياريّة**)؛ أي التي تصدر عنّا باختيارنا حاصلة من العدم وموجودة في الخارج (**بقدرتنا واختيارنا وتعلّقها فقط**)؛ أي لا تتعلّق بها قدرة الله تعالى، فهم يزعمون أنّ كلّ عبدٍ خالقٌ لفعله الاختياريّ بقدرته؛ بل بتعلّقها فقط، وأنّ الكفر والمعاصي ليس بقضاء الله تعالى وقدره ، وأنّ الخير من الله تعالى والشرّ من الإنسان أو من الشيطان، وأنّ الله تعالى لا يريد أفعال العباد الاختياريّة على جعل أنفسهم خالقةً لأفعالهم. وأيضًا يقولون: (**لنا اختيار وقدرة**) مخلوقة (**قبل الفعل**) لا مقارنة له مخلوقة معه كما يقول أهل السنّة (**مؤثّرة في أفعالنا الاختياريّة**) [أيْ موجِدةٌ إيّاها] عند تعلّقها بها، أيْ معطيةٌ لها الوجود حال وجودها لا قبلها حال العدم وما زعمه المعتزلة (**قدر محض**). ولهم دلائل عقليّة ونقليّة. أما الأولى فمنها أنّ كثيرًا من أفعال العباد قبيحة، والقبح لا يخلقه الحكيم لقبحه، وأنّ الله تعالى لو كان فاعلًا لها لكان متّصفًا بها؛ لأنّه لا معنى للفاعليّة الأزليّة الاتّصاف بالفعل، وأنّ كلّ أحد يفرّق بالضرورة بين أفعال الاختياريّة والأضطراريّة /[48و] وما هذا إلّا بسبب أنّ الأولى بقدرته على وفق اختياره دون الثانية. والجواب إمّا منعًا فمنع كون خلق القبيح قبيحًا مستندًا بأنّ القبح فعل لا خلقه لما في خلقه حكم ومصالح لكون الخالق حكيمًا. ومنع كون الخالق متّصفًا بالفعل مستندًا بأنّ المتّصف هو الفاعل و الملابس للفعل، لا الخالق والموجد. ومنع لزوم كون القدرة مؤثّرة في الاختياريّة مستندًا بأنّها متعلّقة بالفعل بالمعنى المصدريّ السبب لخلق الله الحاصل بالمصدر، ولا يلزم منه كون العبد خالقًا بل كاسبًا. وأمّا النقليّة فمنها: قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون، 14/23]، وقوله تعالى: ﴿أَنّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران، 49/3]، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران، 186/3]. والجواب من أهل السنة منع التقريب مستندًا بأنّ الخلق في الآيتين بمعنى التقدير، يُقال: فلان خالق أي مقدرًا أو بمعنى الصنع يُقال فلان خالق أي صانع كما في اللغة وبأنّ التقديم بطريق الكسب كما لا يخفى ولذا قال السعد التفتازاني في **شرح المقاصد**: «لا عجب في خفاء هذا المعنى على عوامّ القدريّة وجهّالهم حتّى شنّعوا به أهل

العقائد: «ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوامّ القدريّة وجهّالهم حتى شنّعوا به على أهل الحقّ في الأسواق، ونسبوهم إلى الجبْر، وإنّما العجب خفاؤه على خواصّهم وعلمائهم حتى سوّدوا الصحائف والأوراق» .	الحق في الأسواق، ونسبوهم الى الجبر وانما العجب خفاؤه على خواصّهم سوّدوا الصحائف والأوراق».

Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi	**Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi**
وإمّا إبطالًا؛ فقوله: "وباطل بالبراهين العقليّة". **(منها: أنّ العبد لو كان خالقًا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها)** ضرورة أنّ إيجاد الشيء بالقدرة، والاختيار لا يكون إلّا كذلك، **(واللازم باطل قطعًا)**؛ فإنّ المشْي من مَوضِع إلى آخر يشمل على سكنات متخلّلة، وعلى حركات مختلفة بعضها أسرع، وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولًا عن العلم؛ بل لو سُئل لم يعلم، وهذا في أظهر أحواله. **(والنقليّة منها: قوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، 62/39])**؛ أيْ موجودٌ في الخارج مشيءٌ وجودُه، **(وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصّفّات، 96/37])**؛ أيْ وعملَكم، أومعمولَكم، **(وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لا يَخْلُقُ﴾ [النحل، 17/16]؛ في مقام التمدّح بالخالقيّة، ونحو ذلك)** في الآيات الدالّة قطعًا على كون الله تعالى خالقًا لكلّ شيءٍ بلا استثناء فيها . **(وكُفر عند بعض المحقّقين)** منهم صاحب **المسايرة** ابن همام، وصاحب التاتارخانيّة حيث قال الفاضل البركويّ في **الطريقة**: «وفي التاتارخانيّة يجب إكفار القدريّة، في نفيهم كون الشرّ بتقدير الله وخلقه، وفي دعواهم: أنّ لكلّ فاعلٍ فعلًا اختياريًّا خالق لفعله»، /[18ظ] **(لأنّهم أنكروا ظواهر الآيات القطعيّة، وجعلوا أنفسهم شركاء لله في الخالقيّة)**، ولذا قد بالغ مشائخ ماوراء النهر في إكفارهم وتضليلهم حتى قالوا: إنّ المجوس أسعد حالًا منهم؛ إذ لم يثبتوا لله إلّا شريكًا واحدًا وهؤلاء أثبتوا شركاء لا تحصى. **(ولذا قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم:)** في ذمّهم، وتقبيح أقوالهم، وعقائدهم على ما أخرجه الإمام السيوطيّ في **الجامع الصغير**، وصاحب **المشكاة**: «**(القدريّة)**؛ أيْ الطائفة المكذّبة للقدر؛ أيْ كون كلّ شيء بتقدير الله وخلقه، أو كون كلّ شيء بقدرة الله وإيجاده أو المثبِتة لهم قدرة مؤثّرة -كذا في شرح الحديث - **(مجوس هذه الأمّة)** المحمّديّة أيْ الأمّة الإجابيّة»؛ لأنّ قولهم: أفعالنا الاختياريّة مخلوقة بقدرتنا، وأفعالنا الاضطراريّة بقدرة الله تعالى: شَبيهٌ بقول المجوس القائلين: بأنّ للعالم إلهيْن خالق الخير وهو يَزْدان؛ أيْ الله تعالى، وخالق الشرّ وهو أَهْرَمَن؛ أيْ الشيطان **(إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم)**. وفي **مشكاة المصابيح** أيضًا: «صِنفان من أمّتي ليس لهم نصيبٌ في الإسلام: المرجئة والقدريّة»، في **الجامع الصغير** أيضًا: «أخافُ على أمّتي من بعدي ثلاثًا: حيف الأمّة، وإيمانًا بالنجوم، وتكذيبًا للقدر».	وأمّا إبطالًا فنقول: إنّ زعمَهم باطل بالبراهين العقليّة. **(منها أنّ العبد لو كان خالقًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها)** ضرورة أنّ إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلّا كذلك **(واللازم باطل مطلقًا)** فإنّ المشي من موضع إلى آخر يشمل على سكنات متخلّلة، وعلى حركات مختلفة بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك؛ بل لو سُئل لم يعلم وهذا في أظهر أحواله. **(والنقليّة منها قوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، 62/39])**؛ أي موجود في الخارج مشيء وجوده. **(وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصّفّات، 96/37])**؛ أي وعملكم أو معمولكم وقوله تعالى: **(وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لا يَخْلُقُ﴾ [النحل، 17/16]؛ في مقام التمدّح بالخالقيّة، ونحو ذلك) من** الآيات الدالّة قطعًا على كون الله تعالى خلق كل شيء بلا استثناء فيها قال في التاتارخانيّة يجب إكفار القدريّة في نفيهم كون الشرّ بتقدير الله وخلقه، وفي دعواهم أنّ لكلّ فاعلٍ فعلًا اختياريًّا خالقًا لفعله؛ **(لأنهم أنكروا ظواهر الآيات القطعيّة، وجعلوا انفسهم شركاء لله في الخالقيّة)**، ولقد بالغ مشائخ ماوراءالنهر في إكفارهم وتفضيعهم حتّى قالوا: إنّ المجوس أسعد حالًا منهم إذ لم يثبتوا إلّا شريكًا واحدًا وهؤلاء أثبتوا /[48ظ] شركاء لا تحصى. **(ولذا قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم)** في ذمّهم على ما أخرجه السيوطيّ في **الجامع الصغير**، وصاحب **المشكاة**: «**(القدرية)** أي الطائفة المكذبون للقدر أي كون كلّ شيء بتقدير الله تعالى وخلقه أو كون كلّ شيء بقدرة الله وإيجاده، والمثبتون لأنفسهم قدرة مؤثرة **(مجوس هذه الأمّة)** المحمديّة أي الأمّة الإيجابة». لأنّ قولهم أفعالنا الاختياريّة مخلوقة بقدرتنا وأفعالنا الاضطرارية بقدرة الله تعالى شبيه بقول المجوس القائلين بأنّ للعالم آلهين خالق الخير وهو يَزْدانْ؛ أيْ الله تعالى، وخالق الشرّ وهو أَهْرَمَنْ؛ وهو الشيطان **(إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم)**. وفي **مشكاة المصابيح**: (صنفان من أمّتي ليس لهم نصيب في الإسلام المرجئة والقدريّة) وفي **الجامع الصغير**: «أخاف على أمّتي من بعدي ثلاثًا حيف الأمّة وإيمان بالنجوم والتكذيب بالقدر».

Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi	Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi
(والأشاعرة)... (وهم يقولون: إنّ أفعالنا الاختياريّة حاصلة بقدرة الله تعالى، وتعلّقها فقط) على أنّ تعلّقها مُؤثّر فيها، ومُوجِد لها فقط؛ بناءً على أنّ القدرة قديمةٌ، وتعلّقها حادثٌ، ومؤثّرٌ فيها، وأنّ التكوين: صفة اعتباريّة قائمة بتعلّق القدرة؛ لأنّه بمعنى الإيجاد؛ أيْ جعل الموجود متّصفًا بالوجود الخارجيّ حال وجوده بذلك الإيجاد، وقد يتسامحون ويقولون: حاصلة بقدرة الله، وقد يتسامحون ويقولون: /[19و] حاصلة بالله وإلّا يلزم قدم الحوادث، وانتفاء الواجب، أو تخلُّف المعلول عن علّته التامّة المؤثّرة كما لا يخفى .	**المقالة الثالثة** **(الأشاعرة يقولون: إنّ أفعالنا الاختياريّة حاصلة بقدرة الله تعالى وتعلّقها فقط)** على أنّ تعلّقها مؤثّر فيها، وموجِد لها فقط بناء على أنّ القدرة قديمة، وتعلّقها حادث، ومؤثّر فيها وأنّ التكوين صفة اعتباريّة قائمة بتعلّق القدرة؛ لأنّه بمعنى الإيجاد أي جعل الموجود متّصفًا بالوجود الخارجي حال وجوده بذلك الإيجاد، وقد يقولون تسامُحًا: إنّها حاصلة بقدرة الله تعالى وإلّا يلزم قدم الحوادث وانتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة المؤثّرة.
(ويقولون: لنا اختيار)؛ وإرادة وقصد **(مخلوق لله تعالى أيضًا)**، فهم يجوّزون كون الأمور الاعتباريّة النفس الأمريّة؛ أيْ الأحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنها صفات لموجود لا موجودة في الخارج، ولا معدومة في نفس الأم -كما في **المواقف**- مخلوقة كالأمور الخارجيّة مع أنّه خلاف التحقيق - كما سيجيء فانتظر- **(مقارن لأفعالنا)**؛ لأنّه مخلوق مع الأفعال، **(وقدرة مخلوقة مقارنة لها)**؛ أيْ لأفعالنا **(أيضًا)**؛ أيْ كالاختيار، **(ولا تعلّق لها)**؛ أيْ لقدرتنا **(بها)**؛ أيْ بأفعالنا **(أصلًا)**؛ أي لا بالتأثير كما يقوله القدريّة، ولا بالكسب كما يقوله الماتريديّة.	وأيضًا **(يقولون: لنا اختيار مخلوق لله تعالى أيضًا)** فهم يجوّزون كون الأمور الاعتبارية النفس الأمريّة؛ أي الأحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنّها صفة الموجود لا موجودة في الخارج ولا معدومة في نفس الامر مخلوقة كالأمور الخارجيّة **(مقارن لافعالنا)**؛ لأنّه أي الاختيار مخلوق مع الأفعال **(وقدرة مخلوقة مقارنة [لها])** [أي] لافعالنا كالاختيار **(ولا تعلق [لها])**؛ أي لقدرتنا بأفعالنا لا بالتأثير كما يقوله القدرية ولا بالكسب كما يقوله الماتريديّة.
ولما تُوجّه لهم أنّه ما معنى الأفعال الاختيارية، والمقدوريّة؟ حينئذ قالوا: **(فكونها اختياريّة ومقدورة لنا مقارنتها)**؛ أي مقارنة أفعالنا **(لاختيارنا وقدرتنا، ولذا قالوا: نحن مختارون في أفعالنا، ومضطرّون في اختيارنا)** لعدم مقارنتها لاختيار مغاير لها، وإلّا يلزم الدور والتسلسل، ولهم دلائل عقليّة سخيفة، ونقليّة ضعيفة.	فإن قلت: ما معنى الأفعال الاختيارية والمقدوريّة عندهم؟ أجِيب أنّهم يقولون: **(كون أفعالنا اختياريّة ومقدورة لنا مقارنتها لاختيارنا وقدرتنا ولذا قالوا: نحن مختارون في أفعالنا مضطرّون في اختيارنا)** لعدم مقارنتها لاختيار مغاير لها وإلّا يلزم الدور أو التسلسل. ثم اعلم أنّ لهم دلائل عقليّة ونقليّة ضعيفة كما سترى.
أمّا العقليّة فمنها قولهم: **(لأنّ المخلوق بمعنى الموجود في الخارج أو في نفس الأمر)** وللاختيار وجود في نفس الأمر، وللقدرة وجود في الخارج فيكونان مخلوقين **(فيلزم الجبر فقط)** إن قلنا: الاختيار لا يحتاج إلى اختيار مغاير له بالذّات، (والجبر والدور أو التسلسل) إن قلنا: إنّه يحتاج إليه .	أمّا العقليّة فمنها قولهم: (لأنّ المخلوق بمعنى الموجود في الخارج أو في نفس الأمر) وللاختيار وجود في نفس الأمر وللقدرة وجود في الخارج /[49و] فيكونان مخلوقين، وأنت جبير أنّه ح [حينئذ] (يلزم الجبر فقط)؛ إن قلنا إنّ الاختيار لا يحتاج إلى اختيار مغاير له بالذات، (والجبر والدور أو التسلسل)؛ إن قلنا إنّه يحتاج إليه.
والجواب: **(إمّا منعًا؛ فمنع كون الموجود في نفس الأمر مخلوقًا مستندًا بأنّه من قبيل الحال)** فلا يتعلّق به الخلق والإيجاد كما سنحقّقه.	والجواب من جانب **(إمّا منعًا فمنع كون الموجود في نفس الأمر مخلوقًا مستندًا بأنّه من قبيل الحال)** فلا يتعلّق به الخلق والإيجاد، كما ستعرفه.

Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye Risâlesi	***Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye Risâlesi***
وأمّا النقليّة فمنها: (**هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان، 30/76] أيْ مشيئكم)** كما فسّر به البيضاويّ الأشعريّ .	وأمّا النقليّة **(فمنها قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان، 30/76] أيْ مشيئكم).**
(والجواب: منع كون معنى الآية كذلك؛ مستندًا بأنّ الظاهر أنّ معنى الآية: "وما تشاؤون شيئًا يوجد في الخارج إلّا وقت مشيئة الله تعالى إيّاه".)؛ أيْ كلّ فعل اختياري لكم لا يحصل إلّا بمشيئتين كما أنّه لا يحصل إلّا بقدرتين بحسب جري العادة /[19ظ] -وهو مذهبنا كما سنحقّقه.	**(والجواب: منع كون معنى الآية كذلك مستندًا بأنّ الظاهر أنّ معناه: "وما تشاؤون شيئًا يوجد في الخارج إلّا وقت مشيئة الله تعالى إيّاه".)** أي كلّ فعل اختياريّ لكم لا يحصل إلّا بمشيئتين كما أنّه لا يحصل إلّا بقدرتين بحسب جري العادة وهو مذهبنا.
(وهو)؛ أيْ ما قاله الأشاعرة: **(جبْرٌ متوسّطٌ)** بين الجبر المحض والقدر المحض.	واعلم أن ما قاله الاشعريّ رح [رحمه الله] جبر متوسّط بين الجبر المحض والقدر المحض .
(ولا ثمرة لإثبات اختيارٍ، وقدرةٍ، ولا فائدة له إلّا للاحتراز عن الجبريّة) المحضة في مجرّد الإثبات؛ فإنّهم لا يثبتون أصلًا، ولذا قال العلّامة صدر الشريعة في **التوضيح** والفاضل البركويّ في **الطريقة**: «ولا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة بالنظر إلى الأفعال، فأيُّ فائدة بين إثبات الاختيار والقدرة بلا استلزامهما شيئًا ولو عادةً وبين نفيهما».	**(ولا ثمرة لإثبات اختيار وقدرة إلّا للاحتراز عن الجبر)** المحض في مجرّد الإثبات فإنّهم؛ أي الجبريّة لا يثبتون أصلًا كما قال صدر الشريعة في **التوضيح**، والكامل للبركويّ في **الطريقة**: «لا فرق بين قول الأشعري رح [رحمه الله] وبين الجبر المحض في الحقيقة بالنظر إلى الأفعال». وإن وُجد فرق في الصورة من حيث أثبت في العبد قدرة مجرّدة ...
وأشار إلى الجواب الإبطاليّ بقوله: **(وغير صحيح في الواقع لِمَا يَرِد عليه ما يَرِد على الجبريّة)** من اللوازم الفاسدة غير الكفر؛ إذ الحقّ أنّ كلًّا من الماتريديّة والأشاعرة لا يُكفِّر ولا يُضلِّل صاحبَه،	وأمّا الجواب /[49ظ] إمّا إبطالًا فنقول: إنّ مسلك الأشعريّ **(وغير صحيح في الواقع لما يرد عليه ما يرد على الجبريّة)** من اللوازم الفاسدة؛ لكنّه ليس بكفر؛ إذ الحقّ انّ كلًّا من الماتريديّة والأشاعرة لا يكفر ولا يضلّل صاحبه.
وأنّ ما يُفهم من ظاهر عبارة بعض المحقّقين يجب صرفُه عن ظاهره كقول صدر الشريعة في **التوضيح**: «عَصَمَنا الله تعالى عن اعتقاد الأشعريّ في هذه المسألة»؛ أيْ لأنّها غير صحيحة، وخطأ عظيم، كما لا يخفى وإنْ لم يوجب التضليل **(لمخالفته قول السلف)** جميعًا على ما نقله الفاضل البركويّ في **الطريقة**: **(لا جبر ولا تفويض؛ بل أمر بين الأمرين)**، وما قاله الأشاعرة في الحقيقة كما قاله الجبرية جبْرٌ كما لا يخفى، وما قاله القدريّة: قدر، والحقّ: التوسّط كما يقوله الماتريديّة بتوفيق الله تعالى، وإلهامِه لهم الحقّ.	واعلم أنّه مخالف لقول السلف جميعًا لا جبر ولا تفويض؛ بل أمر بين أمرين وما قاله الأشاعرة في الحقيقة مآله كما قاله الجبريّة، وما قاله القدريّة قدر، والحقّ التوسّط كما يقوله الماتريديّة بتوفيق الله سبحانه...

Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi	Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi
ولذا قال: (**والماتريديّة المحقّقون والمدقّقون**)... (**إنّ أفعالنا الاختياريّة**)؛ أي الآثار الموجودة (**في الخارج**)؛ أي خارج العقل والمشاعر العشرة؛ بحيث تترتّب عليها آثارها، وتظهر منها أحكامها فيه من حركاتنا الاختياريّة الموجودة في نفس الأمر فقط؛ أي في ذاتها لا في الخارج . ومعنى الموجود في نفس الأمر: ما له تحقّقٌ، ووجودٌ في ذاته؛ أيْ بدون /[20و] اعتبار العقل، وفرضه -كبحر من المِسك ومَوْجُه الذهب - سواء كان موجودًا في الخارج حاصلًا من العلّة المؤثّرة فيه، والمعطية لوجوده -كالمخلوقات- أو لا؛ -كالباري تعالى وصفاته الذاتيّة- أي موجودًا في ذاته فقط بأن لم تتعلّق له العلّة المؤثّرة، ولم تعطِ له وجودًا خارجيًا كمعاني المصادر الوجوديّة عند المحقّقين فلا يتعلّق بها الخلق؛ لأنّه بمعنى الإيجاد؛ أي جعل الموجود الخارجيّ متّصفًا بالوجود الخارجيّ حال وجوده بذلك الإيجاد.	**المقالة الرابعة** (**الماتريدية رح [رحمهم الله] قالوا: إنّ أفعالنا الاختياريّة**) أي الآثار الموجودة (**في الخارج**) عن العقل والمشاعر العشرة بحيث تترتب عليها آثارها وتظهر منها أحكامها فيه من الحركات الاختيارية الموجودة في نفس الأمر، وفي ذاتها لا في الخارج. ومعنى الوجود في نفس الأمر ما له تحقّقٌ ووجودٌ في ذاته بدون اعتبار العقل وفرضه كحبر من المسك موجه الذهب سواء كان موجودًا في الخارج حاصلًا من العلّة المؤثّرة فيه، والمفضية لوجوده كالمخلوقات أو لا كالباري -تعالى- وصفاته الذاتيّة أو موجودًا في ذاته فقط بتبقيّة الغير بأن لم تتعلّق له العلّة المؤثّرة، ولم تعط وجودًا خارجيًا كمعاني المصادر الوجوديّة عند المحقّقين فلا يتعلق به الخلق لأنّه بمعنى الإيجاد؛ أي جعل الموجود الخارجيّ متّصفًا بالوجود الخارجيّ حين وجوده بذلك الجعل .
ولذا اتّفق المحقّقون على أنّ الماهيّات غير مجعولة خلافًا لمن زَعَمَ أنّها مجعولة أو المركّبة مجعولة، والبسيطة غير مجعولة، وأوّل صاحب المواقف بأنّ مراده أنّها محتاجة إلى شيء؛ فإنّها لا تتحقّق إلّا في ضمن الأفراد لا أنها مخلوقة كما هو المتبادر، وهذا ظاهر في الصفات السلبيّة لله تعالى مثل القدم والبقاء والقيام بنفسه والوحدانيّة والمخالفة للحوادث؛ فأنّها موجودة في نفس الأمر، لا في الخارج، وغير مخلوقة على ما لا يخفى، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم، وتسمّى عند المحقّقين كإمام الحرمين، والقاضي أبي بكر، وصدر الشريعة: حالًا؛ حيث قالوا: الموجود: معلوم تحقّق باعتبار ذاته، والمعدوم: معلوم لم يتحقّق أصلًا، فالحال: ثابتة، وهي معلوم تحقّق بتبعيّة الغير، وعرّفوها تفصيلًا بأنّها صفة لموجود؛ لا موجودة ولا معدومة. هذا وأمّا الجمهور من المتكلّمين الذين ينكرون الحال فقالوا: الموجود: معلوم تحقّق في الخارخ، والمعدوم: معلوم لم يتحقّق في الخارج؛ فلا حال، فالحال عندهم: معدومة بناءً على إنكارهم الوجود الذهنيّ... كذا في **المواقف والمقاصد وشرحيهما** في مواضع شتّى، فليكنْ هذا على ذكر منك .	ومن هذا اتّفق أهل التحقيق على أنّ الماهيّات غير مجعولة خلافًا لمن زعم أنّها مجعولة أو المركبة مجعولة والبسيط غير مجعولة، وأوّل صاحب **المواقف** بأنّ مراده أنّها محتاجة إلى شيء فإنّها لا تتحقق إلّا في ضمن الأفراد لا أنّها مخلوقة كما هو المتبادر، وهذا ظاهر في الصفات له تعالى كالقِدم والبقاء والقيام بنفسه والوحدانيّة والمخالفة للحوادث فإنّها موجودة في نفس الأمر لا في الخارج، وغير مخلوقة، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم ويُسمّى عند المحقّقين كإمام الحرمين، والقاضي أبي بكر وصدر الشريعة حالًا حيث قالوا: الموجود معلوم تحقّق باعتبار ذاته، والمعدوم معلوم لم يتحقّق أصلًا فالحال ثابتة وهي معلومة /[50و] تتحقّق تبعيّة الغير، وعرّفوها بأنّها صفة لموجود لا موجودة في الخارج ولا معدومة في نفس الأمر . فإن قلت: ما الشأن عند الجمهور؟ قلنا: الجمهور من المتكلّمين الذين ينكرون الحال، يقولون: الموجود معلوم تحقّق في الخارج، والمعدوم معلوم لم يتحقّق في الخارج فلا حال، فالحال عندهم معدومة بناءً على أنّ إنكارهم الوجود الذهني كذا في المواقف، والمقاصد، وشرحيهما في مواضع شتّى فلْيطالعْ ثمّة فلْنرجعْ إلى ما نحن بصدده .
(**حاصلة عادة**) أي بحسب جري عادة الله؛ فيجوز التخلّف عقلًا، وإن لم يجزْ قطعًا (**بمجموع خمسة أشياء**)؛ واحد منها مؤثّر وموجِد لها، وأربعة منها سبب قريب لخروجها إلى الوجود (**والمشيئتين، والقدرتين، والتكوين**).	قالت الماتريديّة رح [رحمهم الله]: إنّ أفعالنا الاختياريّة (**حاصلة بحسب جري العادة**) أي عادة الله تعالى فيجوز التخلّف عقلًا وإن لم يجزْ عادة (**بمجموع خمسة أشياء**) واحد منها مؤثّر وموجِد لها، وأربعة منها سبب قريب لخروجها إلى الوجود (**المشيئتين، والقدرتين والتكوين**).

Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi	**Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi**
وهي عندنا: صفة حقيقيّة أزليّة قائمة بذاته تعالى، من شأنها إيجاد الموجود؛ أيْ الخلقُ عند تعلّقها به؛ لأنّ الله تعالى قد أثبت لذاته العَلِيّة أنّه مكوّن الأشياء، وخالقُها، كما أنّه أثبت أنّه مريد الأشياء، وقادر عليها، وأنّه بصير وسميع، وحيّ، وعليم، وأنّه متكلّم في آيات عديدة قطعيّةِ الدلالة.	**فائدة مهمّة [في الفرق بين التكوين والقدرة]** اعلم أنّ التكوين عندنا صفة حقيقيّة أزليّة قائمة بذاته تعالى من شأنها إيجاد الموجود أي الخلق حين تعلقها به؛ لأنّ الله تعالى قد أثبت لذاته العليّة أنّه مكوّن الأشياء وخالقها، كما أنّه أثبت أنّه مريد الأشياء، وقادر عليها.
فلمّا قلنا: إنّ الإرادة له تعالى قسمان: أزليّة قائمة بذاته تعالى، ولا يزاليّة متحقّقة وقتَ حدوثِ الحادث مستندة إلى إرادة أزليّة قائمة بذاته بطريق إسناد المسبَّب على السبب كذلك، قلنا: إنّ التكوين كذلك، وإرجاع التكوين إلى القدرة تكلّفٌ باردٌ مع كونه مخالفًا لظواهر الآيات . نعم، التكوينُ بمعنى الخلق والإيجاد صفةٌ اعتباريّةٌ لا يزاليّةٌ، فلا نقول بقدمها، كما لا نقول بقدم المشيئة المتحقّقة وقت حدوث الحادث؛ فالتفرقة تحكُّم كما لا يخفى .	فلمّا قلنا: إن الإرادة قسمان: أزليّة قائمة بذاته تعالى ولا يزالية يتحقّق وقت حدوث الحادث مستندة إلى إرادة أزليّة قائمة بذاته بطريق استناد المسبب على السبب لذلك قلنا: إن التكوين كذلك، وإرجاع التكوين إلى القدرة تكلف بارد مع كونه مخالفًا لظواهر الآيات، نعم، التكوين بمعنى الخلق والإيجاد صفة اعتباريّة لايزاليّة فلا نقول: بقدمها كما نقول: بقدم المشيئة المحقّقة وقت حدوث الحادث فالتفرقة تحكّم لا يخفى.
(**فمَشِيئتُنا**)؛ أيْ المتحقّقةُ فينا بالتبعيّة الغيرُ المخلوقة لكونها من قبيل الحال؛ لأنّها بمعنى الإرادة، والقصد، والاختيار الجزئيّ، وهو فينا -على ما وجدتُه /[21و] في وجداني بعد تأمّلات صادقة، وتفكّرات كاملة- توجّهُ القلب وميلُه القويّ نحوَ توجيهِ القدرة الحادثة إلى إيقاع الفعل الجزئيّ - أي المتصوّر على الوجه الجزئيّ - أو إلى الكفّ عن إيقاعه .وذلك الاختيار اختياريّ أيضًا؛ أيْ يتحقّق بتعلّق الاختيار، فلا يلزم منه الدور أو التسلسل، لا في الأمور الوجوديّة، ولا في الاعتباريّة الحقيقيّة على أنّ التسلسل فيها محال أيضًا عند المحقّقين، وإنّما المنقطع في الاعتباريّة المحضة.	واعلم أنّ (**مشيئتنا**) هي المتحقّقة فينا بتبعيّة الغير المخلوقة لكونها من قبيل الحال؛ لأنّها بمعنى الإرادة والاختيار الجزئيّ وهو فينا على ما بيّنّاه سابقًا توجّه القلب، وميلُه القويّ نحوَ توجيهِ القدرة الحادثة إلى إيقاع الفعل الجزئيّ أو إلى الكفّ عن إيقاعه، وذلك الاختيار اختياريّ؛ أي من شأنها أن يتحقّق بتعلّق الاختيار لو كان قصدًا وأصالة لا مطلقًا فلا يلزم منه الدور أو التسلسل لا في الأمور الموجودة، ولا في الأمور الاعتباريّة الحقيقيّة .
ولا نقول أيضًا: اختيار الاختيار نفس الاختيار؛ بل نفصّل، ونقول: الحقّ أنّ الفعل المختار إن كان قصدًا وأصالةً فلا بدّ له من اختيار مغاير له، سابق عليه بالضرورة، وأمّا إن كان ضمنًا، وتبعًا فلا؛ بل يكون اختيار المقصود اختيارًا لنفسه ضمنًا والتزامًا -كما يشهد له الوجدان السليم- وأيضًا لو لزم لكلّ اختيارٍ اختيارٌ مغايرٌ له يلزم الدور أو التسلسل في اختيار الله تعالى أو الجبر على الله تعالى - تعالى الله عن ذلك.-	ولا نقول أيضًا: اختيار الاختيار نفس الاختيار؛ بل نفصّل ونقول: إن المختار ان كان قصدًا وأصالة لا بدّ له من ختيار مغاير له سابق عليه بالضرورة وأمّا إن كان ضمنًا وتبعًا فلا يكون المقصود كاختيار لنفسه ضمنًا والتزامًا وأيضًا لو لزم لكلّ اختيار اختيارٌ مغايرٌ له يلزم الدور أو التسلسل في اختيار الله تعالى عن ذلك ....
والترجيح بلا مرجّح؛ أيْ الاختيار بلا داعٍ جائز عند المتكلّمين في الفاعل المختار، كما قال في النونيّة: يجوز ترجيحُ ما يُنفى ترجُّحه كَفِي إناءين مِن ماء لعَطْشان وإنّما الممتنع: الترجّح بلا مرجّح؛ أيْ الإيجاد بلا مُوجِد، فيجوز أن تتعلّق الإرادة بشيء بلا مرجّح وداعٍ، فلا يَرِد أنّ تعلّق الإرادة لا بدّ له من مرجّح؛ فإن كان من خارج يلزم الإيجاب، وإن من نفس المريد ينقل الكلام عليه أنّه بالاختيار أو بالاضطرار فيلزم إمّا الدور أو التسلسل أو الإيجاب....	قلنا: <u>الترجيح بلا مرجّح جائز عند المتكلّمين في الفاعل المختار؛</u> لأنّ من شأن الإرادة ترجيح أحد الجانبين بلا احتياج وداع إلى مرجّح كالهارب يسلك أحد الطريقين بلا مرجّح، والجائع يقدم أحد الرغيفين كذلك، <u>وإنّما الممتنع الترجّح بلا مرجّح اي الإيجاد بلا موجد فيجوز أن تتعلق الارادة بشيء بلا مرجّح وداع</u>... فإذا عرفت هذا لا يرد أن تعلّق الإرادة لا بد له من مرجّح فإن كان من خارج يلزم الإيجاب، وإن من نفس المريد ننقل الكلام إليه أنّه بالاختيار أو بالاضطرار فيلزم إمّا الدور أو التسلسل أو الإيجاب...

Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi	**Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi**
قالت الماتريديّة ر ح [رحمهم الله] إنّ مشيئتنا (**تتعلق بتوجيه القدرة الحادثة عند الفعل إلى إيقاعها**)؛ [أي الأفعال] في الخارج (**أو إلى الكفّ عن إيقاعها**)	(**تتعلّق بتوجيهِ القدرة الحادثة عند الفعل إلى إيقاعها**)؛ أي الأفعال في الخارج (**أو إلى الكفّ عن إيقاعها**) لا عن تركها، فإنّه عدم لا تتعلّق به القدرة كما لا يخفى.
(**وإنّ قدرتنا**) الحادثة عند قصدنا الفعل ووجوده (**تتعلّق بإيقاعها أو بالكفّ عنه**) ويستلزم عادة الإيقاع أو الكفّ عنه.	(**وقدرتنا**)؛ أي قوّتنا الحادثة عند قصدنا الفعل، ووجوده؛ فإنّا أثبتْنا كون القدرة حادثة مع الفعل لا قبله بمقدّمات ظنّيّة يطول ذكرها (**تتعلّق بإيقاعها أو بالكفّ عنه**)، وتستلزم عادة الإيقاع أو الكفّ عنه.
[ثمّ أنّ الإيقاع أو الكفّ عنه] لكونهما أمورًا موجودة في نفس الأمر لا في الخارج لكونهما من قبيل الحال لا يلزم من كون قدرتنا متعلقة به ومستلزمة له عادة كوْننا خالقين لأفعالنا كما زعمه المعتزلة، وجعلوا أنفسهم خالقين لأفعالهم، وفرّ منه الأشاعرة وجعلوا القدرة غير متعلّقة بشيء وجعلو أنفسهم مجبورين.	ثمّ أنّ الإيقاع أو الكفّ عنه لكونهما أمورًا موجودةً في نفس الأمر لا في الخارج لكونهما من قبيل الحال كما لا يخفى لا يلزم من كون قدرتنا متعلّقة به ومستلزمة له عادة كونه خالقًا لأفعاله كما زَعَمَه القدريّة، وجعلوا أنفسهم خالقين لأفعالهم، وفرّ منه الأشاعرة، وجعلوا القدرة غير متعلّقة بشيء، وجعلوا أنفسهم مجبورين...
وأيضًا قالت الماتريديّة رح [رحمهم الله]: (**إنّ مشيئة الله تعالى**) المتحقّقة فيه تعالى وقت تعلّق مشيئتنا لأفعالنا؛ بل بعد تعلّق مشيئتنا بعديّة أزليّة لا زمانيّة (**تتعلّق بتوجيه إرادته الأزليّة إلى تخصيص الفعل أو إلى الكفّ عنه.**)	(**ومشيئة الله تعالى**) المتحقّقة فيه تعالى وقت تعلّق مشيئتنا لأفعالنا؛ بل بعد تعلّق مشيئتنا بعديّةً ذاتيّةً لا زمانيّةً؛ ... (**تتعلّق بتوجيه إرادته الأزليّة إلى تخصيص الفعل أو الكفّ عنه**).
وقالوا أيضًا: (**إنّ قدرته الأزليّة**) القديمة القائمة بذاته تعالى (**تتعلّق بتقريب الفعل إلى الوجود**) الخارجيّ بجلعه مستعدًّا له.	(**وقدرته الأزليّة**) القديمة القائمة بذاته تعالى (**تتعلّق بتقريب الفعل إلى الوجود**) الخارجيّ بجعله مستعدًّا له.
(**وإنّ تكوينه الأزليّ**) الحقيقيّ القائم بذاته تعالى (**يتعلّق بإيجاد الفعل**) ويجعله موجودًا في الخارج حال وجوده (**فالله تعالى هو الخالق فقط لأفعالنا الاختياريّة**) كغير الاختياريّة (**لا غير**) بتعلّق تكوينه الأزلي؛ بل لكلّ شيء بتعلّقه على أنّ المحققين رح [رحمهم الله] اتّفقوا على أنّ قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، 82/36]؛ كناية عن سرعة إيجاد الأشياء بتعلق تكوينه الأزليّ، لا عبارة عن معناه الظاهريّ وإلّا يلزم تعطّل القدرة والتكوين ويلزم أيضًا تأثير الكلام كما هو حقّه.	(**وتكوينه الأزليّ**) الحقيقيّ القائم بذاته تعالى أيضًا (**يتعلّق بإيجاد الفعل**) ويجعله موجودًا حال وجوده ومتّصفًا بالوجود الخارجيّ. (**فالله تعالى هو الخالق فقط لأفعالنا الاختياريّة**) كغير الاختيارية بتعلّق تكوينه الأزليّ (**لا غير**)؛ بل لكلّ شيء بتعلّقه على أنّ المحقّقين اتّفقوا على أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، 82/36]؛ كنايةٌ عن سرعة إيجاد الأشياء بتعلّق تكوينه الأزليّ، لا عبارة عن معناه الظاهريّ، وإلّا يلزم تعطّل القدرة والتكوين، ويلزم أيضًا تأثير الكلام كما لا يخفى.

Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi	Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi
(وذلك)؛ أيْ ما لخّصتُه بتوفيق الله، وإلهامه على أنّ مذهب الماتريديّة... **(حقّ)**... **(لأنّه لما ثبت بالبراهين)** العقليّة والنقليّة السابقة **(وبالوجدان)** أيضًا **(أنّ للعباد دخلًا في أفعاله الاختياريّة)** لبطلان الجبر بقسميه، **(وأنّهم ليسوا بخالقين لأفعالهم الاختياريّة)** لبطلان القدر أيضًا، **(وأنّ الله تعالى هو الخالق لكلّ شيء)**؛ أي موجودٍ في الخارج مشيءٍ وجودُه، **(وأنّ لنا اختيارًا، وقدرةً حين قصدنا لأفعالنا)** متعلّقَيْن بما قلتُ... **(وأنّ لإرادته تعالى وقدرته وتكوينه تعلّقًا وتأثيرًا كما بيّنّا لِمَا تدلّ عليه ظواهر الآيات)** القطعيّة الدلالة، **(وتعريفات المحقّقين)** حيث قالوا: الإرادة: صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالى من شأنها: تخصيص الشيء بالوجود والعدم، والقدرة: صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالى من شأنها التأثير؛ أيْ التقريب على وفق الإرادة...	واعلم أيضًا أنّ مذهب الماتريديّة **(حقّ لأنّه ثبت بالبراهين)** عقليّة ونقليّة **(وبالوجدان)** أيضًا (أنّ **للعباد دخلًا في أفعاله الاختياريّة)** ببطلان الجبر بكلا قسميه، **(وأنّهم ليسوا خالقين لأفعالهم الاختياريّة)** ببطلان القدر أيضًا، **(وأنّ الله تعالى هو الخالق لكلّ شيء)** موجود في الخارج مشيء وجوده، **(وأنّ لنا اختيارًا، وقدرة حين قصدنا /[51ظ] لأفعالنا)** متعلّقين لما قلتُ **(وأنّ قدرته وإرادته تعالى لهما تعلّق وتأثير كما بيّن لما يدلّ عليه ظواهر الآيات)** القطعيّة **(وتعريفات المحققين)** حيث قالوا: الإرادة صفة أزليّة قائمة بذاته تعالى من شأنها تخصيص الشيء بالوجود أو العدم، والقدرة صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالى من شأنها التأثير؛ أي التقريب على وقف الإرادة.
(وثبت) أيضًا **(أنّه لا بدّ في العلّة التامّة)** التي هي جملة ما يتوقّف عليها وجود الممكن، وتحقّقُه في الخارج فيجب وجوده لوجودها، ويمتنع وجوده بانتفائها، أو انتفاء جزء منها **(من أمور لا موجودة)** في الخارج **(ولا معدومة)** في نفس الأمر **(ويُسمّى حالًا)**؛ أيْ واسطة بين الموجود والمعدوم عند المحقّقين **(عند وجود الحادث حتّى يوجد كالأمور الإضافيّة)**، ومعاني المصادر الوجوديّة: مثل مشيئتنا وتعلّقها، وتعلّق قدرتنا؛ ومشيئة الله، وتعلّق قدرته، وتكوينه - كما بيّنا- **(في الأفعال الاختياريّة)** الموجودة في الخارج الحاصلة بالمصادر، والحركات الاختياريّة الموجوة في نفس الأمر **(وإلّا يلزم إمّا قدم الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة)**	**(وثبت)** أيضًا (**أنّه لا بدّ في العلّة التّامّة)** التي هي جملة ما يتوقف عليها وجود الممكن في الخارج فيجب وجوده بوجودها، ويمتنع وجوده بانتفائها أو انتفاء جزء منها **(من أمور لا موجودة)** في الخارج **(ولا معدومة)** في نفس الأمر [**(ويُسمّى حالًا)** أيْ واسطة بين الموجود والمعدوم عند المحقّقين] **(عند وجود الحادث حتّى يوجد كالأمور الإضافيّة)** [ومعاني المصادر الوجوديّة: مثل مشيئتنا وتعلّقها، وتعلّق قدرتنا ومشيئته تعالى وتعلّق قدرته وتكوينه -كما سبق- **(في أفعالنا الاختيارية)** الموجودة في الخارج الحاصلة بالحركات الاختيارية الموجودة في نفس الأمر **(وإلّا يلزم قدم الحادث أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة)**
إن كانت جملة ما يتوقّف عليه وجود الحادث موجودات محضة، وهي مستندة إلى الواجب تعالى قطعًا للدور أو التسلسل **(وإمّا كون المعدوم علّة للموجود)** إن كانت معدومات محضة أو موجودات مع معدومات، تأمّل، وأيضًا يلزم منه سدّ باب إثبات الواجب تعالى كما بيّن في إثبات الواجب، **(واللوازم باطلة)** بالبراهين القطعيّة على ما ثبت في إثبات الواجب في **المواقف والمقاصد**، وعامّة كتب الكلام، كما لا يخفى على الفاضلين الكاملين...	إن [كانت جملة ما يتوقّف عليه وجود الحادث] موجودات محضة وهي مستندة إلى الواجب تعالى قطعًا للدور أو التسلسل **(وأمّا كون المعلول علّة للموجود)** إن كانت العلّة التامّة معلومات صرفة أو موجودات مع معدومات، **(واللوازم باطلة)** بالبراهين الباهرة على ما ثبت في إثبات الواجب، والمواقف، والمقاصد، وجميع كتب الكلاميّة كما لا يخفى على أهل النهى.
(ثمّ اعلم أنّ تلك الأمور الإضافيّة البيّنة لا يمكن استنادها إلى الواجب تعالى بطريق الإيجاب وإلّا يلزم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة؛ بل اختيارنا وتعلّق قدرتنا مستندان إلى اختيارنا، واختيار الله تعالى وتعلّق إرادته، وقدرته، وتكوينه مستندة /[23و] إلى اختياره تعالى، ولا يلزم لكلّ اختيار اختيار؛ لأنّ الفعل المختار إن كان قصدًا أو أصالة؛ يلزم له من اختيار مغاير سابق عليه متعلّق به، وأمّا إن كان ضمنًا وتبعًا فلا يلزم له اختيار مغاير له بالذات؛ بل اختيار المختار اختيار لنفسه ضمنًا والتزامًا بشهادة الوجدان السليم)	**(ثمّ اعلم أنّ تلك الأمور الإضافيّة لا يمكن استنادها إلى الواجب تعالى بطريق الإيجاب وإلّا يلزم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة؛ بل اختيارنا وتعلق قدرتنا مستندين إلى اختيارنا، واختيار الله تعالى وتعلقه إرادته، وقدرته وتكوينه مستندين إلى اختياره تعالى، ولا يلزم لكلّ اختيارٍ اختيار كما سبق من أنّ الفعل المختار إن [كان] قصدًا وأصالة يستلزم اختيارًا مغايرًا سابقًا عليه يتعلق به وإن [كان] ضمنًا وتبعًا لا يستلزم اختيارًا مغايرًا له بالذات؛ بل اختيار المختار اختيار لنفسه ضمنًا والتزامًا.)**

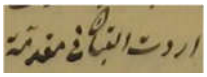
Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye* Risâlesi	Muhammed b. Mustafa el-Alâî'nin *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye* Risâlesi
بعد تأمّلات صادقة، وقد مرّ بعض التفصيل في الشرح -تَذَكَّرْ- **(لزم)** جوابٌ "لما ثبت" **(القول بما قلنا: من وجود أمور خمسة على الوجه الذي بيّنا)** كما لا يخفى على المتأمّلين الكاملين والمنصفين الفاضلين بعد تأمّلات صادقة، وتفكّرات كاملة **(مع خلوّه عن الاعتراضات السابقة)** على المذاهب الباطلة، **(والتكلّفات الباردة)** الموجودة في المذاهب العاطلة، **(وموافقته للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة كما لا يخفى على الكاملين المتتبّعين والفاضلين المتبحّرين).** **(ثمّ اعلم أنّ الكسب)**... **(توجيه اختيار إلى توجيه القدرة إلى إيقاع الفعل أو إلى الكفّ عنه؛ لا ما زعمه المعتزلة من أنّه إيجاد الفعل بتوجيه القدرة إليه، ولا ما قاله الأشاعرة من أنّه قِران الاختيار، والقدرة للفعل، ولا ما قاله بعض الماتريديّة من أنّه وقع بآلة أو أنّه مقدور وقع في محلّ قدرته أو ما لا يصحّ انفراد القادر به)**؛ ولذا قال العلامة السعد في شرح العقائد: «التحقيق أنّ صرف العبد إرادته وقدرته إلى الفعل كسب، وإيجاد الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروريّ وإن لم نقدر على أزيد من ذلك». انتهى. **(كذا)** قيد للمتن من أوّله إلى آخره **(حقّق العلامة صدر الشريعة)** في التوضيح في المقدّمات الأربعة، ولخصّنا براهين تحقيقه في الشرح بما لا تلخيص فوقه، **(والمحقّق السعد)** في **التلويح**، و**المقاصد**، و**شرح العقائد** وقد لخّصنا دلائله أيضًا، **(والفاضل البركويّ رحمهم الله تعالى)** في **الطريقة المحمّديّة** في بحث الاختيار الجزئيّ، /[23ظ] وقد زدتُ بعضًا من المسائل، والدلائل بعضها من غيرها من الكتب المعتبرة، وبعضها من عندي بحسب الإلهامات الربّانيّة، والإمدادات الصمدانيّة **(فخُذْها)**؛ أي هذه الرسالة أو هذه المسألة **(بقوّة، وأْمُرْ قومَك يأخذوا بأحسنها)**؛ أي مذهب الماتريديّة. فالحمد لله الذي هدانا لهذا التحقيق العميق، والتدقيق الدقيق الذي خفي على العقلاء، والعلماء لكونه سرًّا من أسرار الله تعالى، لا يطّلع عليه إلّا خواصّ عباده، **(وما كنّا لنهتدي)**؛ أي لنصل إلى فهمه، وتحقيقه، وتبْيينه، وتدقيقه **(لو لا أنْ هدانا الله)**؛ أيْ هذا أو لهذا أو إلى هذا.	**خاتمة مكملة** **(اعلم ان الكسب توجيه القدرة الى إيقاع الفعل أو إلى الكفّ عن إيقاع لا ما زعمه أهل الاعتزال من أنّه إيجاد الفعل بتوجيه القدرة إليه، ولا ما قال الأشعريّ من أنّ قِران الاختيار والقدرة للفعل، ولا ما قاله بعض منّا من أنّه يقع بآلة أو أنّه مقدور وقع في محلّ قدرته أو ما لا يصحّ انفراد القادر به.)** ومن هذا قال المحقّق التفازانيّ في **شرح العقائد**: «التحقيق أنّ صرف العبد إرادته وقدرته /[52و] إلى الفعل كسب وإيجاد الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين؛ لكن بجهتين مختلفتين؛ فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب»... اعلم أنّ ممّا سبق حصل لنا أنّه لا خالق سوى الله تعالى لكنّ للعباد اختياراتٍ جزئيّةً متعلقةً بفعل مشخّص معيّن جزئيّ فهذه الإرادة الجزئية ليست من الله تعالى ابتداء؛ بل من العبد ولا يلزم كون العبد خالقها لعدم وجودها في الخارج والمخلوق ما يكون موجودًا فيه... وعادته المبنيّة على حكمه. تمت.

4. EK 2: Alâî'ye Nispet Edilen *Şerḥ-i İrade-i cüz'iyye* Risâlenin Arapça Metnin Tahkiki

[شرح الإرادة الجزئيّة المنسوب إلى محمّد بن مصطفى العلائيّ]

/[46ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين الذي جعلنا معاشر الماتريديّة، ووفّقنا لتحقيق [العقائد] الإسلاميّة، وكرّمنا لتدقيق [المباحث] الكلاميّة، والصّلاة والسّلام على رسولنا محمّد القويّ بالبراهين الإلهيّة، وعلى آله وأصحابه المنوّرين بالكمالات ولطائف الإيمانيّة.

وبعد: فيقول أفقر الورى إلى الملك الغنيّ محمّد بن مصطفى العلائيّ الحنفيّ -عفى عنه الجليّ والخفيّ- لما كانت مسألة الاختيار الجزئيّ[40] من أصول مسائل الأصول، ومع ذلك قد زلّت فيها الأقدام وتحيّرت أفهام الأقوام أروتُ العيان  في مقدّمة، وأربع مقالات.

المقدّمة

اعلم أنّ الإرادة لها معنيان. اسميّ: غير مراد ههنا، ومصدريّ: مراد ههنا فالأوّل: صفة حقيقيّة من شأنها تخصيص الممكن بالوقوع أو اللّاوقوع، فيشمل أرادته -تعالى- القديمة القائمة بذاته -تعالى-.

والثاني: صفة اعتباريّة هي فينا توجّه القلب، وميله القوي نحو توجيه القدرة الحادثة إلى إيقاع الفعل الجزئيّ أو إلى الكفّ عن إيقاعه؛ فلذا يُسمّى اختيارًا جزئيًّا، وفي الواحب -تعالى- توجُّه ذاتِه العليّة معنويًّا نحو توجيه القدرة القديمة إلى إيجاد الفعل الجزئيّ أو إلى الكفّ عن إيجاده، والمعنى الاسميّ حاديثٌ فينا، قديمٌ في الواحب -تعالى-.

والمعنى المصدريّ واسط بين المعدوم والموجود في الواحب، وفينا فلا يكون قديمًا ولا حادثًا؛ لأنّهما من أقسام الموجود وفاقًا؛ لأنّه لو كان موجودًا فينا لكان[41] الله -تعالى- موجِدًا له على ما ذهب إليه الأشاعرة يلزم الجبر المتوسّط، وكون الله خالقًا له أو كون[42] العبد موجِدًا له على ما ذهب إليه القدريّة يلزم القدر، وكون العبد خالقًا له، ولو كان معدومًا يلزم الجبر المحض وانتفاء الاختيار بالكلّيّة واللوازم بط [باطل]، ولو كان موجودًا في الواحب -تعالى-، وكان واحبًا لذاته لسائر الصفات الذاتيّة على ما هو المختار عند بعض المحقّقين أو كان ممكنًا لذاته واجبًا لغيره كسائر صفاته على ما هو المختار عند بعض الآخر بأن كانت صادرة منه -تعالى- إيجابًا أو اختيارًا وكان تقدّم الاختيار عليها بالذّات يلزم قدم العالم أو تخلّف المراد عن الإرادة أو تخلّف المعلول عن علّة التامّة، واللوازم باطلة.

---

[40] وفي هامش ع: ولا شكّ أنّ أفعال الحيوانات من الموجودات ليس فيه مؤثّر إلّا الله الواحد الخالق، وأفعال الحيوانات منها الطبيعيّات، ولا خلاف في مخوقيّتها له -تعالى- أيضًا سواء كان من أفعال المشعور بها، كالمرض والصحّة والنوم واليقظة أو من غير المشعور بها، كالنمو وهضم الطعام. ومنها الاختياريّات وإنّما النزاع فيه. فقد ذهبت الجبريّة إلى أنّها بقدرة الله -تعالى- بلا قدرة من العبد، والأشعريّ إلى أنّها بها بلا تأثير من قدرة العبد والمعتزلة إلى انّها بقدرة العبد فقط بالاختيار والفلاسفة إلى أنّها بقدرته بالإيجاب ونسبة هذا إلى إمام الحرمين سهو كما أفاده العارف السنوسي تصريحًا والسعد في **شرح المقاصد** تلويحًا وذهب أبو اسحاق الاسفراييني إلى أنّها مجموع القدرتين على أنّ تؤثّرا في أصل الفعل، والقاضي إلى أنّها بهما على انّ تأثير القدرة القديمة في أصل الفعل وتأثير الحادثة في وصفه ككونه طاعة ومعصية وهذا المذهب عليه مذهب الماتريديّة كما أفاده المحققون ابن الهمام في متنه **المسايرة** وابن ابي شريف وحسن جلبي في **حاشية المواقف**.

[41] ع: وكان. والمثبت من قبلنا.

[42] ع: كان.

المقالة الأولى

(**اعلم**) أيّها الطالب للعلم اليقينيّ (**أنّ في أفعال العباد الاختياريّة**)؛ /[47و] [أي] الآثار الموجودة في الخارج الحاصلة من حركات أبدانهم بعضًا أو كلًّا باختيارهم في الواقع (**أربعة مذاهب في المشهور**) [أي] بين الكملة.[43]

(**الأوّل: مذهب الجبريّة، والثاني: مذهب القدريّة؛ أي المعتزلة، والثالث: مذهب الأشاعرة، والرابع: مذهبنا الماتريديّة**) على ما بيّنه[44] صدر الشريعة،[45] والمحقّق التفتازانيّ، والمولى البركوي ر ح [رحمه الله].

