



İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-Cüz'iyye ve'l-İrâdâtî'l-Kalbiyye* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi

Metaphysical Basis of Freedom of Will: Examination, Critical Edition and Translation of Dâwûd al-Qarşî's *Risâlâh fi'l-ikhtiyârât al-juz'iyah wa'l-irâdât al-qalbiyyah*

Mustafa BORSBUĞA

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye
Research Assistant., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Turkey
mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-8556-0661 | ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
16 Mart 2021	16 March 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
29 Haziran 2021	29 June 2021
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2021	30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Borsbuğa).

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).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Borsbuğa, Mustafa. “İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-Cüz'iyye ve'l-İrâdâtî'l-Kalbiyye* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 202-290. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.898088>

”

Öz*

Bu çalışmada, XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Dâvûd-i Karsî'nin (öl.1169/1756) *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye ve'l-irâdâtî'l-ğalbiyye* adlı risâlesinde insanın irâdî/bilinçli eylemlerindeki özgürlüğü ve sorumluluğuyla Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması arasındaki paradoksu nasıl çözümlendiği incelenecektir. Ayrıca risâlenin tahkik ve tercümesi de yapılmak suretiyle risâle literatüre kazandırılacaktır. Çalışmaya konu olan risâle, İslâm düşünce geleneğinde insan fiilleri başlığı altında telif edilen irâde-i cüz'îyye, ef'âl-i 'ibâd, ħalk-ı a'mâl, kazâ ve kader risâle silsilesinden bir halkadır. Risâle, metin ile şerhin iç içe olduğu memzûç şerh yöntemiyle yazılan nadir örneklerden birini teşkil etmektedir. Dâvûd-i Karsî, risâlede irâdî fiiller hakkında üçü gayr-i meşhûr, dördü meşhûr olmak üzere yedi görüşü detaylı şekilde inceler. Meşhûr olmayan görüşleri yorumlayarak, bunları meşhûr görüşlere dahil eder ve risâlenin yaklaşık 4'te 3'lük kısmını bu yaklaşımlara ayırır. Risâlenin son aşamasında kendi mezhebi olan Mâtürîdî görüşünün, Selefin "Ne cebir ne de tefvîz yalnızca bu iki yaklaşım arasında bir durum vardır." şeklindeki görüşüyle paralellik arz ettiğini söyler. Esîrî Mehmed Efendi'den (öl. 1092/1681) esinlenen Karsî, irâdî fiilin "iki kudret", "iki meşîet" ve "bir tekvîn" in toplamıyla hâsıl olduğunu ve ilk dört tanesinin yakın sebep, tekvîn'in ise müessir olduğunu savunur. Karsî, hem insanın fâillliğini ispat etmek hem de Allah'ın yaratma sıfatını korumak amacıyla fiilin anlamları ve hâl teorisinden hareket eder. Aslında ilâhî sıfatlar ve ontolojik meselelerin anlaşılmasında kullanılan hâl kavramı, Mâtürîdî kelâmcısı Sadrüşşerî'a es-Sânî (öl. 747/1346) tarafından fiiller konusuna da uygulanarak bir eylem doktrini geliştirilmiş ve bu doktrin halef müteahhirün Mâtürîdî kelâmcılar tarafından kabul görmüş ve kullanılmıştır. Karsî, Sadrüşşerî'a'ya referansla fiile ait anlamlar ve bu anlamların varlık modlarından hareket ederek meseleyi temellendirmeye çalışır. O, fiil denildiğinde bundan iki anlamın anlaşıldığını; bunlardan birisinin *masdarî anlam* diğerinin ise bu *masdarî anlamla hâsıl olan şey* olduğunu ortaya koyar. Fiilin masdar manası fiilin "şey olmayan ciheti"ni ve fiilin masdarla hâsıl olan manası ise "şey olan ciheti"ni teşkil etmektedir. Böylece fiilin "şey" ve "mevcût" olmayan yönünün, yaratmaya konu olmaması sebebiyle bu, insanın gerçek fâil oluşunun hareket noktası olmuştur. Benzer şekilde Karsî, irâde, kast ve ihtiyâr-ı cüz'î anlamındaki meşîetin, insandaki varlığının tabi olma yoluyla gerçekleştiğini ve hâl kabilinden olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu savunur. Buradan hareket eden Karsî; bir taraftan fiilin mevcût ve şey olmayan yönüyle beri taraftan meşîet, irâde ve kastın yaratmaya konu olmaması sebebiyle hem insanın fiillerindeki irâde özgürlüğünü hem de Allah'ın mutlak yaratıcılığını korumuş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik, İnsan fiilleri, Özgür irâde, Dâvûd-i Karsî.

* Tashih ve önerileriyle makaleye katkılarda bulunan derginin hakemlerine ve desteklerini benden esirgemeyen Prof. Dr. Metin Özdemir hocama ve dostum Arş. Gör. Şaban Kütük'e çok teşekkür ederim.

Abstract

This study will examine how Dāvūd al-Qarṣī, an 18th-century Ottoman scholar, resolved the paradox between human freewill and God being the creator of everything in his work *Risālāh fi'l-ikhtiyārāt al-juz'iyah wa'l-irādāt al-qalbiyyah*. In addition, in this study, the critical edition and translation of the risālah will also be provided. The treatise which is the subject of the present study is a link in the series of works written under the title of human acts in the Islamic thought tradition regarding *al-irādah al-juz'iyah*, *af'āl al-'ibād*, *khalq al-a'māl*, *qaḍā*, and *qadar*. This risālah is one of the rare examples prepared with the method of “*manzūj* annotation (*sharḥ*)”, which is a method in which “text” and “annotation” are intertwined. Qarṣī examines in detail a total of seven views, four of which are famous (*mashhūr*) and three of which are non-famous, about voluntary acts. Qarṣī interprets the approaches and views of the non-famous sects and includes them in the famous sects and allocates approximately 4/3 of the work to these sects. In the final stage of the work, the author states that the view of Māturīdīs is parallel with the predecessor's (Salaf) view of “Neither *jabr* nor *tafwīd*; rather, it is merely a situation between these two approaches.” Qarṣī, who was inspired by Athīrī Maḥmad Afandī (d. 1092/1681), says that voluntary acts come about by the sum of “two powers (*qudrat*)”, “two wishes (*mashī'at*)” and “one *taqwīn*”. Also, according to this, the first four of them are proximate causes, while the attribute *taqwīn* is the influencing factor. Qarṣī acts from the meanings of the term action (*fi'l*) and the “theory of state (*ḥāl*)” in order to prove that human beings are true agents (*fā'il*) on the one hand and to protect God's attribute of creation on the other. In fact, the concept of “state (*ḥāl*)”, used in understanding divine attributes and some ontological issues, was applied to acts by the Māturīdī mutakallim Ṣadr al-Sharī'a al-Thānī (d. 747/1346). Thus, a doctrine of action was developed, and this doctrine was accepted and used by the later period Māturīdī mutakallims. With reference to Ṣadr al-Sharī'a, Qarṣī tries to justify the issue based on the meanings of the the term action and the modes of existence of these meanings. He says that action has two implications; one of them is the “infinitive meaning” (*al-ma'nā al-maṣḍarī*) and the other is “the thing that comes with this infinitive meaning (*al-ḥāṣil bi-maṣḍar*)”. The infinitive meaning of the act constitutes the “non-thing aspect” of the action, and the meaning of the action that is created with the infinitive indicates “the thing aspect” thereof. Thus, because the aspect of the action that is not existent and therefore not a thing is not subject to creation, the agency and responsibility of human beings are grounded. Similarly, Qarṣī maintains that the *mashī'at*, which means will, *qaṣd* and *al-irādah al-juz'iyah*, was not created because its existence in humans is in the form of succession and it is of a state-like (*ḥāl*) existence. On this account, Qarṣī manages to preserve both human freewill and the absolute creativity of God due to the non-existent and non-thing aspect of the act on the one hand, and will (*irādah*), *mashī'at* and *qaṣd* not being subjected to creation on the other.

Keywords: Kalām, Māturīdism, Ash'arism, Af'āl al-'ibād, Free will, Dāvūd al-Qarṣī.

1. Tahlil

İnsan irâdesi ve fiilleri konusunun, hicrî ilk asırdan itibaren gündemi meşgul ettiği ve buna yönelik farklı çözüm arayışlarının olduğu bilinmektedir. Hicrî ilk asırlardan itibaren tartışma konusu olan meselenin, felsefî bir kaygıdan daha çok, sosyal ve teolojik bir zeminde neşet ettiği görülmektedir. Hz. Peygamberin vefatını takiben vuku bulan bazı siyasî ve sosyal hâdiselerin¹ ve dinî nasların düalist tabiatının² konunun gündeme taşınması ve buna ilişkin tartışmaların doğmasına kaynaklık ettiği söylenebilir. Müslümanlar arasındaki özellikle Cemel ve Sıffîn vakaları sonrasında insan fiillerinin kaynağının yani gerçek fâilinin bizzât insanın kendisi mi yoksa Allah mı olduğu tartışılmıştır.³ Burada insana ait eylemlerin ahlâkî sorumluluğunun aidiyeti tartışmaları muvâcehesinde üç tavrın geliştiği söylenebilir. Bunların ilki, naslardan hareketle, kategorik olarak, insan fiillerinin de diğer şeyler gibi bir “şey” olduğunu ve bunların tamamen Allah tarafından yaratıldığını ifade eden *cebri* yaklaşımdır. İkincisi insan fiillerinin Allah'tan bağımsız olarak bizzât insan tarafından var kılındığını söyleyen *kaderî* yaklaşımdır.⁴ Üçüncüsü ise bu iki yaklaşıma alternatif olarak bu iki tavrın arasında “emr^{um} *beyne'l-emrayn*” yaklaşımıyla konumlanan ve insana ait eylemin ne Cebriyye'nin benimsediği gibi cebir ne de *Mu'tezile*'nin kabul ettiği gibi tefvîz şeklinde olduğunu savunan *selef* yaklaşımıdır. Aynı şekilde tarihî süreçte söz konusu bu üç yaklaşımın dışında probleme yönelik çözüm önerileri sunan görüşleri de bunlar içinde yahut bunlara yakın şekilde konumlandırmak mümkündür.⁵

Fiiller konusunda insanı *rüzgarda savrulan yaprak* metaforuyla tasvir eden Cebriyye, Kur'an'da Allah'ın bütün varlıkların mutlak yaratıcısı olduğu⁶ ilkesinden hareketle O'nun insana ait eylemlerin husûlünde bir dahli ve rolünün olmadığını savunmuş ve insan fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğu ve insanın fâil oluşunun mecazî olduğunu ileri sürmüştür.⁷ Cebriyye'ye mukabil *Mu'tezile* ise, insan fiilleri de dahil her bir şeyin Allah tarafından yaratılmasının beraberinde insana ait irâde özgürlüğünü ortadan kaldırdığından ahlâkî sorumluluğun

¹ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 54; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 76; Resul Öztürk, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 112-113.

² W. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 23-29; Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınları, 2015), 130.

³ Örneğin, Sıffîn dönüşü Hz. Ali'nin kader, kazâ ve yazgı hakkında sorular soran yaşlı bir kimseyle olan diyalogu için bk. Ahmed b. Yahyâ İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrût: Franz Stein, 1380/1961), 9-10.

⁴ Nasır Süt, “İslam Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cühenî”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 179-180; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1397/1977), 1/432; Watt, *Hür İrâde ve Kader*, 46-78; Metin Özdemir, “Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi”, *İslamî İlimlerde Metodoloji III: İnsan İradesi ve Kudreti İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014), 50-56.

⁵ Örneğin Dâvûd-i Karsî bu konudaki görüşleri üçü meşhûr olmayan, dördü de meşhûr olmak üzere yedi görüşle sınırlandırmış ve meşhûr olmayan görüşlerin meşhûr görüşlere dahil edilebileceğini ifade etmiştir. Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye ve'l-irâdâtî'l-Ķalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720), 15a; Ayrıca Karsî'den esinlenerek yapılmış bir başka örnek için bk. Muhammed b. Mustafa el-Alâî, *Şerhu İrâde-i Cüz'îyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2844), 47b.

⁶ Örneğin Cebriyye'nin gerekçe olarak ileri sürdükleri söz konusu âyetler için bk. ez-Zümer 39/62, es-Sâffât 37/96, el-Fâtır 35/3.

⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'arî, *Maḳâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, thk. Naîm Zerzûr (Kâhire: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1426/2005), 1/135.

temellendirilemeyeceğini ve ayrıca bu durumun seyirci konumundaki insanın yapmadığı şeyler hususunda cezalandırılmasını gerektirdiğini ileri sürmüştü⁸ ve yine Mu'tezile, adalet ilkesinden hareketle, ahlâkî sorumluluğun temellendirilmesi için insanın eylemlerinin gerçek dileyeni ve *defacto* fâili olduğunu savunmuştur.⁹ Cebriyye'nin insanın gerçek fâil oluşunu reddederek cebir üzerinden insanın özgürlüğünü ve dolayısıyla ahlâkî sorumluluğunu temellendirememesi ve Mu'tezile'nin ise insanı fiilinin yaratıcısı konumuna koyarak, naslarda vurgulanan ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu prensibini göz ardı etmesi¹⁰ sebebiyle söz konusu bu iki yaklaşım tarafından meseleye ilişkin tutarlı veya makûl bir çözüm sunulamamıştır. Hâsılı, naslardan hareketle insan fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını benimseyen cebri yaklaşım ile insanın eylemlerinin gerçek fâili ve yaratıcısı olduğunu benimseyen kaderî yaklaşım birbirine zıt kutuplarda konumlandıklarından bu durumda ya insana ait irâde ve dolayısıyla ahlâkî sorumluluk göz ardı edilmiş yahut Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşu göz ardı edilmiştir. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasıyla insanın irâde ve fiil özgürlüğü arasındaki çelişki ve paradoksu aşma ve cebri ile kaderî yaklaşımları bertaraf etme gayesine yönelik önemli bir yaklaşım da selef âlimleri tarafından "Ne cebir ne de tefvîz sadece bu ikisi arasında bir şey vardır." şeklinde ileri sürülmüştür.¹¹ Bu yaklaşıma göre insan cebir altında değildir, çünkü insanın ihtiyârî ve zorunlu (ıztırârî) fiilleri arasındaki ayrım kesinlik arz etmektedir.¹² Ayrıca naslarda insanın kendi eylemlerinde fâil ve dolayısıyla sorumlu olduğuna ve bunların karşılığını göreceğine işaret eden âyetler bulunmaktadır.¹³ İnsanın kendi fiillerini yaratması şeklinde bir tefvîz de söz konusu değildir. Çünkü Kur'ân'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifade edilmiştir.¹⁴ Selefin bu yaklaşımı, her ne kadar meselenin çözümüne kısmî bir katkısı olsa da insanın kendi fiillerindeki dahline ilişkin net bir tasvir yapmağı gibi bunun mâhiyetine dair bir söylem de geliştirmemiştir.¹⁵ Yine de bu söylem aracılığıyla bir taraftan insanın irâde özgürlüğü ve sorumluluğu beri taraftan Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesinin korunmaya çalıştığı söylenebilir. Dahası bu söylem, halef mütekaddimûn kelâmcılara önemli bir hareket noktası olmuş ve tarihî süreçte dönüşerek gelişmiştir. Selefin bu söylemi mütekaddimûn kelâmcılarca "kesb doktrini"ne dönüştürülmüş ve

⁸ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1397/1977), 2/63-93, 479; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Siyâlkûtî ve Çelebi Hâşiyesiyle Birlikte), thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1433/2012), 8/172; Hasan Mahmûd eş-Şâfî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 287-295.

⁹ Eş'arî, *Ma'âlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, 1/181.

¹⁰ Ahmed Efendi Tâşköprizâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, thk. Muhammed Zâhid Kâmil Çül (Köln: Menşûratü'l-Cemel, 1428/2008), 58.

¹¹ Bu fikrin aidiyeti için bk. Eş'arî, *Ma'âlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*; Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrût: Dârü'l-Ma'rîfe, 1404/1983), 1/161.

¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/170; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1422/2001), 4/215; Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl (Kâhire: el-Mektetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012/1432), 189; Mehmed Efendi Tarsûsî, *Ta'dîlu'l-aqvâl fi mes'eleli halki'l-a'mâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, 1017), 195b-196a.

¹³ Örneğin bk. el-Bakara 2/286, Âl-i İmrân 3/182, 3/49, el-Mu'minûn 23/14, es-Secde 32/17, el-Kehf 18/29.

¹⁴ Âyetler için bk. ez-Zümer 39/62, es-Sâffât 37/96, el-Fâtır 35/3.

¹⁵ es-Sâdik el-Kayserî bu yaklaşımı şöyle tasvir etmektedir: "Bizler, kulun kendi fiilindeki dahlini biliyor ve kesinliyoruz fakat bu dahlin hangi yön ve hangi yolla olduğunu bilmiyoruz." Bk. es-Sâdik el-Kayserî, *Risâle fi ef'âli'l-ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı Halk, 2824), 48a.

selefin “iki durum arasında bir durum” şeklindeki tespiti kesb olarak yorumlanmıştır.¹⁶ Buna göre bir fiilin “itibârları” yahut “cihetleri”; yani kesb ve yaratma (halk) yönleri/itibarları bulunmaktadır. Böylece iki kudretin tek bir makdûra/file taalluk etmesi mümkün olmuş ve fiil, yaratma yönüyle Allah’a ve nitelenme yahut kesb yönüyle de kula nispet edilerek problem makûl ve tutarlı bir zeminde konumlandırılmaya çalışılmıştır. Zira Cebriyye ve Mu‘tezile’nin en temel prensipleri, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altına girmeyeceği ilkesiydi.¹⁷ Dolayısıyla mütekaddimûn kelimcileri, kesb doktriniyle insana ait kudret ve irâdenin, irâdî eylemlerde bir dahli ve nispî etkisinin olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Müteahhirûn döneminde ise problemin güçlüğü zihinleri meşgul etmeye devam etmiştir. İnsana ait kudret ve irâdenin fiillerdeki rolü; yani bu dahlin ve nispî etki yönünün mâhiyetine dair tartışmalar hararetle devam etmiştir. Burada fiiller konusunda farklı yorum ve yaklaşımıyla ve ortaya koyduğu fiil doktriniyle dikkatleri celb eden isimlerden biri Mâtürîdî kelâmcısı Sadrüşşerî‘a es-Sânî‘dir (öl. 747/1346).

Sadrüşşerî‘a gerek *et-Tevzîh*’in *el-Mukadimâtü'l-erba‘a* kısmında ve gerekse ansiklopedik eseri *Şerhu Ta‘dîlî'l-‘ulûm*’un *Ta‘dîlî'l-‘kelâm*¹⁸ kitabında görüldüğü üzere normalde ilâhî sıfatların zâtla ilişkisi, tümellerin varlıklarla ilişkisi ve bazı ontolojik konuların anlaşılmasında kullanılan hâl kavramını fiillere taşımış ve ortaya koyduğu fiil doktrininde fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modları üzerinde durmuştur. Burada Sadrüşşerî‘a’nın temel gayesinin, kesbin metafizik temellendirmesini sağlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Sadrüşşerî‘a’nın fiil ve irâde konusunu bizzât varlıkla ilişkilendirilmesi ve meseleyi varlık üzerinden çözümlenmeye çalışılması bu yaklaşımın orjinalliğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁹

Sadrüşşerî‘a, seleflerinden farklı olarak fiilin, “şey ve mevcûd olmayan ve de hâl olması sebebiyle yaratılmış (mahlûk) olmayan” bir yönünün/cihetinin olduğunu ileri sürerek fiilin mâhiyetine yeni bir boyut kazandırır. Sadrüşşerî‘a’nın bu çabasının, aslında, insan irâdesi ve fiilinde “yaratılmamış”²⁰ dahası yaratmaya konu olmayan bir ögenin yahut tarafın varlığını tespit etmeye matûf olduğu söylenebilir.²¹ Sadrüşşerî‘a, bunu fiile ait anlamların tespiti, bu anlamların birbirinden farklılığı ve bunların objektif dış gerçeklikte var olup olmamasından hareketle

¹⁶ Ayrıca Mâtürîdî ve Eş‘arî kelâmcılar bu konuda ortak bir kavram kullanmış olsalar da bununla kastettikleri anlam farklılık göstermektedir. Eş‘arî kelâmcılarının kesb anlayışına yönelik eleştiriler için bk. Muhammed b. Pîr Alî Birgîvî, *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfîz en-Nedvî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1432/2011), 200.

¹⁷ Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Şerhu'l-'Umde*, 288.

¹⁸ Bu kitap Prof. Dr. Mahmut AY ve Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA tarafından tahkik edilmiş ve dirâse/inceme bölümüyle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında yayım aşamasındadır.

¹⁹ Mahmut Ay, *Sadrüşşerî‘a’da Varlık: Ta‘dîlî'l-‘Ulûm Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006), 56.

²⁰ Söz konusu bu “Yaratılmamış” kavramı yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilir. Ancak buradaki amaç, mutlak kadîm olan Allah dışında başka kadîm şeylerin tespit edilmesi söz konusu değildir. Bu durum aynen Allah’ın kudretinin muhâl şeylere taalluk etmemesi şeklinde tasavvur edilebilir.

²¹ Abdullah Namli, “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm’a göre Cüz’î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi”, *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 157; Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 18; Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132; Ömer Aydın, *Sadrüşşerî‘a es-Sânî‘ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 155-160.

yapmıştır. Şöyle ki Sadrüşşerî'a, fiil denildiğinde aslında burada iki anlamın olduğunu ortaya koyar. Fiilin ilk anlamı, masdarla hâsıl olan anlamıdır (el-hâsıl bi'l-masdar),²² ki bu anlam, belli bir eylemin yapılmasıyla bir kimsede açığa çıkan durum ya da hâldir. Fiilin ikinci anlamı ise, masdar anlamıdır (el-ma'na'l-masdarî), ki bu anlam ise fâilin içinde bulunduğu hâlin/durumun veya fiilin varlığa getirilmesidir ve bu "îkâc" diye isimlendirilmektedir.²³

Sadrüşşerî'a, bu tespiti ortaya koyduktan sonra, fiile ait söz konusu bu iki anlamın varlık kategorisindeki yerini diğer bir anlatımla, bu iki anlamın varlık modunu ve bulunduğu varlık mahallini izah ederek "el-hâsıl bi'l/mine'l-masdar"ın yani masdarla hâsıl olan anlamın objektif dış gerçeklikte mevcûd olduğunu ve "el-ma'na'l-masdarî"nin yani masdarın konulmuş olduğu anlam ise objektif gerçeklikte mevcûd olmadığını savunmuştur.²⁴ Dolayısıyla bu tespit üzerinden insan fiilleri tasavvuruna ilişkin önemli bir tadil ve düzenleme ortaya konulduğu söylenebilir.

Sadrüşşerî'a, hareket örneğini vererek konuyu daha da vuzûha kavuşturmaya çalışır. Örneğin fail X şahsı sükûnun zıddı olan Y hareketinde bulunduğu eğer bu hareketle müteharrikin kat ettiği mesafenin herhangi kısmında bulunduğu hâleti yani durumu/hali kast ediliyorsa bu masdardan hasıl olan (el-hâsıl bi'l-masdar) mana olmaktadır. Şayet bu hareketle bu fâilin içinde bulunduğu halin gerçekleştirilmesi (îkâc) murat ediliyorsa bu masdarî manadır. Bu durumda masdarla hâsıl olan veya masdardan hâsıl olan mana objektif dış gerçeklikte mevcut iken, masdarî anlam ise yalnızca aklın itibar ettiği şeylerden olup objektif dış gerçeklikte mevcûd değildir.²⁵ Dolayısıyla fâilin gerçekleştirdiği eylemin bu fâilde meydana getirdiği durum/tesir hâricte mevcûd iken bu durumun/tesirin nedeni olan îkâc hâricte mevcûd değildir. Bu îkâc'ın mevcûd olmaması, "şey" olmaması demek olduğundan aynı şekilde bunun yaratmaya konu olan şeylerin dışında kalması demektir.

Hâsılı Sadrüşşerî'a, irâdî bir eylemde birbirinden farklı iki cihetin var olduğunu ve fiilin, fâilde meydana getirdiği hâlin dış gerçeklikte mevcûd olduğunu ancak bu hâlin var edilmesi veya

²² Fiilin masdarî anlamına (al-Ma'na'l-masdarî), "oluş anlamı" denilir. Oluş ise aslında başkası sebebiyle meydana gelen anlamdır. Yazmak, oturmak, yürümek ve okumak gibi fiilin zaman ve kişiye müteallik olmayan hali ya da fiilin köküdür. Masdarla hâsıl olan anlam (el-Hâsıl bi'l/mine'l-masdar) -buna aynı şekilde masdardan hâsıl olan "hey'et" yahut "görünüş" de denilmektedir- ise masdarın tahakkuk etmesiyle fâilde yahut meful meydana gelen "form", "tesir" ve "görünüm"dür. Masdarla hâsıl olan anlam, müessirden hâsıl olan fiildir. Örneğin, kapıya vurmak masdardır; bu "vurmak"tan hâsıl olan sesin açığa çıkması ise masdarla hâsıl olan anlamdır. Yine taş atmak suretiyle camı kırma hâdisesinde; "taş atmak" fiili, bir masdardır ve camın kırılması ise hâsıl bi'l-masdar. Burada kırılma bir netice ve bir fiil olmasından dolayı, "hasıl-ı bi'l-masdar"dır. Yine benzer şekilde yazı yazmak bir masdar, "yazı" ise bu masdarla hâsıl olan bir neticedir. Dolayısıyla bunun objektif gerçeklikte bir varlığı mevcuttur. Özetle okumak yazmak gibi masdarî anlamlar itibârî ve nisbî şeyler kabilinden olduklarından objektif dış gerçeklikte varlıkları mevcut değildir ancak masdarla hâsıl olan anlam ise bu masdarla hâsıl olan bir netice olduğundan hâricte vücûdu vardır. Murat Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması: Emîr Pâdişâh'ın Eseri Bağlamında Bir Tetkik", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 362-363.

²³ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh fi halli gavâmi'zi't-tenkîh* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435/2014), 347-348; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerî'a es-Sânî, *Şerhu Ta'dîli'l-ülûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333), 113b-114a.

²⁴ Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/347.

²⁵ "îkâc'ın objektif dış gerçeklikte mevcûd olmaması, onun bir var edicisinin de var olmamasını gerektirmektedir. Zira bu mana, objektif dış gerçeklikte mevcûd olsaydı mutlaka bir var edicisi olacaktı ve yine bu var etme için de başka bir var etme zorunlu olacaktı ve böylece teselsül şeklinde devam edecekti. Ki bu da imkânsızdır." Ayrıca diğer gerekçeler için bk. Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/348.

meydana getirilmesi demek olan ikâ'nın ise dışta mevcûd olmadığını tespit etmiş olmaktadır. Bu sebeple fiillerin metafizik temelinde mevcûd ve ma'dûm olarak nitelenmeyen ikâ' bulunmektedir. Sadrüşşerî'a'ya göre bu ikâ' yaratmanın konusu olmadığından insanın irâde özgürlüğü ve fiillerin insana nispeti mecâzî değil gerçek olmaktadır. İşte tam olarak bu ikâ'nın Sadrüşşerî'a için insanın irâde ve fiilin temellendirilmesi açısından temel hareket noktası konumunda olduğu söylenebilir. Buradan hareketle "İnsan fiilleri de şeydir." önermesindeki "İnsan fiilleri" ile murat edilen şeyin, aslında fiilin "masdar anlamı" yani "ikâ'" değil, aksine bunun fiilin "masdar ile meydana gelen anlamı" yani "fâilin içinde bulunduğu durum" olduğu ifade edilmiştir.²⁶

Bu yaklaşım sayesinde insana ait fiillerin şey olmayan ve bu sebeple mevcûd ve mahlûk da olmayan bir yönü ortaya çıkmış ve böylelikle insanın gerçek bir fâil oluşu ve fiildeki dahline ilişkin önemli bir metafizik bir temel tespit edilmiş olmaktadır. Yine bu sayede ikâ' mahlûk olmadığından Sadrüşşerî'a'nın bu tespit ve yaklaşımı müteahhirûn kelâmcılar ve özellikle Mâtürîdî kelâmcılar tarafından benimsenmiş ve büyük bir ilgi ve teveccühe mazhar olmuştur.²⁷

Osmanlı ilim havzasında insan fiilleri başlığı altında irâde-i cüz'iyye, ef'âl-i 'ibâd, halk-ı a'mâl, kazâ ve kader şeklinde önemli bir yazım literatürü ortaya konulmuştur. İşte bunlardan biri de Mâtürîdî kelâmcısı Dâvûd-i Karsî'nin *Risâletü'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-çalbiyye* adlı risâlesidir.

Karsî'nin risâlesinde ortaya koyduğu şeyin, Sadrüşşerî'a'nın tespitlerini yorumlama ve açıklama mâhiyetinde olduğu söylenebilir. Karsî'nin fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modlarına yaptığı vurgu da bunun açık delilidir. Burada Karsî'nin söz konusu bu risâlesini analiz ederken onun çözüm önerilerine ve özgün yönlerine işaret edileceği gibi onun kendisinden önceki Mâtürîdî kelâmcılarla ortak ve benzeşen yönlerine de dikkat çekilecektir. Ayrıca onun meselenin çözümüne yönelik ortaya koyduğu perspektifi ve bu perspektifin sorunun çözümüne nasıl bir katkı sağladığı tespit edilecektir.

²⁶ Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirûn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdâtî'l-cüz'iyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 86-89; Hatice K. Arpağuş, "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyye Yorumu", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 255; Hatice K. Arpağuş, "Mâtürîdîlik ve İrâde-i Cüz'iyye Meselesi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/45-46; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1308/1987), 55. el-Hâsil bi'l-masdar ve el-ma'na'l-masdarı etrafındaki tartışmalar hakkındaki bir inceleme için bk. Tala, "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Dil Felsefesi Odağında Hâsil bi'l-Masdar Tartışması", 359-396.

²⁷ Sadrüşşerî'a'nın ortaya koyduğu bu doktrinden hareketle irâde ve fiil konusundaki risâleler için bk. Mehmed Efendi Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdâtî'l-cüz'iyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306); Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyeye fi'l-irâdâtî'l-cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607); Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939); Muhammed b. Ahmed Gümülcinevî, *Risâle fi'l-irâdâtî'l-cüz'iyye ve ef'âl-i 'ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570); Tarsûsî, *Ta'dîlu'l-akvâl fi mes'eleti halkî'l-a'mâl* (Reşîd Efendi, 1017); Hâcî Mahmûd, *Nazmü'l-ferâ'id fi tehzi'bi'l-akâ'id* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/4); Mehmed Efendi Kâdîzâde, *Mümeyyizetu mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'an mezhebi'l-ğayriyye* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/14); Ahmed Asım Efendi, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (İstanbul: Darü't-Tibâ'ati'l-Ma'mûre, 1285/1868); Mehmet Fatih Soysal, "Abdürrahim Fedâî Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi: Tahlil, Tercüme ve Tahkik", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 133-163.

1.1. Karsî'ye Göre İnsan Filleri Hakkındaki Yaklaşımlar

Karsî, mukaddimede risâleyi yazma nedenini izah ederek,²⁸ kısaca fiil ve irâde konusunun anlaşılmasında katkı sağlayan bazı epistemolojik konuları inceler.²⁹ Karsî, bu mukaddimenin devamında ihtiyârî fiille neyin kastedildiği sorusunu ele alır. Ona göre ihtiyârî fiiller, vâkıada insanın kendi kasıt ve tercihi sebebiyle bedeninin hareketlerinden hâsıl olan ve hâriçte var olan “*mevcût etkiler/neticeler*”dir (âsâr-ı mevcûde). Karsî'nin ortaya koyduğu bu tanım, “Allah'tan başka müessirin olmadığı ve objektif gerçeklikte İnsan fiilleri de dahil her şeyin Allah tarafından yaratıldığı”³⁰ şeklindeki temel yaklaşımla uyum arz ettiği gibi³¹ Mâtürîdî kelâmcıların tercih (ihtiyâr) ve kastın hâriçte mevcût olmadığı aksine nefsü'l-emirde var olduğuna ilişkin temel yaklaşımlarıyla da paralellik arz etmektedir. Aslında Karsî'nin bu tanımını, Sadruşşerî'a tarafından tespit edilen ve insanın irâde özgürlüğünün metafizik temelini oluşturan “*insan fiil ve irâdesinde yaratmaya konu olmayan öğelerin yahut alanların bulunduğu*” tespitine matûf olduğu şekilde okumak da mümkündür.³²

Dâvûd-i Karsî, bu mukaddimeden sonra insana ait irâdî/ihtiyârî fiiller konusundaki görüşleri incelemeye başlayarak kelâm kitaplarından yaptığı mütâlaalar neticesinde kaynaklarda dört meşhûr ve üç tane de meşhûr olmayan toplamda yedi görüşe ulaştığını kaydeder. Fakat bu meşhûr olmayan görüşlerin, meşhûr görüşlere dahil edilmesinin mümkün olduğunu ifade eder.³³ Karsî'nin bu görüşleri ve yaklaşımları birbirine dahil etme şeklindeki bu teşebbüsü, meşhûr olmayan görüşleri tevil etme ve bunların meşhûr görüşlerle ortak hususlarını tespit etmeye dayanmaktadır. Ancak müellif, her ne kadar bu mezhepler arasında indirgemeci bir yaklaşımla tam bir *ayniyet ilişkisi* kurmasa da bu yaklaşım, görüşler arasında organik bir bağ ve köprü kurması ve ayrıca meseleye ilişkin görüşler arasında yakınlaştırıcı bir dil ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki Karsî'nin burada insan fiilleri konusundaki görüşleri yediyle sınırlandırması kesin ve zorunlu bir tespit değil, aksine kişisel bir tercih olduğu söylenebilir. Nitekim bu konuda birbirinden farklı tasniflerin ve yaklaşımların varlığı söz konudur.³⁴ Dahası, insan fiilleri hakkındaki görüşlerin yaklaşımına ilişkin iki tavrın geliştirildiği

²⁸ Karsî, risâleyi ele almasının medeni olarak, meseleye ilişkin müstakil ve bütüncül bir kitabın telif edilmemesinden dolayı zihinlerin karıştığını ve ayakların kaydığını söyleyerek kendisinin önce bir metin, sonra ise memzûç yöntemle bir şerh yazarak meseleyi izah etmek istediğini kaydeder. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

²⁹ Karsî burada, mütekekkimîn ve hükemâyâ göre bilgi tanımlarını ve bu tanımların nitelik (keyfiyyet) yahut etkilenim (infî'âl) gibi araz kategorilerinin hangisinde bulunduğunu tartışır. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

³⁰ Varlıkta Allah'tan başka gerçek yaratıcı ve müessirin olmadığına ilişkin açıklamalar için bk. Tâşkoprîzâde, *Risâletu'l-kazâ ve'l-kader*, 48.

³¹ Teftâzânî'nin meseleye hakkındaki yaklaşımı için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223.

³² Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

³³ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b.

³⁴ Konu hakkındaki mezheplerin belirlenmesine ilişkin bir ittifâk olmadığından aklî ihtimâller üzerinden farklı rakamlara ulaşılmıştır. Örneğin bu yaklaşımların sekize ve hatta on üçe kadar çıkarıldığı görülmektedir. Bk. Ebû Nu'aym Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi ef'âli'l-ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk), 26a-26b; Ahmed b. Ahmed Hayâtî Elbistânî, *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi, 665/1), 1b-2a; Mûsâ Efendi et-Tokâdî Pehlevânî, *Risâletu'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-ibâd* (Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170b-171a; Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiyeye 'alâ risâleti ihtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710), 73b-

söylenbilir.³⁵ İlki, aklî ihtimaller üzerinden insan fiillerine yönelik muhtemel yaklaşımları esas alan yaklaşımdır.³⁶ Buna göre vâkıdadaki mevcûd görüşlerin yanı sıra var olması muhtemel görüşler de gündeme alınmaktadır. Diğeri ise insan fiilleri hakkında fikirleri sabit olmuş görüşleri dikkate alan yaklaşımdır.³⁷

Karsî'nin risâlede konuyu ele alışını nazarı dikkate alındığında kendi mezhebi olan Mâtürîdî görüşünü temellendirme gayesiyle konu hakkındaki mevcut yaklaşımların tamamını incelediği anlaşılmaktadır. Öyle görülüyor ki Karsî'nin buradaki asıl amacı, irâdî fiiller konusunda diğeri görüş ve yaklaşımlarla hesaplaşma ve bunlarla rasyonel bir argümantasyon üzerinden yüzleşmektir. Söz konusu bu tavır Karsî'nin Mâtürîdî seleflerine nispetle onda bariz bir şekilde tezâhür etmektedir. Nitekim Karsî'nin risâlede diğeri görüş ve yaklaşımlar hakkında bilgi vermesi, bunları incelemesi ve bunlara yönelik eleştirisi yaklaşık olarak risâlenin dörtte üçüne denk gelmektedir.

1.2. Karsî'ye Göre İrâdî Fiiller Konusunda Görüşleri Meşhûr Olmayan Yaklaşımlar

Müellif ilk aşamada irâdî fiiller konusunda görüşleri meşhûr olmayan yaklaşımları (mezâhi-i ğayr-i meşhûra) inceler.³⁸ Karsî, ilk olarak bu yaklaşımların görüşlerini muhtasar şekilde serdederek, bunlara yönelik aklî ve naklî eleştirilerini ortaya koyma şeklinde bir yöntem benimser.³⁹

Karsî, ilk önce hükemânın görüşünü zikrederek hükemâyâ ait üç görüşe değinir. Buna göre hükemâdan bazıları ihtiyârî fiillerdeki müessirin insana ait bir tercih ve kasıt olmaksızın, icâb ve zorunluluk yoluyla insanın kendi kudreti olduğunu⁴⁰ bazıları ihtiyârî fiil ve bütün hâdiselerdeki müessirin, kozmik on aklın onuncu *faal akıl* olduğunu⁴¹ diğeri ise ihtiyârî fiillerdeki müessirin Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-vücûd) olduğunu benimsemiştir.⁴² Karsî, bu sonuncu görüşün

75a. Ayrıca bu konudaki bir değerlendirme için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "İrâde-i Cüz'îyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risâle ve Hâşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd' Adlı Risâlesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiyeye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâtü'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd' Adlı Hâşiyesi", ATEBE 4 (Aralık 2020), 62-63.

³⁵ Bu iki yaklaşıma ilişkin bir tartışma için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*, 8/166.

³⁶ Pehlevânî, *Risâletü'l-İhtimâlâtü'l-vâkı'a fi ef'âli'l-'ibâd* (Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170b-171a; Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi ef'âli'l-'ibâd* (Burdur İl Halk, 973/10), 26b-26a; Celâluddin Devvânî, "Risâle fi halkî'l-a'mâl", *er-Resâ'ilü'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (İsfehân: Kütüphanê-i Umûmî-yi İmâm Emîrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1405/1984), 63-64.

³⁷ Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 140b-145a; Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 37a-43a; Tâşkoprîzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, 57-64.

³⁸ Şunu da ifade etmek gerekir Karsî risâlede "Meşhûr mezhepler" ve "Meşhûr olmayan mezhepler" ile neyi kastettiği tam olarak açıklamadığından bu ayrım kısmen muğlak kalmaktadır. Kanaatimizce şayet bilirlilik ya da yaygınlık veyahut mezhep müntesiplerinin sayıca üstünlüğü kastediliyorsa bu durumda cevaplar farklılık gösterebilir.

³⁹ Benzer bir yöntemi aynı şekilde Akkirmânî de kullanmaktadır. Bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 138a.

⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/165; Şemseddin Ahmed Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, thk. Abdünnasîr Nâtur el-Hindî (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1429/2008), 221.

⁴¹ Meybüdü Kâdî Mîr, *el-Çâdî Mîr 'ale'l-hidâye* (Dersâadet: Matbaa-yı el-Hâc Hüseyin Efendi, 1313/1895); Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/219; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/165.

⁴² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtü'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b. Ayrıca detaylı bilgi için bk. ; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/165.

hükemânın tahkikî görüşü olduğunu söyler.⁴³ Karsî, hükemânın ilk iki görüşünün cebri ihsâs ettirdiğinden Cebriyye görüşüne ve hükemânın tahkikî görüşünün ise kaderi yaklaşımı ihsâs ettirdiğinden Kaderiyye'nin görüşüne indirgenebileceğini kaydeder.⁴⁴ Ancak müellif, hükemânın bu tahkikî görüşüyle Kaderiyye'nin görüşü arasındaki ortak noktaya dair bir gerekçe sunmamaktadır.⁴⁵

Karsî meşhûr olmayan ikinci görüşün ise Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ve takipçilerine ait olduğunu söyleyerek bu görüşü inceler. Bunlara göre irâdî fiillerdeki müessir, iki tercihle (ihtiyâr) beraber iki kudretin toplamıdır. Ancak burada fiilin aslında/zâtında hem Allah'ın hem de insanın kudreti müessirdir.⁴⁶ Karsî'ye göre görüşün zâhiri nazarı dikkate alındığında beraberinde birkaç olumsuz netice ortaya çıkmaktadır. Bunların ilki, fiile tesir hususunda Allah'la birlikte kulun da ortaklığının (iştirâk) söz konusu olmasıdır. İkincisi tek bir ma'lûl üzerinde iki illetin birlikteliğinin ortaya çıkmasıdır.⁴⁷ Üçüncüsü ise bir burhân olmaksızın cumhûrun görüşüne muhâlefet edilmesidir.⁴⁸ Müellif, zâhiren menfî sonuçları olan bu üç ihtimali yorumlamak suretiyle bu görüşün Mâtürîdî yaklaşımına dahil edilebileceğine işaret eder. Şöyle ki, müellife göre muayyen tek bir ma'lûl üzerinde iki illetin birlikteliğine ilişkin sakınca, iki illetin de *nâkıs illet* olduğunun kabul edilmesi durumunda ortadan kalkmaktadır. Kanaatimizce Karsî'nin bu yorumu pek tutarlı görünmemektedir. Zira iki nakıs illetin bir ma'lûl üzerinde tesirinden söz edilemez. İletin etki etmesi ancak onun tam olmasına bağlıdır.⁴⁹ Yine Karsî, İsferâyînî'nin ihtiyârî fiillerdeki müessirin iki kudretin toplamıyla olmasından kastının;⁵⁰ "Allah'ın kudreti, objektif dış gerçeklikte (fi'l-hâriç) mevcûd olan *masdarla meydana gelen* (hâsıl bi'l-masdar) eser/etki olan fiilde müessir iken -yani Allah'ın kudreti o fiili var kılandır- insanın kudreti ise *mevcûd ve ma'dûm arasında bir vasıta* olan masdar manasındaki (el-ma'na'l-masdarî) fiilde müessirdir -yani kulun kudreti, âdetin akışına göre, bu fiili gerektiricidir (müstelzim)-" şeklinde tevil edilmesi durumunda sorunun çözülebileceğini söyler.⁵¹

Karsî, burada Sadruşşerîf'a'nın ortaya koyup geliştirdiği fiil doktrininden hareketle, fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modu üzerinden iki fâilin tek bir fiil üzerindeki ilişkisini

⁴³ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b; Celâlüddin Devvânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'l-azudiyye (Gelenbevî Hâşiyesiyle birlikte)* (Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1317/1899), 1/248; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 146a-147b.

