

Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*

Hayrettin Nebi Güdekli**

Bu makalede XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1145/1732) *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinde Tanrı'nın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki ikilemi, iradenin ontolojisine yönelik bir soruşturma üzerinden nasıl çözüme kavuşturduğu ele alınacak, ayrıca söz konusu risâlenin tahkik ve tercümesi yapılacaktır. Kelâmın, başlangıç döneminden itibaren tartışmalı konularından birini oluşturan insanın fâillîği sorunu, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmında, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346) tarafından geliştirilen ve fiilin anlamları arasındaki ayrımına ve bu iki anlamın varlık tarzlarına ilişkin soruşturmaya dayanan yeni bir fiil teorisiyle ele alınmıştır. Buna göre fiilin master anlamı, fiilin “şey olmayan yönü”nü; masterla hâsıl olan anlamı ise, “şey olan yönü”nü teşkil etmektedir. Böylece geleneksel bir biçimde “İnsan fiilleri şeydir” / “Her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır” / “Öyleyse insan fiilleri de Tanrı tarafından yaratılmıştır” şeklinde kurulan bir kıyasın sonucu olarak karşımıza çıkan, insanın fiillerinin nihaî tahlilde Tanrı'ya dayanıyor oluşunun doğuracağı *cebîr* problemi, fiilin şey, dolayısıyla mevcut olmayan bir yönünün tespit edilmesiyle çözülmeye çalışılmış olmaktadır. Saçaklızâde *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'de, Sadrüşşerîa tarafından ileri sürülen söz konusu fiil teorisini alımlamış; onun “fiilin anlamları arasında yaptığı ayrımın, bir fiil olarak “irade” için de geçerli olacağını öne sürmüştür. O, iradenin, fiilin iki tarafından birine yönelik belirleyici sıfat (*es-sifatü'l-muhassisa*) ve söz konusu belirleyici sıfatın var edilmesi (*ikâ'*) şeklindeki iki anlamını ayırarak, birincisinin şey; ikincisinin ise varlık ve yoklukla nitelenemeyip *hal* olduğunu, dolayısıyla Tanrı tarafından yaratılmış (*mahlûk*) olamayacağını ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra Saçaklızâde, söz konusu ikinci anlamın insan fiillerinin nihaî dayanağını teşkil eden *tercihe* karşılık geldiğini belirtir. Ona göre Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı oluşuna halel getirilmeden insanın özgür olduğunu ileri sürmenin yolu irade, ihtiyar ve tercihin varlık, yokluk, şey ve mahlûk olmadığını tespit etmekten geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşerîa, Saçaklızâde, tercih, irade, ihtiyar, fiil, ikâ', hal, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Mu'tezile.

* Tashih ve teklifleri ile makaleye önemli katkılarda bulunan, derginin adlarını bilmediğim değerli hakemlerine çok teşekkür ederim. Bu yazıda referansta bulunduğumuz kaynakların orijinali ile çevirisine yaptığımız atıfların sayfa numaralarını [/] işaretiyle birbirinden ayırdık; buna göre birinci sayfa numarası metnin orijinaline; ikincisi ise tercümesine işaret edecektir.

** Dr.Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.
ORCID 0000-0003-1155-0916 hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr

I. Tahlil

İyi bilindiği gibi irade problemi, insanın fiillerinin kökeninde kendisinin mi yoksa Tanrı'nın mı bulunduğu, başka bir deyişle insan davranışlarının ahlâkî sorumluluğun kime ait olduğu şeklinde bir soruşturma ile kelâmî düşünceyi başlangıcına kadar geri götürülebilir. Soruna yönelik ortaya atılan yaklaşımlar, başlangıçta, insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratıldığını düşünen Cebriyye ile insan fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiğini ileri süren Kaderiyye'ye ait olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkar. Problemin sonraki tarihine baktığımızda ortaya atılan bütün görüşler gerçekte söz konusu iki yaklaşım arasında bir yerde konumlanır.