(**فالجبريّة يقولون: إنّ أفعالنا**) والآثار الموجودة فينا (**حاصلة**) من العدم موجودة في الخارج (**بمحض قدرة الله -تعالى- وتعلقها**) على أنّهما مؤثّران أو المؤثّر التعلّق، والقدرة سببه أو شرطه القريب أو بالعكس. (**ولا اختيار ولا إرادة ولا قصد ولا قدرة لنا**) [أي] لا مؤثّرة ولا كاسبة، لا قبل الفعل، ولا معه، ولا بعده في أفعالنا؛ (**بل نحن كالجمادات**) في انتفاء الاختيار والقدرة (**وحركتنا وسكناتنا**) التي توجد فينا (**كحركاتها وسكناتها**) في الكون بلا اختيار ولا قدرة، فيُقال ما زعم الجبريّة جبر محض.

ولهم دلائل عقلًا ونقلًا، أمّا عقلًا فمنه أنّه لا بدّ لترجيح الفعل على الترك من مرجّح، وذا ليس من العبد وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، وأنّ الفاعل لا بدّ أن يكون عالمًا[46] بتفاصيل أحوال أفعاله وهي مجهولة، وأنّ العبد مخلوق الله -تعالى-، وكذا أفعاله فلا حاجة لنا إلى إثبات الاختيار والقدرة.

والجواب عنها: إمّا منعًا فمنع الدور والتسلسل مستندًا بأنّ المختار لو كان تبعًا لا يستدعي اختيارًا مغايرًا لنفسه؛ بل لو كان أصالة وقصدًا فلا بدّ لهذا الشيء المختار من اختيار مغاير له سابق عليه بالضرورة؛ إذ الفعل الاختياريّ لا يُتصوّر حصوله بلا اختيار.

وبالجملة فلا دور، ولا تس [تسلسل]؛ ولو سُلّم لزومهما لكنّهما في الأمور الاعتباريّة وليسا بمحالين فيها.

ومنع لزوم العلم بالتفاصيل مستندًا بأنّ العلم بها لا بدّ للخالق لا للفاعل الكاسب.

ومنع عدم الحاجة مستندًا بأنّ عدم الإثبات يخالف الواقع، والآيات، والأحاديث.

وأمّا نقلًا فمنه قوله -تعالى-: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، 62/39]، وقوله -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصّفّات، 96/37]، وقوله -تعالى-: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ [الفاطر، 3/35].

والجواب عنها: إمّا منعًا فمنع التقريب مستندًا بأنّها تدلّ على نفي خالق غير الله لا نفيَ خالقِ بالاختيار غير الله.

وأمّا الجواب إبطالًا فنقول: ما زعمتم باطل بديهةً وقطعًا (**لبديهة الفرق بين الأفعال الاختياريّة**) كالهيئات من القيام والقعود والأكل والشرب ونحوها؛[47] فإنّ هذه المصادر لا تتحقّق إلّا بالاختيار الذي هو توجّه القلب نحو توجيه

---

[43] وفي هامش ع: إنما قيل في المشهور؛ لأنّ في هذا الماقام ثلاثة مذاهب ايضا لكنه غير مشهورة الأول: مذهب الحكماء ويقولون: إنّ المؤثّر في افعالنا الاختيارية قدرتنا بالإيجاب بلا اختيار منا، ولكن إرجاعه الى مذهب القدريّة أو الجبريّة. والثاني: مذهب الاستاذ ومن تبعه هم يقولون: أنّ المؤثر في الفعالنا الاختيارية مجموع القدرتين باختيارين قدرته تعالى وقدرتنا مؤثّرتان في أصل الفعل لكن يمكن إدراجه في مذهب الماتريديّة. والثالث: مذهب أبي بكر البقلانيّ وتابعيه وهم يقولون: إنّ المؤثّر في أفعالنا الاختيارية مجموع القدرتين بالاختيارين لكنّ قدرته -تعالى- مؤثّرة في أصل الفعل وقدرتنا مؤثرة في وصفه الا جاعلة مستلزمة اتصافه بمثل كونه طاعة او معصية والله اعلم انه يمكن ارجاعه الى مذهب الأشاعرة وكيفيات الارجاع مبينة في المطولات كما لا يخفى. «منه»

[44] ع - بيّنه، صح هامش.

[45] هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن عبيد الله بن محمود صدر الدّين المحبوبي، المعروف بصدر الشريعة، ومن تصانيفه **التّنقيح** وَشَرحه **التّوضِيح** في اصول الفقه **وشرح الوقَايَة** ومختصر **الوقاية** في الفقه، وغير ذلك، المتوفى سنة 747. **الأعلام** للزركلي 235/2.
الصدر العلامة:

[46] ع + بنقله.

[47] ع: نحو. المثبت من قبلنا لأن المناسب للموضع هو ما أثبتناه.

القدرة الحادثة إلى إيقاع /[47ظ] الفعل أو إلى الكفّ عن إيقاعه كما يشهد به وجدان الكلّ[48] **(وبين الأفعال الاضطراريّة)** كالهيئات الحاصلة من الطول والعرض والعمق والألم والأوجاع الباطنيّة والظاهرية ونحوها؛[49] إذ هذه المصادر تتحقّق بدون الاختيار كما يشهد به وجدان الكلّ، فالمخالف إمّا معاند فيُعرض عنه أو يُقتل أو جاهل بمعنى الاختياريّة و الاضطراريّة فيُنبّه أو يُعلّم.

(ونقول: أيضًا: لو لم يكن للعباد اختيارٌ وقدرةٌ أصلًا، ولو كاسبًا في أفعالهم لَمَا صحّ التكليف بالأوامر والنواهي)، ولما ترتّب عليها مدح وذمّ، لا ثواب ولا عقاب، ولما كان للوعد والوعيد فائدة، ولما صحّ اسناد الأفعال التي تقتضي سابقيّة القصد والاختيار لهم، ولما بقي فرق بين الاختياريّة والاضطراريّة، واللوازم كلّها باطلة فكذا الملزومات.

واعلم أنّ هذا كفّر عند صاحب[50] **التاتارخانيّة** حيث قال: «يجب إكفار الجبرية لعدم رؤيتهم للعباد اختيارًا وفعلًا اصلًا»؛[51] **(لأنّ كلامهم نفيٌ وتكذيبٌ للنصوص الدالّة على أن للعبد مدخلًا في أفعاله مثل قوله -تعالى-: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة، 286/2])**، وقوله -تعالى-: ﴿جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة، 17/32]، وقوله -تعالى-: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، 29/18]،وأمثال ذلك كثيرةٌ في القرآن دالّةٌ على بطلان الجبر، وكفر قائله كما لا يخفى.

المقالة الثانية

من الفرق الضالة من الفرق الإسلاميّة (القدرية)، وتُسمّى معتزلة. **(وهم يقولون: أنّ أفعالنا الاختياريّة)**؛ أي التي تصدر عنّا باختيارنا حاصلة من العدم، وموجودة في الخارج **(بقدرتنا واختيارنا وتعلّقها فقط)**؛ أي لا تتعلّق بها قدرة الله -تعالى-، فهم يزعمون أنّ كلّ عبدٍ خالقٌ لفعله الاختياريّ بقدرته؛ بل بتعلّقها فقط، وأنّ الكفر والمعاصي ليس بقضاء الله -تعالى- وقدره[52]، وأنّ الخير من الله -تعالى- والشرَّ من الإنسان أو من الشيطان، وأنّ الله -تعالى- لا يريد أفعال العباد الاختياريّة على جعل أنفسهم خالقةً لأفعالهم، وأيضًا يقولون: **(لنا اختيار وقدرة)** مخلوقة **(قبل الفعل)** لا مقارنة له مخلوقة معه كما يقول أهل السنّة **(مؤثّرة في أفعالنا الاختياريّة)**؛ [أيْ موجِدةٌ إيّاها] عند تعلّقها بها، أيْ معطيةٌ[53] لها الوجود حال وجودها لا قبلها حال العدم وما زعمه المعتزلة **(قدر محض)**.

ولهم دلائل عقليّة ونقليّة. أما الأولى فمنها أنّ كثيرًا من أفعال العباد قبيحة، والقبح لا يخلقه الحكيم لقبحه، وأنّ الله -تعالى- لو كان فاعلًا لها لكان متّصفًا بها؛ لأنّه لا معنى للفاعليّة الأزليّة الاتّصاف بالفعل، وأنّ كلّ أحد يفرّق بالضرورة بين أفعال الاختياريّة والأضطراريّة /[48و] وما هذا إلّا بسبب أنّ الأولى بقدرته على وفق اختياره دون الثانية.

والجواب إمّا منعًا فمنع كون خلق القبيح قبيحًا مستندًا بأنّ القبح فعل لا خلقه لما في خلقه حكم ومصالح لكون الخالق حكيمًا.

---

48 وفي هامش ع: قال الخادمي في **شرح الطريقة** في قوله: الاستطاعة مع الفعل في الارادة أمور أربعة مرتبة الإرادة الكلية لانه متعلقة بكل مقدور في ذاتها، ثم سلامة الأسباب ثم صرف العبد هذه الارادة على فعل معين بجعلها متعلقة بالفعل كان ذلك هو الإرادة الجزئية، ثم عند ذلك يخلق في العبد هذه الاستطاعة مع الفعل بلا تقدم وتأخر فهذه الصرف سبب لأن يخلق في العبد هذه القدرة والاستطاعة هذا الذي فهم من كلامهم فإن قيل ما فائدة هذه الاستطاعة وما فائدة كونها في الفعل قلنا قال ابو المعين النسفي في **بحر الكلام** اثبات لنفي الجبر واثبات لمعية لنفي خلق العبد فعله لأن العبد اذا كان قبل الفعل لا يحتاج الى استطاعة لله -تعالى-.

49 ع: نحو. المثبت من قبلنا لأن المناسب للموضع هو ما أثبتناه.

50 هو فريد الدين بن عالم بن علاء الدهلويّ الهنديّ (ت. 786هـ/1385م): فقيه، أصوليّ وتميّز في علوم اللغة مع أنّه لم يوجد له ترجمة في كتب التراجم المشهورة. ومن أشهر كتبه: **"زاد المسافر"**، و**"الفروع"** وهو المعروف بـ**"الفتاوى التاتارخانيّة"**. انظر: **معجم المؤلّفين** لعمر الرضا الكحالة، 52/5؛ **كشف الظنون** لحاجي خليفة، 947/2

51 **الفتاوى التاتارخانية في الفقه الحنفي**، لعالم بن العلاء الأندريتيّ، 280/4.

52 ع: وقدرته.

53 ع: وأنّ تعلقه

ومنع كون الخالق متّصفًا بالفعل مستندًا بأنّ المتّصف هو الفاعل و الملابس للفعل، لا الخالق والموجد.

ومنع لزوم كون القدرة مؤثّرة في الاختياريّة مستندًا بأنّها متعلّقة بالفعل بالمعنى المصدريّ السبب لخلق الله الحاصل بالمصدر، ولا يلزم منه كون العبد خالقًا بل كاسبًا.

وأمّا النقليّة فمنها: قوله -تعالى-: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون، 14/23]، وقوله -تعالى-: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران، 49/3]، وقوله -تعالى-: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران، 186/3] .

والجواب من أهل السنة منع التقريب مستندًا بأنّ الخلق في الآيتين بمعنى التقدير، يُقال: "فلان خالق"؛ أي مقدرًا أو بمعنى الصنع يُقال: "فلان خالق"؛ أي صانع كما في اللغة، وبأنّ التقديم بطريق الكسب كما لا يخفى، ولذا قال السعد التفتازانيّ في **شرح المقاصد**: «لا عجب في خفاء هذا المعنى على عوامّ القدريّة وجهّالهم حتّى شنّعوا به أهل الحقّ في الأسواق، ونسبوهم إلى الجبر وإنّما العجب خفاؤه على خواصّهم سوّدوا الصحائف والأوراق».[54]

وأمّا إبطالًا فنقول: إنّ زعمهم باطل بالبراهين العقليّة (**منها أنّ العبد لو كان خالقًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها)** ضرورة أنّ إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلّا كذلك (**واللازم باطل مطلقًا**) فإنّ المشي من موضع إلى آخر يشمل على سكنات متخللة، وعلى حركات مختلفة بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك؛ بل لو سُئل لم يعلم وهذا في أظهر أحواله.

(والنقليّة منها قوله -تعالى-: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، 62/39])؛ أي موجود في الخارج مشيءٌ وجوده. **(وقوله تعالى:** ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ **[الصّفّات، 96/37])**؛ أي وعملكم أو معمولكم وقوله -تعالى-: **(وقوله -تعالى-:** ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لا يَخْلُقُ﴾ **[النحل، 17/16])** في مقام التمدّح بالخالقيّة، ونحو ذلك من الآيات الدالّة قطعًا على كون الله -تعالى- خلق كل شيء بلا استثناء فيها

قال في **التاتارخانيّة:** «يجب إكفار القدريّة في نفيهم كون الشرّ بتقدير الله وخلقه، وفي دعواهم أنّ لكلّ[55] فاعلٍ فعلًا اختياريًّا خالقًا لفعله».[56]

(لأنهم أنكروا ظواهر الآيات القطعيّة، وجعلوا أنفسهم شركاء لله في الخالقيّة.) ولقد بالغ مشائخ ماوراء النهر في إكفارهم وتفضيعهم حتّى قالوا: إنّ المجوس أسعد حالًا منهم؛ إذ لم يثبتوا إلّا شريكًا واحدًا وهؤلاء أثبتوا /[48ظ] شركاء لا تحصى.