⁴⁴ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b.

⁴⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15b.

⁴⁶ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 145b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/164; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223.

⁴⁷ Benzer bir ifade için bk. Hayâtî Ahmed Efendi, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1), 1b-2a.

⁴⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/164.

⁴⁹ Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fi ta'dili'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli), 42b.

⁵⁰ Akkirmânî, İsferâyînî'nin fiildeki müessirin, iki kudretin toplamı olduğu görüşünün tartışmaya açık olduğunu söyler. Akkirmânî, eğer İsferâyînî'nin bu iddiadan kastının, kula ait kudretin münferit ve müstakil olarak müessir değil ancak Allah'ın kudreti eklenmesiyle müessir olduğuyorsa bunun doğru olduğunu şayet bu iki kudretin bağımsız olarak müessir olduğuyorsa bunun doğru bir şey olmadığını söyler. Zira iki müstakil müessir kudretin tek bir makdûra/nesneye tesiri imkânsızdır. Bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 145a.

⁵¹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a. Ayrıca Teftâzânî'nin, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin bu görüşüne yönelik çözümünü için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/224-225.

çözümlemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Karsî, burada fiilin anlamlarından olan masdarî anlamın objektif dış gerçeklikte varlığı olmadığından yaratmaya konu olmayacağını benimsemiş görülmektedir. Dolayısıyla müellif, bununla insanın fiillerinde gerçek bir fâil ve müessir oluşunu temellendirmeye çalışmaktadır. Böylece Karsî hem Allah'ın mutlak yaratıcılık sıfatına halel getirmeden hem de kulun fiillerindeki dahline imkân sağlayarak İsferyânî'nin yaklaşımını onayladığı ve Mâtürîdî görüşüne yakınlaştırdığı söylenebilir.

Karsî meşhûr olmayan üçüncü görüşün ise Ebû Bekir el-Bâkılânî (öl. 403/1013) ve onun takipçilerine ait olduğunu söyleyerek bu görüşü ele alır. Onlar göre ihtiyârî fiillerdeki müessir, iki tercihle beraber iki kudretin toplamıdır. Şöyle ki Allah'ın kudreti fiilin aslında/zâtında müessirdir; yani fiili var kılan (mûcîde⁵²) iken insanın kudreti ise fiilin sıfatında müessirdir; yani kulun kudreti, fiili yapandır/fâildir (câ'ile⁵³).⁵² Dolayısıyla kulun kudreti; fiilin, tâat ve ma'siyet gibi sıfatlarla nitelenmesini gerektirmiş olmaktadır. Müellif, bu yaklaşıma ait görüşün de bazı çıkmazları olduğuna işaret eder. Şöyle ki Karsî'ye göre bu görüş sebebiyle fiile tesir konusunda Allah'la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olduğu gibi bu görüş, ne etki (fi'l) ne edilgi (infi'âl) ne de on kategoriden (makûlât-ı 'aşara) bir kategori (makûl) olmasına rağmen "oluş"un (kevn) fiil olmasını gerektirmektedir. Ayrıca bu görüşün; insana ait kudretin, "oluş"u (kevn) gerektirmesi konusunda da bir makûliyeti yoktur.⁵³ Karsî burada Bâkılânî ve takipçilerinin bu görüşlerini eleştiriye tabi tutmadan bu görüşün Eş'arî görüşle ortak noktalarına değinmeksizin Eş'arî yaklaşımına dahil edilebileceğini ifade eder.⁵⁴ Ancak Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye*'de Bâkılânî'nin bu konudaki amacının, kula ait kudretin fiilin vasfında bir dahlinin olduğunu -ki bu vasf ise kula göre ya tâat yahut ma'siyettir- ispat etmek olduğunu söyler. Akkirmânî, bunun da tutarlı olmadığını zira bu sıfatların, kulun fiilinin lâzımları olan itibârî şeylerden olduğunu ve Allah'ın emrine muvâfık olmaya tâat, emrine muhâlif olmaya ise ma'siyet denildiğini ve dolayısıyla bu vasfın kula ait kudretin bir eseri olduğunu iddia etmenin anlamsız olduğunu dile getirmektedir.⁵⁵

Karsî'nin İsferyânî ve Bâkılânî gibi Eş'arî kelâmcıları Eş'arîlerden ayrı tutması ve bunları farklı bir okumayla değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bu durum Karsî'nin Eş'arî kelâmcıları hakkında genellemeci ve indirgemeci olmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Karsî'nin mezhep taassubu göstermeden ortaya koyduğu bu okuma Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerini belli kelâmcılar üzerinden yakınlaştırma çabası ve teşebbüsü olarak da görmek mümkündür.⁵⁶

1.3. Karsî'ye Göre İrâdî Fiiller Konusunda Görüşleri Meşhûr Olan Yaklaşımlar

Müellif Karsî, ilk aşamada irâdî fiiller hususunda meşhûr olmayan mezheplerin görüşlerini, bunlara yönelik kendi eleştirilerini ve bu mezheplerin, meşhûr mezhepler arasında nerede konumlanabileceğini izah ettikten sonra, ikinci aşamada irâdî fiiller hakkındaki meşhûr

⁵² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16a; Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 40a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/164; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223.

⁵³ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁵⁴ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁵⁵ Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 146b.

⁵⁶ Benzer bir yorum için bk. Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 261.

mezhepleri incelemeye devam eder. Müellif bu ikinci aşamada sırayla Cebriyye, Kaderiyye, -ki müellif bunun Mu‘tezile olduğunu söyler- Eş‘ariyye ve Mâtürîdî mezheplerinin ilk önce detaya girmeksizin konuya ilişkin görüşleri bulunduğundan söz eder ve birkaç tâlî meseleye⁵⁷ değinir. Akabinde ise bu meşhûr görüşleri tafsil ve detaylandırmaya çalışır. Müellif burada fiiller hakkında bu yaklaşımların görüşlerine ait aklî ve naklî delilleri serdederek bu delillere yönelik kendi eleştirilerini ve tercihlerini ortaya koymak şeklinde bir yöntem izler.

1.3.1. Cebriyye

Müellif, bu detaylandırma aşamasında ilk olarak *mücebbira* diye adlandırdığı Cebriyye görüşünü ele alır. Bunlara göre insan fiilleri, yalnızca Allah’ın kudreti ve bu kudretin taallukuyla hâsil olduğundan bütün fiiller ıztırârîdir.⁵⁸ Müellif bunların, bazen irâdeyi bazen ihtiyârı ve bazen de kastı -ki bunların üçü aynı manaya gelir- nefyettiklerini ve bundan kasıtlarının ise cebri ispat etmek olduğunu söyler. Cebriyye, insana ait ne müessir ne de kesb edici bir kudretin olduğunu ileri sürerek insanın, diğer fenomenal nesnelere mesabesinde ayniliğini savunmuştur.⁵⁹

Karsî, katıksız Cebriyye’nin (cebr-i mahz)⁶⁰ aklî delillerine geçiş yaparak bunların yalnızca üç delilini zikreder. Birincisi, onlara göre, bir fiili yapmayı veya yapmamayı tercih eden bir müreccih gerektiğinden müreccihin kuldand olmaması gerekmektedir. Aksi durumda kısır döngü (devr) yahut teselsül zorunluluğu doğar. İkincisi, fâilin kendi fiillerinin durumlarının/*ahvâlinin* ayrıntılarını bilen olması gerekir ki insanın bu ahvâle dair bilgisi yoktur. Üçüncüsü, İnsan Allah tarafından yaratıldığı gibi aynı şekilde fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır ve dolayısıyla kula ait bir ihtiyâr ve kudretin ispatına ihtiyaç yoktur. Karsî, söz konusu bu üç aklî delili tutarlı olmadıkları ve gerçeği yansıtmadıkları gerekçesiyle mantikî argümantasyonun bir şekli olan *men‘etme* yöntemiyle cevaplamaktadır.⁶¹

Karsî, Cebriyye’nin ilk iddiasına itiraz ederek devir ve teselsülün men‘edilmesi gerektiğini söyler. Şöyle ki tercih edici (muhtâr), tâbi olan (tabe‘an) şeklinde olsaydı kendisinden ayrı olan bir tercihi gerekli kılmayacağını aksine bu tercih edici asıl (asâleten) olsaydı kendinden ayrı bir tercihi

⁵⁷ Karsî burada Cebriyye’nin sadece cumhuruna ait görüşün bilindiğini yoksa tamamının bu konudaki görüşlerinin bilinmediğini ve ayrıca Cebriyye mezhebinin hak mezhebin daha iyi bilinmesi ve tahkik edilmesi için ilk sıraya alındığını söyler. Çünkü bir şey ancak zıddıyla bilinir. Karsî, *Risâle fi’l-iẖtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁵⁸ Müellif, bu kudret ve taallukunun tesir etme ihtimallerini şöyle detaylandırmaktadır: Burada [1] ya hem Allah’ın kudreti hem de bu kudretin taallukunun her ikisi fiillerde müessirdir. [2] Veya fiillerde müessir, kudretin taallukudur ve kudret ise bu taallukun sebebidir yahut yakın sebebidir. [3] Veyahut tam aksine fiillerde müessir, kudretin kendisidir ve taalluk ise bu kudretin sebebi yahut ve yakın sebebidir. Karsî, *Risâle fi’l-iẖtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁵⁹ Benzer ifade için bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akkâ‘id*, 58; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 138a; Esîrîzâde, *Risâletu’l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 50b; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu’l-‘Umde*, 287.

⁶⁰ Cebriyye hakkında kullanılan bu “cebr-i mahz yahut hâlisâ” terkindeki “mahz ve hâlisâ” sıfatları, pür/katıksız cebri anlayışı Eş‘arî’ye ait “cebr-i mütevassıt”tan ayırt etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca Cebriyye’ye ait bu katı cebir için cebr-i mutlak kavramı da kullanılmaktadır. Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/225.

⁶¹ Karsî, *Risâle fi’l-iẖtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b. Bu aklî delillere ek olarak Akkirmânî, Cebriyye’ye ait olan ve irâde konusunda temânu‘ deliline benzer bir delil daha zikretmektedir. Bu delil, esasında insana ait bir irâde varsayıldığında bu irâdenin Allah’ın irâdesiyle çatışma ihtimaline dayanmaktadır. Detay için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 138b-139b; Tâşkôprîzâde, *Risâletu’l-‘akâ‘id ve’l-kader*, 59-60; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/233.

gerekireceğini söylemektedir.⁶² İkincisine yanıt olarak Karsî, fâilin kendi fiillerinin ahvâlinin ayrıntılarını bilen olması gerekmediğini çünkü bu bilginin fâil için değil yaratıcı (hâlık) için gerektiğini söyler. Son olarak müellif, Cebriyye'nin kudret ve ihtiyâra ihtiyacın olmadığı şeklindeki iddiasının; kudret ve irâdenin reddedilmesinin hem vâkıa hem naslarla çelişmek olduğunu ifade ederek⁶³ Cebriyye'nin naklî delillerini tenkit etmeye devam eder.

Karsî, Cebriyye'nin "Allah her şeyin yaratıcısıdır."⁶⁴ "Allah sizi ve amellerinizi yarattı"⁶⁵ ve "Allah'tan başka yaratıcı mı var?"⁶⁶ şeklindeki üç âyeti delil olarak ileri sürdüğünü zikrederek bu naklî delillere hem men'etme hem de iptal şeklinde cevap verilebileceğini söyler. Müellif, Cebriyye'nin bu naklî delillerinin ilk olarak men'etme şeklinde geçersiz kılmaktadır. Karsî, bu men'etmenin, *men'-i takrîb* şeklinde mümkün olduğunu ve aslında söz konusu bu âyetlerin, Allah'ın dışında tercihte bulunan bir fâilin (fâ'il^m bi'l-İhtiyâr) nefyine değil, Allah dışında başka bir yaratıcının (hâlık) varlığının nefyine delâlet etmekte olduğunu ve hatta aksine bu âyetlerin, tercihle eylemde bulunan bir fâilin varlığını teyit edip doğruladığını ileri sürmektedir.⁶⁷

Müellif, bu naklî delillerin *iptâlî cevap* şeklinde de yanıtlanmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Çünkü zorunlu ve irâdî/İhtiyârî fiiller arasındaki farkın ve ayrımın apaçıklığı (bedâhet)⁶⁸ söz konusu naklî delillerden hareketle ileri sürülen çıkarımı yanlışlamaktadır.⁶⁹ Dahası Karsî, şayet kulların kendi fiillerinde en azından kesb edici şeklinde de olsa irâde ve kudretlerinin olmaması durumunda emir ve nehiylerle mükellef kılınmalarının mümkün olamayacağını, dolayısıyla da kulların fiillerine ilişkin övgü ve kınama, mükâfat ve cezalandırma için gerekli sebebin bulunamayacağını söyler.⁷⁰ Ayrıca var olan her şeyin yaratıcısının Allah olduğuna sarih şekilde işaret eden âyet ve naslardan hareket eden Cebriyye, fiillerin de şey olduğunu ve dolayısıyla bunlarında Allah tarafından yaratıldığı sonucuna varmışlardır.⁷¹ Şekilsel olarak doğru olan bu kıyas, fiiller arasında ayrım yapmadığından dolayı beraberinde insanın irâde özgürlüğü

⁶² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b. Benzer ifadeler için bk. ; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 149b.

⁶³ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16b.

⁶⁴ Zümer 39/62.

⁶⁵ Saffât 37/96.

⁶⁶ Fâtır 35/3.

⁶⁷ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a.

⁶⁸ İhtiyârî fiiller ile ıztırârî fiiller arasındaki ayrımın kesinliğine ilişkin bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*, 8/170.

⁶⁹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a; Ayrıca söz konusu bu ihtiyârî ve ıztırârî fiiller arasındaki ayrım için bk.; Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 4a; Tâşkoprîzâde, *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*, 61.

⁷⁰ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a. Ayrıca benzer ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Âkâ'id*, 58; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 39b-39a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/177; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/265.

⁷¹ Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 139b.

ve sorumluluğunu yok sayma gibi çelişkiler barındırmıştır ki bundan dolayı Cebriyye, çokça eleştiriyeye maruz kalmış ve hatta -naslarla çelişmesi sebebiyle⁷²- tekfir edilmiştir.⁷³

1.3.2. Kaderiyye

Karsî, irâdî fiiller hususunda meşhûr ikinci görüş olarak Mu'tezile diye adlandırdığı Kaderiyye yaklaşımını ele alır. Karsî, Kaderiyye'yi pür kader (kader-i mahz) olarak pür cebrin karşısında konumlandırır⁷⁴ ve onların konu hakkındaki görüş, delil ve gerekçelerini serdedir. Karsî, Kaderiyye'nin irâdî fiillerdeki müessirin, insanın kendi kudreti, irâdesi ve bu kudretin taallukuyla olduğunu ve Allah'ın kudretinin bu fiillere taalluk etmediğini kabul ettiklerini kaydeder. Dolayısıyla Kaderiyye'ye göre her insan, kendi kudretiyle irâdî fiillerinin yaratıcısı olmaktadır.⁷⁵

Karsî, Kaderiyye'nin kendilerini fiillerin yaratıcısı kıldıklarını, küfür ve günahların Allah'ın kazâ ve kaderiyle olmadığını,⁷⁶ iyiliğin, Allah'tan; kötülüğün ise insan yahut şeytandan olduğunu ve de Allah'ın kullara ait ihtiyârî fiilleri murat etmediği şeklinde hezeyân ve hurâfeler ileri sürdüğünü söyler.⁷⁷ Zira Mu'tezile, usûl-i hamseden adâlet ilkesi gereği, cebrin insana ait irâde özgürlüğü ve sorumluluğuyla çeliştiğinden bunun Allah'ın adâletiyle örtüşmediğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁸ Ayrıca Mu'tezile, insana ait bir ihtiyâr, irâde ve kastın var olduğunu ve de -Ehl-i sünnet'in benimsediği üzere- fiille eş zamanlı değil, aksine fiilden önce yaratılmış bir kudretinin varlığını kabul eder. Yine Mu'tezile bu kudretin, ihtiyârî fiillere taalluk etmesi durumunda müessir olduğunu yani bu fiillere varlık verip var kıldığını (mûcide^{ttm}) ileri sürmektedir.⁷⁹

Karsî, söz konusu mezhep hakkında bunları zikrettikten sonra Kaderiyye'nin aklî ve naklî delillerine geçiş yapar.⁸⁰ Karsî, Mu'tezile'nin konu hakkındaki aklî üç delilini sunar. İlki, Mu'tezile'ye göre kulların fiillerinin çoğu kötüdür (kâbîh); çirkin oluşu sebebiyle kötü fiil ise hakîm olan Allah tarafından yaratılmaz. İkincisi, şayet Allah, bu ihtiyârî fiillerin fâili olsaydı bu

⁷² Örneğin bk. "...herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararınadır" Bakara Sûresi 2/286. Ayrıca Cebriyye'nin bu sözleri Allah şu ayetlerini de "Yaptıklarına bir karşılık olarak..." Secde Sûresi 32/17. "...dileyen îman etsin, dileyen inkâr etsin..." Kehf Sûresi 18/29. Karsî, bu ayetlerin benzerlerinin Kur'an'da çok olduğunu ve bunların hem cebrin geçersizliğine hem de bu cebir görüşünü benimseyenlerin küfrüne açık şekilde işaret ettiğini söylemektedir.

⁷³ Karsî, Cebriyye'nin *et-Tâtârîhiyye* sahibi Âlim b. 'Alâ (öl. 786/1384) gibi bazı muhakkik âlimler tarafından tekfir edildiğini söyleyerek Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammedîyye* isimli eserinden Cebriyye'nin tekfir edildiği noktayı iktibâs eder. Karsî Cebriyye'nin iddialarının esasında insanın kendi fiillerinde bir dahil olduğuna işaret eden nasları nefyetme ve yalanlama olduğunu söyler. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17a-17b.

⁷⁴ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b.

⁷⁵ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, 286-287.

⁷⁶ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b; Akkirmânî ve Tâşkoprîzâde'nin Mu'tezile'nin bu iddiasına yönelik yanıtı için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 41a-42b; Tâşkoprîzâde, *Risâletu'l-kazâ ve'l-kader*, 61.

⁷⁷ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b; Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id*, 57; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/163; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223.

⁷⁸ Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr, *Şerhu Uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1416/1996), 315-320; İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 22; Murat Memiş, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 225.

⁷⁹ Karsî bu var kılmanın fiillerin yokluk hali olan öncesinde değil yalnızca varlık halinde olduğunu ifade eder. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b.

⁸⁰ Mu'tezile'nin aklî ve naklî delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/248-262.

fiillerle nitelenmiş olurdu. Zira fâillîğin anlamı, fiille nitelenmektir.⁸¹ Üçüncüsü, onlara göre herkes zorunlu olarak ihtiyârî ve ıztırârî fiillerini birbirinden ayırt etmektedir. Bunun sebebi ise ıztırârî olan fiillerin değil yalnızca ihtiyârî olan fiillerin kişinin kendi tercihine göre gerçekleşmesinden dolayıdır.⁸²

Karsî, aynı şekilde bu aklî delillerin de men'etme yoluyla aşılabileceğini ileri sürmektedir. Şöyle ki Karsî, ilkinde cevap olarak kötülüğü yaratmanın, kötü bir şey olmadığını; çünkü kötülüğün aslında kulun fiiliyle bu niteliği kazandığını ve dolayısıyla Allah'ın yaratmasıyla (halk) bu niteliği kazanmadığını ileri sürer.⁸³ Zira Yaratıcı hakîm olduğundan kötülüğü yaratmasında birçok hikmet ve maslahat söz konusudur.⁸⁴ Karsî, yaratıcının fiille nitelenmesinin men'edilmesi şeklindeki ikinci aklî delile yanıt olarak ise fiille nitelenen ve fiili yapanın yaratıcı (hâlık) ve fiili var kılan (mûcid) değil, aksine fâilin yani fiili yapanın kendisi olduğunu söyler.⁸⁵ Karsî, üçüncü aklî delil hakkında ise ihtiyârî fiillerde kudretin müessir oluşunun men'edilmesi gerektiğini söyler. Şöyle ki, ona göre Kaderiyye'nin savunduğu bu kudret, "masdarî anlamdaki fiil"e bağlıdır ve bu masdarî anlamdaki fiil ise Allah'ın "masdarla hasıl olan" yaratmasına sebep teşkil etmektedir.⁸⁶ Karsî'nin Mu'tezile'nin "kudretin fiilde defacto müessir oluşu"nu bu şekilde analiz etmesi ve değerlendirmesi dikkate şayan bir yorumdur. Şu sebeple ki, böyle bir durumda kulun kendi fiilinin yaratıcı (hâlık) olması gerekmediği gibi aksine kulun, kendi fiilini kesb edicisi (kâsib) olması gerekir. Müellif, Mu'tezile'nin konu hakkındaki aklî delillerini ortaya koyup, bunlara yönelik eleştirilerini izah ettikten sonra Mu'tezile'nin konu hakkındaki naklî delillerini gündeme alıp bunları inceler. Mu'tezile'nin burada iddiasını desteklemek üzere ileri sürdüğü naklî delillerin bir kısmı "Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir."⁸⁷, "Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yaparım yaratırım."⁸⁸, "Bu daha önce yaptıklarınız sebebiyledir."⁸⁹ şeklindeki âyetlerdir.

Müellif, Mu'tezile'nin bu naklî delillerine yönelik hem men'etme yoluyla hem de iptâl yoluyla cevap vermenin mümkün olabileceğini söyler. Müellif, men'etme şeklindeki cevabın kurulan yakınlık ilişkisinin menedilmesiyle yani men'-i taqrîb üzerinden mümkün olduğunu söyleyerek söz konusu bu iki ayetteki "yaratma"nın (halk), "takdîr" anlamına geldiğini ifade eder. Örneğin

⁸¹ Benzer ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Ağâ'id*, 65.

⁸² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b Benzer açıklamalar için bk. ; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Ağâ'id*, 56; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 140b.

⁸³ Benzer ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Ağâ'id*, 57.

⁸⁴ Esîrî Mehmed Efendi bunu şöyle dile getirmektedir: "Bütün hayır ile şerrin ve imân ile küfrün yaratıcısı Allah'dır. Ancak şer ve küfrün yaratılması, Allah'ın sevmesi ve rızâsıyla değildir. Hayrın hüsnü ile faydası ve şerrin kubhu ile zararı kulun kendisine nispetle ve kula nazardır. Yoksa yaratıcının yaratmasına göre değildir. Allah'a nispeten hayır ile şerri yaratmak eşittir. Çünkü Allah fayda ve zarardan münezzehtir." Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40a. Kötülüğün yaratmasında birçok hikmetin olduğuna ilişkin bir söylem ve gerekçeler hakkında bk. Sadrüşşerî'a es-Sânî, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm* (Muradmolla, 1333), 123b.

⁸⁵ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b Akkirmânî, Mu'tezile'nin bu itirazının dil açısından da tutarlı olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Örneğin kâim, kıyâm ile nitelenmiş kimseye denir, kıyâmı yaratana kâim denilmez. Yine siyahı ve beyazı yaratana siyah ve beyaz denilmez. ; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 140a.

⁸⁶ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 17b-18a. Esîrîzâde'nin Kaderiyye mezhebine yönelik açıklama ve eleştirileri için bk. Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 51b.

⁸⁷ Mu'minûn 23/14.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/49.

⁸⁹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18a. Âyet için bk. Âl-i İmrân 3/147.

“Filan kimse yaratıcıdır (hâlık).” denildiğinde bu “takdir eden” (mukaddir) anlamındadır. Müellif, Mu‘tezile’nin naklî delillerine yönelik iptâlî cevabın ise akllî delillerle olabileceğini dikkat çeker. Şöyle ki şayet insan, kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı bu fiillerin ayrıntı ve tafsilatını bilmesi gerekirdi. Zira kudret ve irâdeyle bir nesnenin/şeyin yaratılması ancak bu bilgiyle mümkün olmaktadır.⁹⁰ Karsî, Mu‘tezile’nin muhakkik âlimler tarafından tekfir edildiğini söyleyerek Mu‘tezile hakkındaki incelemesini bitirir.⁹¹

Şu var ki, Mu‘tezile’nin tekfir edilmesi hususu, bazı kelâmcı ve âlimler tarafından dillendirilmiş, fakat bu tekfir bazı kelâmcılarınca haklı olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Söz gelimi Teftâzânî, Mu‘tezile hakkındaki bu hükmün yersiz olduğunu ve dolayısıyla Mu‘tezilî âlimlerin Allah’a şirk koşmalarını söz konusu olmadığını ifade eder. Şöyle ki Teftâzânî, şirkin (iştirâk), esasında ulûhiyette ve varlığının zorunlu olması anlamında -Mecûsilerdeki gibi- Allah’a bir ortağın ispât edilmesi hususunda olduğunu yahut bu ortağın -paganlardaki gibi- ibadeti hak ediyor oluşunu ispat konusunda olduğunu ifade etmektedir. Oysaki Mu‘tezile için böyle bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Yine Mu‘tezile, kulun yaratmasının Allah’ın yaratması gibi olduğunu da ileri sürmemiştir. Zira insanın yaratması Allah’ın yaratmasıyla var olan aletlere ve vasitalara bağımlıdır.⁹²

⁹⁰ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18a Ayrıca bk. ; Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Aşkâ’id*, 55; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/229. İki delilin kısmen farklı açıklamaları için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 140b Mu‘tezile’nin diğer delillerine yönelik eleştiriler için bk. Tâşkôprîzâde, *Risâletu’l-kazâ ve’l-kader*, 62; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf (Siyâlkâtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*, 8/166; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/238-246. Karsî Mu‘tezile’nin naklî delillerine yönelik olarak Allah’ın istisnasız her şeyin yaratıcısı oluşuna işaret eden bazı naklî delilleri de öne sürerek izah etmeye çalışır. Bunlar, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (Zümer 39/62.) “Allah sizi de yapmakta olduklarınızı da yarattı.” (Saffât 37/96.) ve “Hiç yaratan yaratmayan gibi olur mu?” (Nahl 16/17.) şeklindeki âyetlerdir. Karsî’ye göre ilk âyette ifade edilen, Allah’ın hâricte varlığını dilediği her mevcûdun yaratıcısı olduğudur. İkinci âyette kastedilen, Allah’ın insana ait amelleri veya ma‘mûlleri yaratmasıdır. Üçüncü âyette ise, yaratıcılıkla övünme makamında ifade edilmiştir yoksa başka yaratıcıların da var olduğunu ifade etmek için değil. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18a.

⁹¹ Karsî, *Cebrîlerin et-Tâtârîhîniyye* sahibi Âlim b. ‘Alâ (öl. 786/1384) gibi bazı muhakkik âlimler tarafından “şerrin Allah’ın takdir ve yaratmasıyla gerçekleştiğini reddetmeleri ve her fâilin, kendi ihtiyârî fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmeleri sebebiyle tekfir edildiğini söyleyerek Birgivî’nin et-Târîkatü’l-Muhammediyye isimli eserinden Kaderiyye’nin tekfir edildiği noktayı iktibas eder. Ayrıca Karsî, Kaderiyye’nin anlamı kesin âyetlerin zâhirlere inkâr etmeleri ve kendi zâtlarını yaratıcı olma hususunda Allah’a ortak kılma nedeniyle de küfre düştüklerini iddia eder. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18a-18b.

⁹² Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Aşkâ’id*, 55-56; Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseftî, *Tebşirâtü’l-edile fi’l-üşûlî’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1423/2003), 2/264 Bu eleştiriyi yönelik bir değerlendirme için bk.; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseftî’ye Göre insan Hürriyeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 132. Ayrıca bir Osmanlı âlimi Akkirmânî, kendisine kul fiillerinin yaratıcısı demenin şirk olup olmadığı sorulduğunda o da Sa‘düddin et-Teftâzânî gibi şöyle demektedir: “Şirk koşmak, Mecûsiler gibi ulûhiyette ortak kabul etmektir. Yahut putlara tapanlar gibi ibadette ortak kabul etmektir. Mu‘tezile ise Mecûsiler ve paganlar gibi şirk koşmadığı gibi kulun yaratmasının Allah’ın yaratması gibi olduğunu da söylemezler. Zira kul, yaratmada sebeplere, organlara ve illetlere muhtaçtır, ki o sebepleri ve illetleri Allah yaratır. Bunlar, kudret ve imkân vermenin Allah tarafından olduğunu kabul ederler. Bu sebepten müşrik değillerdir. Ancak Mâverâünnehir âlimleri, bunları dalâlete nispet etme hususunda aşırı gidip Mu‘tezile’nin Mecûsilerden daha kötü bir konumda olduklarını çünkü Mecûsilerin bir ortak kabul ettiklerini fakat Mu‘tezile’nin ise sonsuz sayıda ortak kabul ettiklerini söylemişlerdir. Fakat insaf ile hareket edildiğinde Mecûsilerin kabul ettiği ortak, müstakil bir ortaktır ancak Mu‘tezile’nin kulların sayısınca ortak kabul etse de bunların tamamının nihayetinde Allah’a muhtaçtır dediklerinden dolayı bunların Mecûsiler gibi olması mümkün değildir.” Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 144b-144a.

1.3.3. Eş'ariyye

Müellif Karsî, Mu'tezile yaklaşımına ilişkin tanıtım ve eleştirileri izah ettikten sonra Eş'arî yaklaşımını açıklamaya devam eder. Karsî, Eş'arîlerin insanın ihtiyârî fiillerinin yalnızca Allah'ın kudreti ve bu kudretin bu fiillere taallukuyla meydana geldiğini benimsediklerini kaydeder. Dolayısıyla sadece bu kudretin taalluku fiillerde müessir olup, fiilleri var kılar (mûcid). Bu ise Allah'ın kudretinin kadîm, bu kudretin fiillere taallukunun hâdis ve fiillerde müessir olmasına dayanır.⁹³ Ayrıca müellif, Eş'arîlerin insana ait bir tercih/*ihtiyâr*, irâde ve kastın var olduğunu kabul ettiklerini ancak bunların Allah tarafından yaratıldığını (mahlûk) söylerler.⁹⁴

Eş'arîlere göre bu irâde/*ihtiyâr*, ne fiilden önce ne de fiilden sonradır aksine fiillerle eş zamanlı (muğârin) yaratılır. Ayrıca insanın, fiillerle eş zamanlı olan ve aynen tercih/*ihtiyâr* gibi yaratılmış hâdis bir kudreti de vardır, ancak bu kudretin fiillere taalluku söz konusu değildir.⁹⁵ Diğer bir ifadeyle bu kudretin ne Kaderiyye'nin dediği "tesir" yoluyla ne de Mâtûrîdiyye'nin dediği "kesb" yoluyla fiillere taalluku vardır. Bu sebeptir ki Eş'arîler'e göre ihtiyârî fiillerin ve güç yetirilebilen şeyin (makdûriyye) anlamı; fiillerimizin irâde ve kudretimizle eş zamanlı olmasıdır.⁹⁶ Bu sebeptir ki Eş'arîler, "Bizler fiillerimizde tercih edici (muhtârûn) ve tercih edişimizde ise mecburuz (muẓtarrûn)" derler.⁹⁷ Bunun sebebi ise irâdî fiillerin, kendisinden farklı oldukları bir tercihe (ihtiyâr) eş zamanlılıklarının/*beraberliğin* olmamasındandır. Aksi takdirde devr ve teselsül zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.⁹⁸

Karsî, Eş'arîlerin irâdî fiillere ilişkin söylemini açıkladıktan sonra onların bu konudaki aklî ve naklî delillerini inceler.⁹⁹ Karsî, burada Eş'arîlerin sadece bir tane aklî delillini zikretmekle yetinir.

⁹³ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223. Eş'arîlerin yalnızca kudretin müessir olduğu görüşüne ilişkin eleştiriler için bk. Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41a.

⁹⁴ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18b.

⁹⁵ Benzer ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/224; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 162.

⁹⁶ Detay için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/223. "Kullara ait kudretin ihtiyârî fiillerde hiçbir tesiri yoktur, bilakis Allah kulda bir kudret ve ihtiyâr yaratmak şeklinde adetini icra etmiş ve ortada bir engel olmadığı sürece kulun kudreti dahilindeki fiilini kudret ve ihtiyârla eş zamanlı olarak var kılar. Böylelikle kulun fiili Allah tarafından ibdâ' ve ihdâs olarak yaratılmış iken kul tarafından kesb edilmiş olur. Kulun kesbiyle kastedilen ise onun fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında hiçbir tesiri ve dahli bulunmaksızın fiilin onun kudreti ve iradesiyle eş zamanlı olmasıdır. Bu, Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür." Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkâtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*, 8/163. Ayrıca bk. Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin "Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 18-19.

⁹⁷ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a. Ayrıca bu yaklaşıma yönelik eleştiriler için bk. ; Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40b; Saçaklızâde, *Risâletu'l-irâdâtî'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 6a. Ayrıca Saçaklızâde Eş'arîlerin, neticede fiillerde tercih edici ve tercihte ise mecbur olduklarını ve de ne cebir ne de tefvîz fakat bu ikisi arasında bir görüşü yakın olduklarını söyler. Saçaklızâde, *Risâletu'l-irâdâtî'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 6b.

⁹⁸ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a.

⁹⁹ Akkirmânî'nin bu konuda Karsî ile olan paralel ifadeleri için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 147b-147a.

Şöyle ki yaratılan (mahlûk), hâriçte yahut “*nefsü'l-emir*”de¹⁰⁰ var olan (mevcûd) anlamındadır.¹⁰¹ Tercihin (ihtiyâr) nefsü'l-emirde ve kudretin de hâriçte bir varlığı (vücûd) vardır. Dolayısıyla hem irâde/*ihitiyâr* hem de kudret mahlûk olmuş olmaktadır. Karsî bu aklî delile yönelik cevabın ise men'etme yoluyla mümkün olduğuna söyleyerek, nefsü'l-emirdeki mevcûdun, hâl kabilinden oluşu sebebiyle mahlûk olmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla nefsü'l-emirdeki bu mevcûda yaratma (halk) ve var kılma (icâd) taalluk etmemektedir.¹⁰² Nefsü'l-emrdeki mevcûdun mahlûk olup olmadığı konusu aslında Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin birbirinden ayrışma noktası olmaktadır. Zira irâde veya fiilde yaratmaya konu olmayan unsurların bulunmaması irâde özgürlüğü ve dolayısıyla dinî sorumluluğa hâle getirerek bunların temellendirilmesini imkânsız kılmaktadır. Bu ise nihaî tahlilde cebre götürmektedir.

Eş'arîlerin naklî delilleri hakkında ise Karsî yalnızca “Allah dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz.”¹⁰³ şeklindeki âyeti zikreder. Karsî, Eş'arîlerin bu âyeti “Allah dilemenizi (meşîet) dilemedikçe” şeklinde yorumladıklarını Eş'arî olan Beyzâvî'den referansla ortaya koyar. Karsî bu naklî delile yönelik cevabında ise âyetin manasının, Eş'arîlerin anladığı şekilde olmadığını ileri sürerek âyetin anlamının aslında “Sizin dileyip de dış dünyada var olacak her şey yalnızca Allah'ın onu dilemesiyle var olur.” şeklinde olması gerektiğini savunur.¹⁰⁴

Karsî bu izahı detaylandırarak âdetin akışına göre insana ait bütün ihtiyârî fiillerin, yalnızca iki kudret ve iki dilemeyle (meşîet) meydana geldiğini savunur.¹⁰⁵ Karsî, Eş'arîlerin ileri sürdükleri bu görüşün “pür cebr” ve “pür kader” görüşü arasındaki *cebr-i mütevassıt* olduğunu söyler. Müellif, pür cebirden kaçınma dışında Eş'arîlerin tercih ve kudreti ispat etmelerinin bir getiri ve faydasının olmadığı iddia eder. Dahası Karsî, Eş'arîlerin asıl itibariyle irâde ve kudreti ispat etmediklerini söyler.¹⁰⁶ Ona göre zaten bundan ötürü Sadrüşşerî'a'nın *et-Tavzîh* eserinde¹⁰⁷ ve

¹⁰⁰ Nefsü'l-emr, bir şeyin kendisidir. Emr ise şey anlamındadır. Bir şeyin nefsü'l-emrde mevcûd olmasının manası, onun kendinde mevcûd olmasıdır yani bu şeyin varlığı, tahakkuku ve sübûtu bir varsayanın farz etmesine veya bir itibâr edenin itibarına bağlı değildir. Örneğin güneşin doğmasıyla gündüzün meydana gelmesi arasındaki mülâzemet ilişkisi, ister bunu farz eden biri olsun ister olmasın kendinde tahakkuk eder. Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıtlâhâti'l-funûn*, thk. Ahmed Hasan Basaj (Beyrût: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/20013), 2/247.

¹⁰¹ Karsî tam olarak bu noktada el-Mevâkîf'a referansla Eş'arîlerin itibârî şeylerin (umûr-i itibâriyye) nefsü'l-emrde oluşunu mümkün gördüklerini yani var (mevcûd) ve yok (ma'dûm) arasında vasıta olan hâlleri (ahvâl) mümkün gördüklerini söyler. Buna göre çünkü hâller, dışta (hâriç) mevcûd olmayan ve nefsü'l-emrde de ma'dûm = olmayan varlığın/mevcûdun sıfatlarıdır. Ancak müellif Eş'arîlerin, tahkîkî görüşün tersine de olsa sıfat konumundaki hâllerin objektif dış gerçeklikte diğer fenomenal nesne ve şeyler gibi yaratıldığını kabul ettiklerini söyler. Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a.

¹⁰² Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 18b. Bu bağlamda Esîrîzâde, Mâtürîdî mezhebine göre irâde-i cüz'iyyenin yaratılmadığını çünkü irâde-i cüz'iyyenin nefsü'l-emrde yani zihinde mevcûd olduğunu ve dolayısıyla hâriçte mevcûd olmadığını benimsediklerini ifade eder. Zihinde mevcûd olana hâriçte mevcûd denilmediği gibi zihinde ma'dûm olduğu da söylenmez. Dahası bu ma'dûm ile mevcûd arasında bir vâsıta; ve buna “hal” denir. Buna icâd ve halk taalluk etmez. Bunun içindir ki irâdeye mahlûk denilmez. Esîrîzâde, *Risâletu'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 40b.

¹⁰³ el-İnsân 76/30.

¹⁰⁴ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a. Ayrıca benzer açıklamalar için bk. ; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (Yazma Eserler, 939), 149a.

¹⁰⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a.

¹⁰⁶ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹⁰⁷ Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/379.

Birgîvî'nin ise *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*¹⁰⁸ eserlerinde Eş'arîlerin hakikatte cebr-i mütevasstı görüşüyle pür cebir görüşü arasında hiçbir fark olmadığını dahası âdeten de olsa bir şeyi gerektirmeyen tercih ve kudretin ispat edilmesiyle yahut reddedilmesiyle arasında bir fark olmadığını söylediklerini ifade eder.¹⁰⁹

Müellif Dâvûd-i Karsî, küfür dışında Cebriyye için geçerli olan eleştirilerin Eş'arîler için de geçerli olduğunu ve bu açıdan Eş'arîlerin "Ne cebir ne de kader; bilakis bu ikisi arasında bir şey vardır." şeklindeki selef görüşüne de muhâlefet ettiğini söyler. Yine Karsî, Eş'arîlerin ifade ettikleri bu görüşü, hakikatte Cebriyye'nin söylemiş olduğu şeyin aynısı olmakla itham eder.¹¹⁰ Karsî bu konudaki hak ve gerçek olanın orta yolu tutmak olduğunu ki bunu da Mâtürîdîlerin ortaya koyduğunu söyler.¹¹¹ Bu yönüyle Karsî'nin, selef yaklaşımı ile Mâtürîdîleri birbirine yakınlaştırmaya çalıştığı söylenebilir.¹¹²

1.3.4. Mâtürîdiyye

Müellif, irâdî fiiller hakkında meşhûr diğer üç görüşü izah ettikten sonra üçüncü ve son aşamada kendisinin de benimsediği Mâtürîdî görüşünü detaylı şekilde incelemeye girişir.

Karsî, Mâtürîdîlerin, nefsü'l-emrde mevcûd olan irâdî/ihiyârî hareketlerden neşet eden ve dış dünyada mevcûd neticeler (âsâr) olan ihtiyârî fiillerin, beş şeyin toplamıyla meydana geldiğini benimsediklerini söyler.¹¹³ Daha önce de ifade edildiği üzere bu, insan fiillerinde yaratmaya konu olmayan şeylerin bulunduğuna ilişkin bilinçli bir ifadedir. Çünkü irâde yahut ihtiyâr dış gerçeklikte değil, nefsü'l-emrde mevcûd olduğundan insanın irâde özgürlüğünün dayanağını bu unsur olmuş olmaktadır. Karsî, bunu detaylandırmadan önce nefsü'l-emr kavramının izahına yoğunlaşır. Karsî, nefsü'l-emr kavramının açık bir tanımını vermese de *nefsü'l-emrde mevcûd oluşu*, bir şeyin kendinde bir varlığı ve tahakkukunun olması şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁴ Dolayısıyla nefsü'l-emrdeki mevcûd, hâricî ve zihnî varlık olması nazarı dikkate almaksızın bir şeyin kendindeki varlığıdır.¹¹⁵ Nefsü'l-emrdeki mevcûd şey, örneğin dört kafası olan bir at varsayımında olduğu gibi, aklın itibarı ve varsayımı almaksızın kendinde var olan şeydir.¹¹⁶

Yine nefsü'l-emrdeki bu mevcûd hem -tıpkı yaratılanlar gibi- kendisine etki eden ve ona varlık veren *müessir illet* sebebiyle hâricte var olabileceği gibi hem de böyle olmayıp -aynen Yaratıcı ve zâtî sıfatlarında olduğu gibi- yalnızca kendinde mevcûd olabilir. Dolayısıyla aynen *varlıksal*

¹⁰⁸ Birgîvî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, 210.

¹⁰⁹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹¹⁰ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹¹¹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹¹² Benzer bir tavır için bk. Tarsûsî, *Ta'dîlu'l-akvâl fi mes'eleli halki'l-a'mâl* (Reşîd Efendi, 1017), 195b-196a.

¹¹³ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b. Fiilin hasıl olmasında beş şeyin toplamının etkin olduğu fikri Karsî'den önce Esîrî Mehmed Efendi tarafından kullanılmıştır. Esîrî Mehmed Efendi de benzer şekilde bu beş şeyin iki kudret, iki meşîet ve bir tekvîn olduğunu ifade eder. Ancak Esîrîzâde, Karsî gibi, müessir sebep ile yakın sebep ayrımı yapmamıştır. İki risâlede benzer ifade ve fikirlerin varlığı, Karsî'nin Esîrî Mehmed Efendi'nin *Risâletü'l-hâkimîyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye* risâlesine vakıf olduğunu ve bundan istifade ettiğini göstermektedir. Fiilin husûlünde beş şeyin toplamı için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹¹⁴ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19b.

¹¹⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşî (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1428/2007), 164.

¹¹⁶ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 19a.

masdarların (*mesâdir-i vücûdiyye*) anlamlarında olduğu gibi müessir illet, bu kendinde mevcûda taalluk etmediği gibi buna *hâricî varlık* (vücûd-i hâricî) da vermez. Bundan dolayı bu varlıksal masdarların anlamlarına yaratma ilişmez, çünkü yaratma (halk) “var kılma” (icâd) anlamındadır. Yani var kılma (icâd), hâricî mevcûdu, bu icâdla varoluşu anında, vücûd-i hâricî ile nitelenir kılma’dır.¹¹⁷ Karsî, Allah’ın kıdem, bekâ, kıyâm bi-nefsihi, vahdâniyet ve muhâlefetün li’l-havâdis gibi *selbî sıfatlarını* buna örnek göstererek bu sıfatların nefsü’l-emrde mevcût olduğunu, fakat hâricîte mevcût olmadıklarını ifade eder.¹¹⁸

Karsî, söz konusu bu “*varlıksal masdarların anlamları*”nın, mevcût ve ma’dûm arasında bir vasıta olduğunu ve bunun İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), Ebû Bekir el-Bâkılânî ve Sadrüşşerî’a (öl. 747/1346) gibi muhakkik âlimler tarafından “hâl” olarak adlandırıldığını kaydeder.¹¹⁹ Nitekim bunlar, “mevcûd”u zâtî itibariyle tahakkuk etmiş ma’lûm; “ma’dûm”u asıl itibariyle gerçekleşmemiş ma’lûm ve “hâl”i ise sâbit olan ve başkasına tâbi olarak tahakkuk eden ma’lûm şeklinde tanımlamışlardır.¹²⁰ Bunlara göre hâl, “ne mevcût ne de ma’dûm olan mevcûdun” bir niteliğidir/sıfatıdır.¹²¹

Karsî burada fiilin kaynak ve kökenini izah etmek için fiilin varlık tarzını ve modunu belirlemeye çalışmaktadır. Bu sebeple o, fiilin varlık kategorisinde nasıl bir varlık tarzına ait olduğunu

¹¹⁷ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a. Karsî, tam da bu sebepten dolayı muhakkik âlimlerin, “Mâhiyetlerin yaratılmış (mec’ûle) yahut mürekkep mâhiyetlerin yaratılmış ve mürekkep olmayan basit mâhiyetlerin ise yaratılmamış olduğunu.” ileri sürenlerin aksine mâhiyetlerin yaratılmamış (gayr-ı mec’ûle) olduğu konusunda ittifak ettiklerini zikrederek onaylamaktadır. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a.

¹¹⁸ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a.

¹¹⁹ “Haller, arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalar. Hallere varlık ve yokluk, ezeliflik (kıdem) ve sonradan olma (hudûs) gibi nitelikler yüklenemez. Böylece hallerin bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var sayılmazlar. Eğer müstakil olarak var olabilselerdi “şey” (mevcûd) olmaları gerekirdi. Halbuki hallere “şey” denilemez. Bununla birlikte haller, varlığın zatiyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımanın ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılmazlar. Dolayısıyla bunlara şey değil, (lâ şey, ma’dûm) da denilemez.” Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190.

¹²⁰ Aynı şekilde herhangi bir şey, tâbi olmak (tebe’an) şeklinde bile olsa, dışta varlığı olmaksızın nefsü’l-emrdeki varlığından söz edilemez. Zira hâricî tahakkuk, mutlak surette mevcûtta vazgeçilmez şarttır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki zihnî varlık, nefsü’l-emrdeki varlıktan daha geneldir. Zira zihnî varlık, hâricî varlığa ilişkin soyutlamaları içerdiği gibi hem de kanatlı insan örneğinde olduğu gibi dış dünyada olmayan birtakım anlamları da kendisi icat eder. Ancak nefsü’l-emrdeki varlık, yalnızca hâricî varlığa bağlı bir varoluştur. Bu tarz ve moddaki bir varlık hâricî varlık manasına gelmemektedir. Dahası nefsü’l-emrdeki varlıktan yahut mevcûttan söz edilebilmesi, sadece bu varlığın dış dünyada belli bir tahakkukunun olması durumunda geçerlidir. Dolayısıyla dış dünyada hiçbir şekilde tahakkuk etmemiş bir nefsü’l-emr varlık mümkün değildir. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a. Benzer bir açıklama ve izah tarzı için bk. ; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz’iyye* (Yazma Eserler, 939), 151b; Saçaklızâde, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 2a, 4a; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 29.

¹²¹ Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a. Ayrıca Karsî burada hâli kabul etmeyen kelâmcı cumhûrun; mevcûdu, dışta tahakkuk etmiş ma’lûm, ma’dûmu ise dışta tahakkuk etmemiş ma’lûm şeklinde tanımladıklarını ve bu kelâmcıların, zihnî varlığı (vücûd-i zihnî) ve hatta nefsü’l-emri dahi kabul etmemeleri sebebiyle hâli reddettiklerini söyler. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a. Karsî, cumhûrun aksine, muhakkik kelâmcıların zihinde varlığı kabul ettiklerini söyler. Zira bir şeyden soyutlanan sûret, -aynadaki sûretler gibi- pür hayâlî, itibârî ve soyut bir şeydir. Yine bir şeye ait aklî mâhiyet de -akıllardaki hayâlî sûretler gibi- tümel, itibârî ve aklî soyut bir şeydir. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20a.

gündeme alır. Karsî, her şeyden önce naslardan hareketle mevcûd olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki temel prensibi kabul etmektedir. O muhakkik kelâmcıların, varlığa ilişkin “mevcûd”, “mâcdûm” ve “hâl” tanımlamalarını onaylayarak “hâl”in masdarî bir anlam olduğunu ve dolayısıyla bunun, mevcûdun bir niteliği olduğunu söyler. Ancak bu hâl, hariçte mevcûd olmadığı gibi macdûm da değildir, dahası bu nefsi'l-emrde mevcûttur. Karsî burada Allah'ın her şeyi yaratmasıyla insanın gerçek fâil oluşu arasındaki sorunu fiilin ve meşîetin anlamlarından hareketle çözümlenmeye çalışır. Karsî, ilk olarak fiile ait anlamlar ve bu anlamların nasıl bir varlık moduna sahip olduğunu belirlemeye çalışır. Şöyle ki kendisinden önce Sadrüşşerî'a, Arap belâğatında masdar anlam -yani masdarın vaz'edildiği anlam- ve masdarla hâsıl olan anlam olmak üzere fiilin iki anlamı olduğunu kabul etmiştir. Örneğin yazma fiilini dikkate aldığımızda bu yazımın iki durumu bulunmaktadır. İlki bu yazma anında fâilin içinde bulunduğu durum olup -ki bu hâldir- fiilin masdarla hâsıl olan anlamıdır. İkincisi ise yazıyı yazanın içinde bulunduğu durumun vücûda getirilmesi (îkâc) olup, fiilin masdarî anlamıdır.¹²²

Aynı şekilde Karsî de Sadrüşşerî'a gibi fiilin bu anlamlarını ortaya koyduktan sonra onun gibi bu anlamların varlık modunu belirlemeye çalışır. Sadrüşşerî'a yazıyı yazan fâilin içinde bulunduğu durumun/hâlin objektif dış gerçeklikte (hâriç) mevcûd olduğunu kabul eder. Ancak fâilin içinde bulunduğu söz konusu durumun vücûda getirilmesinin yani îkâc'ın ise dışta varlığının bulunmadığını dahası bunun sadece itibârî bir şey olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Sadrüşşerî'a'ya göre fâilin yaptığı fiilin, fâilde meydana getirdiği durum/hâl objektif dış gerçeklikte mevcûd iken söz konusu bu durumun nedeni olan îkâc (durumun varlığa getirilmesi ve var kılınması) ise objektif dış gerçeklikte mevcûd değildir. Bu îkâc mevcûd olmadığı için diğer şeyler gibi bir “şey” de değildir. Ayrıca şey olmadığından yaratılmış da değildir. Bu sebeptendir ki insanın irâdî fiilinin temelinde mevcûd ve macdûm şeklinde nitelenmesi mümkün olmayan îkâc bulunmaktadır. Söz konusu bu îkâc mahlûk olmadığından irâdî fiiller Allah'ın yaratmasına konu olmamaktadır. Dolayısıyla irâde özgürlüğünün metafizik kökeninde söz konusu bu îkâc yatmaktadır.¹²³

Karsî, hâl ve nefsi'l-emr hakkında gerekli izah ve yaklaşımları serdettikten sonra insana ait irâdî fiillerin beş şeyin toplamıyla meydana geldiği söylemini detaylandırmak amacıyla kaldığı yerden devam eder. Müellif bu beş şeyin toplamı sonucu objektif dış gerçeklikte meydana gelen irâdî fiillerin zorunluluk esasına dayalı olarak değil, aksine Allah'ın âlemde işleyen sünnetine (âdet) uygun olarak meydana geldiğini, çünkü kesin surette mümkün/câiz olmasa da aklen ihtiyârî fiillerin meydana gelmemesinin de mümkün olduğunu vurgular.¹²⁴

Karsî, fiilin meydana gelmesindeki beş temel ilkenin; iki meşîet, iki kudret ve bir tekvîn olduğunu ve bunlardan tekvîn sıfatının fiillerde müessir ve fiilleri yaratıcı (mûcîd) olduğunu, diğer dördünün ise fiillerin varlığa çıkışında (li-hurûci'l-'ef'âl 'ile'l-vücûd) *yakın sebep* konumunda

¹²² Teftâzânî, “Kulların fiilleri Allah yahut insan tarafından yaratılmıştır.” denildiğinde burada icâd ve îkâc olan fiilin masdarî anlamını kastetmediklerini aksine bununla icâd ve îkâc'ın müteallakı olan ve masdarla hâsıl olan anlamı kastettiklerini söyler. Yani örneğin dış gerçeklikte müşâhade ettiğimiz hareket ve hareketsizlikler gibi. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 55.

¹²³ Ayrıntılı bir araştırma için bk. Güdekli, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu”, 90-91.

¹²⁴ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.

olduğunu kaydeder.¹²⁵ Fiilin; iki meşîet, iki kudret ve bir tekvîn olmak üzere beş şeyin toplamıyla meydana geldiği fikri, Karsî'den önce Esîrîzâde Mehmed Efendi tarafından *Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye* adlı risâlede savunulduğu görülmektedir. Nitekim Esîrîzâde şöyle demektedir:

“Bir fiile hâriçte 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 âtiyenin ictimâ‘i husûlüyle müyesser olur.”¹²⁶

Karsî bu beş şeyi özet şekilde izah ettikten sonra bunları tafsilatlandırır. Karsî, tekvîn sıfatının Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli, hakikî bir sıfatı olduğunu ifade ederek mevcûdu var kılmanın (icâd), tekvînin bir fonksiyonu olduğunu söyler. Diğer bir anlatımla mevcûda taalluk ettiğinde yaratma (halk) tekvîn sıfatının fonksiyonudur.¹²⁷ Ayrıca tekvînin kudrete indirgenmesinin, âyetlerin zâhirine ters olmasının yanı sıra güç bir zorlama olduğunu ifade eder.¹²⁸ Karsî, tekvînin, yaratma (halk) ve var etme (icâd) anlamında ezeli (lâ-yezâli) ve itibârî bir sıfat olduğunu altını çizer.¹²⁹

Müellif Karsî, meselenin fiil tarafına yönelik çözümü ve ihtiyârî fiillerin meydana gelmesinde etken olan beş şeyin toplamından olan tekvîn sıfatı hakkındaki açıklamaları yaptıktan sonra fiilin varoluşunda yakın sebep konumundaki insana ait meşîeti incelemeye başlar.¹³⁰ Karsî, insana ait bu meşîetin insandaki varlığının tabi olma yoluyla (bi't-tebe'îyye) tahakkuk ettiğini ve hâl kabilinden olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu savunur. Çünkü Karsî'ye göre meşîet; irâde, kast ve ihtiyâr-ı cüz'î anlamındadır.¹³¹ Bu meşîet, Karsî tarafından, cüz'î fiilin meydana getirilmesi (ikâ‘) yahut cüz'î fiilin meydana getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin yönlendirilmesi istikâmetinde bizde var olan kalbin yönelmesi (teveccüh-i kalb) ve güçlü meyli (meyl-i kavî) olarak tanımlanır.¹³² Böylece meşîet, fiil anında fiilin meydana getirilmesi (ikâ‘) ya da fiilin meydana getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin yönlendirilmesine taalluk eder.¹³³

¹²⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b. Esîrî Mehmed Efendi'nin bu konudaki benzer ifadeleri için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹²⁶ Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40a-41b.

¹²⁷ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b. Esîrîzâde ise tekvîni şöyle izah etmektedir: “Tekvîn Allah yaratmasıdır. Bu tekvîn fiile taalluk ettiğinde fiili hâriçte mevcûd kılar.” Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹²⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.

¹²⁹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.

¹³⁰ Esîrîzâde kulun meşîetini, kulun dilediği fiilin hâriçte var olması için kalben talep ve meyl etmesi olarak tanımlar. Allah'ın meşîetini ise ise ezeli irâdenin takdim ve te'hîr olmaksızın fiile taalluk edip, bu fiili kulun irâdesine/meşîetine muvafık olarak meydana gelmesine tahsis eden sıfat olarak tanımlamaktadır. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹³¹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b-21a.

¹³² Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a Esîrîzâde de aynı şekilde irâdenin kalbin bir meyli ve teveccühü olduğunu söylemektedir. Ayrıntı için bk.; Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 39a Ayrıca Saçaklızâde'nin irâdenin/meşîetin kalbin bir meyli olarak tanımlanmasına ilişkin eleştirisi için bk. Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 3b.

¹³³ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a.

Meşîet veya irâde eylemlerin temelinde bulunan en hayatî ve önemli unsur niteliğindedir. Ancak Karsî de kendi selefi olan Birgivî gibi bu meşîet ve irâdenin yaratılmamış olması konusunu detaylandırmaz. Ancak şu var ki, Sadrüşşerî'a tarafından ortaya konulan fiil teorisinin benzer bir formu kendisinden sonraki Mâtürîdî kelâmcılar tarafından irâde, meşîet ve kast gibi kavramlara da uygulanmıştır. Karsî'nin "Meşîetin hâl kabilinden olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu" ileri sürmesi, Sadrüşşerî'a'dan sonrası geleneğin fiil teorisine kazandırdığı önemli katkılardan biridir.

Karsî'nin meşîeti, "Fiilin meydana getirilmesi (îkâc) yahut fiilin meydana getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin yönlendirilmesi istikâmetinde bizde var olan kalbin yönelmesi (teveccüh-i kalb) ve güçlü meyli (meyl-i kavî)" şeklinde tanımlaması ve hâl olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu söylemesi burada dikkat çekicidir. Şöyle ki meşîet, bir yönüyle kalbin niteliğine ve fiilin iki cihetinden (îkâc ve keff) birini gerçekleştiren belirleyici sığata (sıfat-ı muhassise) kullanıldığı gibi, diğere yönüyle de kalbin bu belirleyici sıfatının îkâc'ına, yani varlığa getirilmesine kullanılmaktadır. İlk anlamıyla irâde, kalple kâim olan araz niteliğinde olduğundan mevcûd bir şeydir. Ancak ikinci anlam hâl olması sebebiyle itibârî bir şeydir. Zira akıl bu îkâc'ı tasavvur etmediğı zaman hâriçte ve zihinde mevcûd olmaz, yalnızca nefsü'l-emrde mevcûd olur. Dahası akıl îkâc'ı tasavvur ettiğinde ise bu kalple var olur ve dolayısıyla mahlûk olmuş olur. Meşîet, bir yönüyle kalbin bir fiili ve sıfatı olması sebebiyle şey ve yaratılmış olurken diğere yönüyle de zihin, meşîeti tasavvur etmediğı sürece zihinde ve objektif gerçeklikte (hâriç) şey ve yaratılmış olmaz ve yalnızca nefsü'l-emrde mevcûd olur. Dolayısıyla fiilin var kılınması ve varlığa getirilmesi olan îkâc dışta ve zihinde değil, nefsü'l-emrde mevcûttur. Buradan hareketle Karsî'nin, "meşîetin yaratılmadığı" ile kastettiğı şeyin aslında meşîetin "masdarî bir anlam"ı olduğu söylenebilir. Diğere bir ifadeyle, fiilin iki tarafından birini tahsis eden sıfatın var kılınması olan îkâc masdarî bir anlamdır. Bu masdarî anlam ise objektif dış gerçeklikte mevcûd değil ve bu sebeple mahlûk da değildir. Çünkü bu, hâl kabilinden olan şeylerden sayılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu meşîetin bu anlamıyla Allah'ın yaratmasına konu olmaması ve bu sebeple yaratılmamış oluşu, insana ait irâdî fillerin özgürlüğünün temelini sağlamaktadır. Bu ise esasında kulun fiilinin kendisinden sâdır olan bir şeye dayandığını göstermektedir.¹³⁴

Karsî, meşîte ilişkin izahından sonra beş şeyin toplamından olan insan kudretine geçiş yapar.¹³⁵ Müellif, kudreti fiili ve fiilin varlığını kastetmemiz anında meydana gelen "kuvvet" şeklinde tefsir eder ve bu kudretin fiilden önce değil, fiille beraber olduğunu kaydeder.¹³⁶ Karsî, bu kudretin ise

¹³⁴ Ayrıntılı bir çalışma için bk. Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu", 92-93; Mustafa Bilal Öztürk, "Şeyhülislâm Mehmed Mekkî'nin Risâle fi şerhi Mukaddimâtî'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzih Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Güz 2018), 20-25.

¹³⁵ Esîrîzâde *Risâletü'l-hâkimîyye*'de bu iki kudret hakkında şöyle demektedir: "Kulun kudreti, fiilin hâriçte mevcûd olmasına organ ve azayle makdûr-i beşerîyesini sarf ile sa'yettir. Allah'ın kudreti ise takdim ve te'hîr olmaksızın taalluk ettiği fiili kulun irâdesine muvafık şekilde 'vücûd-i hâricîye'ye yakınlştırma ve mevcûd olamaya hazır kılar. Diğere bir ifadeyle Allah'ın kudreti fiili halk edip mevcûd kılmaz. Ancak bu fiili tekvînin taallukuna bağı kılar." Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹³⁶ Kudret fiille eş zamanlıdır. Çünkü kudretin fiilden önce olması durumunda kulun, fiilde tesir hususunda yaratıcıdan bağımsız olması gibi bir sorun açığa çıkmaktadır. Aynı şekilde kudretin fiilden sonra olması ise fiilin kudret olmaksızın yapıldığını gösterir ki bu da muhâldir. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 39a. Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 60.

aslında fiilin meydana gelmesi (îkâc) ya da fiilin meydana gelmemesine (keff) taalluk ettiğini söyler.¹³⁷ Diğer bir anlatımla bu kudret, âdeten fiilin meydana gelmesini yahut fiilin meydana gelmemesini gerekli kılmaktadır. Dahası fiili “meydana getirilmesi” (îkâc) ve “meydana getirmeme” (keff) hâl kabilinden oldukları için hâriçte değil nefsü'l-emrde mevcûd şeyler olduklarından¹³⁸ kudretin fiile taalluk etmesi ve âdeten fiili gerektirici olması (müstelzim), Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi kulun kendi fiilinin yaratıcısı olmasını gerektirmez.¹³⁹ Ancak müellife göre Eş'ârîler bu görüşten kaçınmış; kudreti hiçbir şeyle müteallik kılmamakla kendilerini fiilin meydana gelişinde mecbûr (mejbûrîn) görmüşlerdir.¹⁴⁰ Çünkü yaratma (halk), bir şeyin var kılınması (icâd) anlamına gelir.¹⁴¹ Diğer bir ifadeyle yaratma, bir şeyi bu icâdla var oluşu anında hâriçte mevcûd kılmadır. Dolayısıyla bir şeyin mevcûd oluşu, Eş'ârîlerin vehmettikleri gibi, illetin o şeydeki etkisi ile çelişmez.¹⁴²

Müellif burada önemli bir noktaya dikkat çekerek “Yaratmanın (halk), yokun var kılınması (icâdü'l-ma'dûm) olduğu” şeklinde meşhûr olan görüşün, aslında toleranslı bir yaklaşım olduğunu ve dahası müellif, bu sözün zâhirî olarak “Ma'dûmun kendinde var olduğunu ve illetin bu ma'dûmu yokluktan varlığa çıkardığını” söyleyen Mu'tezile mezhebine uygun düştüğü kanaatini taşımaktadır.¹⁴³

Müellif, fiilin kendisiyle hâsıl olduğu beş şeye ilişkin olarak tekvîn ve insana ait meşîet ile kudreti izah ettikten sonra Allah'ın meşîeti ile kudretine geçiş yapar. Karsî, bu meşîetin, bizim meşîetimizin fiillerimize taalluku anında yahut meşîetimizin fiillerimize taallukundan sonra Allah'ın zamansal değil zâtî bir sonralık şeklinde kendisinde tahakkuk eden meşîeti olduğunu söyler. Ona göre bu meşîet, Allah'ın zatıyla kâim-kadîm irâdesinin bir fiili tahsis etmeye yahut o fiili tahsis etmemeye doğru yönlendirmeye (tevcih) zâtının teveccühü ve manevî yönelimidir (ikbâl-i ma'nevî).¹⁴⁴ Diğer bir ifadeyle Allah'ın meşîeti, kendisinin ezeli irâdesini bir fiili tahsise yahut tahsis etmemeye yönlendirmesine taalluk eder.

Karsî, bunların yanı sıra fiilin hâsıl olmasında etken olan Allah'ın zatıyla kâim-ezelî kudretinin ise fiili varoluşa hazırlayarak fiilin hâricî varlığa yakınlaştırılmasına (takrîbü'l-fi'l-ile'l-vücûd) taalluk ettiğini kaydeder.¹⁴⁵ Müellif burada kudret ile tekvîn sıfatlarını birbirinden ayırt etmek ve bunların ayniliğini savunan görüşü geçersiz kılmak gayesiyle Allah'ın ezeli tekvîninin ise, fiili var kılmaya (icâd) taalluk ettiğini ve bu tekvînin, fiili vücûdu anında/halinde mevcûd kılarak fiili hâricî

¹³⁷ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a-21b.

¹³⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a.

¹³⁹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21a.

¹⁴⁰ Fahreddin Râzî, *el-Muḥaṣṣal: Efkârü'l-müteakaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn min'l-hükemâ ve'l-mütেকellimîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtil-Ezher, 1411/1991), 194-199; Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiyyi*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/1/243; Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 49-56; Hamdi Gündoğdu, “Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.

¹⁴¹ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.

¹⁴² Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.

¹⁴³ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.

¹⁴⁴ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 21b.

¹⁴⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a. Bu yaklaşımla örtüşen bir ifade için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41a.

varlıkla muttasıf kıldığını izah eder.¹⁴⁶ Müellif, fiilin husûlünde etkin beş şeyi izah ettikten sonra, son aşamada konuya ilişkin temel tespitlerde bulunarak meseleyi toparlamaya çalışır.

Esîrîzâde ise bu beş şeyin toplamıyla fiilin meydana gelişini şöyle tasvir etmektedir:

“Kul bir fiili murâd edip yani kalben bu fiili talep ederse Yaratıcı da bu anda fiili kulun irâdesine mahsûs kılar. Yine kul, cevârih ve azâsıyla fiil-i ihtiyârîyesi olan maktûr-i beşeriyesini sarf ederse Allah da o anda bu fiili mevcûdiyete yakınlaştırır ve hazır kılar. Akabinde Allah bu fiile ezeli tekvînini taalluk ettirirse bu fiil mevcût olmuş olur. Ancak eğer taalluk ettirmese bu fiil mevcût olmayıp mevcûdiyete yakın ve hazırlanmış şekilde kalmaya devam eder. Özetle kulun ancak kendi ihtiyârî fiilinde kesb sıfatı ile muttasıf olmak hususunda bir dahli vardır, fakat bu fiilin vücûda gelmesi hakkında hakikî fâil ve müessir Allah'tır.”¹⁴⁷

Karsî, Allah'ın ezeli tekvininin taallukuyla, ızırârî fiillerin olduğu gibi ihtiyârî fiillerin de tek yaratıcısı olduğunu ifade eder. Dahası, tekvîninin taallukuyla Allah bütün varlıkların/şeylerin yaratıcısıdır.¹⁴⁸ Ayrıca Karsî, kullara ait fiillerin Allah'ın ezeli ilmi ile ezeli takdiri ve *levh-i mahfûz*'daki ebedî yazımı ile ebedî irâdesi sebebiyle olmasının bu fiillerin kullardan bir zorlamayla (cebr) ortaya çıkışını gerekli kılmadığını söyler. Ona göre Allah, kulların bu fiilleri kendi tercihleri ile yapacaklarını ezelde bilmiştir. İşte bundan dolayı Allah bu fiilleri takdir etmiş, *levh-i mahfûz*'da yazmış ve bu fiilleri irâde etmiştir.¹⁴⁹ Ona göre bu sebeptendir ki İmâm A'zam *el-Fıkhü'l-ekber*'de “Allah, kulun fiilini nasıl olacağını yazmış (bi'l-vasf), fiiller böyle olsun şeklinde hüküm verme olarak yazmamıştır (lâ bi'l-hüküm).”¹⁵⁰ demiştir. Şayet bunun aksine bir görüş, aslında Allah hakkında cebr nispeti yapılması anlamına gelir.¹⁵¹

Karsî, Sadruşşerî'a'nın *et-Tavzîh* eserinin mukaddimât-ı erba'â bölümü, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mağâsîd*'ı ve Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-muhammediyye* eseri olmak üzere Mâtürîdî kitaplarından derlediği ve özetlediği görüş ve yaklaşımının doğru olduğunu ve ayrıca bunun hem aklî hem de naklî delillerle sabit olduğunu, zira Cebriyye'nin aksine insanın ihtiyârî fiillerinde bir dahlinin bulunduğunu ve yine Mu'tezile'nin aksine insanın kendi ihtiyârî fiillerinin yaratıcısı olmadığını ortaya koyduğunu ifade eder.¹⁵²

¹⁴⁶ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a.

¹⁴⁷ Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41a-42b.

¹⁴⁸ Müellif burada bir noktaya dikkat çekerek muhakkik âlimlerin, Allah'ın “Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu 'ol!' demekten ibarettir; o da hemen olur.” [Yâsîn 36/82] şeklindeki sözünün, ezeli tekvîninin taallukuyla varlıkları/şeyleri yaratmadaki hızdan kinâye olduğu, yoksa zâhîri manasından ibaret olmadığı hususunda ittifak ettiklerini söyler. Zira aksi durumda kudret ve tekvîn işlevsizliğinin yanı sıra kelâm sıfatının da varlıklara tesiri gerekli olurdu. Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a. Tekvîn, kudret ve kelâm sıfatlarının konusundaki benzer bir yaklaşım için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye* (Yazma Eserler, 607), 41b.

¹⁴⁹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b Benzer ifadeler için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'îyye* (Yazma Eserler, 939), 148b.

¹⁵⁰ Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Ali el-Kârî, *Minahü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhü'l-ekber*, thk. Vehbî Süleymân Çavcı (Beyrût: Dâriü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009), 234.

¹⁵¹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 20b.

¹⁵² Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a.

Karsî, Allah'ın insana ait irâdî fiillerin yaratıcısı olduğu gibi aynı şekilde O'nun, her şeyin yani hâriçte varlığı irâde edilen (meşîuⁿ vücûduhu)¹⁵³ her şeyin de yaratıcısı olduğunu¹⁵⁴ ve bununla beraber fiilleri kastetme anında insana ait bir tercihin (ihtiyâr) ve bir kudretin de var olduğunu söyler.¹⁵⁵

Müellif, masdarlarla hâsil olup hâriçte mevcût *ihtiyârî fiillerde* ve nefsü'l-emrde mevcût *ihtiyârî hareketlerde* izâfî şeyler ve varlıksal masdarların anlamları olarak varolmaları için hâdis varlıkların hüdûsu anında tam illetin kendisinde hâriçte mevcût olmayan fakat nefsü'l-emrde de ma'dûm olmayan ve mevcût ile ma'dûm arasında vasıta olan ve hâl diye isimlenen şeylerin olması gerektiğini söyler. Örneğin meşîetimiz, meşîet ve kudretimizin taalluku; Allah'ın meşîeti, Alah'ın kudretinin ve tekvîninin taallukunda olması gibi.¹⁵⁶ Şayet böyle olmaması durumda hâdisin varlığının dayandığı şeylerin tamamının pür/sırf varlıklar olması ve bunların da Zorunlu Varlık'a dayanması durumunda hâdis varlıkların kadîm olması, Zorunlu Varlık'ın ortadan kalması ve ma'lûlün tam illetinden geri kalması gibi sakıncalar açığa çıkmaktadır. Yahut hâdisin varlığının dayandığı şeylerin tamamının pür yokluklar (ma'dûmât) ya da yokluklarla beraber mevcûdât olması durumunda ise ma'dûmun mevcûda illet olması zorunluluğu açığa çıkmaktadır. Dahası Zorunlu Varlık'ın ispat edilmesinin önu kapatılmış olmaktadır.¹⁵⁷ Dolayısıyla Karsî'ye göre söz konusu bu izâfî şeylerin/durumların zorunluluk (îcâb) yoluyla Zorunlu Varlık'a dayandırılması mümkün değildir. Çünkü hâdis varlıkların kadîmliği ya da Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkması veyahut ma'lûlün kendisinin tam illetinden geri kalması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁸ Daha da ötesi, Karsî'ye göre ihtiyâr ve kudretimizin taallukunun her ikisi kendi tercihimize (ihtiyâr) dayanır. Allah'a ait ihtiyâr ve irâde, kudret ve tekvîn taalluku ise O'nun kendi ihtiyâr dayanırlar. Bundan dolayı da her bir tercih (ihtiyâr) için başka bir tercih (ihtiyâr) gerekmez. Çünkü tercih edilen fiil, şayet kasten veya asâleten şeklinde ise bu fiil için kendisine taalluk eden, kendisinden önce var olan ve kendisinden farklı (mugâyir) bir tercihin (ihtiyâr) olması gerekir. Eğer ki bu fiil, içirme (zımmen) ve tabi olma (tebe'an) şeklinde ise bu fiil için kendisinden zâtı gereği farklı (mugâyir) bir tercihin (ihtiyâr) olması gerekmez. Bilakis tercih edenin tercihi (ihtiyâr-ı muhtâr), içirme ve gerektirme (iltizâm) olarak kendi zâtı için bir tercihtir.¹⁵⁹

Karsî, risâlenin hâtimesinde bütün bunlar ortaya konulduğunda fiilin hâsil olmasında bu beş şeyin toplamına dayandığını ve bu görüşün bir taraftan naslara uygun düştüğünü, beri taraftan diğer görüşlere yönelik eleştirilerin odağından uzak olduğunu ve de zorlama yorumlara girmediğini izah eder. Karsî son olarak kısaca kesb kavramı üzerinde durarak kesbi, fiili meydana getirme (îkâc) yahut getirmemeye kudretin yönlendirilmesine tercihi (ihtiyâr) yönlendirmek olarak

¹⁵³ Bu kavram Saçaklızâde tarafından da kullanılmaktadır. Bk. Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306), 8b.

¹⁵⁴ Benzer ifadeler için bk. Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (Yazma Eserler, 939), 147a; Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40a; Tâşkôprîzâde, *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*, 58.

¹⁵⁵ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a.

¹⁵⁶ Benzer ifadeler için bk. Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22a; Tâşkôprîzâde, *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*, 64.

¹⁵⁷ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22b. Benzer ifadeler için bk. Tâşkôprîzâde, *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*, 67.

¹⁵⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22b.

¹⁵⁹ Karsî, *Risâle fi'l-ihitiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22b.

tanımlamaktadır. Karsî, bu kesb tanımının Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi "Kudretin fiile yönlendirilmesiyle fiilin var kılınması (îcâd)." anlamında olmadığını¹⁶⁰ ayrıca Eş'ârîlerin zannettiği gibi "İhtiyâr ve kudretin fiille eş zamanlı olması." anlamında da olmadığını söylemektedir. Yine ona göre bu tanım, bazı Mâtürîdîlerin kesbi "âletle/*vasıtayla* gerçekleşen şey ya da kulan kudretinin mahallinde meydana gelen güç yetirilen bir şey (makdûr) veyahut güç yetirenin (kâdir) münferit/müstakil olmasının mümkün olduğu şey" şeklindeki tanımlamalarından da ayrılmaktadır.¹⁶¹

2. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

1. Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.
2. Tahkikte herhangi bir nüsha "*asıl nüsha*" olarak esas alınmadı. Neşredilen metin, üç farklı nüshanın karşılaştırılması üzerinden en doğru metne ulaşma gayesi üzerine tahkik edilmiştir.
3. Risâlenin tahkiki sırasında bu nüshaların hâmişlerinde bulunan tashih, minhüvât ve kayıtlar da tespit edilmiştir. Nüshalardaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler dipnotlarda gösterilmiştir.
4. Karsî'nin bu risâlesi "*memzûh şerh*" yöntemiyle yazıldığından "metin" ve "şerh" ayrımına dikkat edilmiş ve bundan dolayı gerek tahkikte gerekse tercümede metin kısmı parantez içinde bold şekilde gösterilmiştir.

3. Risâlenin Nüshaları ve Tahkikte Kullanılan Nüshalardan Örnekler (İlk ve Son Sayfalar)

Karsî'nin risâlesine ait toplamda yirmi (20) nüshaya ulaşılmıştır. Bunlardan yalnızca 3 tanesi İsam Tahkikli Neşir Esasları'na (İTNES) göre belirlenip tahkikli neşirde kullanılmıştır. Nüshanın Dâvûd-i Karsî'ye nispeti konusunda bir şüphe söz konusu değildir. Ancak Karsî'nin bu risâleyi isimlendirmemesi beraberinde birçok ismin yaygınlık kazanmasına neden olduğu söylenebilir. Risâle, "*Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-kalbiyye*", "*Risâletü'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye*", "*Risâle fi beyânî'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-kalbiyye*", "*Risâle fi mes'eleti'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye*", "*Risâle fi'l-İhtiyârî'l-cüz'î ve'l-irâdâtî'l-kalbiyye*" "*Risâle-i İrâde-i Cüz'iyye*", "*Şerh-i İrâde-i Cüz'iyye*" ve "*Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-idrâkâtî'l-kalbiyye*" şeklinde isimlerle kataloglarda kayıtlı bulunmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki bazı isimlendirmelerdeki "idrâkâtü'l-kalbiyye" ifadesinin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira gerek Karsî'nin bu risâlesinin içerisindeki ibare gerekse Birgivî'nin *et- Tarîkat* eseri ile Esîrî Mehmet Efendi ve Akkirmânî'nin irâde-i cüz'iyye risâlelerindeki ibare "irâdâtün kalbiyye" şeklindedir.¹⁶² Muhtemelen buradaki hata, "irâdât" kelimesinin "idrâkât" şeklinde yanlış okunmasından kaynaklanmış olabilir.

3.1. Süleymaniye Ktp., Çelebî Abdullah Efendi Koleksiyonu, nr. 387.

Mecmûanın 123b-134a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 11 varaktan müteşekkildir. Neşirde bu nüshayı [ç] harfiyle gösterdik. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiş; nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve açıklamalar bulunmaktadır.

¹⁶⁰ Benzer ifadeler için bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 40a.

¹⁶¹ Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 22b-23a.

¹⁶² Birgivî, *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, 210; Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye* (Yazma Eserler, 939), 147b; Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Yazma Eserler, 607), 42a; Karsî, *Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 14b.

Nüsha, hicrî 1158 yılında Mustafa b. İbrâhim tarafından istinsâh edilmiştir. Eski tarihli nüsha olması, hata payının az olması ve birçok tashîh ve minhüvâtı ihtiva etmesi sebebiyle tahkikli neşirde kullanılmıştır.

3.2. Konya Yazma Eserler Ktp., Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 146/11.

Mecmûanın 171b-178b varakları arasında olan nüsha rikâc hattıyla yazılı olup, 9 varaktan müteşekkildir. Neşirde bu nüshayı [ع] harfiyle gösterdik. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birkaç minhüvât bulunmaktadır. Nüsha, hicrî 1165 yılında Karsî'nin öğrencisi Süleymân b. Habîb el-Bosnevî el-Âkhisârî tarafından istinsâh edilmiştir. Bu nüsha, müellifin öğrencisi tarafından istinsâh edilmiş olması, birçok yerde isabetli olması, hata payının az olması ve yine eski tarihli olması nedeniyle tahkikli neşirde kullanılmıştır.

3.3. Köprülü Yazma Eser Ktp., Mehmed Âsım Bey Koleksiyonu, nr. 720.

Mecmûanın 14b-23b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Neşirde bu nüshayı [ع] harfiyle gösterdik. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüsha, hicrî 1109 yılında Muhammed b. Ali tarafından istinsâh edilmiştir. Hâmişte bazı başlıklar kırmızı mürekkeple gösterilmiştir. Bu nüshanın, büyük ölçüde isabetli ve hata oranının az olması nedeniyle tahkikli neşirde kullanılmıştır.

3.4. Süleymaniye Ktp., Fâtih Koleksiyonu, nr. 5305.

Mecmûanın 105a-113b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 9 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüsha, hicrî 1168 yılında Seyyid Muhammed b. Seyyid eş-Şeyh İbrâhim er-Rûşçîkî tarafından istinsâh edilmiştir. Hâmişte bazı tashihler vardır.

3.5. Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnî Paşa Koleksiyonu, nr. 1171.

Mecmûanın 107b-116b varakları arasında olan nüsha reyhânî hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüsha, hicrî 1281 yılında Mustafa Âsım tarafından istinsâh edilmiştir.

3.6. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi Koleksiyonu, nr. 1392.

Mecmûanın 14b-19a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 5 varaktan oluşmaktadır. Nüsha eksik bir nüsha olup "Kaderiyye mezhebi" faslına kadar istinsah edilmiştir. Nüsha, hicrî 1186 yılında istinsâh edilmiştir.

3.7. Süleymaniye Ktp., Serez Koleksiyonu, nr. 1422.

Müstakil nüsha 1b-16a varakları arasındadır. Ta'lik hattıyla yazılı olup, 16 varaktır. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir.

3.8. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 475.

Mecmûanın 1b-10a varakları arasında olan nüsha nesih hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri siyah mürekkeple işaretlenmiştir. Nüshanın hâmişlerinde başlıklar bulunmaktadır.

3.9. Süleymaniye Ktp., Petrev Paşa Koleksiyonu, nr. 648.

Mecmûanın 80b-89b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 9 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birçok tashih bulunmaktadır.

3.10. Süleymaniye Ktp., Lâlâ İsmâil Koleksiyonu, nr. 284.

Mecmûanın 57a-63b varakları arasında olan nüsha yoğun ve sıkışık bir ta'lik hattıyla yazılı olup, 7 varaktan oluşmaktadır. Nüshada metin kısmının üzeri, birçok başlık ve giriş cümleleri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birçok tashih bulunmaktadır.

3.11. Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmâil Hakkı Koleksiyonu, nr. 404.

Bu nüsha bir mecmûayla birlikte Bolulu İbrahim Efendi Matbaası'nda 1312 yılında İstanbul'da basılmıştır. Ancak bu mecmûada yazı siteli matbaa baskısı şeklinde değil de el yazması şeklinde görülmektedir. Ayrıca bu nüshanın hâmişinde risâle üzerine Osmân el-Hamdî es-Sillevî b. Ahmed eş-Şükrî tarafından yazılmış olan hâşiye ve yine nüshanın baş tarafında onun yazdığı Karsî'nin hayat tercemesi de bulunmaktadır.

3.12. İstanbul Hacı Selim Ağa Yazma Eser Ktp., nr. 404.

Mecmûanın 52b-69a varakları arasında olan nüsha nesih hattıyla yazılı olup, 18 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri herhangi bir mürekkeple çizilmemiştir. Ayrıca nüsha üzerinde 1196 tarihli vakıf mührü bulunmaktadır.

3.13. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Ktp., nr. 1107/5.

Mecmûanın 41b-51b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde bazı tashih ve açıklamalar bulunmaktadır. Nüsha Hezargrad doğumlu Yûnus b. Muhammed el-Hanefî tarafından istinsâh edilmiştir.

3.14. Balıkesir Ömer Ali Bey Yazma Eser Ktp., İl Halk Koleksiyonu, nr. 370/2.

Mecmûanın 7a-17a varakları arasında olan nüsha şikeste ta'lik hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüsha hicrî 1175 yılında istinsâh edilmiştir.

3.15. Manisa Yazma Eser Ktp., Akhisâr Zeynelzâde Koleksiyonu nr. 156/6.

Mecmûanın 25b-40b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 15 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri siyah mürekkeple çizilmiştir. Nüsha hicrî 1160 yılında Ali b. Ali el-Müftî el-Beylekî tarafından istinsâh edilmiştir.

3.16. Konya Yazma Eser Ktp., Konya İl Halk Koleksiyonu, nr. 563/1.

Mecmûanın 1b-11b varakları arasında olan nüsha reyhanî hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüsha hicrî 1186 yılında Ahmed b. İsmâil tarafından istinsâh edilmiştir.