(ولذا قال النبيّ -صلّى الله عليه وسلّم-) في ذمّهم على ما أخرجه السيوطيّ في **الجامع الصغير**، وصاحب **المشكاة: (القدرية)**؛ أي الطائفة المكذبون للقدر أي كون كلّ شيء بتقدير الله -تعالى- وخلقه أو كون كلّ شيء بقدرة الله وإيجاده، والمثبتون لأنفسهم قدرة مؤثرة **(مجوس هذه الأمّة المحمديّة)**؛ أي الأمّة الإيجابة لأنّ قولهم: أفعالنا الاختياريّة مخلوقة بقدرتنا، وأفعالنا الاضطرارية بقدرة الله -تعالى- شبيه بقول المجوس القائلين: بأنّ للعالم آلهين خالق الخير وهو يَزْدانْ؛ أيْ الله -تعالى-، وخالق الشرّ وهو أَهْرَمَنْ؛ وهو الشيطان **(إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم)**.[57]

وفي **مشكاة المصابيح**: (صنفان من أمّتي ليس لهم نصيب في الإسلام المرجئة والقدريّة)[58] وفي **الجامع الصغير:** «أخاف على أمّتي من بعدي ثلاثًا: حيف الأمّة ،وإيمان بالنجوم، والتكذيب بالقدر». [59]

---

[54] **شرح المقاصد** للتفتازاني، 164/3.
[55] ع: كل.
[56] **الفتاوى التاتارخانية في الفقه الحنفي**، لعالم بن العلاء الأندريتيّ 280/4.
[57] **الجامع الصغير** للسيوطيّ، 151/2؛ **مشكاة المصابيح** لولي الدين أبي عبد الله الخطيب التبريزيّ، 23/1.
[58] **مشكاة المصابيح** لولي الدين أبي عبد الله الخطيب التبريزيّ، 23/1؛ **الترمذي**، القدريّة 13؛ **سنن ابن ماجه**؛ الإيمان 9.
[59] **الجامع الصغير** للسيوطيّ، ص 20.

المقالة الثالثة

(الأشاعرة يقولون: إنّ أفعالنا الاختياريّة حاصلة بقدرة الله -تعالى- وتعلّقها فقط) على أنّ تعلّقها مؤثّر فيها، وموجِد لها فقط بناء على أنّ القدرة قديمة، وتعلّقَها حادث، ومؤثّر فيها وأنّ التكوين صفة اعتباريّة قائمة بتعلّق القدرة؛ لأنّه بمعنى الإيجاد أي جعل الموجود متّصفًا بالوجود الخارجيّ حال وجوده بذلك الإيجاد، وقد يقولون تسامُحًا: إنّها حاصلة بقدرة الله -تعالى- وإلّا يلزم قدم الحوادث، وانتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة المؤثّرة.

وأيضًا **(يقولون: لنا اختيار مخلوق لله -تعالى- أيضًا)** فهم يجوّزون كون الأمور الاعتباريّة النفس الأمريّة؛ أي الأحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنّها صفة الموجود لا موجودة في الخارج ولا معدومة في نفس الأمر مخلوقة كالأمور الخارجيّة **(مقارن لأفعالنا)**؛ لأنّه أي الاختيار مخلوق مع الأفعال **(وقدرة مخلوقة مقارنة [لها])**؛ [أي] لافعالنا كالاختيار **(ولا تعلّق [لها])**؛ أي لقدرتنا بأفعالنا لا بالتأثير كما يقوله القدرية ولا بالكسب كما يقوله الماتريديّة.

فإن قلت:[60] ما معنى الأفعال الاختياريّة والمقدوريّة عندهم؟

أجِيب أنّهم يقولون: **(كون أفعالنا اختياريّة ومقدورة لنا: مقارنتها لاختيارنا وقدرتنا؛ ولذا قالوا: نحن مختارون في أفعالنا مضطرّون في اختيارنا.)** لعدم مقارنتها لاختيار مغاير لها وإلّا يلزم الدور أو التسلسل.

ثم اعلم أنّ لهم دلائل عقليّة ونقليّة ضعيفة كما سترى.

أمّا العقليّة فمنها قولهم: **(لأنّ المخلوق بمعنى الموجود في الخارج أو في نفس الأمر.**[61]**)** وللاختيار وجود في نفس الأمر وللقدرة وجود في الخارج /[49و] فيكونان مخلوقين، وأنت خبير أنّه ح [حينئذ] **(يلزم الجبر فقط)**؛ إن قلنا إنّ الاختيار لا يحتاج إلى اختيار مغاير له بالذات، **(والجبر والدور أو التسلسل**[62]**)**؛ إن قلنا إنّه يحتاج إليه.

والجواب من جانب **(إمّا منعًا فمنع كون الموجود في نفس الأمر مخلوقًا مستندًا بأنّه من قبيل الحال)** فلا يتعلّق به الخلق والإيجاد كما ستعرفه.

وأمّا النقليّة **(فمنها قوله -تعالى-: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان، 30/76] أيْ مشيئكم)**

(والجواب: منع كون معنى الآية كذلك مستندًا بأنّ الظاهر أنّ معناه: وما تشاؤون شيئًا يوجد في الخارج إلّا وقت مشيئة الله -تعالى- إيّاه)؛ أي كلّ فعل اختياريّ لكم لا يحصل إلّا بمشيئتين كما أنّه لا يحصل إلا بقدرتين بحسب جري العادة وهو مذهبنا.

واعلم أن ما قاله الاشعريّ رح [رحمه الله]: جبر متوسّط بين الجبر المحض والقدر المحض[63] **(ولا ثمرة لإثبات اختيار وقدرة إلّا للاحتراز عن الجبر)** المحض في مجرّد الإثبات فإنّهم؛ أي الجبريّة لا يثبتون أصلًا كما قال صدر الشريعة في **التوضيح**،[64] والكامل للبركويّ في **الطريقة:** «لا فرق بين قول الأشعري رح [رحمه الله] وبين الجبر المحض في الحقيقة بالنظر إلى الأفعال وإن وُجد فرق في الصورة من حيث أثبت في العبد قدرة مجرّدة».[65]

---

60 وفي هامش ع: يعني يصدر الافعال من العباد بالاختيار وذلك الاختيار مخلوق في العبد بالجبر والاضطرار فيلزم ان يكون العباد مختارون في اختيارهم لصدورها بالارادة الجزئية ومضطرون في اختيارهم لأن حصول الاختيار فيهم بمجرد خلق الله -تعالى-.

61 ع - الأمر.

62 ع: والتسلسل.

63 ع - المحض.

64 **التوضيح على التنقيح** لعبيد الله بن مسعود صدر الشريعة، 346/2.

65 **الطريقة المحمّديّة** للبركويّ، ص، 200؛

والجبريّة قائلون: إنّ فعل العبد بقدرة الله فقط بدون قدرة من العبد أصلًا ففي الحقيقة لا فرق بين عدم القدرة أصلًا وبين وجودها بلا تأثير، فإنّ إثبات القدرة إنّما هو للتأثير فإذا نُفي التأثير فلا فرق بين وجوده وعدمه فأيّ نفعٍ في وجود اختيار ضروريّ؛ لأنّ الاختيار المنسوب إلى الاضطرار يزيل حقيقة الاختيار ويبقي مجرّد الاسم.[66]

قيل عليه: أنّه يجوز أنّ مراد الشيخ الأشعريّ رح [رحمه الله] أنّ العبد مضطرّ في حصول قدرته؛ لأنّها يخلقها الله -تعالى- في العبد بلا مدخل منه، ومختار في صرفه نحوَ الفعل لإمكان تعلّقها بكلا الضدّين.

أجيب: هذه الإرادة الكلّيّة[67] التي لا كلام فيها،[68] وإنّما الكلام في الإرادة الجزئيّة المتعلّقة بالعمل الجزئيّ المعيّن فإن كانت موجودة في الخارج بإيجاده -تعالى- يكون علّةً تامّةً للفعل فيلزم الجبر.[69]

وتحقيقه: أنّه إن كان العبد مختارًا في الصرف فيلزم أن يمكّن العبد من فعله وتركه فيحتاج في ترجيح جانب الفعل إلى مرجّح وإلّا فيكون اتّفاقيًّا لا اختياريًّا، ويلزم أيضًا عدم احتياج وقوع الجائزين إلى سبب فينسدّ باب إثبات الصانع، والمرجّح لا يكون من العبد للتسلسل، ويكون الفعل عنده واجبًا وإلّا لم يكن ما فرضناه مرجّحًا فيلزم الإيجاب.[70]

وأمّا الجواب: /[49ظ] إمّا[71] إبطالًا فنقول: إنّ مسلك الأشعريّ (**وغير صحيح في الواقع لما يَرِدُ عليه ما يَرِدُ على الجبريّة)** من اللوازم الفاسدة؛ لكنّه ليس بكفر؛ إذ الحقّ أنّ كلًّا من الماتريديّة والأشاعرة لا يكفر ولا يضلّل صاحبه.

واعلم أنّه مخالف لقول السلف جميعًا لا جبر ولا تفويض؛ بل أمر بين أمرين، وما قاله الأشاعرة في الحقيقة مآله كما قاله الجبريّة، وما قاله القدريّة قدر، والحقّ التوسّط كما يقوله الماتريديّة بتوفيق الله -سبحانه-.

أمّا أنّه لا جبر؛ فلأنّ العبد مختار في فعله فعادته -تعالى- أن يخلق فعل العبد عقيب صرف اختياره، وأمّا أنّه لا تفويض فإنّ منشأ اختيار العبد داعية يخلق الله -تعالى- في قلبه، ودواعي القلب تابعة لمشيئة الله -تعالى- ولا دخل فيه للعبد.[72]

المقالة الرابعة

(الماتريديّة رح [رحمهم الله] قالوا: إنّ أفعالنا الاختياريّة)؛ أي الآثار الموجودة **(في الخارج)** عن العقل، والمشاعر العشرة بحيث تترتب عليها آثارها، وتظهر منها أحكامها فيه من الحركات الاختياريّة الموجودة في نفس الأمر، وفي ذاتها لا في الخارج.

ومعنى الوجود في نفس الأمر ما له تحقّقٌ ووجودٌ في ذاته بدون اعتبار العقل وفرضه كحبر من المسك موجه الذهب سواء كان موجودًا في الخارج حاصلًا من العلّة المؤثّرة فيه، والمفضية لوجوده كالمخلوقات أو لا كالباري -تعالى- وصفاته الذاتيّة أو موجودًا في ذاته فقط بتبعيّة الغير بأن لم تتعلّق له العلّة المؤثّرة، ولم تعط وجودًا خارجيًّا كمعاني المصادر الوجوديّة[73] عند المحقّقين فلا يتعلق به الخلق؛ لأنّه بمعنى الإيجاد؛ أي جعل الموجود الخارجيّ متّصفًا بالوجود الخارجيّ حين وجوده بذلك الجعل.

---

66 انظر لمصدر الاقتباس: **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية** لأبي سعيد الخادمي، 152/2.

67 وفي هامش ع: والإرادة الكلية قوة موجودة في النفس مخلوقة له -تعالى-، وفي بعض المواضع يعبر عنها بالقوة الحاصلة في العبد فلا نزاع فيه كما لا يخفى. «منه».

68 ع - فيها.

69 انظر لمصدر الاقتباس: **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية** لأبي سعيد الخادمي، 152/2.

70 انظر لمصدر الاقتباس: **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية** لأبي سعيد الخادمي، 152/2.

71 ع: منا.

72 انظر لمصدر الاقتباس: **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية** لأبي سعيد الخادمي، 151/2.

73 ع: الموجوديّة.

ومن هذا اتّفق أهل التحقيق على أنّ الماهيّات غير مجعولة خلافًا لمن زعم أنّها مجعولة أو المركّبة مجعولة والبسيط غير مجعولة، وأوّل صاحب **المواقف**[74] بأنّ مراده أنّها محتاجة إلى شيء فإنّها لا تتحقّق إلّا في ضمن الأفراد لا أنّها مخلوقة كما هو المتبادر وهذا ظاهر في الصفات له -تعالى- كالقِدم والبقاء والقيام بنفسه والوحدانيّة والمخالفة للحوادث فإنّها موجودة في نفس الأمر لا في الخارج، وغير مخلوقة، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم، ويُسمّى عند المحقّقين كإمام الحرمين،[75] والقاضي أبي بكر[76] وصدر الشريعة حالًا حيث قالوا: الموجود معلوم تحقّق باعتبار ذاته، والمعدوم معلوم لم يتحقّق أصلًا، فالحال ثابتة وهي معلومة /[50و] تتحقّق تبعيّة الغير، وعرّفوها بأنّها صفة لموجود لا موجودة في الخارج ولا معدومة في نفس الأمر.[77]

فإن قلت: ما الشأن عند الجمهور؟[78]

قلنا: الجمهور من المتكلّمين الذين ينكرون الحال، يقولون: الموجود معلوم تحقّق في الخارج، والمعدوم معلوم لم يتحقّق في الخارج فلا حال، فالحال عندهم معدومة بناءً على أنّ إنكارهم الوجود الذهني كذا في **المواقف، والمقاصد، وشرحيهما** في مواضع شتّى فلْيطالعْ ثمّة فلْنرجعْ إلى ما نحن بصدده.

قالت الماتريديّة رح [رحمهم الله]: إنّ أفعالنا الاختياريّة (**حاصلة بحسب جري العادة**) أي عادة الله -تعالى- فيجوز التخلّف عقلًا وإن لم يجزْ عادة (**بمجموع خمسة أشياء**) واحد منها مؤثّر وموجِد لها، وأربعة منها سبب قريب لخروجها إلى الوجود (**المشيئتين، والقدرتين، والتكوين**).

فائدة مهمّة [في الفرق بين التكوين والقدرة]

اعلم أنّ التكوين عندنا صفة حقيقيّة أزليّة قائمة بذاته -تعالى- من شأنها إيجاد الموجود أي الخلق حين تعلقها به؛ لأنّ الله -تعالى- قد أثبت لذاته العليّة أنّه مكوّن الأشياء وخالقها، كما أنّه أثبت أنّه مريد الأشياء، وقادر عليها.