3.17. İstanbul Millet Ktp., Ali Emiri Arabi Koleksiyonu, nr. 4322.

Mecmûanın 70b-77b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 7 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüsha hicrî 1186 yılında istinsâh edilmiştir.

3.18. Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Beyazıt Koleksiyonu, nr. 1869.

Mecmûanın 70b-81b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 11 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüshanın hicrî 1332 tarihli vakıf mührü bulunmaktadır.

3.19. Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Beyazıt Koleksiyonu, nr. 3129.

Mecmûanın 1b-12a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 11 varaktan oluşmaktadır. Metin kısmının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Müstensih ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır.

3.20. Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 1102/7.

Mecmûanın 87b-97a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 10 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın metin kısmının tamamı kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca nüshanın hâmişlerinde başlık ve bazı açıklamalar mevcuttur. Nüsha hicrî 1159 yılında Şehrî Hâfız Ahmedî Efendî tarafından istinsâh edilmiştir.

3.21. Mısır Millî Kütüphanesi, nr. 3228.

Çalışmamıza konu olan söz konusu risâleye ait bir nüsha da Mısır Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Fakat risâlenin bu nüshasını temin edemedik.

Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde naslarda işaret edilen ve Allah'ın bütün mevcûdâtın gerçek müessiri ve yaratıcısı olmasıyla insanın fâilliği ve dolayısıyla sorumluluğunun çözümüne yönelik kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerin farklı öneri ve yaklaşımları ortaya koydukları görülmektedir. Dahası bu disiplinler kendi içlerinde de birbirinden ayrışarak farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Müteahhirûn dönemi Mâtürîdî kelâmcısı Dâvûd-i Karsî'nin *Risâlet fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-kalbiyye* adlı söz konusu bu risâlesinde, müteahhirûn Mâtürîdî kelâmcıları üzerinde dominant bir etki ve yaygınlığa sahip Sadrüşşerî'a'nın etki ve katkıları görülmektedir. Dâvûd-i Karsî'nin risâlesinde meselenin haline yönelik Sadrüşşerî'a'dan hareketle ortaya koyduğu çözüm teşebbüsü, Sadrüşşerî'a'nın inşa edip geliştirdiği doktrinin anlaşılması ve tatbik edilmesinde büyük bir öneme sahiptir. Dâvûd-i Karsî'nin risâlede temellendirmeye çalıştığı en önemli fikir, insan fiillerinin ifade edildiği gibi mutlak surette tamamen "şey" olmadığıdır. Yani bir fiilin hem "şey" dolayısıyla mevcûd ciheti -ki bu fiilin masdarla hâsıl olan anlamıdır- hem de "şey olmayan" ve dolayısıyla mevcûd olmayan ciheti -ki bu da fiilin masdarî anlamıdır- bulunmaktadır. Fiilin "şey" yani mevcûd olan ciheti yaratmaya konu olurken, fiilin "şey olmayan" yani mevcûd olmayan ciheti ise hâl olması nedeniyle Allah'ın yaratmasına konu olmamaktadır. Karsî buradan hareketle insan fiillerinin tamamen şey olmadığı, dolayısıyla toleranslı bir şekilde ifade edilen "insan fiillerinin şeyliği" ile kastedilenin, aslında fiilin masdarla hâsıl olan anlamı

olduğunu ortaya koyar. Böylelikle insan fiillerinde yaratmaya konu olmayan tarafının/cihetinin ispat edilmesiyle insanın irâdî fiillerinin gerçek fâil oluşuna metafizik bir temel sağlanmıştır. Benzer şekilde risâlede meselenin çözümüne yönelik dikkat çeken diğer bir fikir ise Karsî'nin, irâde özgürlüğü ve dolayısıyla insan sorumluluğunun kaynağı konumundaki tercihin yani meşîetin ontolojik statüsünü tayin etmek suretiyle bunların Allah'ın yaratmasına konu olmadığını ileri sürmesidir. Karsî; kasıt, irâde-i cüz'îyye ve ihtiyâr anlamındaki meşîetin hâl türünden olmasından dolayı bunun yaratılmamış olduğunu söyler. Çünkü meşîetin meydana getirilmesi, yani îkâ' "şey" olmadığından "mevcût" da olmamakta ve hâl olması sebebiyle de yaratılmış olmamaktadır. Karsî'nin, fiilde olduğu gibi meşîet/irâde konusunda da varlıksal konumundan hareketle ortaya koyduğu bu tavır, kesbin mâhiyetinin yani insanın ihtiyârî fiillerindeki tesir yönünün belirlenmesinde ve gerçek fâil oluşunun temellendirilmesinde çok mühim bir rol oynadığı izahıta varestedir. Zira bu, bir taraftan naslarda belirtilen ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşunu teminat altına almış; öbür taraftan ise insanın fiillerdeki tesiri üzerinden insanın irade özgürlüğü ve sorumluluğunun kaynağını belirginleştirmiştir. Zira fiillerin ne cebir ne de tefvîz şeklinde olduğu, aksine bu ikisi arasında bir durum ile gerçekleştirildiği söylenmiş, fakat bu aradaki durumun mâhiyetine ilişkin bir söylem geliştirilmemiştir. Böylece bu cebir ve tefvîz arasındaki durumun mâhiyeti hakkında hem fiil hem de irâdenin bir kısım anlamlarının yaratmaya konu edilmemesi ile bir bakıma insanın fiillerdeki fâilliği ve özgürlüğü için metafizik bir temellendirme tespit edilmiş olmaktadır.

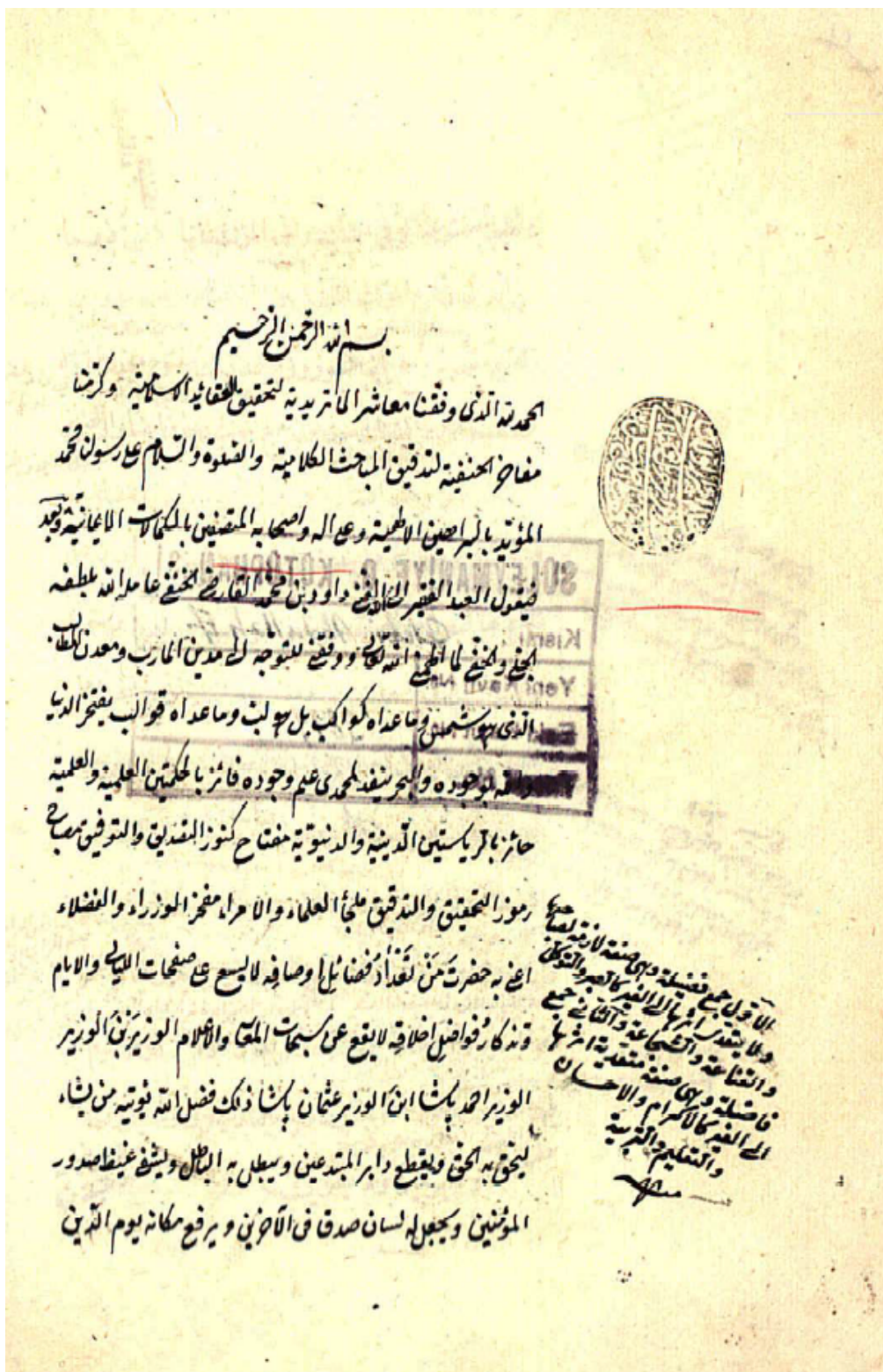
Kaynakça

- Ahmed Âsım Efendi. *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*. İstanbul: Darü't-Tıbâ'ati'l-Ma'mûre, 1. Basım, 1285/1868.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939, 138a-160b.
- Alâî, Muhammed b. Mustafa el-. *Şerhu İrâde-i Cüz'iyeye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2844, 46b-52a.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Minahü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*. thk. Vehbî Süleymân Ğavcî. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1430/2009.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'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'iyeye Meselesi". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdilik*. ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak. 1/41-48. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Arpaguş, Hatice K. "Mâtürîdilik ve Osmanlı'da İrade-i Cüz'iyeye Yorumu". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Ay, Mahmut. *Sadrüşşerî'a'da Varlık: Ta'dilü'l-Ulûm Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması*. Ankara, 1. Basım, 2006.
- Aydın, Ömer. *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- Birgivi, Muhammed b. Pîr Alî. *et- Tarihâtü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1. Basım, 1432/2011.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "İrade-i Cüz'iyeye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risâle ve Hâşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-vâki'a fi ef'âli'l-'ibâd' Adlı Risâlesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâtü'l-vâki'a fi ef'âli'l-'ibâd' Adlı Hâşiyesi". *ATEBE* 4 (Aralık 2020), 57-100.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşî. Beyrût: Dâru'n-nefâis, 2. Basım, 1428/2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Hâşiyesiyle Birlikte)*. thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2. Basım, 1433/2012.
- Devvânî, Celâluddin. "Risâle fi halkî'l-a'mâl". *er-Resâ'ilu'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. İsfehân: Kütüphanê-i Umûmî-yi İmâm Emrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1. Basım, 1405/1984.

- Devvânî, Celâlüddin. *Şerhu'l-Âkâ'idî'l-azudiyye (Gelenbevî Hâşiyesiyle birlikte)*. 2 Cilt. Dersâdet: Matbaa-i Âmire, 1. Basım, 1317/1899.
- Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Tenzîlu'l-efkâr fi ta'dîli'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2a-75a.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fi ef'âli'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 973/10, 26a-26b.
- Ebu'l-Muîn enNesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratu'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1423/2003.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2012/1432.
- Esîrîzâde, Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdülhalîm el-Bursevî. *Risâletu'l-hâkimîyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 607, 35a-57a.
- es-Sâdık el-Kayserî. *Risâle fi ef'âli'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı Halk, 2824, 47b-48a.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1. Basım, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Maqâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. thk. Naîm Zerzûr. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Gümülcinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye ve ef'âli'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570, 20a-33b.
- Gündoğar, Hamdi. *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Gündoğdu, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- Hâcî Mahmûd. *Nazmu'l-ferâ'id fi tehzi'bi'l-akâ'id*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/4, 32a-40b.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Şerhu'l-Çaşîdeti'n-nûniyye*. thk. Abdünnasîr Nâtur el-Hindî. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1. Basım, 1429/2008.
- Hayâtî Ahmed Efendi. *Risâletu'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp., 665/1, 1b-2a.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrût: Franz Stein, 1. Basım, 1380/1961.
- Kâdi'l-kudât Abdülcebâr. *Şerhu Uşûli'l-Çamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

- Kâdî Mîr, Meybüdü. *el- Kâdî Mîr 'ale'l-Hidâye*. Dersaâdet: Matbaa-yı el-Hâc Hüseyin Efendi, 1. Basım, 1313/1895.
- Kâdîzâde, Mehmed Efendi. *Mümeyyizetu mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'an mezhebi'l-ğayriyye*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 9667/14, 100b-105b.
- Karacan, Murat. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tahlil". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz. 239-265. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-ğalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720, 14a-23a.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.
- Memiş, Murat. "İlahî İrâdenin Yaratılmışlığı Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.
- Namli, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 152-176. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904>
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 9. Basım, 1397/1977.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 9. Basım, 1397/1977.
- Özdemir, Metin. "Problematic Boyutlarıyla Kader Meselesi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji III: İnsan İradesi ve Kudreti İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Şeyhülislâm Mehmed Mekki'nin Risâle fi şerhi Mukaddimâtî'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Güz 2018), 1-47. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3474588>
- Öztürk, Resul. *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Pehlevânî, Mûsâ Efendi et-Tokâdî. *Risâletü'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-ibâd*. Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28, 170b-171a.
- Râzî, Fahreddin. *el-Me'tâlibu'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhiyyi*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muḥaṣṣal: Efkârü'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn min'l-hükemâ ve'l-müteḳellimîn*. thk. Tâhâ Abdürreâuf Sa'd. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtîl-Ezher, 1. Basım, 1411/1991.
- Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ risâleti ihtimâlâtî'l-vâkı'a fi ef'âli'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 73b-75a.

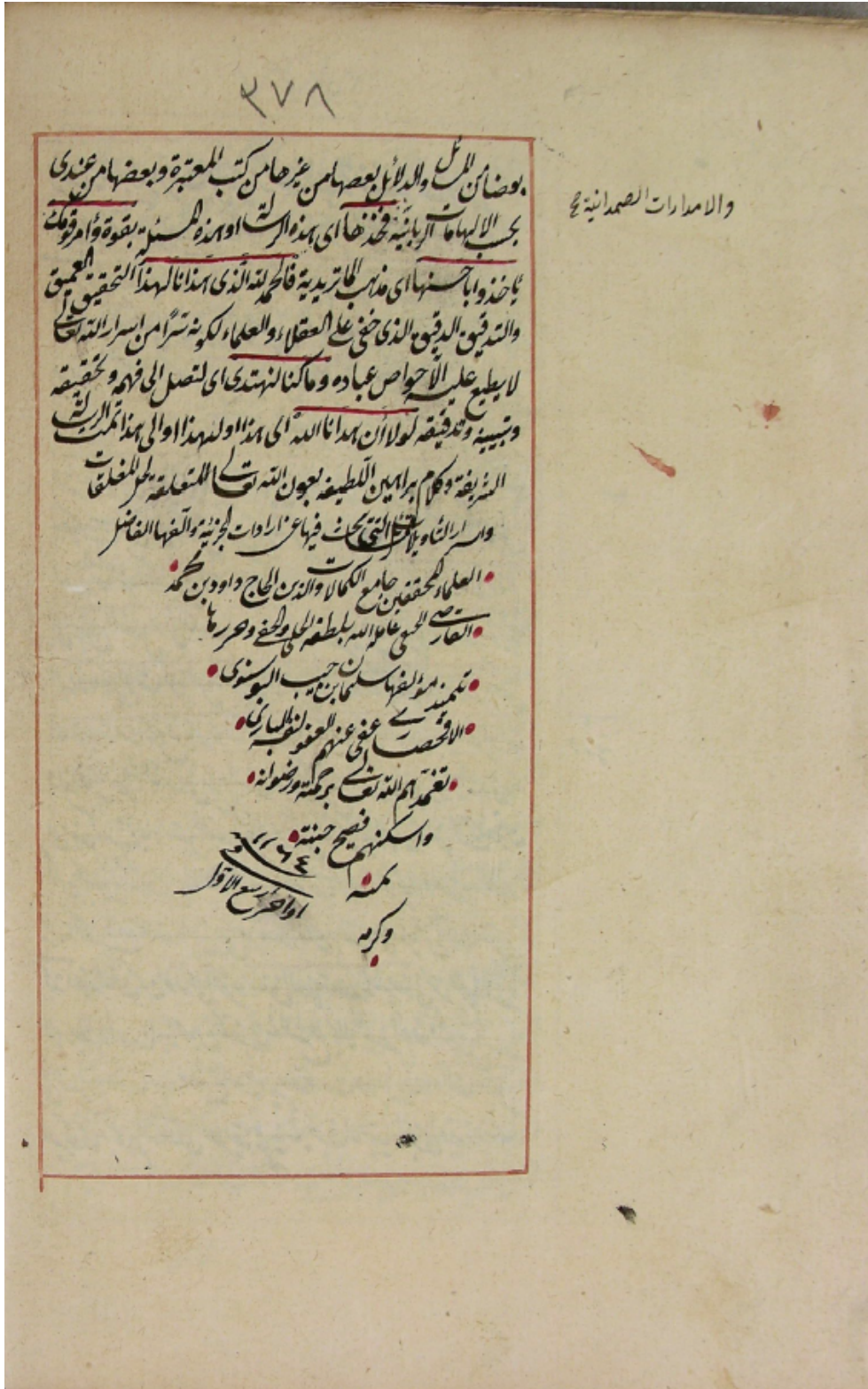
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 306, 1b-8b.
- Sadrüşşerî'a es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu ta'dîli'l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333, 95a-201b.
- Sadrüşşerî'a es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-tenkîh*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1435/2014.
- Soysal, Mehmet Fatih. "Abdürrahim Fedâi Efendi'nin İrade-i Cüz'îyye Risâlesi: Tahlil, Tercüme ve Tahkik". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 133-163.
- Süt, Nasır. "İslam Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cühenî". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 169-182.
- Şâfiî, Hasan Mahmûd eş-. *Kelâm'a Giriş*. çev. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rîfe, 1. Basım, 1404/1983.
- Tala, Murat. "Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Dil Felsefesi Odağında Hâsıl bi'l-Masdar Tartışması: Emîr Pâdişâh'ın Eseri Bağlamında Bir Tetkik". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 359-396.
- Tarsûsî, Mehmed Efendi. *Ta'dîlu'l-aqvâl fi mes'eleti halki'l-a'mâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşîd Efendi, 1017, 195b-196a.
- Tâşköprîzâde, Ahmed Efendi. *Risâletü'l-każâ ve'l-kader*. thk. Muhammed Zâhid Kâmil Çûl. Köln: Menşûratü'l-Cemel, 1. Basım, 1428/2008.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-akâ'id*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 11. Basım, 1308/1987.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu iştilâhâtî'l-funûn*. thk. Ahmed Hasan Basaj. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1434/20013.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1. Basım, 1981.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahvâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre insan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2016.



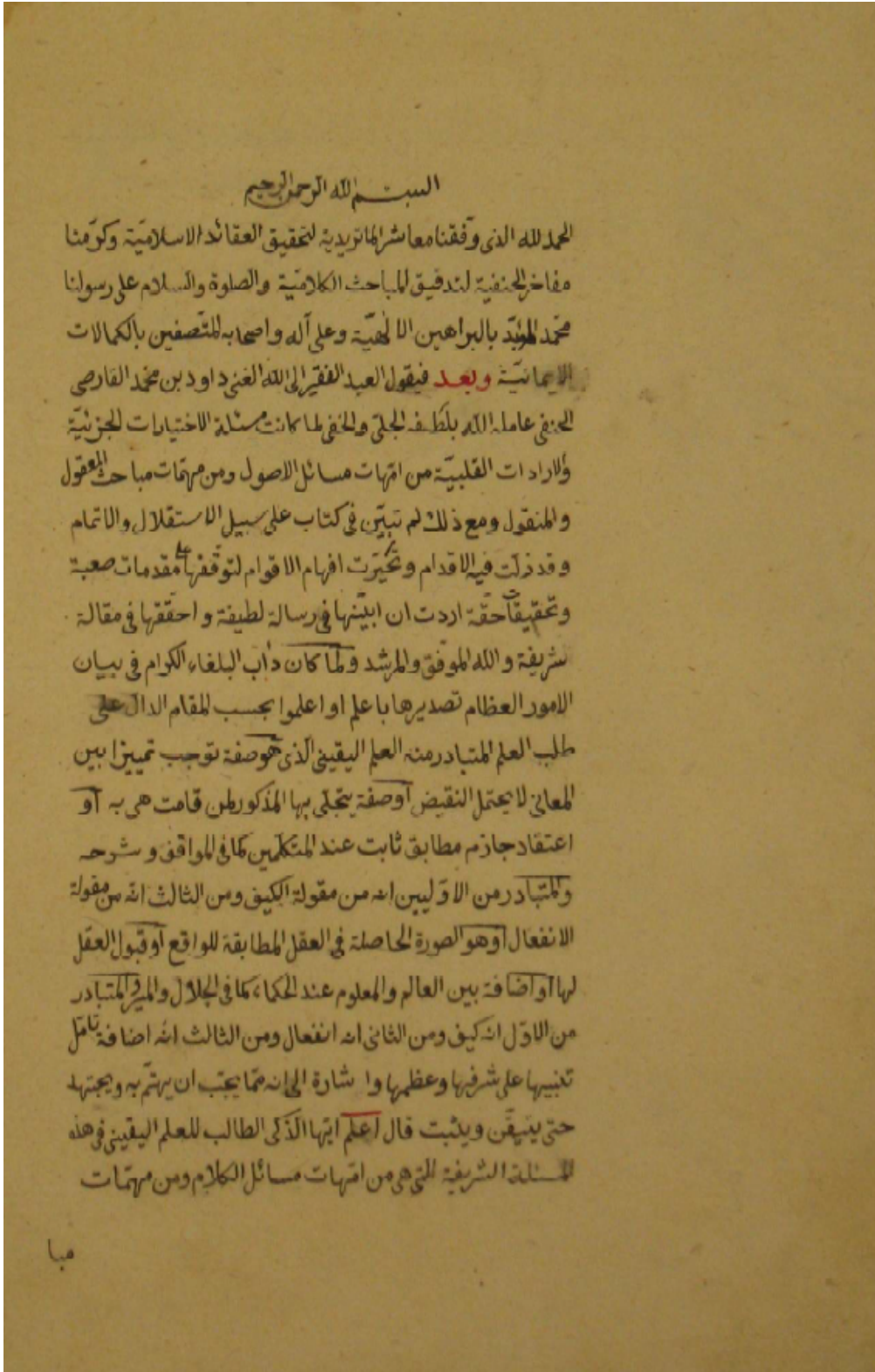
Süleymaniye Ktp., Çelebî Abdullah Efendi Koleksiyonu, nr. 387, vr. 112b. İlk Sayfa



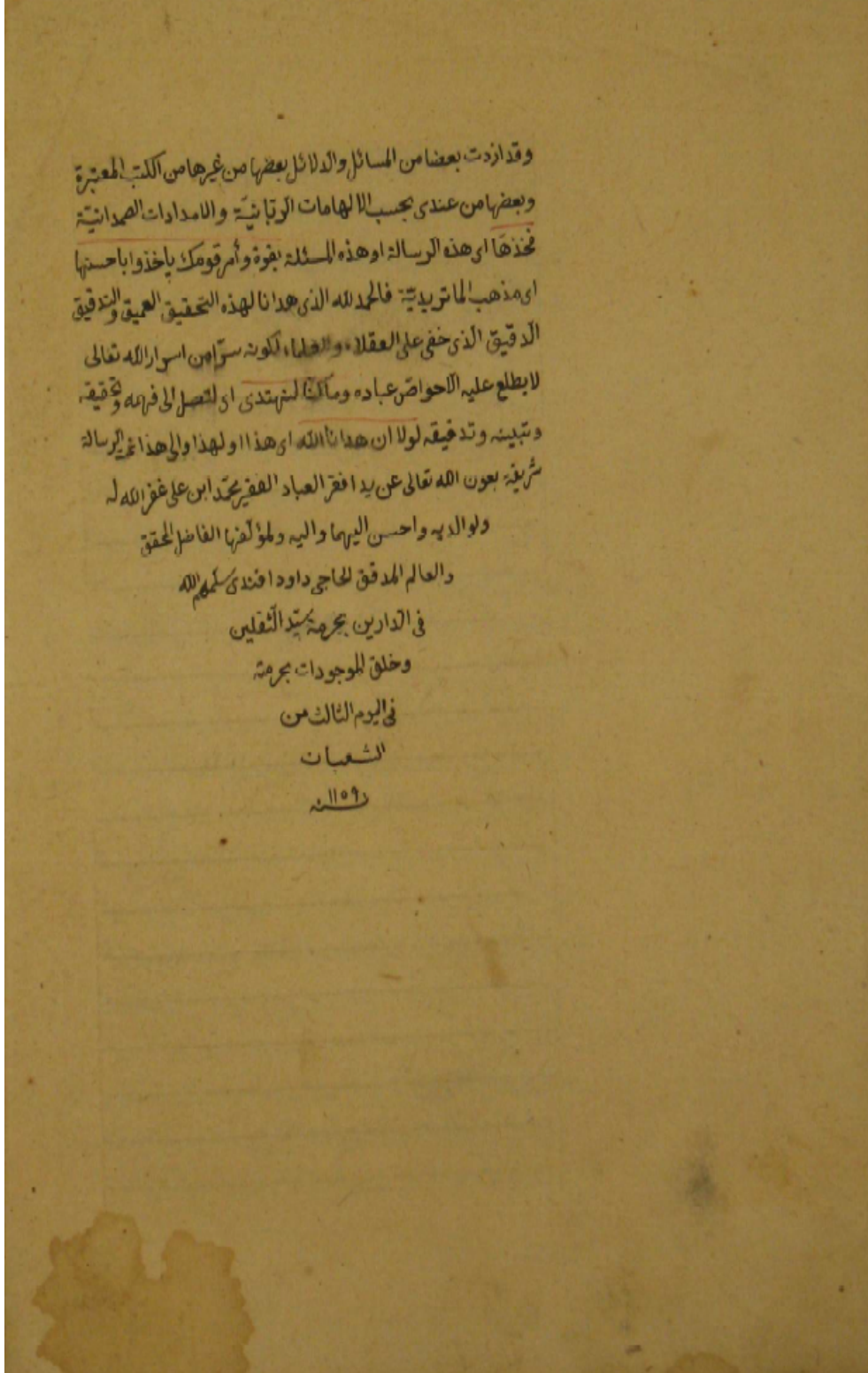
Konya Yazma Eserler Ktp., Akseki İlçe Halk. Ktp. Koleksiyonu, nr. 146/11, vr. 260b. İlk Sayfa



Konya Yazma Eserler Ktp., Akseki İlçe Halk. Ktp. Koleksiyonu, nr. 146/11, vr. 278. Son Sayfa



Köprülü Yazma Eser Ktp., Mehmed Âsım Bey Koleksiyonu, nr. 720, vr. 1b. İlk Sayfa



Köprülü Yazma Eser Ktp., Mehmed Âsım Bey Koleksiyonu, nr. 720, vr. 11b. Son Sayfa

Dâvûd-i Karsî'ye Ait "Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l- kalbiyye" Adlı Irâde-i Cüz'iyye Risâlesinin Tahkikli Metni

[رسالة في الاختيارات الجزئية والإرادات القلبية لداود القارصي]

[مقدمة المؤلف]

[١٤ ظ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي وفقنا -معاشر الماتريدية- لتحقيق العقائد الإسلامية، وكرّنا -مفاخر الحنفية- لتدقيق المباحث الكلامية، والصلاة والسلام على رسولنا محمد المؤيد بالبراهين الإلهية، وعلى آله، وأصحابه المتصفيين بالكمالات الإيمانية.

(وبعد): فيقول العبد الفقير إلى الله الغني داود بن محمد القرصي الحنفي -عامله الله بلطفه الجلي والحنفي- لما كانت مسألة الاختيارات الجزئية والإرادات القلبية من أتهات مسائل الأصول، ومن مهمات مباحث العقول والمنقول، ومع ذلك لم تُبيّن في كتاب على سبيل الاستقلال، والإتمام، وقد زلت فيه الأقدام وتحرّرت أفهام الأقوام لتوقفها على مقدمات صعبة، وتحقيقات حقة أردت أن أبيتها في رسالة لطيفة، وأحققتها في مقالة شريفة، والله الموفق والمرشد.^١

[تمهيد فيما يتعلق بالأمر العامة]

ولما كان دأب البلغاء الكرام في بيان الأمور العظام تصديرها بـ"اعلم"، أو "اعلموا" بحسب المقام الدال على طلب العلم المتبادر منه "العلم اليقيني" الذي هو «صفة توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتتمل النقيض»،^٢ أو «صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به»^٣ أو «اعتقاد جازم مطابق ثابت»^٤ عند المتكلمين، كما في **المواقف وشرحه**،^٥ والمتبادر من الأولين: أنه من "مقولة الكيف"، ومن الثالث:

^١ ج + لما ألهمني الله -تعالى- ووفقي للتوجه إلى مدين المآرب، ومعدن المطالب الذي هو شمس، وما عداه كواكب؛ بل هو لبّ، وعداه قوالب يفتخر الدنيا بوجوده... وأجعلها تحفة وهدية لحضرته التي هي منبع الأيادي والنعم ومجمع البرّ والنوال الأتم بهذا. | لا توجد هذه الإضافة في النسخ الأخرى. ويمكن وقوع هذا الأمر في كثير من النسخ الخطية؛ لأنه ربما يطلب المؤلف من أحد طلبته أو من أحد الناسخين أن ينسخ كتابه أو رسالته نسخة لإهدائها إلى أحد رجال الدولة من الوزراء أو الرؤساء، ويطلب منه أن يزيد فقرة أو أكثر تشتمل على صيغة الإهداء فيكتبها الناسخ كما أراه المؤلف في هذه النسخة خاصة، وتبقى سائر النسخ خالية عنها. ولذا السبب رجحنا أن نضع هذه الزيادة في الحاشية وليس في أصل الرسالة؛ لأن المؤلف لم يرد أن يسجلها في رسالته بشكل دائم، وإنما أراد أن يسجلها في نسخة خاصة من رسالته فقط.

^٢ العلم اليقيني: «هو ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هو عليه». كتاب التعريفات للجرجاني، ص ٢٣٤.

^٣ شرح المواقف للجرجاني ١/٨٨-٦/٢؛ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ١/١٨.

^٤ شرح المواقف لسيد الجرجاني ١/٨٦؛ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ١/١٨؛ وانظر أيضاً: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، ١/١٩.

^٥ شرح المواقف للجرجاني ١/٦٧؛ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ١/١٩٤.

^٦ **المواقف في علم الكلام** للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ١٣٥٦هـ/١٣٥٥م): وُلد في شيراز، ولازم زين الدين تلميذ البيضاوي وكان إماماً في المعقول قائماً بالأصول والمعاني والبيان والعربية مشاركاً في سائر الفنون، وله شرح مختصر المنتهى، وله **المواقف في علم الكلام**. وقد ولى قضاء المالكية. انظر: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** لبدر الدين الشوكاني، ١/٣٠٩؛ المقصود منه بـ«وشرحه»: هو شرح المواقف للسيد علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني ويُعرف بالسيد الشريف (ت. ١١٦٦هـ/١٤١٣م): هو إمام في جميع العلوم العقلية وغيرها متفرد بها، ومصنّف

أنّه من "مقولة الانفعال"؛^٧ أو هو «الصورة الحاصلة في العقل المطابقة للواقع أو قبول العقل لها»،^٨ أو «إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم»^٩ عند الحكماء كما في الجلال^{١٠} والمير،^{١١} والمتبادر من الأول: أنه "كيف"، ومن الثاني: أنه "انفعال"، ومن الثالث: أنه "إضافة" -تأمل- تنبيهًا على شرفها، وعظمتها، وإشارةً إلى أنه مما يجب أن يُهتَمَّ به، ويُتَّهَدَ حتَّى يتيقن، ويثبت قال أولًا:^{١٢} «(علم) أيها الفاضل الذكي الطالب للعلم اليقيني في هذه المسألة الشريفة التي هي من أمتهات مسائل الكلام، ومن مهمات [١٥ و] مباحث الكرام؛ فلا بد من تلخيصها، وتحقيقها ليصير الطالب على توسط، وصراط مستقيم، ويرجع إليه من هو في جبر، أو قدر، وضلال قديم. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

والخطاب به خاصٌ فصدًا لفردة الكامل؛ وعمًّا تبعًا لكل فاضل تغليبا أو استتباعًا أو مجازًا، وهو دعاءٌ بالنظر إلى المخاطب الكامل، وإن [كان] أمرًا أو التماسًا بالنظر إلى كل فاضل؛ إذ الأمر عند المحققين: لفظ طلب به الفعل جزمًا بوضعه له استعلاءً، و"جزمًا" لإخراج صيغة الندب، والإباحة، و"بوضعه له" لإخراج «أطلب منك الفعل»، و"استعلاءً" لإخراج صيغة الدعاء، والالتماس كذا في المرأة؛^{١٣} ولذا لم يقل: "اعلموا"؛ كما قال الله -تعالى-: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ﴾ [الحديد، ٢٠/٥٧].

(أن في أفعال العباد الاختيارية) أي الآثار الموجودة في الخارج الحاصلة من حركات أبدانهم بعضًا أو كلاً بقصدهم، واختيارهم في الواقع فيدخل كميّات القلوب أو أنفس الحركات الاختيارية لهم أو ما يُطلق عليها "أفعال العباد" ولو مجازًا على أنّ فعل العبد لعةٌ، وعرفًا؛ عامًّا، وخاصًّا مشترك بين المعنيين أو حقيقةً في الثاني مجازًا في الأول أو بالعكس كما لا يخفى على المتتبع، وأن الاختلاف واقع فيهما؛

في جميع أنواعها مبتخر في دقيقتها وجليلها. فمن مصنفاته المشهورة: كتاب التعريفات، شرح المفتاح، وشرح المواقف، وله من الحواشي، توفي بشيراز. انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع لبدر الدين الشوكاني، ٤٦٦/١.

^٧ مقولة كيف ومقولة الانفعال: «إنّ العلم إن كان من مقولة كيف: فالمراد بمحصل الصورة الحاصلة. وفائدة جعله نفس الحصول: التنبيه على لزوم الإضافة، فإنّ الصورة إنّما تسمى علمًا إذا حصلت في العقل، وإن كان من مقولة الإنفعال: فالتعريف على ظاهره لأنّ المراد بمحصل الصورة في العقل اتصافه بها وقبوله إياها». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ٣٣٣/١.

^٨ شرح العقائد العسديّة للجلال الدوّاني، ص ٨٢؛ القاضي مير علي هداية الحكمة للقاضي مير المبيدي، ص ٦٠-١٠٠. | «إنّ العلم يكون على وجهين أحدهما يستمى "حصوليًا" وهو بمحصل صورة الشيء عند المدرك ويستمى "بالعلم الانطباعي" أيضًا لأنّ حصول هذا العلم بالشيء، إنّما يتحقّق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم، والآخر يستمى "حضوريًا" وهو بحضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بدواتنا والأمور القائمة بها. ومن هذا القبيل علمه -تعالى- بذاته وبتواتر المعلومات». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ٣٣٣/١. ع ق - مخصوصة.

^٩ شرح العقائد العسديّة للجلال الدوّاني، ص ٢٥؛ قاضي مير علي هداية الحكمة للقاضي مير المبيدي، ص ١٠٠.

^{١٠} هو أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدوّاني الصديقي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م): وُلد في دوان "إيران"، وسكن شيراز، وهو قاض، باحث، ويُعدّ من الفلاسفة. وولي قضاء فارس، وله من التاليفات المهمة: شرح العقائد العسديّة، حاشية على شرح التجريد، رسالة في إثبات الواجب، وألّف في التفسير والأدب والفلسفة، وتوفي بشيراز. انظر: الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، للسخاوي، ١٣٣/٧.

^{١١} وهذا الكتاب: هو شرح هداية الحكمة المعروف بـ«قاضي مير» لحسين بن معين الدين المبيدي المعروف بقاضي مير (ت. ٩٠٩هـ/١٥٠٤م): عالم بالحكمة والطبيعات. أصله من "ميد" قرب مدينة يزد، ومولده يزد، ووفاته في هراة. من تلاميذ الجلال الدوّاني، له تصانيف عربيّة وفارسيّة، فمن العربيّة: شرح كافيّة ابن الحاجب، وشرح هداية الحكمة للأجري، يستمى قاضي مير علي الهداية، وله مجموعة من الرسائل في الفلسفة والطبيعات طبعت باسم "المبيدي". انظر: الأعلام للزركلي، ٢٦٠/٢.

^{١٢} ع ق - أوّلًا.

^{١٣} مرة الأصول ملا خسرو، ص ١٦.

وأَنَّهُ لا يجوز جمع المشترك ولا الحقيقة^{١٥} والمجاز إلا بطريق عموم المجاز عند المحققين،^{١٦} وأنَّ "الاختيارية" الواقعة في قولهم: "الأفعال الاختيارية"؛ صفة وقوعية أو احترازية، والظاهر من الإضافة: الأوَّل.

نعم كثيراً ما مطلق^{١٧} الأفعال بجيء لمطلق الأثار، والموجودات الخارجية، كما في أوَّل قاضي مير في تقسيم الحكمة إلى ستة أقسام؛^{١٨} أي كلِّ فعلٍ لكلِّ عبد؛ أي من شأنه العبادة؛ أي أقصى غاية الخضوع، والتذلل أو العبودية؛ أي إظهار أقصى غاية الخضوع كذا في البيضاوي.^{١٩}

وقال الإمام الراغب: «العبودية إظهار الخضوع، والعبادة غاية الخضوع، ومنه العبد ضدَّ الحرِّ، وطريق مُعَبَّد؛ أي مُدَلَّل».^{٢٠}

أو جميع الأفعال لجميع العباد،/[١٥ظ] وعلى أنَّ حمل المقابلة على المقاسمة غالي لا كلي؛ إذ القواعد العربية استقرائية^{٢١} ولذا جمعها، وإتّما خصَّ البيان بـ"أفعال العباد" وإن كانت^{٢٢} أفعال الحيوانات على هذه الاختلافات الآتية لفوائد اعتقادية، وعمليّة لا توجد في بيان أفعالها كما لا يخفى.^{٢٣}

(أربعة مذاهب في المشهور)؛ أي^{٢٤} بين العلماء الكَمَلَة،^{٢٥} وفي كتب الكلام المستعملة بحسب إطلاعي، وفيها ثلاثة مذاهب غير مشهورة أيضاً؛ يمكن إدراجها في المشهورة.

١٥ ع ق: والحقيقة.

١٦ وفي هامش ج: تعريف عموم المجاز من أن يُطلق اللفظ ويُراد به القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمجاز. حسين الخليلي على جلال التهذيب؛ وفي هامش ج: يعني أن الصحيح من مذهب الأصحاب الحنفية أنَّ المشترك لا عموم له مطلقاً أي سواء كان بين المعاني تناف أو لا. ومعنى عموم المشترك: أن تذكر اللفظ المشترك، وأريد منه في ذلك الإطلاق الواحد أكثر من معنى واحد من معانيه. «منه» لسيد علي زاده.

١٧ ق: يطلق.

١٨ قاضي مير لقاضي مير مبيدي، ص ٣.

١٩ تفسير البيضاوي للقاضي البيضاوي، ٦٦/١.

٢٠ مفردات ألفاظ القرآن للراغب الإصفهاني، ص ٤٠٦.

٢١ الاستقراء: «هو الحكم على كليّ بوجوده في أكثر جزئياته، وإتّما قال في "أكثر جزئياته" لأنَّ الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراءً بل قياساً مفسماً، ويسمى هذا استقراءً لأنَّ مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات كقولنا: كلُّ حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ؛ لأنَّ الإنسان والبهائم والسباع كذلك. وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يُستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرئ: كالتمساح فإنه يحرك فكّه الأعلى عند المضغ». كتاب التعريفات لسيد المرحاني، ص ٧٥.

٢٢ ع - كانت.

٢٣ وفي هامش ج: ويجب أن يُعلم أنَّ جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب إلا أن بعض الأدلة لا تجري إلا في المكلف، ولذا خصّوا العباد. وقوله: «خصّوا العباد بالترك» ولعلَّهم أرادوا بالعباد جميع الحيوانات، كما أرادوا من بني آدم نوع الإنسان فيكون من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام. قره سنان حاشية خيالي.

٢٤ ع - أي.

٢٥ ع + والكاملة؛ ق: الكاملة.

[المذاهب الثلاثة الغير المشهورة]

[مذهب الحكماء في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

الأول: مذهب الحكماء، فهم يقولون: [١] إنّ المؤثر في أفعالنا الإختيارية قدرتنا بالإيجاب، والاضطرار بلا اختيار وقصد منّا، كما في **الخيالي**؛^{٢٦} وهذا إنكارٌ لأجلى البديهيات الوجدانية، وباطل بالبراهين العقلية والنقلية، [٢] أو إنّ المؤثر هو العقل الفعال؛^{٢٧} أيّ العاشر من العقول العشرة؛ ولذا سُمّي فعلاً، ومبدأً قِيَاضاً^{٢٨} عندهم؛ فإنّه مؤثّرٌ في جميع الحوادث على زعمهم الفاسد، واعتقادهم الكاسد، كما هو المشهور في كتب الحكمة **كالهداية والقاضي مير**،^{٢٩} وفي كتب الكلام **كالمواعظ وشرحه**،^{٣٠} وهذا باطل أيضاً، [٣] أو إنّ المؤثر هو الواجب -تعالى- على^{٣١} أنّ التحقيق عندهم هذا، والمشهور^{٣٢} مسامحة، والوسائط شروطٌ وآلاتٌ كما يقول أهل الحق، ولا مخالفة بينهما في الحقيقة، كما نقله الجلال في **العقائد**،^{٣٣} والآري^{٣٤} في **الحكمة**^{٣٥} عن بعضهم وهذا خلاف الظاهر؛ بل الواقع لكونه مخالفاً لصرائحهم^{٣٦} القطعية من المسائل، والدلائل العقلية حيث قالوا: الواحد من جميع الوجوه كالباري -تعالى- لا يصدر عنه إلّا الواحد؛ لأنّه بسيط^{٣٧} حقيقي، والعلة البسيطة يستحيل أن يصدر^{٣٨} عنها أكثر من واحد، والعقل الفعال له جهات كثيرة فيصدر منه الكثير

ع: الخالي. | الشرح على النونية شمس الدين أحمد الخيالي، ص ٢٢١. شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي (ت. ٩٧٩هـ/١٤٧٠م): قرأ على والده وعلى خضر بك وبرع في العلوم العقلية وفاق أقرانه ودرس بمدارس الروم كان مدرساً بالمدرسة السلطانية في بروصة ثم في أنزيق. وتوفي في شبابه بأزيق. له كتب منها: "شرح القصيدة النونية"، "حاشية على شرح السعد"، و"حواش على أوائل شرح التجريد" للطوسي. انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ليدر الدين الشوكاني، ١/١١٥. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكيري زاده، ص ٨٥-٨٧، Adil Bebek, "Hayâli", *DiA*, XVII, 3-5.

العقل الفعال: «وعند الحكماء هو العقل المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه، منه ينطبع العلوم في عقول الناس، وفي شرح إشراق الحكمة أنّ العقل الفعال هو المستقى بجزئيل في لسان الشريعة». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، ٤/٧١.

المبدأ القِيَاض: «هو الله -تعالى-، وعن بعض الحكماء أنّه العقل الأوّل على ما في بحر الجواهر، والمستفاد مما ذكره في مباحث العقول أنّه العقل العاشر المستقى بالعقل الفعال». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، ٣/١٢٣.

هداية الحكمة لأثير الدين الأبهري، ص ١١٥؛ قاضي مير لقاضي مير ميبدي، ٧٨.

شرح المواضع لسيد الجرجاني، ٣/١٦٣.

ج: مع.

ق: هو المشهور.

شرح العقائد العسدية لجلال الدين الدوّاني، ص ٦٢.

منلا مصلح الدين محمد بن صلاح بن جلال الدين ملتوي اللاري (ت ٩٧٩هـ/١٥٧٢م): وُلد في اللار بلدة بين الهند والشيراز، عالم مشارك في أنواع من العلوم، تتلمذ على ميرغياث الدين الشيرازي، ومير كمال الدين، ومن مؤلفاته: "شرح تهذيب المنطق"، "حاشية على شرح هداية الحكمة"، و"حاشية على تفسير البيضاوي"، و"شرح الأربعين النووية"، وتوفي بجلب. انظر: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكيري زاده، ص ٤١٩-٤٢٠؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن عماد الحنبلي، ٨/٤٣٤٧. Hulusi Kılıç, "Lân", *DiA*, XXVII, 103-104.

حاشية على القاضي مير مصلح الدين اللاري، مكتبة السلیمانيّة، واحد باشا، الرقم: ٢٣٤٥٩، ٨٩ظ.

وفي هامش ج: الصرائح جمع صريح.

وفي هامش ج: وهو ما لا جزء له أصلاً كالباري. تعريفات.

ق: تصدر.

باعتبار وجوه الجهات^{٣٩} مع أنّ حمل النزاع بين العقلاء^{٤٠} على اللَّفْظِي غير مقبول؛^{٤١} كيف! والمحقّقون من المتكلمين بُراء^{٤٢} من الرّدّ عليهم قبل فَهْم مُرادهم، ويمكن إرجاع الأوّل إلى مذهب القدرية، والآخرين إلى مذهب الجبرية كما لا يخفى.

[مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائنيّ ومن تبعه في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

والثاني مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائنيّ،^{٤٣} [١٦٠] ومن تبعه فهم يقولون: إنّ المؤثّر في أفعالنا الاختيارية مجموع القدرتين بالاختيارين؛ قدرة الله وقدرتنا كلتاهما مؤثّرتان في أصل الفعل،^{٤٤} ولظاهره لوازم فاسدة؛ اشتراك العبد مع الله في التأثير، وتوازّد العلتين^{٤٥} على معلول واحد^{٤٦} شخصي، إلّا أن يُقال: هما ناقصتان، ومخالفة الجمهور بلا برهان، ويمكن إدراجه في مذهب الماتريدية بأن يُقال: مراده أنّ قدرة الله مؤثّرة في الفعل الذي هو الأثر "الحاصل بالمصدر"^{٤٧} الموجود في الخارج؛ أيّ مُوجدة^{٤٨} له، وقدرة العبد مؤثّرة في الفعل الذي هو "المعنى المصدريّ"^{٤٩}؛ أيّ^{٥٠} الواسطة بين الموجود والمعدوم؛ أيّ مستلزما له بحسب جري العادة: كقول بدء الأمالي: «للدعوات تأثير بليغ وقد ينفيه أصحاب الضلال». فيرجع^{٥١} إليه كما لا يخفى.

^{٣٩} وفي هامش ج: يعني أنّ الباري -تعالى- والعبد قد اجتمع على إيجاد فعل العبد مع أنّ كلّ واحد منهما منفرد بما هو له من حصّته من التأثير، فإنّ لكل واحد منهما حصّة من التأثير مخصوصة له. فثبت الشركة على مذهب الأستاذ أيضاً قال بعض الأفاضل: الشركة المنهية هي أن يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق الإيجاد. فالحقّ أنه لا شركة منهية في مذهب الأستاذ أصلاً أو لا استقلال للعبد في أفعاله. مره على الخيالي.

^{٤٠} ج: الفضلاء.

^{٤١} ج: غير معقول.

^{٤٢} جمع برّيء. مختار الصحاح لأبي بكر الرازيّ «ب ر أ»

^{٤٣} أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائنيّ الأصوليّ المتكلم البغداديّ الشافعيّ الملقّب بركن الدين (ت. ٤١٨هـ/١٠٢٧م): أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنّفات المتداولة، كان شيخ خراسان في زمانه، من شيوخه: عبد الخالق بن أبي روبا، وأبي بكر محمّد الشافعيّ. ومن أشهر تلاميذه: أبو بكر البيهقيّ، وأبو القاسم القشيريّ، وأبو الطيب الطبري. ومن أشهر مؤلّفاته: "جامع الخلفي في أصول الدين" و"الرّدّ على الملحدّين"، و"أدب الجدل"، و"مسائل الدور". انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٧/٣٥٣ - ٣٥٥.

^{٤٤} وانظر لأكثر التفصيلات: شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوّاني، ص ٦٥.

^{٤٥} وفي هامش ج: العلة: لغة المغيّر، وعرفاً عند أصوليين: ما يُضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وعند النحاة: هو الباعث على الفعل أو الترك وعند المتكلمين والحكماء: ما يتوقّف عليه وجود الشيء. وهو قسمان تامّة: وهي جملة ما يتوقّف عليه وجود الشيء وناقصة: وهي بعض ما يتوقّف عليه وجود الشيء وهي أربعة فاعليّة وماديّة وصوريّة وغائيّة. داود

^{٤٦} ج + معيّن؛ ج - معلول واحد معيّن، صحح هامش.

^{٤٧} وفي هامش ج: كلّ مصدر له معنيان حقيقيّتان وضع لكلّ واحد منهما أحدهما: المعنى المصدريّ أيّ المعنى المنسوب إلى المصدر، أعني مجرد الحدث. والثاني: الحاصل به أيّ الهيئة الحاصلة به أيّ الحالة أو الصفة الحاصلة بسبب المعنى المصدريّ فيكون المعنى الثاني أثرًا للمعنى الأوّل، والمعنى الأوّل اعتباريّ معدوم في الخارج والثاني يكون موجودًا فيه. ملخص

^{٤٨} ع: موجودة؛ ق: الموجودة.

^{٤٩} ع ق - أي.

^{٥٠} ضوء المعالي شرح بدء الأمالي لعليّ بن سلطان محمّد القارئ، ص ١١٦.

^{٥١} ج ق: فرجع.

[مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني ومن تبعه في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

والثالث مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني،^{٥٢} ومن تبعه فهم يقولون: إنَّ المؤثر في أفعالنا مجموع القدرتين بالاختيارين؛ لكن قدرة الله مؤثرة في أصله؛ أيُّ مُوجِدة^{٥٣} له، وقدرتنا مؤثرة في وصفه؛ أيُّ جاعلة، ومستلزمة اتصافه بمثل كونه^{٥٤} طاعة^{٥٥} أو معصية^{٥٦}، وفيه لوازم كاسدة أيضاً؛ الاشتراك السابق، وكون الكون فعلاً مع أنه لا فعل، ولا انفعال، ولا من مقولة من المقولات العشرة،^{٥٧} وعدم معقوليته استلزام قدرتنا الكون،^{٥٨} ويمكن إرجاعه إلى مذهب الأشاعرة كما لا يخفى.^{٥٩}

[آراء المذاهب الأربعة المشهورة في الأفعال مختصراً]

(الأول: مذهب الجبرية)؛ -بتحريك الباء وتسكينه كالفدرية- أيُّ جمهورهم؛ إذ مذهب الكلّ غير معلوم، قدّمه لتوضيح المذهب الحقّ، وتحقيقه مع قصر ذيله بناءً على أنّ الشيء ينكشف بضده، فتقدّمه طبيعي لا غير كما لا يخفى.

(والثاني: مذهب القدرية)؛ أيُّ جمهورهم -لما مرّ- (أيُّ المعتزلة) ولم يقل أولاً مذهب المعتزلة؛ لأجل المقابلة التامة لفظاً، ومعنى، وإفادة كونها بمعنى، وفسرها بما لأوضحيتها وأشهريتها.^{٦٠}

(والثالث: مذهب الأشاعرة) على ما بيّنه بعض المحققين كالعلامة صدر الشريعة، [١٦٦ظ] والمحقق التفتازاني، والفاضل البركوي.

^{٥٢} القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني البصريّ (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م): وليد البصرة وسكان بغداد، المتكلم على مذهب الأشعري، وصنّف الكثير في علم الكلام وغيره وكان في الكلام وأحد 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 البغدادي، ٣٧٩/٥.

^{٥٣} ع ق: موجودة.

^{٥٤} ق: كون.

^{٥٥} ع: طاعته.

^{٥٦} ع: معصيته. | انظر للتفصيل: شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوّاني، ص ٦٥.

^{٥٧} المقولات العشر: «المقول: هو المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع. وجمعه: مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات الأساسية التي يمكن اسنادها إلى كلّ موضوع وعددها عند أرسطو عشرة وهي: الجوهر، والإضافة، والكمّ، والكيف، والمكان، والزمان، ومتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال». المعجم الفلسفيّ لجميل الصليبا، ٣١٠/٢.

^{٥٨} وفي هامش ج: الكون وارلق، وجود معنائه. وقيل: الكون عبارة عن وجود العالم، وقيل: بمعنى المكث والإقامة. أنوار اللغات؛ أي وجود الكون والمراد بوجوده عينه والوجود عين الموجود في الحوادث اتفاقاً من متكلمي أهل السنة، وفي التقديم على رأي الأشعريّ. فاسي شرح دلائل؛ والكون هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، والفساد زوالها عنها بعد أن كانت حاصلة فيها، أو الكون: الوجود بعد العدم والفساد: العدم بعد الوجود. ملخص بعضه من قاضي مير، وبعضه من منلا زاده من الحكمة.

^{٥٩} وفي هامش ج: فالجواب أنّ الحركة مثلاً كما أنّها وصف للبعد ومخلوق للربّ لها نسبة إلى قدرة العبد فسُمّيت تلك الحركة باعتبار النسبة مسبباً بمعنى أنّها مكسوبة للعبد، ولم يلزم الجبر المحض. إذ كان متعلّقة قدرة العبد ودخله في اختياره وهذا التعلّق هو المسمّى عندنا بالكسب. انتهى. وأما ما سبق من استحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد فالجواب عنه: أنّ دخول مقدور واحد تحت قدرتين أحدهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز. وأما الحال اجتماع مؤثرين مستقلّين على أثر واحد. علي القاريّ.

^{٦٠} ق + وأشدّيتها.

(الرابع: مذهب الماتريدية) على ما بينه أيضاً كما سيجيء تفصيلها، ولما كان الإجمال أولاً، والتفصيل ثانياً أحسن سبباً، وأوقع نفساً في الأمور المهمة؛ أجمل أولاً، وأراد التفصيل ثانياً.

[آراء المذاهب الأربعة المشهورة تفصيلاً]

[فصل في مذهب الجبرية في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

فقال: (فالجبرية) وتسمى مجبرة، وهي فرقة ضالة من الفرق الإسلامية؛ أي المبتدعة للإسلام وإن لم تكن مسلمة، (يقولون: مظهرين اعتقادهم الباطل: (إن أفعالنا)؛ أي الآثار الموجودة فينا. كأنفسنا. (حاصلة) من العدم، وموجودة في الخارج (بقدره الله -تعالى-، وتعلقها فقط) على أهما مؤثران أو المؤثر التعلق، والقدرة سببه أو شرط القريب، أو بالعكس، (ولا اختيار) عطف عليه قوله: (ولا إرادة، ولا قصد) للإيضاح، وليفيد أهما معنى واحد عند الكل، ولتنبيه على أهما قد ينفون الاختيار، وقد ينفون الإرادة، وقد ينفون القصد ومرادهم واحد، وهو إثبات الجبر والاضطرار؛ ولذا قالوا: (ولا قدرة لنا أصلاً)؛ أي لا مؤثرة ولا كاسية، لا قبل الفعل، ولا معه، ولا بعده فيها؛ أي في أفعالنا (بل نحن كالجماادات) في انتفاء الاختيار،^{٦١} والقصد، والقدرة، والقوة (وحركاتنا وسكناتنا) التي توجد فينا (كحركاتنا وسكناتنا)؛ أي كما أهما بلا اختيار ولا قدرة، كذلك أفعالنا (وهو)؛ أي زعمه الجبرية (جبر محض)؛ أي خالص، ولهم شبهات عقلية ونقلية.

[شبهات الجبرية العقلية]

[١] أما العقلية فمنها قولهم: إنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وإلا يلزم الدور أو التسلسل، [٢] وإن الفاعل لا بد أن يكون عالماً بتفاصيل أحوال أفعاله وهي مجهولة، [٣] وإن العبد مخلوق لله -تعالى-، وكذلك أفعاله، ولا حاجة إلى إثبات الاختيار والقدرة.

والجواب عنها إما منعا؛ [١] فمنع الدور أو التسلسل مستندا بأن المختار لو كان تبعاً لا يقتضي اختياراً مغايراً لنفسه؛ بل لو كان أصالة كما يدل عليه الوجدان، [٢] ومنع لزوم العلم بالتفاصيل مستندا بأن العلم بما لا بد للخالق، لا للفاعل على ما لا يخفى، [١٧] و [٣] ومنع عدم الحاجة مستندا بأن عدم الإثبات يخالف الواقع، والآيات، والأحاديث كما لا يخفى.

[شبهات الجبرية النقلية]

وأما النقلية: فمنها قوله -تعالى-: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، ٦٢/٣٩]، وقوله -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات، ٩٦/٣٧]، وقوله -تعالى-: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [الفاطر، ٣/٣٥].

٦١ ق: اختيارنا.

٦٢ ق - المختار لو كان تبعاً لا يقتضي اختياراً مغايراً لنفسه؛ بل لو كان أصالة كما يدل عليه الوجدان، ومنع لزوم العلم بالتفاصيل مستندا بأن، صح الهامش.

والجواب عنها: إمّا منعاً؛ فمَنع التقريب مستنداً بأنّها تدلّ على نفي خالق غير الله، لا نفي فاعل بالاختيار غير الله؛ بل يحقّقه كما لا يخفى.

وأما الجواب عنها إبطالاً؛ فقولنا: (وباطل ضرورة)؛ أيّ بدهاءة أو بطلاناً قطعياً (لبدهاءة الفرق) بدهاءة وجدانية عامة (بين الأفعال)؛ أيّ الآثار (الاختيارية) في الواقع كالهينات الحاصلة من القيام، والقعود، والمشى، والوقوف، والأكل، والشرب ونحوها؛ فإنّ هذه المصادر لا تتحقّق إلّا بالاختيار، والقصد الذي هو توجّه القلب نحو^{٦٣} الفعل^{٦٤} أو الكفّ عنه^{٦٥} كما يشهد به وجدان الكلّ (والاضطرارية) كالهينات الحاصلة من الطول، والعرض، والعُمق، والحمّى، والألم، والأوجاع الباطنية، والظاهرة ونحوها؛ فإنّ هذه المصادر تتحقّق بدون الاختيار، وكما يشهد به وجدان العاقبة أيضاً، والمخالفون إمّا معاندون فيعرض عنهم أو يقتلون أو جاهلون بمعنى الاختيارية والاضطرارية فينبّه لهم أو يُعلّمون.

(وأيضاً لو لم يكن للعباد اختيار وقدرة أصلاً، ولو كاسية في أفعالهم؛ لَمَا صحّ تكليفهم بالأوامر والنواهي) ولَمَّا ترتّب عليها المدح، والذمّ؛ والثواب والعقاب، ولَمَّا كان للوعد والوعيد فائدة، ولَمَّا صحّ إسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار لهم،^{٦٦} ولَمَّا بقي الفرق بين الاختيارية والاضطرارية، واللوازم كلّها باطلة ضرورة، وكذا الملزومات، كذا في المواقف، والمقاصد، وشرحهما، وعمامة كتب الكلام.^{٦٧}

(وكفّر عند بعض المحقّقين) كصاحب التاتارخانية^{٦٨} حيث قال الفاضل البركوي في الطريقة: «وفي التاتارخانية يجب إكفار الجبرية [١٧]ظ لعدم رؤيتهم للعباد فعلاً أصلاً»؛^{٦٩} (لأنّ كلامهم) كما رأيت (نفي)، وتكذيب للنصوص الدالّة على أنّ للعبد مدخلاً في أفعاله مثل قوله -تعالى-: ﴿هَٰذَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبْتَ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦]، وقوله -تعالى-: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة، ١٧/٣٢]، وقوله -تعالى-: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف، ١٨/٢٩]، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن، ودالّة على بطلان الجبر، وكفر قائله كما لا يخفى.

[فصل في مذهب القدرية في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

(والقدرية) وتُسمّى معتزلة، وهي فرقة ضالّة من الفرق الإسلامية (يقولون: إنّ أفعالنا الاختيارية)؛ أي التي تصدر ممّا باختيارنا حاصلة من العدم، وموجودة في الخارج (بقدرتنا، واختيارنا، وتعلّقها فقط)؛ أي لا تتعلّق بما قدرة الله أصلاً؛ فهم يزعمون أنّ كل عبدي خالق

٦٣ ع ق + توجيه القدرة الحادثة إلى الإيقاع.

٦٤ ع ق + الجزئي.

٦٥ ع ق + عن إيقاعه.

٦٦ ج: إليهم.

٦٧ شرح المواقف لسيد الجرجاني، ١٥٤/٣؛ شرح المواقف لسعد الدين التفتازاني، ١٥٩/٢.

٦٨ هو فريد الدين بن عالم بن علاء الدهلوي الهندي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٥م)؛ فقيه، أصولي وتميّز في علوم اللغة مع أنّه لم يوجد له ترجمة في كتب التراجم المشهورة. ومن أشهر كتبه: "زاد المسافر"، و"الفروع" وهو المعروف ب"الفتاوى التاتارخانية". انظر: معجم المؤلفين لعمر الرضا الكحالة، ٥٢/٥؛ كشف

الظنون لحاجي خليفة، ٩٤٧/٢؛ ٩٤٧/٢. Ferhat Koca, "el-Fetâ't-Tâtârâniyye", *DIA*, XII, 446-447.

٦٩ الطريقة المحمدية لحمّد البركوي، ص، ٩٦؛ الفتاوى التاتارخانية لعالم بن علاء الدهلوي، ٣٦٧/١٨.

لفعله الاختياري^{٧٠} 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 الاختيارية، وغيرها^{٧١} من الهذيان، والخرافات المتفرّعة على جعل أنفسهم الخبيثة خالقة لأفعالهم القبيحة.

ويقولون أيضاً: (لنا اختيار)، وإرادة، وقصد، (وقدرة) مخلوقة (قبل الفعل) لا مقارنة له، مخلوقة معه كما يقوله^{٧٢} أهل السنّة (مؤثّرة في أفعالنا الاختيارية) أي موجدة^{٧٣} إيّاها؛ عند تعلّقها بها؛ أي معطية لها الوجود^{٧٤} حال^{٧٥} وجودها لا قبلها حال العدم،^{٧٦} (وهو)؛ أي ما زعمه المعتزلة (قدر محض)، ولهم أيضاً شبهات عقلية ونقلية.

[شبهات المعتزلة العقلية]

أما العقلية فمنها: [١] أنّ كثيراً من أفعال العباد قبيحة، والقبيح لا يخلقه الحكيم لقبحه، [٢] وأنّ الله -تعالى- لو كان فاعلاً لها لكان متصفاً بها؛ لأنّه لا معنى للفاعلية إلاّ الاتّصاف بالفعل، [٣] وأنّ كلّ أحدٍ يفرّق بالضرورة بين أفعاله الاختيارية والاضطرارية، وما ذلك إلاّ بسبب أنّ الأولى بقدرته على وفق اختياره دون الثانية.

والجواب: إمّا منعاً؛ [١] فممنوع كون خلق القبيح قبيحاً، مستنداً بأنّ القبيح فعله [يعني هو فعل العبد] لا خلقه؛ لِمَا في خلقه - [تعالى]- حكّم ومصالح لكون الخالق حكيماً، [٢] ومنع كون الخالق متصفاً بالفعل مستنداً بأنّ المتّصف هو الفاعل، والملابس للفعل لا الخالق والموجد^{٧٨} له كما لا يخفى، [٣] ومنع لزوم كون القدرة مؤثّرة في الاختيارية مستنداً بأنّها متعلّقة بالفعل بالمعنى [١٨ و] المصدرية^{٧٩} السبب لخلق الله الحاصل بالمصدر، ولا يلزم منه كون العبد خالقاً؛ بل كاسباً كما لا يخفى.

[شبهات المعتزلة النقلية]

وأما النقلية فمنها: قوله -تعالى-: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون، ١٤/٢٣]، وقوله -تعالى-: ﴿أَبَى أَلْخُلُقِ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران، ٤٩/٣]، وقوله -تعالى-: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران، ١٨٦/٣].

٧٠: أفعالنا الاختيارية.
 ٧١: نحوها.
 ٧٢: يقولون.
 ٧٣: ع: ق: موجودة.
 ٧٤: ق: لها.
 ٧٥: ع - لها عند تعلّقها بما أي معطية لها الوجود؛ ق - عند تعلّقها بما أي معطية لها الوجود.
 ٧٦: ع + لا.
 ٧٧: ج - حال العدم.
 ٧٨: ع: ق: الموجود.
 ٧٩: وفي هامش ج: الأثر المرتب على معنى المصدر كالحامدية المرتبة على المصدر المعلوم، والمحمودية المرتبة على المصدر المجهول. سمع

والجواب: [إِنَّمَا مَنَعًا] [ف] منع التقريب مستنداً بأنَّ الخلق في الآيتين بمعنى التقدير؛ يُقال: فلانٌ خالقٌ؛ أيُّ مقدَّرٌ أو بمعنى الصنع؛ يُقال: فلانٌ خالقٌ؛ أيُّ صانعٌ كما في كتب اللُّغة،^{٨٠} وبأنَّ التقديم بطريق الكسب على ما نقوله،^{٨١} ولا يخفى وُجود هذه المنوع، والأسانيد على من يعرف أدنى كَيْفِيَّةِ الأدلَّة، وقوانين الأدبيَّة، ولذا قال المحقِّق السعد شيخ أهل^{٨٢} السنَّة والجماعة في شرح العقائد:

ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام^{٨٣} القدرية وجهاتهم حتى شتَعوا به على أهل الحق^{٨٤} في الأسواق، ونسبوه إلى الجبر، وإِنَّمَا العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سَوَدوا الصحائف والأوراق.^{٨٥}

وإِنَّمَا إبْطالاً؛^{٨٦} فقولُه: «وباطل بالبراهين العقلية».

(منها: أنَّ العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها) ضرورة أنَّ إيجاد الشيء بالقدرة، والاختيار لا يكون إلا كذلك، (واللازم باطل قطعاً)؛ فإنَّ المشي من مَوْضِعٍ إلى آخر يشمل على سكنات متخلِّلة، وعلى حركات مختلفة بعضها أسرع، وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلم؛ بل لو سُئِلَ لم يعلم، وهذا في أظهر أحواله.

(والنقلية منها: قوله -تعالى-: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، ٦٢/٣٩])؛ أيُّ موجودٌ في الخارج مشيءٌ وجوده،

(وقوله -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات، ٩٦/٣٧])؛ أيُّ وعملكم، أو مَعْمُولِكُمْ، (وقوله -تعالى-: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل، ١٧/١٦])؛ في مقام التمدِّح بالخالقية، ونحو ذلك) في الآيات الدالَّة قطعاً على كون الله -تعالى- خالقاً لكلِّ شيءٍ بلا استثناء فيها.

(وُكْفِرَ عند بعض المحقِّقين) منهم صاحب المسامرة ابن همام،^{٨٧} وصاحب التاتارخانية حيث قال الفاضل البركوي في الطريقة: «وفي التاتارخانية يجب إكفار القدرية،^{٨٨} في نفهم كون الشرِّ بتقدير الله وخلقه، وفي دعواهم: أنَّ لكلِّ فاعلٍ فعلاً اختياريّاً خالقٍ لفعله»،^{٨٩}

^{٨٠} مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، «خ ل ق»؛ مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس، «خ ل ق».

^{٨١} ع ق: نقله.

^{٨٢} ج - أهل.

^{٨٣} ع: لعدم.

^{٨٤} ع: الخلق.

^{٨٥} شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني، ٦٩.

^{٨٦} معطوفة على هذه الجملة: «والجواب: [إِنَّمَا مَنَعًا] منع التقريب».

^{٨٧} المسامرة شرح المسامير في العقائد المنجية في الآخرة لابن أبي شريف المقدسي، ص ١٣٩. | كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود، السيواسي ثم الإسكندرّي، المعروف بابن الهمام (ت. ٨٦١هـ/٤٥٧م): وُلِدَ بالاسكندرية إمام من علماء الحنفية، عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق. من أشهر كتبه: "فتح القدير في شرح الهداية"، و"التحرير في أصول الفقه"، و"المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة"، تُؤنَّى بالقاهرة. انظر: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكيري زاده، ص ٢٧٩؛ لأعلام للزركلي، ٢٢٥/٦.

^{٨٨} ع - القدرية.

^{٨٩} الطريقة المحمدية للبركوي، ص ٣٥٧.

/[١٨ ظ] لأهم أنكروا ظواهر الآيات القطعية، وجعلوا أنفسهم شركاء لله^{٩٠} في الخالقية، ولذا قد بالغ مشائخ ماوراء النهر^{٩١} في إكفارهم وتضليلهم حتى قالوا: إنَّ المجوس أسعد حالاً منهم؛ إذ لم يثبتوا لله^{٩٢} إلا شريكاً واحداً وهؤلاء أثبتوا شركاء لا تحصى،^{٩٣} (ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم:) في ذمهم، وتقييح أقوالهم، وعقائدهم على ما أخرجهم الإمام السيوطي في الجامع الصغير، وصاحب المشكاة: (القدرية)؛ أي الطائفة المكذبة^{٩٤} للقدر؛ أي كون كل شيء بتقدير الله وخلقه، أو كون كل شيء بقدره الله وإيجاده أو المثبتة^{٩٥} لهم قدرة مؤثرة - كذا في شرح^{٩٦} الحديث - (مجوس هذه الأمة المحمدية)؛ أي الأمة الإيجابية^{٩٧} لأن قولهم: «أفعالنا الاختيارية مخلوقة بقدرتنا، وأفعالنا الاضطرارية بقدره الله - تعالى -»: شبيهة بقول المجوس القائلين: بأنَّ للعالم لهيئ خالق الخير وهو يزيدان؛ أي الله - تعالى - ، وخالق الشر وهو أهرمن؛ أي الشيطان (إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم).^{٩٨}

وفي مشكاة المصابيح أيضاً: «صنفان من أمتي ليس لهم نصيب في الإسلام: المرجئة والقدرية»،^{٩٩} في الجامع الصغير أيضاً: «أحاف على أمتي من بعدي ثلاثاً: حيف الأمة، وإيماناً بالنجوم، وتكذيباً للقدر». ^{١٠٠}

[فصل في الأشاعرة في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

(والأشاعرة)؛ وهم^{١٠١} الشيخ أبو الحسن الأشعري الذي هو من نسل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه^{١٠٢} منسوب إلى الأشعر، -أبو قبيلة من اليمن ولد وعليه شعر- وإمام جليل في العقائد الدينية، وأصحابه: وهم غالب المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية بحسب اطلاعي.

- ٩٠ ق: الله.
- ٩١ وفي هامش ج: الراء في الأصل مصدر حصل ظرفاً، ويُضاف إلى الفاعل ويُراد به ما يُتوارى به، وهو خلفه وإلى المفعول فيُراد به ما يُتوارى به وهو قُدَّامه ولذلك عدَّ من الأضداد. رمضان.
- ٩٢ ج - الله.
- ٩٣ شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني، ص ٢٠١.
- ٩٤ ق: المكذبون.
- ٩٥ ق: أثبتوه.
- ٩٦ ج: شراح؛ ولعلَّ المقصود منه بكتاب التيسير بشرح الجامع الصغير للإمام المحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي، ٦٩٧/١.
- ٩٧ ج: الإجابة؛ ق: أمة الإيجابية.
- ٩٨ الجامع الصغير للسيوطي، ١٥١/٢؛ مشكاة المصابيح لولي الدين أبي عبد الله الخطيب التبريزي، ٢٣/١.
- ٩٩ مشكاة المصابيح لولي الدين أبي عبد الله الخطيب التبريزي، ٢٣/١؛ الترمذي، القدرية ١٣؛ سنن ابن ماجه؛ الإيمان ٩.
- ١٠٠ الجامع الصغير للسيوطي، ص ٢٠. | وفي هامش ج: قوله: «مفضياً» إلخ وقد يُطلق السبب حقيقة عند المتكلمين: على العلة التامة المؤثرة كتعلق قدرة الله -تعالى- وتكوينه، وعلى الناقصة المستلزمة عادة: كالنار للإحراق، ويقال: للتامة سبباً حقيقياً وللناقص سبباً ظاهرياً، وللأول المذكور في الشرح سبباً مفضياً فالأسباب عندهم الثلاثة. «منه».
- ١٠١ ق ع: وهو.
- ١٠٢ أبو موسى عبد الله بن قيس بن سليمان الأشعري التميمي (ت. ١٤٢هـ/٦٦٣م): هو صحابي فقيه جليل من القراء. واستعمله النبي ﷺ على زبده وعدن، وولي أمره الكوفة لعمر رضي الله عنه، وتوفي بالكوفة. انظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، ٦٦٦؛ الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، ٦٧/٢؛ الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، ٢١٢/٤.

(وهم يقولون: إن أفعالنا الاختيارية حاصلة بقدرته الله -تعالى-، وتعلّقها فقط) على^{١٠٣} أن تعلّقها مؤثّر فيها، وموجد^{١٠٤} لها فقط؛ بناءً على أن القدرة قديمة، وتعلّقها حادثٌ، ومؤثّرٌ فيها، وأنّ التكوين: صفة اعتبارية^{١٠٥} قائمة بتعلّق^{١٠٦} القدرة؛ لأنّه بمعنى الإيجاد؛ أيّ جعل الموجود متّصفاً بالوجود الخارجي حال وجوده^{١٠٧} بذلك الإيجاد،^{١٠٨} وقد يتسامحون ويقولون: حاصلة بقدرة الله، وقد يتسامحون ويقولون: [١٩ و] حاصلة بالله وإلا يلزم قدم الحوادث، وانتفاء الواجب، أو تخلّف المعلول عن علته التامة المؤثّرة كما لا يخفى.^{١٠٩}

(ويقولون: لنا اختيار)؛ وإرادة وقصد (مخلوق لله -تعالى- أيضاً)، فهم يمجّزون كون الأمور الاعتبارية النفس الأمرية؛^{١١٠} أيّ الأحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنّها صفات لموجود لا موجودة في الخارج، ولا معدومة في نفس الأم -كما في المواقف-^{١١١} مخلوقة كالأمر الخارجية مع أنّه خلاف التحقيق -كما سيحيىء فانتظر- (مقارن لأفعالنا)؛ لأنّه مخلوق مع الأفعال، (وقدرة مخلوقة)^{١١٢}

١٠٣ ق - على.

١٠٤ ع: موجود.

١٠٥ أ: اختيارية.

١٠٦ ع: يتعلّق.

١٠٧ ق - الخارجي حال وجوده، صح الهامش.

١٠٨ ج - بذلك الإيجاد؛ ق: الجعل.

١٠٩ وفي هامش ج: العلة الموجبة أعمّ من العلة التامة؛ لأنّ الجزء الأخير من العلة يكون موجّباً ولا علة تامة. هـ

١١٠ نفس الأمر: «معناه نفس الشيء في حدّ ذاته، فالمراد بالأمر هو الشيء بنفسه؛ فإذا قلت مثلاً الشيء موجود في نفس الأمر كان معناه أنّه موجود في حدّ ذاته، ومعنى كونه موجوداً في حدّ ذاته: أنّ وجوده ليس باعتبار المعتر وفرض الفارض سواء كان فرضاً اختراعياً أو انتزاعياً؛ بل لو قُطع النظر عن كلّ فرض واعتبار كان هو موجوداً، وذلك الوجود إما وجود أصليّ أي خارجيّ أو وجود ظليّ أي ذهنيّ. فنفس الأمر يتناول الخارج والذهن، لكنّها أعمّ من الخارج مطلقاً؛ إذ كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الأمر قطعاً ومنّال منّال من وجهه إذ ليس كلّ ما هو في الذهن يكون في نفس الأمر، فإنّه إذا اعتقد كون الخمسة زوجاً كان كاذباً غير مطابق لنفس الأمر مع كونه ذهنيّاً لنبوته في الذهن». **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانويّ**، ٢٢٤/٤؛ «هو عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها كليّاً وحزئياً وصغيرها وكبيرها جملةً وتفصيلاً عينيّة كانت أو علميّة». **كتاب التعريفات** لستيد الجرجانيّ، ص ٣٣٥.

١١١ الأحوال: «هذه اللفظة ترد في كتب العقائد، ولها مفهومان: مفهوم عند المتكلّمين، وعلى وجه الخصوص المعتزلة، ومفهوم آخر عند الصوفية. أوّلًا مفهوم الأحوال عند المتكلّمين: هي النسبة بين الصفة والموصوف، أو هي الصفات المعنوية التي انفرد بها أبو هاشم الجبائيّ المعتزليّ دون سائر المعتزلة مع نفيه لصفات المعاني، أي أنّه ينفي العلم، والقدرة، والإرادة ثمّ يثبت كونه عالماً، وقادراً، ومريدًا. فهو يقول: العالم صفة، والعالمية نسبة بين الصفة والموصوف، وهي عند من يقول بما معنى زائد على العلم، ومثل ذلك القادرية، والفاعلية.

وبعبارة أخرى: يقولون على سبيل المثال: هو سميع، وليس معنى ذلك أنّ له سمعاً، لكنّه ذو سمع، يعني كونه سميعاً، وحاله سميعاً، لكن لا يثبت أنّ له سمعاً، وعليم: كونه عليمًا، ليس له علم، ولكن حاله العلم. فهذه النسبة، وهذه هي الأحوال عند المتكلّمين». **مصطلحات في كتب العقائد** لمحمّد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، ص ١٥٨. ١٥٩.

١١٢ شرح المواقف لسيد الجرجانيّ، ٦٤/٢.

١١٣ معطوفة على هذه الجملة «لنا اختيار».

مقارنة لها)؛ أي لأفعالنا (أيضاً)؛ أي كالاختيار، (ولا تعلق لها)؛ أي لقدرتنا (بها)؛ أي بأفعالنا (أصلاً)؛ أي لا بالتأثير كما يقوله القدرية، ولا بالكسب كما يقوله الماتريديّة.

ولما تُوجّه لهم أنّه ما معنى الأفعال الاختيارية،^{١١٤} والمقدورية؟ حينئذ قالوا: (فكونها اختيارية ومقدورة لنا مقارنتها)؛ أي مقارنة أفعالنا^{١١٥} (لاختيارنا وقدرتنا، ولذا قالوا: نحن مختارون في أفعالنا، ومضطرون في اختيارنا) لعدم مقارنتها^{١١٦} لاختيار مغاير لها،^{١١٧} وإلا يلزم الدور والتسلسل، وهم دلائل عقلية سخرية، ونقلية ضعيفة.

[دلائل الأشعرية العقلية]

أمّا العقلية فمنها قولهم: (لأنّ المخلوق بمعنى الموجود في الخارج أو في نفس الأمر) وللاختيار وجود في نفس الأمر، وللقدرية وجود في الخارج فيكونان مخلوقين (فيلزم الجبر فقط) إن قلنا: الاختيار لا يحتاج إلى اختيار مغاير له بالذات، (الجبر والدور أو التسلسل) إن قلنا: إنّه يحتاج إليه.

والجواب: (إمّا منعاً؛ فممنوع كون الموجود في نفس الأمر مخلوقاً مستنداً بآته من قبيل الحال) فلا يتعلّق به الخلق والإيجاد كما سنحقّقه.

[دلائل الأشعرية النقلية]

وأما النقلية فمنها: (هذه الآية قوله -تعالى-: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان، ٣٠/٧٦] أي مشيئكم) كما فسّر به البيضاوي الأشعري.^{١٢٠}

^{١١٤} وفي هامش ج: نفس الأمر وهو أعمّ من الخارج ومن الذهن. وقوله: «وهو أعمّ» اعلم أنّ الموجود في الخارج ما وجوده فيه بحيث يكون آثاره موجودة فيه بالفعل كوجود الأشخاص والموجود في نفس الأمر ما وجوده في نفسه بلا اعتبار عقل سواء كان في الخارج أو لا: كوجود معاني المصادر وسواء كان في الذهن أو لا والموجود في الذهن ما جعل فيه من المفهومات الكلية والجزئية سواء تحقق في نفس الأمر أو لا كمعاني المتنتعات والمعدومات الصرفة. فتأمل.

«منه»

^{١١٥} ع - أي.

^{١١٦} ع - ولما تُوجّه لهم أنّه ما معنى الأفعال الاختيارية.

^{١١٧} ج - أي مقارنة أفعالنا.

^{١١٨} ج: مقارنته.

^{١١٩} ج: له.

^{١٢٠} تفسير البيضاوي للقاضي البيضاوي، ٤٣١/٥.

(والجواب: منع كون معنى الآية كذلك؛ مستنداً بأنّ الظاهر أنّ معنى الآية: وما تشاؤون شيئاً يوجد في الخارج إلا وقت مشيئة الله -تعالى- إياه)؛ أيّ كلّ فعل اختياري لكم^{١٢١} لا يحصل إلّا بمشيئتين كما أنّه لا يحصل إلّا بقدرتين بحسب جري العادة / [١٩ ظ] - وهو مذهبنا كما سنحقّقه - (وهو)؛ أيّ ما قاله الأشاعرة: (جبرٌ متوسّطٌ)^{١٢٢} بين الجبر المحض والقدر المحض.

(ولا ثمره لإثبات اختيار، وقدرة، ولا فائدة له إلّا للاحتراز^{١٢٣} عن الجبرية) المحضة في مجرّد الإثبات؛ فإنّهم لا يثبتون أصلاً، ولذا قال العلامة صدر الشريعة في التوضيح والفاضل البركويّ في الطريقة: «ولا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة بالنظر إلى الأفعال، فأبى فائدة بين إثبات الاختيار والقدرة بلا استلزامهما شيئاً ولو عادةً وبين نفيهما».^{١٢٤}

وأشار إلى الجواب الإباضيّ بقوله: (وغير صحيح في الواقع لما يرد^{١٢٥} عليه ما يرد^{١٢٦} على الجبرية) من اللوازم الفاسدة غير الكفر؛ إذ الحقّ أنّ كلاً من الماتريدية والأشاعرة لا يُكفّر ولا يُضللّ صاحبه، وأنّ^{١٢٧} ما يُنهم من ظاهر عبارة بعض المحقّقين يجب صرفه عن ظاهره كقول صدر الشريعة في التوضيح: «عصّمنا الله -تعالى- عن اعتقاد الأشعريّ في هذه المسألة»؛^{١٢٨} أيّ لأفهام غير صحيحة، وخطأ عظيم، كما لا يخفى وإنّ لم يوجب التضليل (لمخالفته قول السلف) جميعاً على ما نقله الفاضل البركويّ في الطريقة: («لا جبر ولا تفويض؛ بل أمر بين الأمرين»)^{١٢٩}، وما قاله الأشاعرة في الحقيقة كما قاله^{١٣٠} الجبرية^{١٣١} جبرٌ كما لا يخفى، وما قاله القدرية: قدر، والحقّ: التوسّط كما يقوله^{١٣٢} الماتريدية بتوفيق الله -تعالى-، وإلهامه لهم الحقّ.^{١٣٣}

^{١٢١} وفي هامش ج: وقوله «وللعباد اختيارات» قال في الحاشية: ليس لها وجود في الخارج حتّى يلزم من صدورها عن العباد وكونهم خالقين انتهى. قوله: «في الخارج» ظرف للاختيارات نفسه لا لوجوده فيكون موجوداً ومتحقّقاً في نفس الأمر، لا أمراً اعتبارياً محضاً هذا مذهب الشيخ أبي منصور الماتريدية، وعند الأشعريّ الاختيارات الجزئية بخلق الله -تعالى- والأفعال بما وهذا معنى توسّط الجبر لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين هذا كلام منقول من الصحابة التابعين. خواجه زاده.

^{١٢٢} وفي هامش ج: أي هو متوسّط بين الجبر الخاص وهو مذهب الجبرية، وبين التفويض إلى العبد بالكليّة وهو مذهب المعتزلة. قره سنان؛ قوله: «وهو جبر متوسّط» والحاصل أنّ الله -تعالى- خلق العبد مختاراً في أفعاله، لكن إذا أراد الله أن يفعل العبد باختياره فعلاً كذا لم يمكنه أن لا يفعله فالمال بالآخرة وإن كان إلى الجبر لكن الجبر بهذا المعنى غير منكر وإنّما المنكر الجبر بمعنى أن لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما أي تأثير. قول أحمد.