فلمّا قلنا: إن الإرادة قسمان:[79] أزليّة قائمة بذاته -تعالى- ولا يزالية يتحقّق وقت حدوث الحادث مستندة إلى إرادة أزليّة قائمة بذاته بطريق استناد المسبّب على السبب لذلك قلنا: إنّ التكوين كذلك. وإرجاع التكوين إلى القدرة تكلّف بارد مع كونه مخالفًا لظواهر الآيات، نعم، التكوين بمعنى الخلق والإيجاد صفة اعتباريّة لايزاليّة فلا نقول: بقدمها كما نقول: بقدم المشيئة المحقّقة وقت حدوث الحادث فالتفرقة تحكّم لا يخفى.

---

74 **المواقف في علم الكلام** للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. 756هـ/1355م): وُلد في شيراز، ولازم زين الدين تلميذ البيضاويّ وكان إمامًا في المعقول قائمًا بالأصول والمعاني والبيان والعربية مشاركًا في سائر الفنون، وله **شرح مختصر المنتهى**، وله **المواقف في علم الكلام**. وقد ولّى قضاء المالكيّة. انظر: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** لبدر الدين الشوكانيّ، 309/1.

75 عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينيّ أبو المعالي ابن ركن الإسلام أبي محمّد الجوينيّ إمام الحرمين فخر الإسلام (ت. 478هـ/1085م): يعتبر إمام الأئمّة، أخذ العلم من أبيه، وأبي سعد النصرويّ، وأبي حسان محمد بن أحمد المزكيّ. ومن أشهر تلاميذه: الغزّاليّ، الخوافي، ابن القشيريّ وهو مُكثِر في التأليف منها: **كتاب الإرشاد، والشامل، والعقيدة النظاميّة، والتلخيص في أصول الفقه**، ودُفن في نيسابور. انظر: **المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور** لتقي الدين الصيرفينيّ، ص 361 - 362.

76 القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلّانيّ البصريّ (ت. 403هـ/1013م): وليد البصرة وساكن بغداد، المتكلّم على مذهب الأشعري، وصنّف الكثيرة في علم الكلام وغيره وكان في الكلام أوحد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، من تصانيفه: **"التمهيد في الرد على الملاحدة"**، و**"إعجاز القرآن"**، **الإنصاف في أسباب الخلاف"**. دُفن ببغداد. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغداديّ، 379/5.

77 وفي هامش ع: الارادة والمشيئة واحدة عند اهل السنة في حق واجب الوجود وامّا في طرف العباد فيفترقان حتى لو قال لإمرأته أردت الطلاق لا تطلق و ولو قال: شئت طلاقك تطلق لأنّ الارادة من الرود وهو الطلب والمشيئة عن الاحداث والايجاد كذا ذكروه، وقيل لو كان كذلك لما احتيج الى النية والحاصل أن المشيئة عبارة عن الإرادة التامة التي لا يتخلف عنها الفعل.

78 وفي هامش ع: الفرق بين القضاء والقدر القضاء هو الحكم الإجمالي والقدر هو الحكم التفصيلي فافهم تمت

79 وفي هامش ع: والإرادة تطلق على التامة وعلى غير التامة فالأولى هي المرادة في جانب الله -تعالى- والثاني في العباد فافهم لناصر محمد

واعلم أنّ (**مشيئتنا**) هي المتحقّقة فينا بتبعيّة الغير المخلوقة لكونها من قبيل الحال؛ لأنّها بمعنى الإرادة، والاختيار الجزئيّ وهو فينا على ما بيّنّاه سابقًا توجّه القلب، وميلُه القويّ نحوَ توجيهِ القدرةِ الحادثةِ إلى إيقاع الفعل الجزئيّ[80] أو إلى الكفّ عن إيقاعه، وذلك الاختيار اختياريّ؛ أي من شأنها أن يتحقّق بتعلّق الاختيار لو كان قصدًا وأصالة لا مطلقًا فلا يلزم منه الدور أو التسلسل لا في الأمور الموجودة، ولا في الأمور الاعتباريّة الحقيقيّة.

ولا نقول أيضًا: اختيار الاختيار نفس الاختيار؛ بل نفصّل ونقول: إن المختار ان كان قصدًا وأصالة لا بدّ له من اختيار مغاير له، سابق عليه بالضرورة، وأمّا إن كان ضمنًا وتبعًا فلا يكون المقصود كاختيار لنفسه ضمنًا والتزامًا، وأيضًا لو لزم لكلّ اختيار اختيارٌ مغايرٌ له يلزم الدور أو التسلسل في اختيار الله -تعالى عن ذلك-.[81]

إن قيل: إذ استدلّ الأشعريّ رح [رحمهم الله] بأن يقول: كون العبد مضطرًّا في اختياره مستلزمًا لكون فعل العبد على طريق الجبر بدليل /[50ظ] أنّه إذا كان طرف الفعل والترك جائزان للعبد متساويين فلا بدّ من مرجّح فإذا امتنع كون المرجّح من العبد للتسلسل تعيّن كونه من الله فيكون العبد أيضًا مجبورًا.[82]

قلنا: الترجيح بلا مرجّح جائز عند المتكلّمين في الفاعل المختار؛ لأنّ من شأن الإرادة ترجيح أحد الجانبين بلا احتياج وداع إلى مرجّح كالهارب يسلك أحد الطريقين بلا مرجّح، والجائع يقدم أحد الرغيفين كذلك،[83] وإنّما الممتنع الترجّح بلا مرجّح؛ أي الإيجاد بلا موجِد فيجوز أن تتعلّق الإرادة بشيء بلا مرجّح وداع

تفصيله أنّ بطلان الرجحان بلا مرجّح أي الوجود بلا موجِد، وبطلان الترجّح بلا مرجّح؛ أي الإيجاد بلا موجِد بديهيّ، وأمّا ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز، واقع وجوده فلا امتناع في ترجيح أحد المتساويين؛ بل واقع، والممتنع إنّما هو وجود الممكن بلا موجِد.

والإرادة صفة من شأنها أن يرجّح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح، فالإيجاد بالاختيار، قد يكون ترجيحًا لذلك، فإذا عرفت هذا لا يرد أن تعلّق الإرادة لا بد له من مرجّح فإن كان من خارج يلزم الإيجاب، وإن من نفس المريد ننقل الكلام إليه أنّه بالاختيار أو بالاضطرار فيلزم إمّا الدور أو التسلسل أو الإيجاب؛ يعني لا يرد أن تعلّق الإرادة من الفاعل المختار بشيء لا بدّ له من مرجّح فإنّ ذلك المرجّح من خارج عن نفس الفاعل المريد يلزم الإيجاب؛ أي وجوب الصدور عنه بحيث يمتنع لخلقه وإلّا لم يكن الموجود المرجّح المفروض تمام المرجّح؛ لأنّه إذا لم يجب جاز أن يوجد الفعل تارة، ويعدم أخرى من المرجّح فيهما فتخصيص أحد الوقت بوجوده محتاج إلى مرجّح فلا يكون ما فرضنا مرجّحًا، وإن كان المرجّح من نفس المريد ينقل على ذلك المرجّح إنّه بالاختيار أو بالاضطرار فيلزم إمّا الدور أو التسلسل في صورة الاختيار أو الإيجاب من نفسه على نفسه في صورة الاضطرار لعدم الانفكاك عمّا اضطرّ إليه.

اعلم أنّ حاصل المقام على الإجمال أنّ الشيطان يقول: آخرًا الأعمال مقدَّرة بتقدير الله -تعالى- فالعبد مجبور، والسعي باطل، ويدفع السالك أنّ الأعمال وإن كانت مقدّرة بتقدير الله تعالى؛ لكنّه -تعالى- جعل تعلّق قدرته بفعل غيره مشروطًا بتعلّق الإرادة الجزئيّة من العبد، لا تتعلّق قدرته -تعالى-، والإرادة الجزئيّة ليست بموجودة حتّى يلزم خلق العبد ارادته، وعلمه -تعالى- تابع لمعلومه، والإرادة والتقدير تابعان للعلم، والكتابة للإرادة فإذا كان المعلوم صدور الفعل بتعلّق الإرادة الجزئية اختيارًا ولو على نهج /[51و] الشرط الجبر أيضًا بعلمه وارادته وكتبه في اللوح المحفوظ فالله -تعالى- قد علم أنّ العبد يفعلونها باختيارهم ولذا قدّرها وكتبها ويريدها فاندفع بذلك وسوسة اللعين، وأمّا على قول

---

[80] وفي هامش ع: أي التصوّر على وجه الجزئيّ.

[81] وفي هامش ع: يعني لو كان الشيء المختار ضمنا وتبعا لا يلزم ان يكون له اختيار سابق عليه بل يكون الاختيار المتعلق كما هو مقصود بالأصالة كالصلاة اختيارًا لنفس الاختيار. «منه».

[82] نظر لمصدر الاقتباس: **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية** لأبي سعيد الخادمي، 153/2.

[83] انظر لمصدر الاقتباس: **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية** لأبي سعيد الخادمي، 153/2.

الأشعريّ رح [رحمه الله] فلا تندفع؛ إذ عنده الإرادة الجزئيّة حاصلة من الله -تعالى- جبرًا فالعبد مختار في أفعاله مضطرّ في اختياره، فلا فرق في الحقيقة بين الجبر المحض وبين قوله رح [رحمه الله] فإذًا عرفت ما نقول.[84]

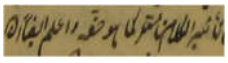
قالت الماتريديّة رح [رحمهم الله]: إنّ مشيئتنا (**تتعلّق بتوجيه القدرة الحادثة عند الفعل إلى إيقاعها**)؛ [أي الأفعال] في الخارج (**أو إلى الكفّ عن إيقاعها**)

(**وإنّ قدرتنا**) الحادثة عند قصدنا الفعلَ ووجودَه (**تتعلّق بإيقاعها أو بالكفّ عنه**) وتستلزم عادة الإيقاع أو الكفّ عنه.

[ثمّ أنّ الإيقاع أو الكفّ عنه] لكونهما أمورًا موجودة في نفس الأمر لا في الخارج؛ لكونهما من قبيل الحال لا يلزم من كون قدرتنا متعلّقة به، ومستلزمة له عادة كوْننا خالقين لأفعالنا كما زعمه المعتزلة، وجعلوا أنفسهم خالقين لأفعالهم، وفرّ منه الأشاعرة وجعلوا القدرة غير متعلّقة بشيء وجعلو أنفسهم مجبورين.

وأيضًا قالت الماتريديّة رح [رحمهم الله]: (**إنّ مشيئة الله -تعالى-**) المتحقّقة فيه -تعالى- وقت تعلّق مشيئتنا لأفعالنا؛ بل بعد تعلّق مشيئتنا بعديّة أزليّة لا زمانيّة (**تتعلّق بتوجيه إرادته الأزليّة إلى تخصيص الفعل أو إلى الكفّ عنه.**)

وقالوا أيضًا: (**إنّ قدرته الأزليّة**) القديمة القائمة بذاته -تعالى- (**تتعلّق بتقريب الفعل إلى الوجود**) الخارجيّ بجلعه مستعدًّا له.

(**وإنّ تكوينه الأزليّ**) الحقيقيّ القائم بذاته -تعالى- (**يتعلّق بإيجاد الفعل**) ويجعله موجودًا في الخارج حال وجوده (**فالله -تعالى- هو الخالق فقط لأفعالنا الاختياريّة**) كغير الاختياريّة (**لا غير**) بتعلّق تكوينه الأزلي؛ بل لكلّ شيء بتعلّقه على أنّ المحقّقين رح [رحمهم الله] اتّفقوا على أنّ قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، 82/36]؛ كناية عن سرعة إيجاد الأشياء بتعلّق تكوينه الأزليّ، لا عبارة عن معناه[85] الظاهريّ وإلّا يلزم تعطيل القدرة والتكوين، ويلزم أيضًا تأثير الكلام كما  هو حقّه.

واعلم أيضًا أنّ مذهب الماتريديّة (**حقّ لأنّه ثبت بالبراهين**) عقليّة ونقليّة (**وبالوجدان**) أيضًا (**أنّ للعباد دخلًا في أفعاله الاختياريّة**) ببطلان الجبر بكلا قسميه، (**وأنّهم ليسوا خالقين لأفعالهم الاختياريّة**) ببطلان القدر أيضًا (**وأنّ الله -تعالى- هو الخالق لكلّ شيء**) موجود في الخارج مشيءٌ وجودُه، (**وأنّ لنا اختيارًا، وقدرة حين قصدنا /[51ظ] لأفعالنا**) متعلّقين لما قلتُ (**وأنّ قدرته وإرادته -تعالى- لهما تعلّق وتأثير، كما بُيّن لما يدلّ عليه ظواهر الآيات**) القطعيّة (**وتعريفات المحققين**) حيث قالوا: الإرادة صفة أزليّة قائمة بذاته -تعالى- من شأنها تخصيص الشيء بالوجود أو العدم، والقدرة صفة أزليّة قائمة بذات الله -تعالى- من شأنها التأثير؛ أي التقريب على وقف الإرادة.

(**وثبت**) أيضًا (**أنّه لا بدّ في العلّة التامّة**) التي هي جملة ما يتوقّف عليها وجود الممكن في الخارج فيجب وجوده بوجودها، ويمتنع وجوده بانتفائها أو انتفاء جزء منها (**من أمور لا موجودة**) في الخارج (**ولا معدومة**) في نفس الأمر [(**ويُسمّى حالًا**)؛ أيْ واسطة بين الموجود والمعدوم عند المحقّقين] (**عند وجود الحادث حتّى يوجد كالأمور الإضافيّة**) [ومعاني المصادر الوجوديّة] مثل مشيئتنا وتعلّقها، وتعلّق قدرتنا ومشيئته -تعالى-، وتعلّق قدرته وتكوينه كما سبق في أفعالنا الاختياريّة الموجودة في الخارج الحاصلة بالحركات الاختياريّة الموجودة في نفس الأمر (**وإلّا يلزم قدمُ الحادث**[86] **أو تخلّفُ المعلول عن علّته التامّة**) إن [كانت] موجودات محضة وهي مستندة إلى الواجب تعالى قطعًا للدور

[84] انظر لمصدر الاقتباس: **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية** لأبي سعيد الخادمي، 2/153-155. وانظر أيضا لألفاظ متقاربة **الطريقة المحمدية** للبركوي، ص 199-200.