^{١٢٣} ق: للاحتراز

^{١٢٤} الطريقة المحمدية للبركويّ، ص، ٢٠٠؛ التوضيح على التنقيح لعبيد الله بن مسعود صدر الشريعة، ١/١٣٣.

^{١٢٥} ع: يريد.

^{١٢٦} ع: يريد.

^{١٢٧} ج - أنّ.

^{١٢٨} التوضيح على التنقيح عبید الله بن مسعود صدر الشريعة، ١/٣٥٤؛ وانظر أيضاً «لكنّه ينبغي للعاقل أن يتأمّل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة، على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملاً صحيحاً، يصلح محلاً لنزاع العلماء، واختلاف العقلاء». شرح العقائد، لسعد الدين التفتازاني، ص ١٨٠؛ الحامل في الفلك والحمول في الفلك في إطلاق النبوة والرسالة والخلافة والملك لعبيد الغنيّ بن إسماعيل النابلسي، ص ٢٢٢٠.

^{١٢٩} الطريقة المحمدية للبركويّ، ص ٢٤٦.

^{١٣٠} ج: مآله.

^{١٣١} ج: كالجبرية.

^{١٣٢} ع: قاله.

^{١٣٣} ع ق + وبرهانه.

[فصل في مذهب الماتريدية في أفعال العباد والإرادة الجزئية]

ولذا قال: (والماتريدية المحققون والمدققون)؛ أي الشيخ أبو منصور الماتريدی الذي هو تلميذ الإمام الأعظم في المرتبة الرابعة، وإمام عظيم في العقائد الدينية، و"ماتريد" قرية من قرى سمرقند، وأصحابه: ^{١٣٤} وهم غالب الحنفية، وبعض المالكية، والشافعية، والحنابلة.

قالوا: (إن أفعالنا الاختيارية)؛ أي الآثار ^{١٣٥} الموجودة (في الخارج)؛ أي خارج العقل والمشاعر العشرة؛ ^{١٣٦} بحيث ترتب عليها آثارها، وتظهر منها أحكامها فيه من حركاتنا الاختيارية الموجودة في نفس الأمر فقط؛ أي في ذاتها لا في الخارج.

ومعنى الموجود في نفس الأمر: ما له تحقق، ووجود في ذاته؛ أي ^{١٣٧} بدون [٢٠] اعتبار العقل، وفرضه - كبحر من المسك وموجه الذهب - سواء كان موجوداً في الخارج حاصلًا من العلة المؤثرة فيه، والمعطية لوجوده كالمخلوقات أو لا؛ كالباري - تعالی - وصفاته الذاتية أي ^{١٣٨} موجوداً في ذاته فقط ^{١٣٩} بأن لم تتعلق له العلة المؤثرة، ولم تعط له وجوداً خارجياً كمعاني المصادر الوجودية عند المحققين فلا يتعلق بها الخلق؛ لأنه بمعنى الإيجاد؛ أي جعل الموجود الخارجي متصفاً بالوجود الخارجي حال وجوده بذلك الإيجاد؛ ^{١٤٠} ولذا اتفق المحققون على أن الماهيات ^{١٤١} غير مجعولة خلافاً لمن زعم أنها مجعولة أو المركبة مجعولة، والبسيطة غير مجعولة، وأول صاحب المواقف بأن مراده ^{١٤٢} أنها ^{١٤٣} محتاجة إلى شيء؛ فإنها لا تتحقق ^{١٤٤} إلا في ضمن الأفراد لا أنها مخلوقة كما هو المتبادر، وهذا ظاهر في الصفات السلبية لله - تعالی - مثل القدم والبقاء والقيام بنفسه والوحدانية والمخالفة للحوادث؛ فأما موجودة في نفس الأمر، لا في الخارج، وغير مخلوقة

^{١٣٤} معطوفة على الشيخ أبو منصور الماتريدی.

^{١٣٥} ق: آثار.

^{١٣٦} ج: قدمت كلمة «المشاعر العشرة» على «العقل»؛ ق: الخارج عن العقل والمشاعر العشرة؛ وفي هامش ج: قوله: «المشاعر العشرة» أي الحواس الخمس الظاهرة، والخمس الباطنة. أما الظاهرة فظاهرة، وأما الباطنة فالحسن المشترك في مقدم الدماغ يرسم فيه صور المحسوسات، والخيال خزنة الحسن المشترك، والوهم في مآخر الدماغ يرسم المعاني الجزئية، والحافظة خزنة الوهم، والمتفرقة وتسمى المتفكرة والمتخيلة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما ويركب بينهما، فإذا تم هذا تنزع النفس الإنسانية بواسطة إشراق العقل علوماً، وغيرها، والعلم عند الله. كذا في التوضيح. أقول: والمتكلمون أنكروا الباطنة وقالوا: المدرك لكل هو العقل. وعند بعض المحققين ولا مانع من ثبوتها آلة لإدراك العقل كالظاهرة، لكن لا كما قال الحكماء من أنها مؤثرة في مدركاتها. «منه».

^{١٣٧} ع - أي.

^{١٣٨} ق: أو.

^{١٣٩} ج + بتبعية الغير.

^{١٤٠} ع ق: الجعل.

^{١٤١} وفي هامش ج: الماهية إما حقيقية؛ أي موجودة في الأعيان، وإما اعتبارية؛ أي موجودة في الأذهان. سيّد. | ماهية الشيء: «ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام. وقيل منسوب إلى "ما" والأصل: الماهية قلبت الهمزة هاءً لئلا يشبّه بالمصدر المأخوذ من لفظ "ما". والأظهر أنه نسبة إلى "ما هو" فجعلت الكلمتان ككلمة واحدة». كتاب التعريفات لسيد الجرجاني، ص ٢٧٥.

^{١٤٢} يعني من زعم أن الماهية مجعولة أو الماهية المركبة مجعولة، والماهية البسيطة غير مجعولة.

^{١٤٣} ج: أي.

^{١٤٤} ق: يتحقق.

على ما لا يخفى، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم، وتسمّى عند المحقّقين كإمام الحرمين^{١٤٥} والقاضي أبي بكر^{١٤٦}، وصدر الشريعة: حالاً؛ حيث قالوا: الموجود: معلوم تحقّق باعتبار ذاته،^{١٤٧} والمعدوم: معلوم لم^{١٤٨} يتحقّق أصلاً، فالحال: ثابتة، وهي معلوم تحقّق بتبعيّة الغير، وعرفوها تفصيلاً^{١٤٩} بأنّها صفة لموجود؛ لا موجودة ولا معدومة.^{١٥٠}

هذا وأما الجمهور من المتكلّمين الذين ينكرون الحال فقالوا:^{١٥١} الموجود: معلوم تحقّق في الخارج، والمعدوم: معلوم لم يتحقّق في الخارج؛ فلا حال، فالحال عندهم: معدومة بناءً على إنكارهم الوجود الذهني؛ بل النفس الأمرّي أيضاً؛ أي لا يكون الشيء أي صورته المأخوذة منه كما قال جمهور الحكماء أو الماهيّة^{١٥٢} العقلية له^{١٥٣} كما زعمه بعضهم، واشتهر أنّه مذهب المحقّقين منهم موجوداً في الذهن؛ لأنّ الصورة المأخوذة منه؛ مجرّد أمرٍ خيالي^{١٥٤} محض^{١٥٥} اعتباري كالصور في المرايا بشهادة الوجدان^{١٥٦} [٢٠ ظ] السليم، والماهيّة^{١٥٧} العقلية له

^{١٤٥} عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي ابن ركن الإسلام أبي محمّد الجويني إمام الحرمين فخر الإسلام (ت. ١٠٨٥/٥٤٧٨ م). يعتبر إمام الأئمة على الإطلاق، أخذ العلم من أبيه، وأبي سعد النصري، وأبي حسان محمد بن أحمد المزكي، وعدة. ومن أشهر تلاميذه: الغزالي، الخوافي، ابن القشيري وهو مكثر في التأليف منها: كتاب الإرشاد، والشامل، والعقيدة النظامية، والتلخيص في أصول الفقه، ودفن في نيسابور. انظر: المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لتقي الدين الصيرفي، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

^{١٤٦} تقدّمت ترجمته.

^{١٤٧} ق - تحقّق باعتبار ذاته، صح الهامش؛ وفي هامش ج: المراد بالذات كل ما يُعلم ويُجر عنه بالاستقلال، وبالصفة كل ما لا يُعلم إلا بتبعيّة الغير. حكمة

العين

^{١٤٨} ق - والمعدوم معلوم لم، صح الهامش.

^{١٤٩} ع: تفصيلاً.

^{١٥٠} وفي هامش ج: فقولنا: «صفة»؛ لأنّ الذوات وهي الأمور القائمة بأنفسها إما موجودة أو معدومة لا غير. إذ لا يُصوّر تحقّقها تبعاً لغيرها فلا يكون حالاً، وقولنا: «لوجود» ولأنّ صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالاً، وقولنا: «لا موجودة» ليخرج الأعراس فإنّها متحقّقة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود ومن الحال، وقولنا: «ولا معدومة» ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فإنّها معدومات لا أحوال. «منه».

^{١٥١} وفي هامش ج: الاختيار بمعنى الإرادة صفة لحي لا موجودة في الخارج ولا معدومة، وهو القول بالحال. شأنها التعلّق بكل من الطرفين بلا داع ولا مرجح. قوله: «صفة» يخرج ما ليس بصفة.

وقوله: «لحي» يخرج صفات ما ليس بحي.

قوله: «لا موجودة في الخارج» يخرج الصفات الوجودية في الخارج لأنّ كلّ ممكن إذا وُجد في الخارج لا بدّ له من موجد، وذلك الموجد إما العبد فيكون مريدها خالقها أو الموجب بالذات فحينئذ يخرج عن صنع العبد كحركة نبضنا وقد تقرّر بطلانها.

قوله «ولا معدومة» يخرج الصفات العدمية لأنّها لو كان معدومة لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود إذ لا صنع للعبد فيه لأنه قدّم فيكون العدم، العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن إلا بزوال العلة التامة لذلك الوجود أو لبقائه فالعلة التامة إن كانت موجودات محضة مستندة إلى الواجب فلا يقدر العبد على إعدام الموجودات وإن كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال الوجود فحينئذ لا بدّ من موجد فقد تقرّر امتناعه.

قوله: «شأنها التعلّق بكل من الطرفين» إلخ إشارة إلى أنّ الترجيح بلا مرجح بمعنى ترجيح أحد متساويين أو المرجوح على الآخر جائز عند المتكلّمين في الفاعل المختار؛ فتجوز أن يتعلّق الإرادة بشيء بلا داع ولا مرجح، وأنما الممتنع الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد وكذا الترجيح بلا مرجح يعني إيجاد الممكن بلا موجد وهذا مخلص عن الجبر والقدر من لديه وكل شيء يعود إليه. محمد الفقير إليه.

^{١٥٢} ج: وماهية.

^{١٥٣} ع - له.

^{١٥٤} ق: حالي.

^{١٥٥} ق - محض، صح الهامش؛ ق + ظلّي.

^{١٥٦} ع - الوجدان.

^{١٥٧} ع: وماهيته.

مجرد^{١٥٨} أمرٍ عقليٍّ اعتباريٍّ كليٍّ كالصور الخيالية^{١٥٩} في العقول بشهادة الوجدان السليم أيضاً مع أنّ معرفة الحقائق العقلية متعسرة؛ بل متعذرة لغاية مشابهة الجنس بالعرض العام، والفصل بالخاصة؛ والمعرفة تتوقف على التمييز، وأيضاً لا يكون الشيء موجوداً في نفس الأمر بدون وجوده في الخارج ولو بالتبعية؛ إذ التحقق الخارجي شرط في الموجود مطلقاً،^{١٦٠} وهذا أوفق للوجدان، ومذهب المحققين أوفق للعقل كما لا يخفى على من له وجدان سليم، وعقل مستقيم، كذا في **المواقف والمقاصد وشرحيهما**^{١٦١} في مواضع شتى، فليكن هذا على ذكر منك.^{١٦٢}

(حاصلة عادة)^{١٦٣} أي بحسب جري عادة^{١٦٤} الله؛ فيجوز التخلف عقلاً، وإن لم يجز قطعاً^{١٦٥} (بمجموع خمسة أشياء)؛ واحد منها مؤثر وموجد لها، وأربعة منها سبب قريب لخروجها إلى الوجود (والمشيتتين، والقدرتين، والتكوين)، وهي عندنا: صفة حقيقتية أزلية قائمة بذاته - تعالي -، من شأنها إيجاد الموجود؛ أي الخلق عند تعلقها به؛ لأن الله - تعالي - قد أثبت لذاته العلوية أنه مكوّن الأشياء، وخالفها، كما أنه أثبت أنه مرید الأشياء، وقادر عليها، وأنه بصير وسميع، وحي، وعليم، وأنه متكلم في آيات عديدة قطعياً الدلالة.

فلما قلنا: إن الإرادة له - تعالي -^{١٦٦} قسمان: [الأول] أزلية قائمة بذاته - تعالي -، [الثاني] ولا يزالية متحققة^{١٦٧} وقت حدوث الحادث مستندة إلى إرادة أزلية قائمة بذاته^{١٦٨} بطريق إسناد^{١٦٩} المسبب على السبب، كذلك، قلنا: إن التكوين كذلك، وإرجاع التكوين إلى القدرة تكلف بارذ مع كونه مخالفاً لظواهر الآيات.

نعم، التكوين بمعنى الخلق والإيجاد صفة^{١٧٠} اعتبارية^{١٧١} لا يزالية، فلا نقول بقدمها، كما لا^{١٧٢} نقول بقدم المشيئة المتحققة وقت حدوث الحادث؛ فالتفرقة تحكّم كما لا يخفى.

١٥٨ ج - مجرد.

١٥٩ ع: الخارجية؛ ق: الخالية.

١٦٠ ق - مطلقاً.

١٦١ شرح المواقف لسيد الجرجاني، ٣٩/١؛ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ٩١/١.

١٦٢ ج ع ق + حتى

١٦٣ متعلق بـ«قالوا: (إن أفعالنا الاختيارية)؛ أي الآثار الموجودة (في الخارج)».

١٦٤ ع ق: العادة.

١٦٥ ج + تأمل.

١٦٦ ع ق + مثله.

١٦٧ ع: تحقّق؛ ج: تحققت.

١٦٨ ج - قائمة بذاته.

١٦٩ ع: استناد.

١٧٠ ق + صفة.

١٧١ وفي هامش ج: الأمر الاعتباري هو الذي لا وجود له إلا في العقل المعتر ما دام معتبراً. «منه».

١٧٢ ع ق - لا.

(فَمَشِيئَتُنَا)؛ أي المتحققة فينا بالتبعية^{١٧٣} الغيرُ المخلوقة لكونها^{١٧٤} من قبيل الحال؛ لأنها بمعنى الإرادة، والقصد، والاختيار الجزئي، وهو فينا -على ما وجدته [٢١ و] في وجداني بعد تأملات صادقة، وتفكرات كاملة- توجهُ القلب وميله^{١٧٥} القوي^{١٧٦} نحو توجيه القدرة الحادثة إلى إيقاع الفعل الجزئي - أي المتصور على الوجه الجزئي -^{١٧٧} أو^{١٧٨} إلى الكف عن إيقاعه.

وذلك الاختيار اختياري أيضاً؛ أي يتحقق بتعلق الاختيار،^{١٧٩} فلا^{١٨٠} يلزم منه الدور أو التسلسل، لا في الأمور الوجودية،^{١٨١} ولا في الاعتبارية الحقيقية على أنّ التسلسل فيها محال أيضاً عند المحققين، وإنما المنقطع في الاعتبارية المحضة.

ولا نقول أيضاً: اختيار الاختيار^{١٨٢} نفس الاختيار؛ بل نفصل،^{١٨٣} ونقول: الحق أنّ الفعل^{١٨٤} المختار إن كان قصداً وأصالةً فلا بدّ له من اختيار مغاير له، سابق عليه بالضرورة، وأما إن كان ضمناً، وتبعاً فلا؛ بل يكون اختيار^{١٨٥} المقصود اختياراً^{١٨٦} لنفسه ضمناً والتزاماً، كما يشهد له الوجدان السليم،^{١٨٧} وأيضاً لو لزم لكلّ اختيارٍ اختيارٍ مغايرٍ له يلزم الدور أو التسلسل في اختيار الله -تعالى- أو الجبر على الله تعالى -تعالى- عن ذلك-.

والترجيح بلا مرجح؛ أي الاختيار بلا داعٍ جائز عند المتكلمين في الفاعل المختار، كما قال في النونية:

يجوز ترجيح ما يُنفى ترجُّحه كفي إناءين من ماء لعطشان^{١٨٨}

١٧٣ ج: بتبعيتنا.

١٧٤ ج: لكونه.

١٧٥ ع: ميل.

١٧٦ ج - القوي.

١٧٧ ق ع - أي المتصور على الوجه الجزئي.

١٧٨ ج - أو.

١٧٩ ع ق + لو كان قصداً وأدلة لا مطلقاً.

١٨٠ ج ع: ولا.

١٨١ ق: الموجودة.

١٨٢ ق - الاختيار.

١٨٣ ج - نفصل.

١٨٤ ع ق - الفعل.

١٨٥ ع ق - اختيار.

١٨٦ ع ق: كاختيار.

١٨٧ انظر لألفاظ متشابهة: الطريقة الحمديدية للبركوي، ص ٢٠٠.

١٨٨ شرح القصيد النونية لمحمد بن داود القرصي، ص ١٧٣.

وإنما الممتنع: الترجيح بلا مرجح؛ أي الإيجاد^{١٨٩} بلا مُوجد،^{١٩٠} فيجوز أن تتعلّق الإرادة بشيء بلا مرجح وداعٍ، فلا يردّ أنّ تعلّق الإرادة لا بدّ له من مرجح؛ فإن كان من خارج يلزم الإيجاب، وإن من نفس المرید ينقل^{١٩١} الكلام عليه أنّه بالاختيار أو بالاضطرار فيلزم إتما الدور أو التسلسل أو الإيجاب.

وكون أفعال العباد بعلم الله وتقديره . أي تحديد كلّ مخلوق بحده الذي يُوجد عليه . الأزليّين،^{١٩٢} وكتبه في اللوح المحفوظ، وإرادته^{١٩٣} اللّايّزيّين؛^{١٩٤} لا تستلزم كون صدورها من العباد بالجبر كأفعال الله -تعالى-؛ فإنّه -تعالى- قد علم أنّ العباد يفعلونها باختيارهم، ولذا^{١٩٥} قدرها،^{١٩٦} وكتبها، ويريدها،^{١٩٧} ولذلك قال الإمام الأعظم رحمه الله في **الفقه الأكبر**: «كتبه بالوصف لا بالحكم»؛^{١٩٨} وإلا يلزم الجبر على الله؛ لأنّه^{١٩٩} -تعالى- قد علم وقدّر في الأزل، وكتب ويريد فيما لا يزال^{٢٠٠} / [٢١ ظ] جميع ما يفعله فيما لا يزال؛ فمنع هذا لا يُوجب هذا؛ لكونه -تعالى- موجّباً لأفعاله فإنّه -تعالى- قد علم أنّه يفعله باختياره، وهذا مُحَقِّق للاختيار، لا منافٍ له كما لا يخفى، هكذا حَقَّقَ المقال، ودعّ عنك ما قيل أو يُقال.

(تتعلّق^{٢٠١} بتوجيه 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.

(وقدرتنا)؛ أي قوتنا الحادثة عند قصدنا الفعل، ووجوده؛ فإنّا أثبتنا كون القدرة حادثة مع الفعل لا قبله بمقدّمات ظنيّة يطول ذكرها (تتعلّق بإيقاعها أو بالكفّ عنه)، وتستلزم عادة الإيقاع أو الكفّ عنه.

١٨٩ ج: الوجود.

١٩٠ ع: موجود.

١٩١ ج: ينقل.

١٩٢ ق: الأزليين. | كلمة «الأزليين» صفة لـ«بعلم الله وتقديره».

١٩٣ ق: أرادة.

١٩٤ كلمة «اللايزليين» صفة لـ«وكتبه في اللوح المحفوظ وإرادته».

١٩٥ ج: كذا.

١٩٦ ق: قدرتنا.

١٩٧ انظر لألفاظ متشابهة: الطريقة الحمديّة للبركوي، ص ٢٠٠.

١٩٨ منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، لعلي القارئ، ص ١٣٢.

١٩٩ ق - لأنه.

٢٠٠ ع: يزال.

٢٠١ يعني مشيقتنا، وهذا متعلّق بـ«مشيقتنا».

ثمَّ أنّ الإيقاع أو الكفّ عنه لكوئهما أمورًا موجودةً في نفس الأمر لا في الخارج لكوئهما من قبيل الحال كما لا يخفى لا يلزم من كون قدرتنا^{٢٠٢} متعلّقة^{٢٠٣} به ومستلزمة^{٢٠٤} له عادة كونه^{٢٠٥} خالقًا^{٢٠٦} لأفعاله^{٢٠٧} كما زعمه القدرية، وجعلوا أنفسهم خالقين لأفعالهم، وفرّ منه الأشاعرة، وجعلوا القدرة غير متعلّقة بشيء، وجعلوا أنفسهم^{٢٠٨} مجبورين؛ وذلك لأنّ الخلق - كما مرّ - إيجاد الشيء؛ أي جعله موجودًا في الخارج حال وجوده بذلك الإيجاد؛ إذ كون الشيء موجودًا لا ينافي تأثير العلة فيه كما توهموا؛ فيكون معنى قوله عليه السلام: «من قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ»^{٢٠٩} أي بذلك القتل^{٢١٠} فيكون حقيقة لا مجازًا، كما توهموا بناءً على التوهم السابق^{٢١١} أو على أنّ معنى الحديث: من قتل قتيلاً يقتل آخر. تأمل حتّى يظهر لك الحقّ،^{٢١٢} وما اشتهر أنّ الخلق إيجاد المعدم مسامحة؛ بل ظاهره موافق لمذهب المعتزلة القائلين: بأنّ المعدم ثابت في نفسه؛ فتخرجه العلة من العدم إلى الوجود. فائقن هذا؛ فإنّه نفيس.

(ومشيئة الله -تعالى-) المتحققة فيه -تعالى- وقت تعلق مشيئتنا لأفعالنا؛ بل بعد تعلق مشيئتنا^{٢١٣} بعدية ذاتية لا زمانية؛ تبصّر^{٢١٤} لقوله -تعالى-: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان، ٣٠/٧٦]؛ وهي -والله أعلم على ما ألهمني ربّي- توجه ذاته العلية^{٢١٥} وإقباله المعنويّ إلى توجيه إرادته^{٢١٦} الحقيقية^{٢١٧} القديمة القائمة بذاته -تعالى- أزلًا نحو تخصيص الفعل أو الكفّ عنه؛ ولذا قال: [٢٢ و]

- ٢٠٢ ج: قدرة.
٢٠٣ ق: مستلزمة.
٢٠٤ ق: مستلزم.
٢٠٥ ق: كوئها؛ ع: كوئهما.
٢٠٦ ع: خالفان؛ ق: خالفين.
٢٠٧ ع ق: لأفعالنا.
٢٠٨ ق-خالقين لأفعالهم وفرّ منه الأشاعرة وجعلوا القدرة غير متعلّقة بشيء وجعلوا أنفسهم، صح هامش.
٢٠٩ صحيح البخاري، كتاب الخمس ١٨؛ صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير ١٣.
٢١٠ ق - فيكون معنى قوله عليه السلام: من قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ أي بذلك القتل.
٢١١ وفي هامش ج: أي في قوله عليه الصلاة والسلام: يوم بدر وقت القتال تحريضًا للمؤمنين عليه وللعمل بقوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾. من قتل قتيلاً فله سلبه. الاستشهاد في قوله قتيلاً سُمّي به مجازًا لقربه بالقتل باعتبار ما يؤول إليه وسُمّي هذا مجازًا أوليًا، ومجازًا مرسلاً ومثله قوله -تعالى-: ﴿أَيُّ أَرَانِي أُعْصِرُ خَيْرًا﴾ محرم أفندي على الجماعي.
٢١٢ ع ق - الحقّ؛ وفي هامش ج: ولو قال الإمام من قتل قتيلاً فله سلبه، فقتل المسلم كافرًا كان سلبه والسلب ودابة المقتول وسرجها وما عليها من الآلات وثياب المقتول وسلاحه وما معه من مال في حقيقته أو على وسطه أو دابته وما عدا ذلك فليس بسلب، وكذلك ما كان مع غلامه على دابة أخرى فليس بسلب. قاضي خان. قبيل فصل في قسمة الغنائم واقعات المفتين في كتاب السير. من قتل قتيلاً من وصف الشيء المشتقة وتسمية الشيء باسم العاقبة وسُمّي مجاز الأول. يحيى الوهادي. فإن قيل هذا التركيب يوهم أن يكون الشخص مقتولاً قبل القتل ويمكن ارتكاب التجوز أي المجاز في مثل قتل القتييل عن ثلاثة أوجه الأول: أن يُراد بالقتل مجرد الذات لا الذات مع وصف المقتولية. والثاني: أن يُراد بالقتل القتييل بالقوّة أي من شأنه أن يقتل. والثالث: أن يُراد بالقتل الذات المتّصف بالمقتولية الناشئة من هذا القتل، والوجهان الأخيران جاريان في المعنى؛ المعنى المفرد لا الأول أي المفرد بالقوّة أو الذات المتّصف بإفراد الناشئ من وضع اللفظ. «منه»
٢١٣ ق - لأفعالنا؛ بل بعد تعلق مشيئتنا.
٢١٤ ع: يتقرّر.
٢١٥ ج: تعالى.
٢١٦ ق: ع: إرادة.
٢١٧ ق: ع: الحقيقة.

(تتعلق بتوجيه إرادته^{٢١٨} الأزلية إلى تخصيص الفعل أو الكفّ عنه. وقدرته الأزلية) القديمة القائمة بذاته -تعالى- (تتعلق بتقريب الفعل إلى الوجود) الخارجيّ يجعله مستعدًا له، (وتكوينه الأزليّ) الحقيقيّ القائم بذاته -تعالى- أيضًا (يتعلق بإيجاد الفعل) ويجعله موجودًا حال وجوده ومتصّفًا بالوجود الخارجيّ.

(فالله -تعالى- هو الخالق فقط لأفعالنا الاختيارية) -كغير الاختيارية- بتعلق تكوينه الأزليّ (لا غير)؛ بل لكلّ شيء بتعلقه على أنّ المحقّقين اتفقوا على أنّ^{٢١٩} قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، ٨٢/٣٦]؛ كناية عن سرعة إيجاد الأشياء بتعلق^{٢٢٠} تكوينه الأزليّ، لا عبارة عن معناه الظاهريّ، وإلا يلزم تعطّل^{٢٢١} القدرة والتكوين، ويلزم أيضًا تأثير الكلام كما لا يخفى.

[الخاتمة]

(وذلك)؛ أيّ ما خصّصه بتوفيق الله، وإهامه على أنّ مذهب الماتريدية على ما يظهر من كتبهم، وبيان بعض المحقّقين منهم كالفاضل صدر الشريعة في التوضيح في المقدمات الأربعة والعلامة التفتازانيّ في شرح المقاصد، والمحقّق البركويّ في الطريقة: (حق)، وموافق لمذهب الماتريدية؛ (لأنّه لما ثبت بالبراهين) العقلية والنقلية السابقة (وبالوجدان) أيضًا (أنّ للعباد دخلًا في أفعاله الاختيارية) لبطلان الجبر بقسيمه، (وأهمّ ليسوا بخالفين لأفعالهم الاختيارية) لبطلان القدر أيضًا، (وأنّ الله -تعالى- هو الخالق لكلّ شيء)؛ أيّ موجود في الخارج مشيٍّ وجوده،^{٢٢٢} (وأنّ لنا اختيارًا، وقدرة حين قصدنا لأفعالنا) متعلّقين بما قلّ على ما وجدته في وجداني بعد التأملات الصادقة، (وأنّ لإرادته -تعالى- وقدرته وتكوينه تعلقًا وتأثيرًا كما بيّنا لما تدلّ عليه ظواهر الآيات) القطعية الدلالة، (وتعريفات المحقّقين) حيث قالوا: الإرادة: صفة أزلية قائمة بذات الله -تعالى- من شأنها: تخصيص الشيء بالوجود والعدم، والقدرة: صفة أزلية قائمة بذات الله -تعالى- من شأنها التأثير؛ أيّ التقريب على وفق الإرادة، وإمّا فسترناه^{٢٢٣} "بالتقريب"؛ [٢٢٢ظ] لأنّ التأثير بمعنى الإيجاد، وشأن التكوين عندنا. معاشر الماتريدية. حيث قلنا: التكوين؛ صفة حقيقية أزلية قائمة بذات الله -تعالى- من شأنها التأثير أيّ الإيجاد والإعدام،^{٢٢٤} ولو قلنا بالعكس يلزم خلاف ظواهر النصوص، ولو قلنا: هما مشتركان في الإيجاد يلزم تواؤد المؤثّرين على أثرٍ واحد كما لا يخفى.

(وثبت) أيضًا (أنّه لا بدّ في العلة التامة) التي هي جملة ما يتوقّف عليها وجود الممكن، وتحقّقه 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)؛ أيّ واسطة بين الموجود والمعدوم عند المحقّقين (عند وجود الحادث حتّى يوجد كالأمر الإضافية)، ومعاني المصادر الوجودية: مثل مشيئتنا وتعلقها،

٢١٨ ع ق: إرادة.

٢١٩ ق - أنّ.

٢٢٠ ق: يتعلّق.

٢٢١ ع: تعلقه؛ ق: تعطل.

٢٢٢ ق: وجوده.

٢٢٣ ق: فسترنا.

٢٢٤ ق: أو الإعدام.

وتعلّق قدرتنا؛ ومشيفة الله، وتعلّق قدرته، وتكوينه - كما بينا - (في الأفعال الاختيارية) الموجودة في الخارج الحاصلة^{٢٢٥} بالمصادر، والحركات الاختيارية الموجودة في نفس الأمر (وإلا يلزم إما قدم الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلف المعلول عن علته التامة) إن كانت جملة ما يتوقّف عليه وجود الحادث موجودات محضة، وهي مستندة إلى الواجب - تعالى - قطعاً للدور أو التسلسل (وإما كون المعدوم علّة للموجود) إن^{٢٢٦} كانت معدومات محضة أو موجودات مع معدومات، تأمّل.

وأيضاً يلزم منه سدّ باب إثبات الواجب - تعالى - كما بين في إثبات الواجب،^{٢٢٧} (واللوازم باطلة) بالبراهين القطعية على ما ثبت في إثبات الواجب في المواقف والمقاصد، وعامة كتب الكلام، كما لا يخفى على الفاضلين الكاملين، وإن خفى على المعاصرين القاصرين المضيعين أوقاتهم في المقدمات، وأعمارهم في العلوم الاعتباريات.

(ثمّ تلك الأمور الإضافية البينة لا يمكن استنادها إلى الواجب - تعالى - بطريق الإيجاب وإلا يلزم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلف المعلول عن علته التامة؛ بل اختيارنا وتعلّق قدرتنا مستندان^{٢٢٨} إلى اختيارنا، واختيار الله وتعلّق إرادته، وقدرته، وتكوينه مستندة^{٢٢٩} [٢٣ و] إلى اختياره - تعالى -، ولا يلزم لكلّ اختيار اختيار؛ لأنّ الفعل المختار إن كان قصداً أو أصالة؛ يلزم له من اختيار مغاير سابق عليه متعلّق به، وأما إن كان ضمناً وتبعاً فلا يلزم له اختيار مغاير له بالذات؛ بل اختيار المختار لنفسه ضمناً والتزاماً بشهادة الوجدان السليم) بعد تأملات صادقة، وقد مرّ بعض التفصيل في الشرح - تدكّر - (لزم) جواباً لما ثبت^{٢٣٠} (القول بما قلنا: من وجود أمور خمسة على الوجه الذي بينا) كما لا يخفى على المتأملين الكاملين والمنصفين الفاضلين بعد تأملات صادقة، وتفكرات كاملة (مع خلوه عن الاعتراضات السابقة) على المذاهب الباطلة، (والتكلفات الباردة) الموجودة في المذاهب العاطلة،^{٢٣١} (وموافقته للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة كما لا يخفى على الكاملين المتبتّعين والفاضلين المتبحرين).

(ثمّ اعلم أنّ الكسب) والاكْتساب مبالغة: والأوّل كثير في الخير، والثاني في الشرّ إذا ذكر بالتقابل كقوله - تعالى -: ﴿لَمَّا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦] (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 قران الاختيار، والقدرة للفعل، ولا ما قاله بعض الماتريدية من أنّه وقع بآلة أو أنّه مقدور^{٢٣٢} وقع في^{٢٣٣} محلّ قدرته أو ما لا يصحّ انفراد القادر به)؛ ولذا قال العلامة السعد في شرح العقائد:

٢٢٥ ج ع: الحاصل.

٢٢٦ ق + وإن.

٢٢٧ رسالة إثبات الواجب للدوّاني، (مكتبة بيازيد، ولي الدين أفندي ٢٤٧٧) ٣ و.

٢٢٨ ق ع: مستندا.

٢٢٩ د ع ق: مستنداً.

٢٣٠ متعلقة بـ«لأنّه لما ثبت بالبراهين».

٢٣١ ق: الباطلة.

٢٣٢ ق: مقدّر.

٢٣٣ ج - في.

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 ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك. انتهى.^{٢٣٤}

(كذا) قيد للمتن من أوله إلى آخره (حقّق العلامة صدر الشريعة) في التوضيح في المقدمات الأربعة،^{٢٣٥} ولخصنا براهين تحقيقه في الشرح بما لا تلخيص فوقه، (والحقّق السعد) في التلويح،^{٢٣٦} والمقاصد، وشرح العقائد وقد لخصنا دلائله أيضاً، (والفاضل البركوي رحمهم الله -تعالى-) في الطريقة المحمدية في بحث الاختيار الجزئي،/[٢٣ظ] وقد زدث بعضاً من المسائل، والدلائل بعضها من غيرها من الكتب المعتمدة، وبعضها من عندي بحسب الإلهامات الربانية، والإمدادات الصمدانية (فخذها)؛ أي هذه الرسالة أو هذه المسألة (بقوة، وأمر قومك يأخذوا بأحسنها)؛ أي مذهب الماتريدية.

فالحمد لله الذي هدانا لهذا التحقيق العميق، والتدقيق الدقيق الذي خفى على العقلاء، والعلماء لكونه سرّاً من أسرار الله -تعالى-، لا يطّلع عليه إلا خواصّ عباده، (وما كنّا لنهتدي)؛ أي لنصل إلى فهمه، وتحقيقه، وتبينه، وتدقيقه (لو لا أن هدانا الله)؛ أي هذا أو لهذا أو إلى هذا.

^{٢٣٤} شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني، ص ٥٨-٥٩. | في هامش ج: وإيجاد الله عقيب ذلك هذا هو التعقيب الذاتي وإلا فالقدرة مع الفعل أي وإن لم

يحمل التعقيب على التعقيب الذاتي؛ بل حمل على التعقيب الزماني لم يصح قول الشارح عقيب ذلك لأن القدرة مع الفعل. لخره

^{٢٣٥} التوضيح على التنقيح عبید الله بن مسعود صدر الشريعة، ص، ١٣٣.

^{٢٣٦} التلويح على التنقيح لسعد التفتازاني، ٣٤٨/١.

المراجع

– الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).

تحقيق علي محمد الجاوي، دار الجليل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

– أسد الغابة في معرفة الصحابة؛

أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، ابن الأثير، المعروف بابن الاثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).

دار ابن حزم، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

– الإصابة في تمييز الصحابة؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م).

تحقيق علي محمد الجاوي، دار الجليل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

– الأعلام؛

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

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

– إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

مصطفى بن عبد الله كاتب الجلي القسطنطيني الرومي الحنفي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

– البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع؛

محمد بن علي الشوكاني الملقّب ببدر الدين الشوكاني (ت. ١٢٥٠هـ/١٨٣٥م).

دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

– 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.

– تبصرة الأدلة؛

أبو المعين ميمون بن محمد النسفيّ (ت. ٥٠٨هـ/١١١٥م).

تحقيق وتعليق حسين آتاي - شعبان علي دوزكون، نشرات رئاسة الشؤون الدينيّة، أنقرة ٢٠٠٤م.

- الجامع الصغير من حديث البشير النذير؛

الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطي (ت. ١٥٠٦/هـ ٩١١). تحقيق محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار السلام، الرياض ١٤٣٢/هـ ٢٠١٢ م.

- تفسير البيضاوي؛

عبد الله بن عمر بن علي القاضي ناصر الدين البيضاوي الشيرازي (ت. ٦٨٥/هـ ١٢٨٦ م). دار الفكر، بيروت ١٤٣٠/هـ ٢٠٠٩ م.

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت. ٨٥٢/هـ ١٤٤٩ م). تحقيق ومراقبة محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر اباد. الهند ١٣٩٦/هـ ١٩٧٢ م.

- شرح هداية الحكمة المعروف بـ«القاضي مير»؛

القاضي أمير حسين مير معين الدين ميدي (ت. ٩٠٩/هـ ١٥٠٤ م). مطبعة الحاج حسين أفندي، إسطنبول ١٣١٣ هـ.

- شرح المواقف؛

علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦/هـ ١٤١٣ م). تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩/هـ ١٩٩٨ م.

- شرح المقاصد؛

مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت. ٨٩٢/هـ ١٣٩٠ م). تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت ١٤١٩/هـ ١٩٩٨ م.

- شرح العقائد المحشّي بعقد الفريد على شرح العقائد؛

مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت. ٨٩٢/هـ ١٣٩٠ م). محمد علي، مكتبة البشرية، كراتشي. باكستان ١٤٣٠/هـ ٢٠٠٩ م.

- شرح العلامة الخيالي على النونية؛

شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي (ت. ٩٧٩/هـ ١٤٧٠ م). تحقيق عبد النصير ناتور الهندي، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٢٩/هـ ٢٠٠٨ م.

- شرح العقائد العَصْدِيَّة؛

جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت. ٩١٨/هـ ١٥١٢ م).

تصحیح الحاجّ محمد طاهر الوديعي، مطبعة عارف أفندي، إسطنبول ۱۳۱۰هـ/۱۸۹۳م.

— كتاب التعريفات؛

علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. ۸۱۶هـ/۴۱۳م).

تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت ۲۰۰۷هـ/۱۴۲۸م.

— الطريقة المحمدية والسيرة الاحمدية؛

محمد بن علي البركوي (ت. ۹۸۳هـ/۵۷۳م).

تحقيق محمد رحمة الله حافظ محمد ناظم الندوي، دار القلم، دمشق ۱۴۳۲هـ/ ۲۰۱۱.

— الفتاوى التاتارخانية في الفقه الحنفي؛

فريد الدين بن عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (ت. ۷۸۶هـ/۱۳۸۵م).

تحقيق وتخریج المفتي شبير أحمد القاسمي، مكتبة زكريا بديوبند، الهند ۱۴۳۵هـ/۲۰۱۴م.

— مقاييس اللغة؛

ابو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت. ۳۹۵هـ/۱۰۰۵م).

تعليق ومراجعة أنس محمد الشامسي، دار الحديث، القاهرة ۱۴۳۰هـ/۲۰۰۹م.

— مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. ۶۶۶هـ/۱۲۶۸م).

دار الحديث، القاهرة ۱۴۲۴هـ/۲۰۰۳م.

— مفردات ألفاظ القرآن؛

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الإصفهاني (ت. ۵۰۲هـ/۱۱۰۸م).

تحقيق وتعليق مصطفى بن العدوي، مكتبة فياض، القاهرة ۱۴۳۰هـ/۲۰۰۹م.

— مشكاة المصابيح؛

ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي (ت. ۷۳۱هـ/۱۳۳۱م).

تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ۱۴۰۵هـ/۱۹۸۵م.

— الحامل في الفلك والحمول في الفلك في إطلاق النبوة والرسالة والخلافة والملك؛

عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل، المعروف بالنابلسي (ت. ۱۱۴۳هـ/۱۷۳۱م).

تحقيق مصطفى برسبغا (Mustafa Borsbuğa)، مجلة إيسام، إسطنبول ۲۰۱۷، (ص: ۳۸ / ۲۳۱-۱۶۷)

— شرح القصيدة النونية؛

محمد بن داود القرصي (ت. ١٧٥٦هـ/١١٦٩م).

د.ن.، د.م.، د.ت.

– شرح الفقه الأكبر؛

علي بن سلطان محمد القارئ (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٦م).

تحقيق وتعليق وهي سليمان غاوجي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

– سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).

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

– الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع؛

شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. ٩٠٢هـ/١٤٩٢م).

دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

– صحيح البخاري؛

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 الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).

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

– معجم المؤلفين؛

عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحلالة (ت. ٤٠٨هـ/١٩٨٧م).

مكتبة المتني. دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٥هـ/١٧٧٦م.

– بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛

جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

– كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛

محمد علي بن علي محمد التهانوي الحنفي (ت. ١١٥٨هـ/١٧٤٥م).

تحقيق أحمد حسن بسح، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.

– مصطلحات في كتب العقائد؛

محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد.

در ابن خزيمة، د.م. ٢٠٠٦/هـ١٤٢٧.

– المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور؛

تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصيرفي (ت. ٦٤١/هـ١٢٤٤م).

تحقيق خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٤/هـ١٩٩٤م.

– شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي (ت. ١٠٨٩/هـ١٦٧٩م).

تحقيق محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت ١٤٠٦/هـ١٩٨٦م.

– المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة؛

كمال الدين محمد بن محمد الشافعي المعروف بابن أبي شريف المقدسي (ت. ٩٠٦/هـ١٥٠٢).

تحقيق كمال الدين قارئ. عرّ الدين المعيش، المكتبة العصرية، بيروت ١٣٢٥/هـ٢٠٠٤م.

– هداية الحكمة؛

أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري (ت. ٦٦٠/هـ١٢٦٢م).

بتحشية محمد سعادت حسين، مكتبة البشرية، كراتشي. باكستان ١٤٣٢/هـ٢٠١١م.

– حاشية اللاري على شرح القاضي مير علي هداية الحكمة؛

ملا مصلح الدين محمد بن صلاح بن جلال الدين ملتوي اللاري (ت ٩٧٩/هـ١٥٧٢م).

مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، الرقم: ٢٣٤٥٩.

– عثمانلي مؤلفري؛

بروسلي محمد طاهر (ت. ١٨٦١/هـ١٩٢٥م).

مطبعة عامره، إستانبول ١٣٣٣هـ.

– التوضيح على التنقيح؛

عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي، صدر الشريعة الأصغر بن صدر الشريعة الأكبر (ت).

١٣٤٦/هـ١٧٤٧م).

دار الجيل، بيروت ١٤١٢/هـ١٩٩٢م.

– شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه؛

مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازانيّ (ت. ٨٩٢هـ/١٣٩٠م).

تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

— شرح القصيدة النونية؛

داود بن محمد القرصيّ الروميّ الحنفيّ (١١٦٩هـ/١٧٥٦م).

تحقيق عمر أركول، (رسالة الماجستير لم تطبع بعد، في جامعة مرمره في قسم العلوم الاجتماعيّة، إسطنبول، ٢٠١٧)

Dâvûd-i Karsî'ye Ait “*Risâle fi'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyye ve'l-irâdâtî'l-Ḳalbiyye*” Adlı İrâde- i Cüz'iyye Risâlesinin Tercümesi

Tüm hamdler biz Mâtürîdî topluluğunu, İslâm akâidini tahkike muvaffak kılan ve biz övünç kaynağı Hanefîleri kelâmî meseleleri tedkikle şereflendiren Allah'a aittir.

Salât ve selâm ise ilâhî delillerle desteklenmiş olan peygamberimiz Hz. Muhammed'e (sav) ve imânî kemâllerle nitelenen aile fertleri ve ashâbına olsun.

(Bu hamd ve salâttan sonra); mutlak zengin Allah'a muhtaç kul Dâvûd b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî -Allah, ona açık ve gizli lütfuyla muâmele etsin- şöyle diyor: Kullara ait cüz'î tercihler ve kalbî irâdeler meselesi, usûl ilimlerinin temel meseleleri ve aklî ve naklî bahislerin önemli [mevzûları] olmasına rağmen bu mesele, herhangi bir kitapta bütünlüklü ve müstakil şekilde açıklanmamış ve dolayısıyla bu meselenin zor öncüllere ve güç incelemelere dayanması sebebiyle meselede ayaklar [doğru yoldan] kaymış ve insanların akılları hayrete düşmüş olması nedeniyle ben, bu meseleyi küçük bir risâle [metnin]de¹ açıklamayı ve değerli bir makâle [şerhin]de ise bunu tetkik etmeyi istedim. Muvaffak kılan ve doğru yola eriştiren yalnızca Allah'tır.

Kendisinden kesin (yakîn) bilginin -ki *el-Mevâkıf* ve *şerhinde* ifade edildiği üzere kelâmcılara göre bilgi, “Zıddına muhtemel olmayacak şekilde manalar arasında ayırmayı gerekli kılan bir sıfattır.” ya da “Kendisinde var olan kimseye bilinmek şanından olan şeyleri açığa çıkaran bir sıfattır.” yahut bilgi “Kesin, mutâbık ve sabit bir inançtır (itikâd).” Söz konusu ilk iki tanımdan akla gelen nitelik kategorisi (mekûletü'l-keyf) ve üçüncü tanımdan akla gelen ise edilgi kategorisidir (mekûletü'l-infiâl). Yahut filozoflara göre bilgi, Celâleddin Devvânî'nin [*Şerhü'l-'aḳâ'î'di'l-'Azudiyye*] ve Kâzî Mîr'in [*Şerhü hidâyeti'l-ḥikme*]sinde olduğu gibi, “Akılda, vâkıya uygun hâsıl olan sûrettir ya da aklın vâkıya uygun bu sûreti kabul etmesidir.” yahut bilgi, “Bilen ile bilinen arasındaki özel ilişkidir/izafettir.” Filozofların bilgi tanımlarının ilk ikisinden hemen akla gelen şey, bu ikisinin nitelik (keyfiyet) kategorisi olduğu ve üçüncü tanımdan akla gelenin ise edilgi kategorisi olduğudur- akla geldiği ve bilgi talebine işaret eden bağlam gereğince önemli/büyük meselelerin beyanına “Bil ki!” yahut “Biliniz ki!” ile başlamak belağatçıların âdeti olduğundan [müellif yani ben Dâvûd-i Karsî], ilk olarak; ey erdemli!, zeki! ve kelâm meselelerinin esasları ve değerli bahislerinden olan bu kıymetli mesele hakkında yakînî bilgi talep eden [kimse] **(Bil ki!)** dedi. Bu yakînî bilgiyi talep eden kimse dengede ve doğru yol üstünde kalsın ve ayrıca cebir ya da kader [anlayışı] veyahut eski sapkınlığı/*dalâleti* üzere olan kimse buna müracaat etsin diye bu meselenin [ilk önce] özetlenmesi ve [sonrasında ise] tahkik/*tedkik* edilmesi gerekir. Bütün güç ve kuvvet yalnızca el-Aliyy ve el-Azîm olan Allah'a aittir.

“Bil ki” şeklinde olan hitap, kasıtlı olarak, yetkin (kâmil) bir ferde özeldir. Ve ayrıca bu hitap, tağlîb veya istitbâc veyahut mecâz olarak, bütün erdemli kimseleri de kapsamaktadır. Ayrıca bu hitap, yetkin muhâtaba kıyasla bir dua ve her erdemli kimseye kıyasla bir emir yahut iltimâstır.

¹ Müellif Dâvûd-i Karsî burada “risâletun latîfe” kavramını kullanması daha önce yazmış olduğu özet metne matuf olduğu gibi hemen akabinde zikrettiği “makâletun şerife” kavramını ise bu metne yapmış olduğu şerh matuftur. Müellif ilk önce bir özet metin yazmış ve akabinde ise bu metni memzûc şerh yöntemiyle şerh etmiştir. Dolayısıyla tercümesini sunmuş olduğumuz bu risâle metin ve şerhin iç içe olduğu memzûc bir şerhtir.

Zira muhakkik âlimlere göre emir; vaz^ç edildiği şekliyle, isti^çlâ olarak fiilin kesin surette talep edildiği lafızdır. Burada tanımda kullanılan “kesin surette” (cezm) lafzıyla mendûp ve mübâhlık sîgasını; “vaz^çıyla” lafzı ise “Senden fiili talep ediyorum.” cümlesini; “isti^çlâ” lafzıyla da dua ve iltimâs sîğâsını tanımın dışında tutmak içindir. Bu zikredilenler, aynen [Molla Hüsrev’e ait] *Mir’ât*’ta mevcuttur. İşte bundan dolayı müellif bunu, Allah’ın “Biliniz ki dünya hayatı bir oyundur.”² dediği gibi “Biliniz ki!” şeklinde [çoğul olarak] demedi.

(Kulların ihtiyârî fiilleri hakkında); yani [fiil] kulların bedenlerinin hareketlerinden vâkıadaki kendi kasıt ve tercihiyle dış dünyada kısmî yahut bütünsel olarak meydana gelen mevcûd etkilerdir/*eserlerdir*. Dolayısıyla kalplerin keyfiyetleri ya da kullara ait ihtiyârî fiillerin zâtları/*kendileri* yahut mecaz da olsa kulların fiilleri (ef^çâl-i ‘ibâd) diye adlandırılan şey de dahil olur. Böylelikle araştırmacı kimseye gizli kalmadığı üzere kulun fiili; dil, ıstılâh, genel ve özel olarak iki mana arasında ortaktır ya da kulun fiili ikinci manada gerçek ilk manada mecâzdır yahut kulun fiili ilk manada gerçek ikincisinde mecâzdır. Kulun fiilinin mecâz ve hakikat olmasına ilişkin ihtilaf söz konusudur. Muhakkik âlimlere göre ortak anlamlı (müşterek), gerçek anlamlı ve mecâz anlamlı lafzın yalnızca ve sadece *umûm-i mecâzda* birleşmesi mümkündür.

İnsana ait ihtiyârî fiiller hakkında yazarların sözlerinde yer alan “ef^çâl-i ihtiyâriyye”deki “ihtiyâriyye” ibaresi, sıfat-ı vukû‘iyye yahut sıfat-ı ihtirâziyyedir. [Ancak] bu izâfetten açık olan şey ilkidir.

Evet, çoğunlukla -tıpkı *Kâdî Mîr*’in girişinde hikmetin altı kısma taksimindeki gibi- “ef^çâl” kelimesi mutlak şekilde kullanıldığı zaman mutlak manadaki etkiler/*neticeler* (âsâr) ve mevcûdât-ı hâriciyye anlamına gelir. Yani etkiler/*neticeler* (âsâr) ve mevcûdât-ı hâriciyye, her kula ait olan teslimiyet ve boyun eğmenin zirvesi olan ibadetin yahut boyun eğmenin sonu kertesi olan ubudiyetin şânından olduğu her bir fiildir. İbadet itaât ve boyun eğmenin; kulluk ise Allah’a boyun eğmenin son sınırır. Bu, benzer şekilde *Beydâvî*’de de yer almaktadır.

İmâm Râgıb şöyle demiştir: “Ubûdiyyet, Allah’a karşı boyun eğmenin göstergesi; ibâdet ise bu boyun eğmenin zirvesidir. Hür kimsenin zıddı olan köle (abd) kelimesi de bu kökten gelir. Üzerinden çokça yürünmüş (tarîkun mu‘abbed) yani çokça üzerinden geçilmiş yol kelimesi de bundan gelir.”

Yahut bu, kulların tamamına ait bütün fiiller anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla burada karşılıklığın (mukâbele) bölüşmeye (mukâseme) yüklem yapılması, tümele değil çoğunluğa göre yapılmıştır. Çünkü Arapça dil kâideleri tümevarımsaldır. İşte müellif de bu sebeple bunu, “fiiller” (ef^çâl) şeklinde çoğul kullanmıştır.

Ayrıca bilindiği üzere hayvanların fiilleri de ileride gelecek olan görüş ayrılıkları içerisinde yer alıyor olsa da onların fiillerinde bulunmayan amelî ve i^çtikâdî faydalar sebebiyle açıklama sadece “kulların fiilleri”ne has kılındı.

(Meşhûr görüşe göre dört mezhep vardır.) Yani yetkin âlimler arasında. Ayrıca benim araştırma ve incelemelerime göre insan fiilleri hakkında *mütedâvvel* kelâm kitaplarında aynı şekilde meşhur olmayan üç mezhep daha vardır. Ancak bu üç mezhep söz konusu meşhûr dört mezhep arasına dahil edilebilir.

² el-Hadîd 57/20.

[İnsan Filleri Hakkındaki Görüşleri Meşhûr Olmayan Üç Mezhep]

[Hükemânın İnsan Filleri Hakkındaki Görüşü]

İnsanın ihtiyârî fiilleri konusunda meşhûr olmayan mezheplerden birincisi, filozofların görüşüdür. Onlar, -Hayâlî'nin [*Şerhü'l-Ğaşîdeti'n-nûniyye*]'sinde olduğu gibi- ihtiyârî fiillerimizdeki müessirin, [I] kendimizden bir tercih ve kast olmaksızın, icâb ve zorunluluk yoluyla kudretimiz olduğunu söylediler. İşte bu görüş, en açık vicdânî bedîhiyyâtı inkârdir; aklî ve naklî delillerden dolayı da geçersizdir.

Ya da [II] filozoflara göre ihtiyârî fiillerimizdeki müessir, faal akıl yani [kozmik] on aklın onuncusudur. Zaten bundan dolayı onlara göre bu akıl, “faal” ve “feyiz veren ilke” (mebd-i feyyâz) şeklinde isimlendirildi. Nitekim, *el-Hidâye* ve *el-Ğâzî Mîr* gibi felsefe kitapları ile *el-Mevâkıf* ve *şerhi* gibi kelâm kitaplarında olduğu üzere, filozofların bozuk iddiaları ve inançlarına göre faal akıl, bütün hâdis olaylarda müessirdir.

Veyahut [III] filozoflara göre -ki filozoflara göre tahkikî görüş budur- ihtiyârî fiillerimizdeki müessir, Zorunlu Varlık'tır (Vâcibu'l-vücûd).

Hak ehli'nin de ifade ettiği gibi, filozofların meşhûr görüşü toleranslı bir görüş olup vasıtalar da şart ve aletler konumundadır.

Celâluddin ed-Devvânî'nin *Şerhü'l-Âkâ'idî'l-azudiyye* ve Muslihuddin Lârî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Ğâzî Mîr 'alâ Hidâyeti'l-hikme*'de bazılarının naklettiği üzere bu tahkikî görüş ile meşhûr görüş arasında bir karşıtlık/çelişki yoktur. Ancak bu iddia açıkça ortada olana terstir. Aksine vâkıa, onların pek çok mesele ve aklî delillerdeki kesin (kat'î) ve açık izahlarına terstir. Nitekim onlar, “el-Bârî -Teâlâ- gibi bütün yönlerden bir/tek olandan yalnızca bir çıkar.” demişlerdir. Çünkü O, birleşik olmayan “gerçek basit”tir (basî-i hakikî) ve “birleşik olmayan basit neden”in kendisinden birden fazlasının sudur etmesi imkânsızdır. [Fakat] faal aklın ise birçok ciheti var olup bu cihetlerin açalarına itibarla çokluk bu cihetlerden sudur eder. Dolayısıyla bununla beraber burada bu akli başındaki kimseler arasındaki ayırmayı/hilafı, lafzî bir ayırmaya hamletmek kabul edilebilir değildir. Bu nasıl olabilir ki! Kelâmcılardan muhakkik kimseler, bu filozofların kasıtlarını anlamadan önce bunları reddetmekten beri ve uzaktılar. Bu açıklamalara dayanarak filozofların insanın ihtiyârî fiilleri hakkındaki birinci görüşleri Kaderiyye görüşüne ve ihtiyârî fiilleri hakkındaki son iki görüşleri de Cebriyye görüşüne nispet etmek mümkündür.

[Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Onun Takipçilerinin İnsan Filleri Hakkındaki Görüşü]

Meşhûr olmayan mezheplerden ikincisi, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve ona tabi olanların görüşüdür.

Onlar, ihtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercihle (ihtiyâr) beraber iki kudretin toplamı olduğunu söylediler. [Onlara göre], Allah'ın ve bizim kudretimizin her ikisi de fiilin aslında/zâtında müessirdir.

Bu görüşün zâhirine ilişkin geçersiz (fâsit) birçok sonuçları vardır: [1] Fiile tesir konusunda Allah'la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olduğu gibi [2] şahsî, muayyen tek bir ma'lûl üzerinde iki illetin birlikteliği de doğar. Ancak bu [ikinci sonuç], tek ma'lûlde iki illetin birlikteliği sadece “Söz konusu bu iki illet, nakıs illetlerdir.” denildiğinde geçerli olur. [3] Delil olmaksızın cumhûrun görüşüne muhâlefet etmek.

Ebû İshâk el-İsferâyînî ve ona tabi olanların “İhtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercih yoluyla gerçekleşen iki kudretin toplamı olmasından” kasıtlarının şöyle olduğu söylenmek suretiyle Mâtürîdiyye görüşüne dahil edilmesi mümkündür: Allah’ın kudreti, hâriçte mevcûd masdarla meydana gelen eser/etki olan fiilde müessirdir. Yani Allah’ın kudreti o fiili var kılandır. Kulun kudreti ise masdar manasında olan fiilde müessirdir. Yani kulun kudreti mevcûd ve ma’dûm arasında bir vasıta olan mastar manasındaki fiilde müessirdir. Böylelikle kulun kudreti, âdetin akışına göre, bu fiili gerektirici olur. Tıpkı [Sirâcüddin el-Ûşî]’nin *Bed’ü’l-emâlî*’deki “Duaların açık bir tesiri vardır-Ancak ehl-i dalâlet reddeder.” şeklindeki beyti de bu kabildendir. Dolayısıyla açık olduğu üzere bu mezhep Mâtürîdiyye görüşüne râcîdir.

[Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî Onun Takipçilerinin İnsan Fiilleri Hakkındaki Görüşü]

Meşhur olmayan görüşlerden üçüncüsü, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ve ona tabi olanların görüşüdür.

Onlar, [ihtiyârî] fiillerimizdeki müessirin, iki tercihle beraber iki kudretin toplamı olduğunu söylediler. Fakat Allah’ın kudreti fiilin aslında müessir; yani fiili var kılan iken bizim kudretimiz ise fiilin sıfatında müessirdir; yani kulun kudreti, fiili kılandır. Dolayısıyla kulun kudreti; fiilin, tâat ve masiyet gibi sıfatlarla nitelenmesini gerektirir.

Bu görüşün de geçersiz sonuçları vardır. [1] Bir önceki görüşteki gibi fiile tesir konusunda Allah’la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olmasının yanı sıra [2] bu görüş, ne etki (fiil) ne edilgi (infi‘âl) ne de on kategoriden (makûlât-ı ‘aşara) bir kategori (makûl) olmamasına rağmen oluşun (kevn), fiil olmasını gerektirir. Ayrıca [3] bu görüşün; kudretimizin, oluşu (kevn) gerektirmesi konusunda da makûliyeti yoktur. Açıkça bilindiği üzere bu görüşün ise Eş‘arî görüşüne dahil edilmesi mümkündür.

[İnsan Fiilleri Hakkında Meşhûr Dört Görüşün Muhtasar Tanıtımı]

[Cebriyye’nin Görüşü]

İnsan fiilleri hakkında görüşleri meşhur olan mezheplerden **(Birincisi, Cebriyye’nin görüşüdür.)** - “Kaderiyye” kelimesinde olduğu gibi Cebriyye kelimesindeki “bâ” harfinin [fethayla] harekelenmesi yahut sükûnlanması şeklinde yazılıp okunması mümkündür- Yani Cebriyye görüşünden kasıt, onların “çoğunluğu”nun mezhebidir. Zira onların tamamının görüşü bilinir değildir. [Müellif Karsî], “Her şey, zıddı ile bilinir.” İlkesinden hareketle hak görüşü açıklama ve tahkik edip ortaya koymak için ek bilgilerinin de az olması sebebiyle de Cebriyye görüşünü diğer mezheplere önceleyerek öne aldı. Dolayısıyla açık olduğu üzere başkalarının değil Cebriyye’nin görüşünün öne alınması doğaldır.

[Kaderiyye’nin Görüşü]

İnsan fiilleri hakkında görüşleri meşhur olan mezheplerden **(ikincisi Kaderiyye görüşüdür.)** Yani bu, -daha öncesinde geçtiği üzere- Kaderiyye’nin çoğunluğunun (cumhûr) görüşüdür. **(Yani [Kaderiyye’den kasıt] Mu‘tezile’dir.)** Müellif, burada ilk olarak “Mu‘tezile görüşü” demedi çünkü bu, lafız ve mana yönünden tam bir karşılıklığın meydana gelmesi ve Kaderiyye ile Mu‘tezile’nin aynı manaya gelmesi sebebiyledir. Bu sebeptendir ki müellif, daha açık ve daha meşhur olmasından dolayı Kaderiyye’yi Mu‘tezile ile tefsir etti.

[Eş‘ariyye’nin Görüşü]

Allâme Sadrüşşerî'ca, muhakkik et-Teftâzânî ve Fâzıl el-Birgivî gibi bazı muhakkiklerin ifade ettikleri üzere insan fiilleri hakkındaki **(Üçüncü mezhep Eş'arîler'in görüşüdür.)**

[Mâtürîdiyye'nin]

Aynı şekilde söz konusu bu bilginlerin ifade ettikleri üzere -ki ilerde ayrıntısı gelecektir- insan fiilleri hakkında görüşleri meşhur olan mezheplerden **(Dördüncüsü Mâtürîdiyye görüşüdür.)**

Önemli konularda bir ifadeye ait özetin önce ve ayrıntısının ise sonra verilmesi düzen açısından en iyisi ve nefiste daha etkili olduğundan müellif Karsî, ilk olarak özetledi ve bilâhare ayrıntılandırmayı istedi.

[İnsan Fiilleri Hakkında Meşhûr Dört Yaklaşım Ait Görüşlerin Detaylı Tanıtımı]

[Cebriyye Yaklaşımının İnsan Fiilleri Hakkındaki Görüşü]

[Müellif Dâvûd el-Karsî şöyle] dedi: **(Cebriyye)** mücebbira olarak da isimlendirilir. Bu, İslâmî fırkalar içerisinde doğru yoldan sapan bir fırkadır yani her ne kadar Müslüman olmasalar da İslâm inancında bidat çıkararak bir fırkadır. Bunlar bâtil inançlarını açığa vurarak **(der ki fiillerimiz)** yani tıpkı nefislerimiz gibi bizde mevcûd olan neticeler (âsâr-ı mevcûde), yokluktan **(meydana gelmiştir)** ve **(fiillerimiz yalnızca Allah'ın kudreti ve bu kudretin taalluku ile)** dış dünyada mevcûtturlar. [1] Dolayısıyla hem Allah'ın kudreti hem de bu kudretin taallukunun her ikisi fiillerde müessirdir. [2] Veya fiillerde müessir, kudretin taallukudur ve kudret ise bu taallukun sebebidir yahut yakın sebebidir. [3] Veyahut tam aksine fiillerde müessir, kudretin kendisidir ve taalluk ise bu kudretin sebebi yahut ve yakın sebebidir.

Müellif, izah etmek ve bu ikisinin aynı anlama geldiğini ifade etmek için **(kulun kendi fiillerinde irâde ve kastı yoktur)** şeklindeki sözünü, kendisinin **(kulun tercihi de yoktur)** şeklindeki sözüne atfetmiştir. Ayrıca müellif bunu, Cebriyye'nin bazen tercihi (ihtiyâr), bazen irâdeyi ve bazen de kastı nefyettiğine ancak bundan gayelerinin ise tek şey olduğuna -ki bu şey [ihtiyârî fiilde] cebr ve zorlamanın ispatıdır - dikkat çekmek için yaptı. Cebriîler, işte tam da bundan dolayı **(bizim asıl itibariyle bir kudretimiz yoktur)** dediler. Yani kudret, ne fiilden önce ne fiil esnasında ne de fiilden sonra [ihtiyârî] fiillerimizde müessir olmadığı gibi kesb edici de değildir.

İhtiyâr, kast, kudret ve kuvvetin yokluğu konusunda **(bilakis biz, cansız varlıklar gibiyiz.)** Bizde var olan **(hareketlerimiz ve hareketsizliklerimiz cansız varlıkların hareket ve hareketsizlikleri gibidir.)** Yani tıpkı cansız varlıklar, ihtiyâr ve kudretsiz olduğu gibi bizim ihtiyârî fiillerimiz de kudret ve ihtiyâr olmaksızın meydana gelir. **(Bu fikir)** yani Cebriyye'nin iddia ettiği bu şey, **(pür cebirdir.)** Yani katıksız cebirdir. Cebriyye'nin kendi iddiasını desteklemek üzere ileri sürdüğü aklî ve naklî delilleri vardır.

[Cebriyye'nin iddiasını Desteklemek Üzere İleri Sürdüğü Aklî Deliller]

Cebriyye'nin aklî delillerine gelince, bu delillerden [birincisi] şudur: Bir fiili yapmayı yapmamaya tercih eden bir tercih edici (müreccih) gerekir. Bu tercih edicinin de kuldand olmaması gerekmektedir. Aksi durumda kısır döngü (devr) yahut teselsül zorunluluğu doğar. Bu aklî delillerden [ikincisi], fâilın kendisine ait fiillerin durumlarının (ahvâl) ayrıntılarını bilen olması gerekir fakat insan bunları

bilmemektedir. Bu aklî delillerden [üçüncüsü] insan Allah tarafından yaratıldığı gibi aynı şekilde fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla kula ait bir ihtiyâr ve kudretin ispatına ihtiyaç yoktur.

[1] Cebriyye tarafından ileri sürülen birinci aklî delile yönelik cevap ya menetme şeklinde olur. Dolayısıyla bu devir ve teselsülün menedilmesi, tercih edici tâbi olan olsaydı kendi zâtından ayrı olan bir tercihi gerekli kılmayacağına dayanılarak olur. Aksine vicdanın da işarete ettiği üzere bu tercih edici tabi olan değil asıl olandır. [2] Cebriyye tarafından ileri sürülen ikinci aklî delile yönelik cevap şudur: Fâilin fiillerin durumlarının ayrıntılarını bilen olması gerektiğine dair zorunlu kılmaları ise fiillerin durumlarının ayrıntılarının bilgisi fâil için değil yaratıcı için gerektiğine dayanılarak menedilir. [3] Cebriyye tarafından ileri sürülen üçüncü aklî delile yönelik cevapsa şudur: Kudret ve ihtiyâra ihtiyacın olmadığı şeklindeki iddia, bunların ispat edilmemesinin vakıa, ayetler ve hadislere zıtlık teşkil ettiğini söylemek suretiyle menedilir.

[Cebriyye'nin iddiasını Desteklemek Üzere İleri Sürdüğü Naklî Deliller]

Naklî şüphelere gelince; bunlar Allah'ın [1] "Allah her şeyin yaratıcısıdır."³, [2] "Allah sizi ve amellerinizi yarattı"⁴, [3] "Allah'tan başka yaratıcı mı var?"⁵ şeklindeki sözleridir. Bu naklî delillere verilecek cevap ise [A] ya menetme yoluyla olur ki bu, kurulan yakınlık ilişkisini menedilmesiyle olur. Bu kurulan yakınlık ilişkisinin menedilmesi, bu âyetlerin aslında Allah'ın dışında tercihte bulunan bir fâilin nefyine değil, Allah dışında başka bir yaratıcının yokluğuna işaret ettiğine hatta öyle ki bu ayetlerin aksine açıkça görüldüğü üzere tercihle eylemde bulunan bir fâilin varlığını teyit edip doğruladığına dayanmak suretiyle olur. Bu naklî delillere verilecek cevap [B] ya da iptâl yoluyla olur. Bizim **(bu görüş zorunlu olarak batıldır, çünkü bu)** yani bedihî olarak yahut kesit bir geçersizlik olarak ifade ettiğimiz bu sözümüz, genel, vicdânî bir açıklıkla, ayakta olma, oturma, yürüme, durma, yeme, içme ve bunların benzerleri gibi durumlarda vâkıada var olan **(ihtiyârî ve)** uzunluk, genişlik, derinlik, kızarma, elem, duygusal ve duyusal açılar ve benzerleri gibi hâsil olan durumlar olan **(zorunlu) (fiiller arasındaki)** -yani etkiler/eserler- **(ayrımının apaçıklığı içindir.)** Ayrıca herkesin kendi vicdanının da müşâhade ettiği gibi, bütün bu masdarlar yalnızca "ihtiyâr" ve kalbin bir eylemi yapmaya yahut bu eylemi terk etmeye yönelmesi demek olan "kasıt"la olur. Yine genelin kendi vicdanının da müşâhade ettiği gibi, bütün bu masdarlar "ihtiyar" olmaksızın gerçekleşirler. İhtiyârî ve zorunlu fiiller arasında kesin ayrıma kabul etmeyenlere gelince bunlar, ya inatçıdırlar ki bu durumda bunlardan yüz çevrilir ya da bunlar dövülür. Yahut bu kimseler ihtiyârî ve zorunlu fiil anlamı konusunda bilgisizdirler ki bu durumda onlara bu anlam hatırlatılır ya da bunlara bu anlam öğretilir.

(Benzer şekilde şayet esas itibarıyla kulların kendi fiillerinde kesb edici şeklinde de olsa irâde ve kudretleri olmasaydı kulların emir ve nehiylerle mükellef kılınmaları mümkün olmazdı.) Dolayısıyla kulların fiillerine ilişkin övgü ve kınama, mükâfat ve cezalandırma gerekmezdi. Ayrıca va'd ve va'din bir faydasının kalmayacağı gibi kasıt/niyet ve irâdenin önceliğini gerektiren fiillerin kullara dayandırılması mümkün olmazdı. Yine irâdî fiil ile zorunlu fiil arasında bir fark da kalmazdı. Bütün gerektirmeler (levâzım) ve gereklilikler (melzûm) zorunlu olarak batıldır. Cebriyye hakkında bu

³ ez-Zümer 39/62.

⁴ es-Saffât 37/96.

⁵ el-Fâtır 35/3.

zikredilenler aynen *el-Mevâkıf*, *el-Makâsıd* ve bu ikisinin şerhleri ile kelâm kitaplarının genelinde bu şekildedir.

Cebrîler, *et-Tâtârḥâniyye* sahibi [Âlim b. Alâ] gibi **(bazı muhakkik âlimler tarafından tekdir edilmişlerdir.)** Nitekim İmâm Birgivî *et-Ṭarîkat* isimli eserinde: “*et-Tâtârḥâniyye*'de Cebriyye'nin asıl itibariyle kullara ait fiili kabul etmemelerinden dolayı tekdir edilmeleri gerektiği yer alır.” der. **(Zira Cebriyye'nin bu sözleri)** ki senin de gördüğün gibi **(söz gelimi Allah'ın “...herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararındır”⁶ sözünde olduğu gibi kulun kendi fiillerindeki dahline işaret eden nasları reddetme ve yalanlamadır.)** Ayrıca Cebriyye'nin bu sözleri Allah “Yaptıklarına bir karşılık olarak...”⁷, “...dileyen îman etsin, dileyen inkâr etsin.”⁸ şeklindeki bu âyetlerini de reddetme ve yalanlamadır. Bu ayetlerin benzerleri Kur'ân'da çokça olup, hem cebrin geçersizliğine hem de bu cebir görüşünü benimseyenlerin küfrüne açık şekilde işaret etmektedir.

[Kaderiyye Yaklaşımının İnsan Fiilleri ve İrâde-i Cüzîye Hakkındaki Görüşleri]

(Kaderiyye), Mu'tezile olarak da adlandırılan ve İslâmî fırkalar içerisinde doğru yoldan sapmış bir fırkadır. **(Derler ki ihtiyârî fiillerimiz)** yani tercihimizle yokluktan meydana gelerek dış dünyada mevcûd olup, bizden sadır olan fiiller. **(kudretimiz, tercihimiz ve kudretimizin taallukuyla meydana gelir.)** Yani asıl itibariyle ihtiyârî fiillerimize Allah'ın kudreti taalluk etmez. İşte bundan dolayı Mu'tezile, her bir kulun kendi kudretiyle ihtiyârî fiilinin yaratıcısı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dahası Mu'tezile, kulun kendi ihtiyârî fiillerini sadece kendi kudretinin taallukuyla yarattığını ileri sürmüşlerdir.

İşte bu sebepten [Mu'tezile], küfür ve günahların Allah'ın kazâ ve kaderiyle olmadığını, iyiliğin, Allah'tan, kötülük ise insan yahut şeytandan olduğunu ve de Allah'ın kullara ait ihtiyârî fiilleri murat etmediğini savundular. Mu'tezile, iğrenç zâtlarını kendi kötü fiillerinin yaratıcısı kılarak, bu ve benzeri nice hezeyân ve muhtelif hurâfeleri söylemişlerdir. Ayrıca Mu'tezile, **(bizim bir tercih)**, irade ve kastımızın **(ve ayrıca fiilden önce yaratılmış olan bir kudretimizin var olduğunu)** söylemektedirler. Yine bu kudret, Ehl-i sünnet'in dediği gibi, fiille eş zamanlı olmadığı gibi fiille beraber yaratılmış da değildir. **(Bu kudret, ihtiyârî fiillerimizde müessirdir.)** Yani bu kudret, fiillere taalluk ettiği zaman fiilleri var kılar. Diğer bir ifadeyle kudret, fiillere yokluk hali olan öncesinde değil, yalnızca varlık halinde fiillere varlık verendir. **(Bu görüş)** yani Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu yaklaşım **(pür kaderdir).**

[Mu'tezile'nin iddiasını Desteklemek Üzere İleri Sürdüğü Aklî Deliller]

Mu'tezile'nin de bu konu hakkında aklî ve naklî delilleri vardır. Mu'tezile'nin aklî delillerine gelince bundan birisi şudur: [1] Kulların fiillerinin çoğu kötüdür. Kötü oluşu sebebiyle kötü fiil de Hakîm olan Allah tarafından yaratılmaz. [2] Diğerisi ise şayet Allah bu ihtiyârî fiillerin fâili olsaydı bu fiillerle nitelenmiş olurdu. Zira fâillik, fiille nitelenmekten başka bir anlama sahip değildir. [3] [Bir başka delil ise] herkes, zorunlu olarak, ihtiyârî ve zorunlu fiillerini birbirinden ayırt etmektedir. Bu ise yalnızca ihtiyârî olan birincisinin kişinin kendi tercihine göre olması ve zorunlu fiil olan ikincisinin ise kişinin kendi tercihine göre olmaması sebebiyledir.

⁶ el-Bakara 2/286.

⁷ el-Secde 32/17.

⁸ el-Kehf 18/29.

Bu delillere yönelik cevap ise ya men'etme şeklinde olur. [1] Bu, kötülüğü yaratmanın kötü bir şey olduğu iddiasının men'edilmesiyle olur. Bu ise kötülüğün Allah'ın yaratması değil kulun fiili olduğuna dayanılarak yapılır. Zira yaratıcı, hakîm olduğundan kötülüğü yaratmasında birçok hikmet ve maslahat vardır. [2] Yaratıcının fiille nitelenmesinin men'edilmesi ise -açıkça bilindiği üzere- fiille nitelenen ve fiili yapanın fâilin kendisi olduğu, yoksa fiilin fâili, "yaratıcı" ve "fiili var kılıcı" olan Allah olmadığına dayandırılmak suretiyle olur. [3] İhtiyârî fiillerde kudretin müessir oluşunun gerekliliğinin men'edilmesi ise kudretin, Allah'ın mastarla hasıl olan şeyi yaratması için sebep konumunda olan masdar anlamındaki fiille müteallık olmasına dayanılarak olur. Bu durumdan da kulun kendi fiilinin yaratıcı olması gerekli olmaz aksine -açıkça bilindiği gibi- kulun kendi fiilini kesb eden olması gerekli olur.

[Mu'tezile'nin iddiasını Desteklemek Üzere İleri Sürdüğü Naklî Deliller]

Mu'tezile'nin iddiasını desteklemek üzere ileri sürdüğü naklî şüphelere gelince, onların bir kısmı, Allah'ın şu sözleridir: "Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şâni ne yücedir"⁹, "Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratırım"¹⁰, "Bu daha önce yaptıklarınız sebebiyledir."¹¹

Mu'tezile'nin bu naklî delillerine cevap ise [A] ya men'etme yoluyla olur ki bu, kurulan yakınlık ilişkisini menedilmesiyle gerçekleşir. Bu kurulan yakınlık ilişkisinin men'edilmesi, söz konusu bu iki âyetteki yaratmanın "takdir" anlamında oluşuna dayandırılmak suretiyle olur. Lügat kitaplarında da geçtiği üzere "Fılan kimse yaratıcıdır (hâlîk)." denildiği zaman bu, "takdir eden" (muqaddir) anlamındadır. Yahut söz konusu bu iki âyetteki yaratma "kılma/etme" (sun') anlamındadır. Nitekim "Fılan kimse yaratıcıdır." denildiği zaman yani bu "yapan/eden (sâni)" anlamındadır. Takdîm ise bizim de söylediğimiz gibi, kesb yoluyla gerçekleşir. Edebî prensipler ve delillerin keyfiyetinin en alt seviyesini bilen kişi için bu derece çeşitli reddetme ve dayandırılmaların ortaya çıkışı gizli kalmaz. Bundan dolayı Ehl-i sünnet'in şeyhi muhakkik Sa'duddin et-Teftezânî, *Şerhü'l-'akâ'id* isimli eserinde şöyle dedi:

Bu mananın Kaderiyye'nin avâm ve câhilleri tarafından bilinmemesinde şaşırılacak bir şey yoktur. Hatta öyle ki Kaderiyye'nin avâm ve câhilleri, bu manayı tercih edişlerinden dolayı ehl-i hakkı çarşı pazarda kötümüş ve ehl-i hakkı cebre nispet etmişlerdir. Asıl şaşırılması gereken, Mu'tezile'nin kitap ve eserler yazan havâs ve âlimleri tarafından bu mananın bilinmiyor oluşudur.

[B] Yahut Mu'tezile'nin bu naklî delillerine cevap, bu görüşün iptal edilmesi şeklinde olur. Ki müellifin şu "Bu görüş aklî burhânlarla batıldır." sözü iptalî cevaba yöneliktir. **(Mu'tezile'nin ileri sürdüğü naklî delillerden biri de şudur: Şayet kul kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, bütün fiillerin tafsilâtını da bilen olurdu.)** Çünkü bu, bir şeyi kudret ve ihtiyâr yoluyla yaratmak, bu şeyin tafsilâtını bilme zorunluluğundan dolayı böyledir. **(Bu delilin gerektirdiği de (lâzım), kesin olarak geçersizdir.)** Çünkü bir yerden başka bir yere yürümek, aralıklı duruşları ve bir kısmı daha hızlı bir kısmı daha yavaş olan farklı hareketleri kapsar. Ayrıca yürüyen bir kimsenin bunlara ilişkin bir şuuru söz konusu değildir. Ancak bu şuurun olmama durumu, bilgiden gaflette olmak değildir. Aksine eğer bu kimseye bu şeyler sorulsa bilemez -ki bu durumlar kişiye en açık durumlar olduğu halde.

⁹ el-Mu'minûn 23/14.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/49.

¹¹ Âl-i İmrân 3/187.

(Mu'tezile'nin aleyhine olan naklî delillerden biri Allah'ın "Allah her şeyin yaratıcısıdır"¹² şeklindeki sözüdür.) Yani bu şey, Allah'ın bunun varlığını dilemesiyle dışta mevcûd olur.

(Ayrıca Allah'ın "Allah sizi de yapmakta olduklarınızı da yarattı" şeklindeki sözü de buna delildir.¹³) Yani Allah sizin amellerinizi veya mamullerinizi yarattı. (Yine Allah'ın "Hiç yaratan yaratmayan gibi olur mu?"¹⁴ şeklindeki sözü de yaratıcı olmakla övünme makamında ifade edilmiştir.) Ayrıca bunlar gibi birçok âyet, kesin şekilde Allah'ın istisnasız her şeyin yaratıcısı oluşuna işaret etmektedir.

Kaderiyye *el-Müsâyere* sahibi İbn Hümâm ve *et-Tâtârḥâniyye* sahibi [Âlim b. Alâ] gibi (bazı muhakkik âlimler tarafından tekfir edilmiştir.) Nitekim Fâzıl Birgivî *et-Tarîkat* eserinde "*et-Tâtârḥâniyye*'de şerrin Allah'ın takdir ve yaratmasıyla gerçekleştiğini reddetmeleri ve her fâilin kendisinin yaratıcısı olduğu ihtiyârî fiilin oluşunu kabul etmelerinden dolayı Kaderiyye'nin tekfir edilmeleri gerektiğinin yer aldığını." söyler. (Çünkü Kaderiyye, anlamı kesin/açık âyetlerin zâhirlerini inkâr edip, kendi zâtlarını yaratıcı olma hususunda Allah'a ortak kıldılar.) İşte bundan dolayı Mâverâünnehir âlimleri, kaderîleri tekfiri etme ve dalâletle niteleme hususunda aşırıya kaçtılar ve hatta öyle ki Mecûsilerin Kaderiyye'den daha iyi bir konumda bulunduğunu söylediler. Zira Mâverâünnehir âlimlerine göre Mecûsiler, Allah'a tek bir ortak koşarken Kaderiyye ise sayısız ortaklar koşmaktadırlar.

Kaderiyye'nin kınanması ve söz ve de inançlarının kötülenmesi hususunda Suyûtî'nin *el-Câmi'ü's-sağîr* adlı eserinde ve *el-Miškât* sahibi [Hatîb et-Tebrîzî] tarafından tahrîç edilen bir hadiste (Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur Kaderiyye) yani kaderi inkâr eden fırka; yani her şeyin Allah'ın takdir ve yaratması oluşunu inkar edenler ya da her şeyin Allah'ın kudret ve var kılmasıyla oluşunu inkar edenler veyahut ihtiyârî fiilde etkin olan (müessir) bir kudretin varlığını benimseyenler - ki hadisin şerhinde de bu açıklamamıza benzer ifade vardır- (bu Muhammedî ümmetin mecûsileridir.) Yani Hz. Peygambere imân eden ümmet (ümmet-i icâbet). Çünkü Kaderiyye'nin bu "İhtiyârî fiillerimiz, kendi kudretimizle yaratılmış ve zorunlu fiillerimiz ise Allah'ın kudreti ile yaratılmıştır." şeklindeki sözleri Mecûsiler'in "Âlemin iki Tanrı'sı vardır. [Biri] iyiliğin yaratıcısı Yezdân'dır yani Allah; [diğeri] ise şerrin yaratıcısı Ehremen'dir yani Şeytan'dır." şeklindeki sözlerine benzerdir.

(Eğer Kaderîler hastalanırlarsa onları ziyaret etmeyin, eğer ölürlerse cenazelerine katılmayın.) Benzer şekilde *Miškâtü'l-meşâbih*'te de "Ümmetimden iki sınıf vardır ki onların İslâm'dan nasipleri yoktur: [Onlar] Mürcie ve Kaderiyye'dir." şeklinde bir rivâyet yer alır. Yine *el-Câmi'ü's-sağîr*'de ise "Vefatımdan sonra ümmetim için üç şeyden korkuyorum: Devlet başkanlarının zararları, yıldızlara inanma ve kaderi yalanlama." şeklinde rivâyet yer vardır.

[Eş'arîlerin İnsan Filleri ve İrade-i Cüziye Hakkındaki Görüşleri]

(Eş'arîler) ki bunlar, şeyh Ebû'l-Hasen el-Eş'arî -kendisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (r.a) soyundandır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî Yemen'deki Eş'ar kabilesine mensuptur. Bu kabilenin Eş'ar şeklinde isimlendirilmesinin sebebi ise bu kabile reisinin doğarken kafasında tek bir saç telinin olmasından dolayıdır. Ayrıca İmâm Eş'arî, dinî akâitte önemli bir öncüdür- ve benim görebildiğim kadarıyla Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin çoğunluğu ile Hanefî mezhebinin az bir kısmından oluşan ashâbıdır.