[85] ع: معنى. المثبت من قبلنا.

[86] وفي هامش ع: الحوادث.

أو التسلسل (**وإمّا كون المعدوم**[87] **علّة للموجود**) إن كانت العلّة التامّة معلومات صرفة أو موجودات مع معدومات (**واللوازم باطلة**) بالبراهين الباهرة على ما ثبت في **إثبات الواجب**،[88] و**المواقف**،[89] و**المقاصد**،[90] وجميع كتب الكلاميّة كما لا يخفى على أهل النهى.

(ثمّ اعلم أنّ تلك الأمور الإضافيّة لا يمكن استنادها إلى الواجب -تعالى- بطريق الإيجاب وإلّا يلزم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة؛ بل اختيارنا وتعلّق قدرتنا مستندان[91] **إلى اختيارنا، واختيار الله -تعالى- وتعلّقه إرادته، وقدرته وتكوينه مستندة**[92] **إلى اختياره -تعالى-، ولا يلزم لكلّ اختيارٍ اختيار كما سبق من أنّ الفعل المختار إن [كان] قصدًا وأصالة يستلزم اختيارًا مغايرًا سابقًا عليه يتعلّق به وإن [كان] ضمنًا وتبعًا لا يستلزم اختيارًا مغايرًا له بالذات؛ بل اختيار المختار اختيار لنفسه ضمنًا والتزامًا.)**

خاتمة مكملة

(اعلم أنّ الكسب توجيه القدرة إلى إيقاع الفعل أو إلى الكفّ عن إيقاع لا ما زعمه أهل الاعتزال من أنّه إيجاد الفعل بتوجيه القدرة إليه، ولا ما قال الأشعريّ من أنّ قران الاختيار والقدرة للفعل، ولا ما قاله بعض منّا من أنّه يقع بآلة أو أنّه مقدور وقع في محلّ قدرته أو ما لا يصحّ انفراد القادر به.) ومن هذا قال المحقّق التفازانيّ في **شرح العقائد**: «التحقيق أنّ صرف العبد إرادته وقدرته /[52و] إلى الفعل كسب، وإيجاد الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين؛ لكن بجهتين مختلفتين؛ فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب».[93]

اعلم أنّ ممّا سبق حصل لنا أنّه لا خالق سوى الله -تعالى-؛ لكنّ للعباد اختياراتٍ جزئيّةً متعلّقةً بفعل مشخّص معيّن جزئيّ فهذه الإرادة الجزئيّة ليست من الله -تعالى- ابتداء؛ بل من العبد ولا يلزم كون العبد خالقها لعدم وجودها في الخارج، والمخلوق ما يكون موجودًا فيه، وأنّها قابلة للتعلّق بكلّ من الضدّين؛ الطاعة والمعصية فليس لها اختصاص أحد الطرفين حتّى يلزم الجبر، وأنت تعلم أنّ الاختيار الذي يقبل التعلّق بكلّ من الضدّين ليس الاختياريّ الجزئيّ؛ بل مبدأه الذي هو القدرة خلقها الله -سبحانه- في العبد فهذا أمور أربعة: الإرادة الكلّيّة الصالحة لتعلّق كلّ مقدور، ثمّ سلامة الأسباب، ثمّ صرف العبد هذه الإرادة على فعل معيّن جزئيّ، ثمّ الاستطاعة العامّة، ولما لم يكن لتلك الإرادة الجزئيّة وجود في الخارج لم تحتج إلى الخلق الذي يتعلق بها، ويكون العبد خالقها؛ إذ الخلق إيجاد المعدوم؛ أي إخراجه من العدم إلى الوجود فما لا يوجد في الخارج لا يكون مخلوقًا فلا يكون مريدها خالقها فلا يكون العبد خالقها بإرادتها، وقد جعلـ[ـه] -تعالى- شرطًا عاديًا لا عقليًّا لقدرته على إيجادها في العبد بلا توقّف على هذا الشرط لخلقه -تعالى- أفعال العباد فلا يخلق أفعال العباد في العباد إلّا بهذا الشرط إلّا أنّه على نهج جريان العادة كالمعجزة للنبيّ والكرامة للوليّ فلا توجد أفعال العباد بمجرّد اختيارات العباد حتّى يلزم التفويض ولا بمجرّد إدارته -تعالى- حتّى يلزم الجبر؛ بل بإرادته -تعالى لكن- بشرط تعلّق اختيار العبد؛ أعني صرف قدرته إلى العمل، فاندفع ما يُتوّهم أنّ فعل العبد إن كان بمجرّد قدرة العبد فتفويضٌ، وإن [كان] بمجرّد قدرة الله فجبرٌ، وإن [كان] بهما إن [كانتا] مستقلّتين فتوارد، إن [كانتا] ناقصتين فاحتياج له -تعالى-، واستلزام كونه مستكملًا بالغير؛ إذ الاحتياج إنّما يتصوّر إن لم يكن بجعله -تعالى-، وعادته المبنيّة على حكمه.[94] تمت.[95]

---

87 ع: المعلول.

88 **رسالة في إثبات الواجب** (في ضمن مجموع ثلاث رسائل) للدوانيّ، ص 246

89 **شرح المواقف** للجرجاني، 4/184-186.

90 **شرح المقاصد** للتفتازاني، 2/28-30.

91 ع: مستندين.

92 ع: مستندين.

93 **شرح العقائد** لسعد الدين التفتازانيّ، ص 58-59.

94 انظر لمصدر الاقتباس: **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية** لأبي سعيد الخادمي، 2/148-149. وانظر أيضا: **الطريقة المحمديّة** للبركوي، ص 199-203.

95 وفي هامش ع: أقول في جميع أحوالي حسبي الله ونعم الوكيل.

المراجع

– **الأعلام؛**

خير الدين بن محمود بن محمّد بن عليّ بن فارس الزركليّ الدمشقيّ (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).

(دار العلم للملايين، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).

– **البريقة المحمودية في شرح الطريقة؛**

أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي (ت. 1176هـ/1762م).

تحقيق أحمد فتحي عبد الرحمن حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت 1432هـ/ 2011.

– **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع؛**

محمد بن عليّ الشوكانيّ الملقّب ببدر الدين الشوكانيّ (ت. 1250هـ/1835م).

دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت، 1413هـ/1992م.

– **تاريخ بغداد؛**

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهديّ الخطيب البغداديّ (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧٢م).

تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

– **التوضيح على التنقيح؛**

عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبيّ البخاريّ الحنفيّ، صدر الشريعة الأصغر بن صدر الشريعة الأكبر (ت. 747هـ/1346م).

دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

– **الجامع الصغير من حديث البشير النذير؛**

الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطيّ (ت. 911هـ/1506م).

تحقيق محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار السلام، الرياض ١٤٣٢هـ/٢٠١٢م.

– **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛**

الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن عليّ بن محمّد العسقلانيّ (852هـ/1449م).

تحقيق ومراقبة محمّد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، صيدر اباد ـ الهند 1396هـ/1972.م.

– **سير أعلام النبلاء؛**

شمس الدين أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبيّ (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).

تحقيق لجنة وأشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

– **شرح المواقف؛**

علي بن محمّد الشريف الجرجانيّ (ت. 816هـ/1413م).

تحقيق محمود عمر الدمياطيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت 1419هـ/1998م.

– **شرح المقاصد؛**

مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازانيّ (ت. 892هـ/1390م).

تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت 1419هـ/1998م.

– **صيحيح البخاريّ؛**

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).

تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

– **صحيح مسلم؛**

مسلم بن الحجّاج أبو الحسن القشيريّ النيسابوريّ (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).

تحقيق نظر بن محمد الفاريابيّ أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

– **الطريقة المحمّديّة والسيرة الأحمديّة؛**

محمّد بن علي البركوي (ت. 983هـ/1573م).

تحقيق محمّد رحمة الله حافظ محمّد ناظم الندويّ، دار القلم، دمشق 1432هـ/ 2011.

– **الفتاوى التاتارخانيّة في الفقه الحنفيّ؛**

فريد الدين بن عالم بن العلاء الدهلويّ الهنديّ (ت. 786هـ/1385م).

تحقيق وتخريج المفتي شبير أحمد القاسمي، مكتبة زكريّا بديوبند، الهند 1435هـ/2014م.

– **عثمانلي مؤلفلري؛**

بروسلي محمّد طاهر (ت. 1861هـ/1925م).

مطبعۀ عامره، إستانبول ١٣٣٣هـ.

– **كتاب التعريفات؛**

علي بن محمّد الشريف الجرجانيّ (ت. 816هـ/1413م).

تحقيق محمّد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت 2007هـ/1428م.

– **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛**

محمد علي بن علي محمد التهانويّ الحنفيّ (ت. 1158هـ/1745م).

تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت د.ت.

– **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛**

مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة القسطنطينيّ العثمانيّ (المعروف بكاتب جلبي) (ت. 1067هـ/1657م).

دار الكتب العلميّة، بيروت 1413هـ/1992م.

– **مختار الصحاح؛**

محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. 666هـ/1268م).

دار الحديث، القاهرة 1424هـ/2003م.

– **المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة؛**

كمال الدين محمد بن محمد الشافعيّ المعروف بابن أبي شريف المقدسيّ (ت. 906هـ/1502).

تحقيق كمال الدين قارئ ـ عزّ الدين المعميش، المكتبة العصريّة، بيروت 1325هـ/2004م.

– **مشكاة المصابيح؛**

ولي الدين أبي عبد الله محمّد بن عبد الله الخطيب التبريزيّ (ت. 731هـ/1331م).

تحقيق محمد ناصر الدين الألبانيّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت 1405هـ/1985م.

– **معجم المؤلّفين؛**

عمر بن رضا بن محمّد راغب بن عبد الغنيّ كحَّالة (ت. 1408هـ/1987م).

مكتبة المثنّى ـ دار إحياء التراث العربيّ، بيروت 1395هـ/ 1776م.

– **المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور؛**

تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصيرفيني (ت. 641هـ/1244م).

تحقيق خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، بيروت 1414هـ/1994م.

Kaynakça

Ahmed Âsım Efendi. *Risâle-i irâde-i cüz'iyye*. İstanbul: Darü't-Tıbâ'ati'l-Ma'mûre, 1. Basım, 1285/1868.

Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. *Risâle-i irâde-i cüz'iyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939, 138a-160b.

Alâî, Muhammed b. Mustafa el-. *Şerḥ-i İrâde-i cüz'iyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2844, 46b-52a.

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

Arpaguş, Hatice K. "Mâtürîdilik ve İrade-i Cüz'iyye Meselesi". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak. 1/41-48. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Borsbuğa, Mustafa. "İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-İḫtiyârâti'l-Cüz'iyye ve'l-İrâdâti'l-Ḳalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 233-321. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.898088

Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "İrâde-i Cüz'iyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risâle ve Hâşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-vâkiʿa fî efʿâli'l-ʿibâd' Adlı Risâlesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiye ʿalâ Risâleti'l-ihtimâlâti'l-vâkiʿa fî efʿâli'l-ʿibâd' Adlı Hâşiyesi". *ATEBE* 4 (Aralık 2020), 57-100.

Dâvûd-i Karsî. *Risâle fî irâdeti'l-cüz'iyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 199, 48a.

Devvânî, Celâluddin. "Risâle fî ḫalḳi'l-aʿmâl". *er-Resâ'ilu'l-Muḫtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. Isfehân: Kütüphâne-i Umûmî-yi İmâm Emîrü'l-Mü'minîn ʿAlî, 1. Basım, 1405/1984.

Ebû saîd el-Hâdimî, Ebû Muhammed b. Muhammed. *el-Berîḳatu'l-maḥmûdiyye fî şerḥi't-Ṭarîḳatu'l-Muḥammediye*. Kâhire: Matbaatu'l-Halebî, 1. Basım, 1348/1930.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebṣıratu'l-edille fî uṣûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enûr Hâmid Îsâ. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1. Basım, 1432/2011.

Efendioğlu, Mehmet. "Şerh 2010 yılında İstanbul'da basılan 38. cildinde,". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Esîrîzâde, Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî. *Risâletu'l-ḥâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607, 35a-57a.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129. https://doi.org/10.26570/isad.513141

İsmâil el-Hamîdî. *Risâle fî irâdeti'l-cüz'iyye*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 942/20.

Kalaycı, Mehmet. "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 1-34.

Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fi'l-iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720, 14a-23a.

Osman el-Hamdî es-Sillevî. *Ḥâşiye ʿalâ risâle-i irâde-i cüz'iyye li-Dâvûd el-Karsî*. İstanbul: İbrâhim Efendi Matbaası, 1. Basım, 1312/1894.

Özdinç, Rıdvan. "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/27 (ts.), 185-202.

Sindî, Muhammed b. Abdulhâdî es-. *el-İfâḍatu'l-medeniyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. thk. Ali b. Abduh Ali el-Elmâʿî. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1. Basım, 1428/2007.

Taşçı, Özcan. *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2009.

Teftâzânî, Saʿdüddîn. *Şerḥu'l-ʿaḳâ'id*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 11. Basım, 1308/1987.

Ziyâuddin Hâlid el-Bağdâdî. *Risâle fî tahkîki'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1832, 1b-10a.