¹² ez-Zümer 39/62.

¹³ es-Saffât 37/96.

¹⁴ ez-Nahl 16/17.

(Onlar, ihtiyârî fiillerimizin yalnızca Allah'ın kudreti ve bu kudretin bu fiillere taallukuyla meydana geldiğini söylerler.) Dolayısıyla sadece bu kudretin taalluku fiillerde müessir olup, fiilleri var kılar (mûcid). Bu ise Allah'ın kudretinin kadîm olması ve bu kudretin fiillere taallukunun hâdis ve fiillerde müessir olmasına dayanır. [Bunlara göre] tekvîn, itibârî bir sıfat olup, kudretin taalluku ile kâimdir. Çünkü tekvîn, var kılma (îcad) anlamındadır. Yani var kılma (îcâd), varlığı (mevcûd), bu icâdla varoluşu anında haricî varlıkla nitelenir kılmalıdır.

Eş'arîler, bazen esneklik gösterir ve şöyle derler: "İhtiyârî fiiller, Allah'ın kudretiyle meydana gelir." Ayrıca bazen de esneklik gösterir ve şöyle derler: "İhtiyârî fiiller, Allah ile meydana gelir." Zira aksi takdirde -açıkça bilindiği üzere- hâdislerin kadîmliği, Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkması yahut ma'ûlün, müessir olan tam illetinden geri kalması zorunluluğu doğar. **(Ayrıca Eş'arîler, bize ait bir tercihin/ihtiyârın), irâdenin ve kastın (var olduğunu ve bunların Allah tarafından yaratıldığını (mahlûk) söylerler.)** Ayrıca [‘Adudüddin el-Îcî’ye ait] *el-Mevâkıf*ta olduğu gibi Eş'arîler, *itibârî şeylerin* (el-umûr-i itibâriyye) *nefsü'l-emrde* oluşunu mümkün görürler. Yani var (mevcûd) ve yok (ma'dûm) arasında vasita olan hâlleri (ahvâl) mümkün görürler. Zira hâller, dışta (hâriç) mevcûd olmayan ve *nefsü'l-emirde* de ma'dûm olmayan varlığın/*mevcûdun* bir sıfatlarıdır. Lakin sıfat olan bu hâller, dış dünyadaki şeyler gibi yaratılışlardır. Bu görüş, -ilerde de geleceğinden şimdilik bekle!- tahkik görüşün zıddıdır.

(Bu tercih/ihtiyâr, fiillerimizle eş zamanlıdır.) Şu sebeple ki, bu tercih (ihtiyâr) fiillerimizle beraber yaratılmıştır. **(Aynı şekilde) ihtiyâr gibi (yaratılmış olan ve fiillerle eş zamanlı bir kudretimiz de vardır.) (Bunun) yani kudretimizin (onlara) yani fiillerimize (asıl itibariyle) (bir taalluku söz konusu değildir.)** Yani bu taalluk, ne Kaderiyye'nin dediği gibi "tesir" yoluyla ne de Mâtürîdye'nin dediği gibi "kesb" yoluyla olur. İşte bu sebeple Eş'arîlere ihtiyârî ve güç yetirilebilen (makdûriyye) fiillerin anlamı sorulduğu zaman şöyle derler: **(Fiillerin bizim için ihtiyârî ve güç yetirilebilir oluşunun anlamı, bunların eş zamanlı olmasıdır) yani fiillerimizin eş zamanlığının (tercihimizle ve kudretimizle olmasıdır. İşte bundan dolayı Eş'arîler: "Bizler fiillerimizde tercih edici ve tercih edişimizde ise mecburuz" derler.)** Çünkü bunun sebebi ise irâdî fiillerin, kendisinden farklı oldukları bir tercihe (ihtiyâr) eş zamanlılıklarının/beraberliklerinin olmamasından dolayıdır. Aksi takdirde devr ve teselsül lâzım gelirdi. Eş'arîlerin bu konuda kıymetsiz aklî delilleri ve zayıf naklî delilleri bulunmaktadır.

[Eş'arîler'in Bu Konudaki Aklî Delilleri]

Aklî delillerinden biri onların şu sözleridir: **(Yaratılan/mahlûk, hariçte yahut *nefsü'l-emrde* var olan (mevcûd) anlamındadır)** Tercihin (ihtiyâr) *nefsü'l-emirde* varlığı olduğu gibi kudretin de dışta bir varlığı vardır. Dolayısıyla bunların ikisi iki mahlûkturlar. Şayet biz, "Tercih (ihtiyâr), bizzat kendisinden ayrı bir tercihe ihtiyaç duymaz" dersek bu durumda **(yalnızca cebir zorunluluğu doğar.)** Eğer ki, tercih (ihtiyâr), bizzat kendisinden ayrı bir tercihe ihtiyaç duyar dersek bu durumda ise **(hem cebr hem de devir yahut teselsül lâzım gelir.)**

Bu aklî delile yönelik cevabı ise **(ya menetme yoluyla olur. Ki bu, *nefsü'l-emrdeki mevcûdun hâl kabilinden olmasına dayanılarak mevcûdun *nefsü'l-emirde* mahlûk oluşu reddedilmesiyle olur.)*** İşte bundan dolayı -ileride de tahkik edeceğimiz üzere- *nefsü'l-emirdeki mevcûda* yaratma (halk) ve var kılma (îcâd) taalluk etmez.

[Eş'arîlerin Bu Konudaki Naklî Delilleri]

Eş'arîlerin naklî delillerine gelince, bunlardan birisi (Allah "Allah dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz"¹⁵ şeklindeki sözüdür. Yani sizin dilemenizi [dilemedikçe dileyemezsiniz].) Bunu Eş'arî bir âlim olan Beydâvî de [*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* tefsirinde] böyle tefsir etmiştir.

(Eş'arîlerin bu naklî deliline cevap ise âyetin manasının kendilerinin anladığı şekilde olmasının reddedilmesidir. Bu da âyetin anlamından zâhir olanın "Sizin dileyip de dış dünyada var olan her şey yalnızca Allah'ın onu dilemesiyle var olur" oluşuna dayanılarak olur.) Yani âdetin akışına göre sizin bütün ihtiyârî fiilleriniz, yalnızca iki kudretle ve iki dilemeyle (meşîet) meydana gelir. Zaten ileride açıklayacağımız üzere bu, bizim benimsediğimiz görüştür. (Bu şey) yani Eş'arîlerin ileri sürdükleri görüş, "pür cebr" görüşüyle "pür kader" görüşü arasında bulunan (cebr-i mütevassıttır.)

(Bu sebeple pür cebirden kaçınma faydası dışında Eş'arîlerin tercih ve kudreti sırf ispat etmelerinin bir getirisi yoktur.) Zira Eş'arîler, asıl itibarıyla, [bunları] ispat etmiyorlar. Zaten bundan ötürü allâme Sadrüşşerî'a *et-Tavzîh*'te ve fâzıl Birgivî de *et-Tarîkat*'ta "Fiiller dikkate alındığında gerçekte Eş'arîlerin cebr-i mütevassıt görüşüyle pür cebr görüşü arasında hiçbir fark yoktur. Âdeten de olsa bir şey gerektirmeyen tercih ve kudretin ispatıyla bu ikisinin reddi arasında ne fark vardır?" şeklinde demişlerdir.

Müellif Dâvûd-i Karsî, iptâlî olan cevaba ise şu sözüyle işaret etti: (Cebriye için geçerli olanın Eş'arîler için de geçerli olmasından ötürü bu görüş, vâkıada doğru değildir.) Yani küfür dışında bâtil gerektirmeler tümü Eş'arîler hakkında da geçerli olur. Zira burada hak olan, Mâtürîdî ve Eş'arîler'den her birinin, kendi dostlarını ne küfre ne de dalâlate nispet etmemesidir. Bu sebeple bazı muhakkik âlimlerin ifadelerinin zâhirinden anlaşılan şeyin başka bir anlama gelebilecek şekilde te'vîli yapılmalıdır. Örneğin Sadrüşşerî'a'nın *et-Tavzîh*'te yer alan şu sözünde olduğu gibi: "Allah bizi Eş'arî'nin bu meseledeki inancından muhafaza etsin." Yani -açıkça görüldüğü üzere- bu inanç, her ne kadar dalâlate nispet edilmeyi gerektirmese de doğru olmadığından ve büyük bir hata olmasından [Sadrüşşerî'a, Allah bizi Eş'arî'nin bu meseledeki inancından muhafaza etsin demiştir.] Ayrıca Eş'arîlerin bu görüşü, Fâzıl Birgivî'nin *et-Tarîkat*'ta "Ne cebr ne de kader; bilakis durum bu ikisi arasında bir şey vardır." şeklinde naklettiği (Selefe ait bu görüşe muhâlefet etmesinden dolayı da doğru değildir.) Yine Eş'arîlerin söyledikleri, gerçekte Cebriye'nin de söylediği cebr görüşünün aynısıdır. Diğer tarafta ise Kaderiye'nin söyledikleri kader görüşü yer alır. Doğru olan ise Allah'ın kendilerine hakkı ilhâm etmesi ve onları bu hususta muvaffak kılmasıyla orta yolu tutan Mâtürîdîlerin görüşüdür.

[Mâtürîdîlerin İnsan Filleri ve İrâde-i Cüz'iyeye Hakkındaki Görüşleri]

Bundan dolayı müellif, (müdakkik ve muhakkik Mâtürîdîler) dedi. Yani [bu Mâtürîdîler], İmâm-ı A'zam'ın dördüncü mertebeden öğrencisi ve kendisi de dinî inançlar konusunda büyük imâm olan Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî -ki Mâtürîdî ise Semerkand'ın köylerinden biridir- ve Hanefîlerin çoğunluğuyla Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin bir kısmıdır.

Mâtürîdîler şöyle dediler: (Bizim ihtiyârî fiillerimiz) yani var olan neticeler/âsâr (dış dünyada) yani on duyunun ve aklın dışında olan, ki bu neticeler (âsâr), ihtiyârî fiillere terettüp eder ve yalnızca nefsü'l-emrde mevcûd olan ihtiyârî hareketlerimizden dış dünyada bu ihtiyârî fiillerinden hükümler ortaya çıkar. Yani ihtiyârî hareketler dış dünyada değil kendi zâtında mevcûttur. Buradaki "nefsü'l-emrde

¹⁵ el-İnsân 76/30.

mevcût oluş”un anlamı ise kendine ait tahakkuku ve kendinde bir varlığı olan şeydir. Yani aklın itibarı olmaksızın olan var olan şeydir. Tıpkı dalgaları altın olan miskten müteşekkil deniz gibi.

Bu şey, ister tıpkı yaratılanlar gibi, dışta mevcût ve kendisine etki eden ve ona varlığını veren müessir illet sebebiyle meydana gelmiş olsun yahut ister böyle olmayıp tıpkı Yaratıcı ve zâtî sıfatlarında olduğu gibi; yani yalnızca kendinden mevcût olsun fark etmez ve dolayısıyla bu mevcûda müessir illet taalluk etmediği gibi buna hâricî varlık da vermemiştir. Örneğin muhakkik âlimlere göre, varlıksal masdarların manalarında (me‘âni’l-meşâdiri’l-vücûdiyye) olduğu gibi. Dolayısıyla yaratma (halk) varlıksal masdarların manalarına taalluk etmez. Çünkü yaratma, yoktan var kılma (icâd) anlamındadır. Yani var kılma (icâd), hâricî varlığı bu icâdla varoluşu anında vücûd-i hâricî ile nitelenir kılma. İşte tam da bu sebepten dolayı muhakkik âlimler, “Mâhiyetlerin yaratılmış (mec‘ûle) olduğunu yahut mürekkep mâhiyetlerin yaratılmış ve mürekkep olmayan basît mâhiyetlerin ise yaratılmamış olduğunu” ileri sürenlerin aksine mâhiyetlerin yaratılmamış (gayr-ı mec‘ûle) olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim *el-Mevâkıf* sâhibi [‘Adudüddin el-Îcî], “Mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu yahut mürekkep mâhiyetlerin yaratılmış ve basît mâhiyetlerin ise yaratılmamış olduğunu” söyleyen kimsenin kastını “mâhiyetlerin bir şeye muhtaç olduğu” şeklinde yorumlamıştır. Çünkü mâhiyetler, yalnızca fertlerin içinde tahakkuk eder, yoksa hemen akla geldiği üzere, bu kimsenin kasti mâhiyetlerin yaratılmış olduğu değildir. Bu durum Allah’ın kıdem, bekâ, kıyâm bi-nefsihî, vahdâniyyet ve muhâlefetün li’l-havâdis gibi selbî sıfatlarında açıkça görülmektedir. Söz konusu bu sıfatlar nefsü’l-emirde mevcût, hâricîte mevcût değillerdir. Açıkça bilindiği gibi yaratılmış da değillerdir.

Varlıksal masdarlar, mevcût ve ma‘dûm arasında bir vasıta olup, İmâmü’l-Harameyn, Kâdî Ebû Bekir ve Sadrüşşer‘a gibi muhakkik âlimler tarafından “hâl” olarak adlandırılmıştır. Nitekim onlar, “mevcûd”u, zâtî itibariyle gerçekleşmiş “ma‘lûm” “ma‘dûm”u, asıl itibariyle gerçekleşmemiş ma‘lûm ve “hâl”i ise, sabit ve başkasına tâbi olma yoluyla tahakkuk eden ma‘lûm olduğunu söylediler. Ayrıca onlar hâli, “ne mevcût ne de ma‘dûm olmayan mevcûdun/*varlığın* bir niteliği” şeklinde ayrıntılı olarak tanımladılar.

Hâli kabul etmeyen kelâmcıların cumhuru ise “mevcûd”u, dışta gerçekleşmiş ma‘lûm, “ma‘dûm”u dışta gerçekleşmemiş ma‘lûm olduğunu ve “hâl” diye bir şeyin olmadığını söylediler. Söz konusu bu kelâmcılar, zihnî varlığı ve hatta nefsü’l-emri inkâr etmeleri sebebiyle onlara göre hâl yoktur. Yani, tıpkı filozofların cumhûrunun dediği şekilde, bir şeyden [soyutlaştırılarak] alınmış sûretin varlığı söz konusu değildir yahut bazı filozofların iddia ettiği gibi bir şeye ait aklî mâhiyetin varlığı olamaz. Bu konuda kelâmcılardan muhakkik âlimlere ait görüşün, şeyin zihnî varlığını kabul ettikleri meşhur olmuştur. Bir şeyden [soyutlanarak] alınmış sûret, selîm vicdânın şهادetiyle, tıpkı aynadaki sûretler gibi pür hayâlî, itibârî soyut bir şeydir. Bir şeye ait aklî mâhiyeti ise yine selîm vicdânın şهادetiyle, tıpkı akıllardaki hayâlî sûretler gibi tümel, itibârî, aklî soyut bir şeydir. Bununla birlikte aklî hakikatlerin bilgisi çok güç bir iştir, dahası cinsin genel araza (araz-ı âmme) ve faslın niteliği (hâssa) son derece benzer oluşundan dolayı neredeyse imkânsız bir iştir. Bu konudaki bilgi sadece ayardına varmaya dayalıdır.

Aynı şekilde herhangi bir şey, tâbi olmak yoluyla bile olsa, dışta varlığı olmaksızın nefsü’l-emirde var olamaz (mevcût). Zira dışsal gerçekleşme (hâricî tahakkuk), mutlak surette mevcûtta vazgeçilmez şarttır. Bu durum, vicdâna en uygun husus olduğu gibi selîm vicdân ve doğru akla sahip olan kişinin de açıkça bildiği üzere muhakkik âlimlerin benimsediği görüş akla en uygundur. Bizim zikrettiğimiz bu

yaklaşımın aynısı *el-Mevâkıf*, *el-Makâşid* ve bu ikisine ait şerhlerin birçok yerlerinde zikredilmiştir. Bu zikredilen şeyler bu şekilde aklında kalsın.

([Bizim ihtiyârî fiillerimiz dış dünyada] âdeten meydana gelir.) Yani Allah'ın [âlemde] işleyen sünnetine uygun olarak meydana gelir. Dolayısıyla, kesin surette mümkün/câiz olmasa da aklen ihtiyârî fiillerimizin meydana gelmemesi de mümkündür. **([ihtiyârî fiillerimiz dış dünyada âdeten meydana gelmesi] beş şeyin toplamıyla olur.)** Bunlardan biri, fiillerimizde müessir ve bunu var kılan (mûcid) ve diğer dördü ise fiillerin varlığa çıkışında yakın sebep konumundadırlar. **(Beş şeyin toplamı ise iki dileme (meşîet), iki kudret ve tekvînden oluşmaktadır.)**

Bize göre tekvîn, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli hakikî bir sıfattır. Mevcûdun var kılınması (icâd) bu tekvînün fonksiyonudur. Yani mevcûda taalluk ettiğinde bu tekvinin bir fonksiyonudur. Şu sebeple ki Allah kendi yüce zâtı için varlıkların var kılınması (mükevvin) ve yaratıcısı olduğunu ortaya koymuştur. Tıpkı delâleti kesin olan birçok âyette Allah'ın kendisinin varlıkları irâde eden, bunlara kâdir olan, gören, işiten, hayat sahibi, bilen ve konuşan olduğunu ortaya koyduğu gibi.

Biz Allah'ın irâdesi, ilki Allah'ın zâtıyla kâim olan iradesi ve ikincisi de sonucun sebebine isnâdı yoluyla Allah'ın zâtı ile kâim olan ezeli irâdesine dayanan, hâdis olanın meydana gelişi vaktinde tahakkuk eden ebedî (lâyezâlî) irâdesi olmak üzere iki kısma ayrılır dediğimizde şöyle dedik: Tekvîn de aynı şekilde böyledir. Ayrıca tekvînün kudrete eklenmesi, âyetlerin zâhirine ters olmasının yanı sıra güç bir zorlamadır.

Evet tekvîn, yaratma (halk) ve var etme (icâd) anlamında ezeli itibârî bir sıfattır. Dolayısıyla biz tekvînün sıfatının kadîm olduğunu söylemediğimiz gibi hâdis olanın meydana gelişi vaktinde gerçekleşmiş olan dilemenin de (meşîet) kadîm olduğunu söylemiyoruz. Açıkça bilindiği üzere bu ikisi arasındaki ayrım bir tahakkümdür.

(Bizim dilememiz/meşîetimiz) yani hâl olması sebebiyle yaratılmamış olan ve bizdeki [varlığı] tabi olma yoluyla gerçekleşen şey. Zira dileme (meşîet); irâde, kast ve ihtiyâr-ı cüz'î anlamındadır.

Gerçeğe uygun düşüncüler ve bütüncül tefekkürden sonra kendi vicdânımda buldum üzere söz konusu bu dileme (meşîet), cüz'î fiilin -yani tikel yönde tasavvur edilen fiil- meydana getirilmesi (ikâ') yahut cüz'î fiilin meydana getirilmemesi (keff) hususunda hâdis kudretin harekete geçirilmesi istikâmetinde bizde var olan kalbin yönelmesi ve güçlü meylidir. İşte bu tercih de (ihtiyâr) aynı şekilde tercihsel (ihtiyârî) bir durumdur. Yani bu tercih, bir ihtiyârın taalluku ile gerçekleşir. Dolayısıyla bu durumda devir ve teselsül zorunluluğu doğmaz. Yine bu durumda devir ve teselsül ne varlıksal şeylerde ne de hakikî itibârî şeylerde meydana gelmez. Zira muhakkik âlimlere göre bu tür durumlarda teselsül imkânsızdır. Devir ve teselsülün geçerli olduğu durum yalnızca pür itibârî olan şeylerdir.

Biz "Tercihin tercih edilmesinin (ihtiyârü'l-ihiyâr) tercihin kendisidir (nefsü't-tercîh)." demeyiz aksine biz bunu ayrıştırır ve "Gerçek olan, tercih edilen fiil şayet kasten ve asâleten olursa bu fiil için kendisinden ayrı ve zorunlu olarak fiilden önce olan bir tercihinin (ihtiyâr) olması gerekir. Ancak tercih edilen fiil, eğer içermeye (zımnen) ve tabi olma (tebe'an) şeklinde olursa bu fiil için kendisinden ayrı ve zorunlu olarak fiilden önce olan bir tercihinin (ihtiyâr) olması gerekmez. Aksine, selîm vicdânın de şehâdet ettiği üzere, kast edilen şeyin tercihi (ihtiyârü'l-maksûd), içermeye (zımnen) ve gereklilik (iltizâm) açısından kendisi için bir ihtiyâr/tercih olur." deriz. Aynı şekilde her tercih (ihtiyâr) için

kendisinden ayrı bir tercih (ihtiyâr) gerekecek olsaydı bu durumda Allah'ın tercihi (ihtiyâr) konusunda devr veya teselsül yahut Allah'a hakkında bir zorunluluk gerekli olurdu. Allah bundan aşkındır.

Kelâmcılara göre fâil-i muhtâr hakkında tercih sebebi (mürecceh) olmaksızın tercih; yani sebep/*etken* olmaksızın tercih (ihtiyâr) câizdir. Nitekim [Hızır Bey] *en-Nûniyye'*de buna ilişkin şöyle demiştir:

Birinin diğerine tercih sebebi bulunmayan iki şeyden birinin tercihi câizdir.

Tıpkı susuz kimsenin, vasıfları birbirine eşit su dolu iki kaptan birini seçmesi gibi.

Ancak bu konuda imkânsız olan şey, bir tercih edici olmaksızın tercihtir. Yani var kılan (mûcid) olmaksızın var kılma (îcâd) imkânsızdır. Dolayısıyla irâdenin, bir sebep (mürecceh) ve bir neden (dâ'î) olmaksızın bir şeye taalluku câizdir. Yine bundan dolayı irâdenin taalluku için bir tercih edicinin (mürecceh) gerekliliği problemi doğmaz. Eğer bu tercih edici (mürecceh), dışarıdan olursa zorunluluk (îcâb) gerekli olur. Şayet bu tercih edici (mürecceh), irâde edenin kendisinden kaynaklanırsa söz tekrar bunun tercihle mi yoksa zorunlulukla mı gerçekleştiği hususuna döner. Bu durumda ise ya devr ya da teselsül veyahut zorunluluk (îcâb) gerekliliği doğar.

Kullara ait fiillerin Allah'ın ezeli ilmi, ezeli takdiri -yani kendilerini üzerinde var kıldığı ölçüyle her yaratılmışın belirlenimi- ve levh-i mahfûzdaki ebedî yazımı ve de ebedî irâdesiyle olması bu fiillerin -tıpkı Allah'ın fiilleri gibi- kullardan bir zorlamayla (cebr) ortaya çıkışını gerekli kılmaz. Çünkü Allah, kulların bu fiilleri kendi tercihleri ile yapacaklarını [ezelde] bilmiştir. İşte bundan dolayı Allah bu fiilleri takdir etmiş, [levh-i mahfuzda] yazmış ve bu fiilleri irâde etmiştir. Bu sebeptendir ki İmâm A'zam *el-Fıkhü'l-ekber*'de "Allah kulun fiilini nasıl olacağını yazmış (bi'l-vasf), fiillerin 'böyle olsun!' şeklinde hüküm verme olarak yazmamıştır." Şayet aksi olsaydı Allah hakkında cebr nispeti yapılması gerekirdi. Zira Allah, ezelde bilmiş ve takdir etmiştir. Yine Allah ezelde yapacağı bütün şeyleri yazmış ve murat etmiştir. Bunun engellenmesi bunu gerektirmez. Çünkü Allah'ın kulun fiillerini zorunlu kılmasından dolayı Allah, kulun o fiili kendi tercihi ile yapacağını ezelde bilmiştir. Açıkça bilindiği üzere bu, tercihi (ihtiyâr) ortaya koyan/gerçekleştiren bir durum olup tercihle çelişmez. Bu açıklamalardan ötürü artık bu söylemi tahkik et ve bu konudaki dedikoduları bırak.

([Dilememiz/meşietimiz], fiil anında onların meydana getirilmesi hususunda hâdis kudretin harekete geçirilmesine taalluk eder.) Yani "onların" ile kastedilen dış dünyadaki fiillerdir. **(Yahut fiil anında fiillerin meydana getirilmemesi hususunda hâdis kudretin harekete geçirilmesine taalluk eder.)** Burada "îkâ" dedi ve fiilleri yapmayı "terk etme" demedi çünkü açık olduğu üzere bu terk, yokluk (adem) olup kendisine kudret ilişmez.

(Kudretimiz ise) yani bir fiili ve fiilin varlığını kastetmemiz anındaki hâdis kuvvetimiz -ki biz kudretin fiilden önce değil fiille beraber hâdis olduğunu zikredilmesi uzun sürecek zannî öncüllerle ispat etmiştik- **(fiillerin gerçekleşmesine ya da gerçekleşmemesine taalluk eder.)** Ayrıca kudret, âdeten fiilin meydana getirilmesini yahut fiilin meydana getirilmemesini gerekli kılar. Dahası açıkça da bilindiği üzere meydana getirme (îkâ) ve meydana getirmemenin (el-keff ani'l-îkâ) her ikisi hâl türünden oldukları için hariçte değil nefsü'l-emirde var olan şeylerdir.

Kudretin fiile taalluk etmesi ve fiilin ortaya çıkışını gerektirici oluşu, Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi, kulun kendi fiilin yaratıcısı olmasını gerektirmez. Çünkü Kaderiyye kendilerini fiillerinin yaratıcıları kılmaşlardır. Eş'ârîler ise bu görüşten kaçmış ve kudreti hiçbir şeyle ilintili (müteallık) görmeyerek kendilerini fiilin meydana gelişinde mecbûr varlıklar olarak kabul etmişlerdir. Bunun sebebi, yaratma

(halk), -daha önce de geçtiği üzere- bir şeyin var kılınması (îcâd) anlamına gelir. Yani var kılma (îcâd), bir şeyi dış dünyada bu icâdla varoluşu anında var kılmadır. Bir şeyin var olması (mevcûd), onların vehmettikleri gibi, illetin o şeydeki etkisi ile çelişmez. Bundan dolayı Allah elçisinin “Her kim savaşta ölüyü (katîl) öldürürse, öldürdüğü kimseye ait ganimetler ona aittir.” şeklindeki sözünün manası bu türden bir şeydir. Yani [ganimet] bu öldürmeyle ona ait olur. Neticede bu, onların önceki varsayımlarına yahut hadisin manasının “Her kim ölüyü (katîl) başka bir öldürmeyle öldürürse.” şeklinde olmasına dayalı olarak onların vehmettikleri gibi mecaz değil gerçek anlamda olmuş olur. Hak olan senin için açığa çıkana kadar iyice düşün.

“Yaratmanın (halk), yokun (ma‘dûm) var kılınması” olduğu şeklinde meşhur olan şey, aslında müsâhamalı bir yaklaşımdır. Dahası bu sözün zâhirî, “Ma‘dûmun kendinde var olduğunu ve illetin bu ma‘dûmu yokluktan varlığa çıkardığını” söyleyen Mu‘tezile görüşüne uygun düşmektedir. Bunu iyi öğren, bu gerçekten çok nefis bir yaklaşımdır.

(Allah’ın dilemesi/meşîeti ise) yani bizim dilememizin (meşîet) fiillerimize taalluku anında Allah’ın kendisinde gerçekleşen dilemesi (meşîet), dahası dilememizin zamansal değil zâtî bir sonralık şeklinde fiillerimize taalluk etmesinden sonra Allah’ın kendisinde gerçekleşen dilemesi. [Bu açıklamayı dikkate alarak] Allah’ın “Allah dilemedikçe, siz bir şey dileyemezsiniz.”¹⁶ şeklindeki sözünü iyi düşün. Rabbimin bana ilhâm ettiği üzere -yine de en iyisini Allah bilir- söz konusu Allah’ın bu dilemesi, Allah’ın ezelfi olarak zatıyla kâim, kadîm ve hakikî irâdesinin, bir fiili tahsis etmeye yahut o fiili terk etmeye doğru yönlendirmek için zâtının teveccühü ve manevî yönelimidir. Bundan dolayı müellif Karsî şöyle dedi: **(Allah’ın dilemesi, kendisinin ezelfi irâdesini bir fiili tahsise yahut fiili yapmamaya yönlendirmesine taalluk eder. Allah’ın ezelfi kudreti ise)** [yani] Allah’ın zatıyla kâim ve kadîm kudreti, **(filin varlığa yakınlaştırılmasına taalluk eder)** [yani] fiili dışsal/hâricî varlığa hazır kılarak fiili dışsal varlığa yakınlaştırır.

(Allah’ın ezelfi tekvîni ise) [yani] Allah’ın zâtı ile kâim hakikî tekvîni **(aynı şekilde filin var kılınmasına (îcâd) taalluk eder.)** Böylelikle bu tekvîn, fiili varlığı anında mevcûd kılar ve fiili dışsal/hâricî varlıkla nitelenir kılar.

(Yalnızca Allah, ihtiyârî fiillerimizin yaratıcısıdır.) [Yani] O’nun ezelfi tekvininin taallukuyla fiiller meydana gelir. Tıpkı ihtiyârî olmayan fiillerimizin yaratıcısı olduğu gibi. **(Fiillerimizin yaratıcısı yalnızca Allah’tır başkası değil).** Dahası, tekvînin taallukuyla Allah, bütün şeyleri yaratıcısıdır. Bundandır ki muhakkik âlimler, Allah’ın “Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu ‘ol!’ demekten ibarettir; o da hemen oluverir.”¹⁷ şeklindeki sözünün, O’nun ezelfi tekvînin taallukuyla varlıkları/şeyleri yaratmadaki hızdan kinâyeye olduğu yoksa zâhîri manasından ibâret olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Zira aksi durumda kudret ve tekvînin işlevsizliği gibi bir durum ortaya çıkardı. Bunun yanı sıra, açık olduğu üzere, kelâm sıfatının da tesiri gerekli olurdu.

(İşte bu) yani Mâtürîdiyye görüşünü hakkında kitaplarının zâhirleri ile değerli âlim Sadruşşerî‘a’nın *et-Tavzîh* adlı eserindeki mukaddimât-erba‘a, allâme Teftâzânî’nin *Şerhü’l-mağâsîd* ve muhakkik

¹⁶ el-İnsan 76/30.

¹⁷ Yâsîn 36/82.

Birgivi'nin *et-Tarîkat*'taki açıklamalarına uygun olarak Allah'ın tevfiği ve ilhâmıyla özetlemiş olduğum bu şey, **(haktır)** ve de Mâtürîdiyye görüşüne uygundur.

(Zira bu, delillerle sabit olduğundan) yani önceki aklî ve naklî delillerle **(ve ayrıca vicdânla sabit olduğundan)** cebir görüşünün geçersizliği sebebiyle **(kulların kendilerine ait ihtiyârî fiillerinde bir dahlinin/ tesirinin olduğu sabit olmuştur.)** Aynı şekilde kader görüşünün geçersizliği sebebiyle **(yine kulların kendi ihtiyârî fiillerinin yaratıcısı olmadıkları da sabit olmuştur.)**

(Allah, her şeyin yaratıcısıdır) yani hâriçte “varlığı irâde edilen” her mevcût **(bununla beraber biz de bir “tercih”e (ihtiyâr) ve fiillerimize kastetmemiz anında var olan bir “kudret”e sahibiz.)** Söz konusu bu ihtiyâr ve kudretin her ikisi -gerçeğe uygun düşüncelerden sonra vicdânımda hasıl olan şeye uygun olarak- dediğim şeye ilişiktirler. **(Bunun yanı sıra -daha önce de açıkladığımız üzere- Allah'ın irâde, kudret ve tekvîninin de [fiillerde] bir taalluk ve tesiri vardır. Çünkü âyetlerin zâhirleri buna işaret etmektedir.)** [Yani] delâleti kasin âyetler. **(Yine muhakkik âlimlerin tanımlamaları da buna işaret etmektedir.)** Zira bu muhakkik âlimler şöyle demişlerdir: Irâde Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır. Bu sıfatın fonksiyonu bir şeyi varlığa veya yokluğa tahsis etmesidir. Kudret, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır. Bu sıfatın fonksiyonu ise irâdeye uygun olarak tesirde -yani yakınlaştırma hususunda- bulunmasıdır. Bizim burada “tesir” kelimesini, “yakınlaştırma” (taqrîb) kelimesiyle açıklama sebebimiz, tesirin var kılma (îcâd) anlamına gelmesinden dolayıdır.

Biz Mâtürîdî topluluğuna göre tekvînin fonksiyonuna gelince biz, bu hususta şöyle dedik: Tekvîn, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli hakikî bir sıfattır. Tekvînin fonksiyonu ise tesir etmedir; yani var kılma (îcâd) ve yok etmedir (i'dâm). Şayet biz bu sıfatlar hususunda bu söylediğimiz şeyin tersini söyleseydik bu, nasların zâhirleriyle çelişirdi. Eğer kudret ve tekvînin var kılma (îcâd) konusunda ortak olduğunu söylersek, açıkça bilindiği üzere, bu bir eserde iki müessirin olmasını gerektirir.

Aynı şekilde **(sâbit olmuştur ki) (tam illette şunun da bulunması gerekir:)** ki “tam illet”, mümkünün varlığının ve dışta tahakkukunun bağlı olduğu şeylerin bütünüdür. Bu sebeple tam illetin varlığıyla mümkünün varlığı ve tam illetin yokluğuyla yahut tam illetin bir parçasının (cü'z) yokluğuyla mümkünün yokluğu zorunlu olur. Bunun, dış dünyada **(mevcût olmayan)** ve nefsü'l-emrde de **(ma'dûm olmayan şeylerin olması gerekir.)** **(ve bunlar “hâl” diye isimlendirilir.)** yani muhakkik âlimlere göre hâl, var (mevcûd) ve yok (ma'dûm) arasında vâsıtadırlar. **(Bu “hâl” denilen şeyin, varlığın hüdûsu anında olması gerekir ki ta ki -izâfî şeyler gibi- var olabilsin.)** Yine ta ki bu hâl, varlıksal (vucûdî) masdarlar gibi de var olabilsin. Tıpkı -daha önce açıkladığımız üzere- bizim dilememiz (meşîet), dilememizin taalluku, kudretimizin taalluku; Allah'ın dilemesi (meşîet), Allah'ın kudretinin taalluku ve Allah'ın tekvîninin taallukunda olduğu gibi. **(böylece bu hâl, izafî şeyler ve varlıksal mastarların anlamları gibi, ihtiyârî fiillerde meydana gelir.)** [Yani] masdarla hasıl olup dışta mevcût olan ihtiyârî fiiller ve nefsü'l-emrde mevcût olan ihtiyârî hareketler. **(Aksi takdirde ya hâdis varlıkların kadîmliği ya da Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkması veyahut ma'lûlün tam illetinden geri kalması zorunluluğu ortaya çıkar.)** Bu, eğer hâdisin varlığının dayandığı şeyin toplamı, sırf/pür yokluklardan oluşuyorsa böyle olur. Ki bu da devir ve teselsülü ortadan kaldırmak için Zorunlu Varlık'a dayalı olursa olur.

(Yine aksi takdirde ya da ma'dûmun mevcût için illet olması zorunluluğu ortaya çıkar.) Bu ise hâdisin varlığının dayandığı şeyin toplamı, sırf/pür yokluklardan yahut mevcûdâtla birlikte yokluklardan (ma'dûm) oluşuyorsa olur. Bunu iyice düşün! Aynı şekilde, [Celâleddin Devvânî'nin] *İsbâtü'l-Vâcib*

eserinde açıklandığı gibi, bundan Zorunlu Varlık'ı ispat kapısının kapanması zorunluluğu da doğar. **(Dolayısıyla gerekenler/gerektirmeler (levâzım) geçersizdirler.)** Zorunlu Varlık'ın, ispatı konusunda *el-Mevâkıf*, *el-Maḳâsîd* ve kelâm kitaplarının genelinde sâbit olduğu üzere kesin delillerle söz konusu bu gerektirmelerin geçersizliği ortaya konulmuştur. Bu şey, kemâl sahibi faziletli kimselerce de bilinmektedir her ne kadar vakitlerini öncüllerde (mukaddime) ve ömürlerini itibârî ilimlerde harcayan bilgi konusunda noksan, çağdaş kimselerce bilinmese de.

(Dahası bu açık izâfî şeylerin/durumların zorunluluk (îcâb) yoluyla Zorunlu Varlık'a dayandırılması mümkün değildir. Aksi takdirde hâdis varlıkların kadîmliği ya da Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkması veyahut ma'lûlün, kendisinin tam illetinden geri kalması zorunluluğu ortaya çıkar. Daha da ötesi, tercihimiz (ihtiyâr) ve kudretimizin taallukunun her ikisi kendi tercihimize (ihtiyâr) dayanır. Allah'ın tercihi (ihtiyâr), irâdesinin taalluku, kudretinin taalluku ve tekvîninin taalluku ise O'nun kendi ihtiyârına dayanır. Bundan dolayı da her bir tercih (ihtiyâr) için başka bir tercih (ihtiyâr) gerekmez. Çünkü tercih edilen fiil, şayet kasten veya asâleten şeklinde ise bu fiil için kendisine taalluk eden, kendisinden önce var olan ve kendisinden farklı (mugâyir) bir tercihin (ihtiyâr) olması gerekir. Eğer ki bu fiil, içirme (zımnen) ve tabi olma (tebe'an) şeklinde ise bu fiil için kendisinden zâtî gereği farklı (mugâyir) bir tercihin olması gerekmez. Bilakis tercih edenin tercihi (ihtiyâr-ı muhtâr), selîm vicdânın da şehâdet ettiği üzere, içirme (zımnen) ve gerektirme (iltizâm) olarak kendi zâtı için bir tercihtir.)

(Bu açıklamalar göz önüne alındığında [filin husûlünde] “beş şeyin varlığı” görüşünü söylemek gerekli olmuştur.) Müellifin bu cümlesi daha önce geçmiş olan “sabit olunca” (lemmâ setete) sözüne cevap niteliğindedir. Öyle ki bu görüş, gerçeğe uygun düşünce ve yetkin bir tefekkürden sonra fazilet sahibi, insâf eri, yetkin düşünürlere açıktır. **(Bu görüş, daha önce sözü geçen itirazlardan da uzaktır)** [yani] batıl mezheplere yöneltilen itirazlardan uzaktır. Yine bu görüş işe yaramaz mezheplerin **(gereksiz zorlamalardan da uzaktır.)**

(Bunların yanı sıra bu görüş, yetkin araştırmacılar ve derinlik sahibi fazilet ehline açık olduğu üzere, âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflere de uygundur. Sonra bilesin ki kesb) ve iktisâbın her ikisi mübalağa ifade eder. Karşılıklı ifade kullanıldıklarında ise birincisi [yani kesb], hayırda çokluğu ifade ederken; ikincisi [yani iktisâb] ise kötülük/şer hususunda çokluğu ifade eder. Nitekim Allah'ın “Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararındır.”¹⁸ şeklindeki sözü buna işaret etmiştir.

(Fiili meydana getirme (ikâc) yahut meydana getirmemesine kudretin yönlendirilmesine tercihi (ihtiyâr) yönlendirmek; Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi “Kudretin fiile yönlendirilmesiyle filin var kılınması (îcâd).” anlamında olmadığı gibi Eş'ârîlerin zannettiği gibi “ Tercih (ihtiyâr) ve kudretin fiille eş zamanlı olması.” anlamında da değildir. Ayrıca bu, bazı Mâtürîdîlerin “Bunun bir âletle/vasıtayla gerçekleşen bir şey ya da bunun, kulun kudretinin mahallinde meydana gelen ve güç yetirilen bir şey (maddûr) veyahut güç yetirenin (kâdir) bunda tekliğinin mümkün olduğu şey” şeklinde söylediği gibi de değildir.) Nitekim bundan dolayı allâme Sa'düddin et-Teftezânî, *Şerhü'l-'akâ'id*'de şöyle demiştir:

“Gerçek şudur ki kulun irâde ve kudretini fiile sarf etmesi kesbtir. Bunun ardından fiilin ortaya çıkışı yaratmadır. Burada güç yetirilen tek bir şey (maddûr), iki kudret altındadır. Ancak bunlar iki farklı

¹⁸ el-Bakara 2/286.

yöndedirler. Fiil, var kılma (îcâd) yönünden Allah'ın makdûru iken; kesb yönünden ise kulun makdûrudur. Bundan daha fazlasına güç yetiremesek de anlamdan çıkarılan bu ölçü zorunludur.”
Alıntı sona erdi.

(Benzer şekildeki bir yaklaşımı) metin başından sonuna kadar **(Allâme Sadrüşşerî'a tahkik edilip ortaya koymuştur.)** O, bunu *et-Tavzîh* eserinin mukaddimât-ı erbaa konusu altında ele almıştır. Biz ise Sadrüşşerî'a'nın bu tahkikinin/*incelemesinin* delillerini bu şerhte daha ötesi olmayacak bir özette özetledik. **(Aynı şekilde muhakkik Sa'düddin et-Teftezânî de bu görüşü tahkik edip ortaya koymuştur.)** O, bunu *et-Telvîh*, *el-Makâşid* ve *Şerhü'l-'akâ'id* eserlerinde ortaya koymuş ve biz de onun bu konudaki delillerini özetledik. **(Yine Fâzıl Birgivî de aynı biçimde bu görüşü tahkik edip, ispat etmiştir. Allah hepsine rahmet eylesin.)** Birgivî ise *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eserinde *cüz'î ihtiyâr* bahsinde bu görüşü incelemiştir. Ben de buna, bir kısmı muteber kitaplardan alınan ve bir kısmı da rabbânî ilhâmlar ile es-Samed olan Allah'ın yardımları sonucu kalbime doğan bazı mesele ve delilleri ekledim.

(İşte bu sebeple bunu al!) Yani bu risâleyi yahut bu meseleyi **(kuvvetle al ve bunu kendi insanlarına anlat ki en güzelini alabilsinler.)** Yani Mâtürîdî mezhebinin görüşüne tutunsunlar. Bütün hamdler, Allah'ın sırlarından bir sır olması ve yalnızca seçkin kullarından başkasına bildirmemesi sebebiyle âlimler ve âkil kimselere gizli/*kapalı* kalan bu derinlikli araştırma ve dakik incelemeyi yapmaya bizi eriştiren Allah'a olsun. **(Biz kesinlikle buna erişemedik.)** Yani biz bu konuyu anlamaya, tahkik etmeye, açıklamaya ve inceleye erişemedik **(eğer Allah'ın bizi buna eriştirmesi olmasaydı.)**