Cebriyye, “fiillerin meydana geliş sürecinde insanın herhangi bir etkisinin bulunmadığı” düşüncesini, özellikle Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu prensibine referansla işlemiştir. Bu çerçevede “İnsan fiilleri şeydir. / Her şey yaratılmıştır. / Öyleyse insan fiilleri de yaratılmıştır” şeklinde kurulan bir kıyasla, bütün “şey”lerin yaratıcısı olan Tanrı'nın, aynı zamanda bir “şey” olan insan fiillerinin de yaratıcısı olması gerektiği dile getirilmiştir.¹ Öte yandan Kaderiyye ve sonraki süreçte Mu'tezile ise Tanrı'nın insan fiilleri dahil her şeyin yaratıcısı olduğunu düşündüğümüzde, insan iradesinin özgür olmayacağı yani insanın davranışlarından ötürü sorumlu tutulamayacağı gibi ahlâkî bir sorunla karşılaşacağımızı öne sürmektedir. Buna göre eğer Tanrı insan fiillerini yaratıyor idiyse, insanın özgür olduğu nasıl öne sürülebilirdi? İnsan özgür değilse, o zaman ahlâkî sorumluluğu da olmayacaktır. Üstelik bu düşünce, insanın kendi eylemi olmayan fiilinden ötürü cezalandırılması demek olacağından, Tanrı'nın adaletiyle hiçbir şekilde bağdaşmayacaktır. İşte bu gerekçeyle Mu'tezile, insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmasının insanın sorumluluğunu ortadan kaldıracığını, dolayısıyla sorumluluğun geçerli olabilmesi için insanın, fiillerinin gerçek anlamda fâili olması gerektiğini düşündü. İnsanın, fiillerinin gerçek fâili olması ise, onun fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmış olmadığı anlamına gelecektir. Öyleyse seçimlerinin nihaî sorumluluğu insana ait olmalıdır. Eğer insanın seçimlerinin nihaî sebebi Tanrı ise o zaman insan belirlenmiş olacak ve ahlâkî açıdan bunun sorumlusu olamayacaktır.

Şu halde hem Cebriyye hem Mu'tezile'nin, “insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmış olması” ile “insanın fiillerinin gerçek fâili olması”nı, biri diğerini ortadan kaldıran karşıt iki yargı olarak değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Buna göre Cebriyye, “İnsanın fiilleri Tanrı tarafından yaratılmıştır,

1 Söz konusu kıyasın kelâm tarihindeki en erken versiyonu için bk. Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, *er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye*, s. 15.

dolayısıyla insan, fiillerinin gerçek fâili olamaz” derken; Kaderiyye, “İnsan fiillerinin gerçek fâilidir, dolayısıyla insan fiilleri Tanrı tarafından yaratılmış olamaz” demektedir.² Şu halde söz konusu iki düşünceye göre ya Tanrı'nın her şeyi yaratmasından ya da insanın özgürlüğü fikrinden vazgeçmek gerekecektir.

Tanrı'nın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki söz konusu ikilem, kelâm tarihi boyunca Sünnî kelâmcılar tarafından çözülmeye çalışıldı. Onlar Tanrı'nın her şeyi yaratması ile insanın özgürlüğü arasındaki en doyurucu uzlaşmayı bulmak için yoğun mesai harcadılar. Peki, insanın, fiillerinin gerçek anlamda fâili olmasıyla Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesi nasıl uzlaştırılabilir? İşte bu soru Sünnî kelâmcıları, “Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı oluşu ilkesiyle çelişmeksizin insanın sorumluluğu nasıl temellendirilebilir?” sorusuna yönelik çözüm bulma arayışına sevketti. Öyle bir fiil teorisi geliştirilmeliydi ki bundan hem “Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu” hem de “insanın sorumlu bir varlık olduğu” fikri yara almamalıydı.

İnsanın fâilliği sorusunun özünde yatan böyle bir arayışın kelâm tarihi boyunca farklı şekillerde karşımıza çıktığını biliyoruz. Bu arayış neticesinde getirilen çözüm önerilerinden en önemlisi kelâm tarihinde ilk defa Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) tarafından öne sürülen *kesb* teorisidir. Dırâr insan fiillerinin, biri o fiili yaratan Tanrı, diğeri onu iktisap eden insan olmak üzere iki fâili bulunduğunu, üstelik hem Tanrı'nın hem de insanın, fiilin gerçek anlamda fâili olduğunu³ söyleyerek ilerleyen süreçte Sünnî kelâmcılar tarafından yoğun bir biçimde işlenecek olan, “fiilin yaratma yönünden Tanrı'ya, *kesb* yönünden ise insana ait olduğu” düşüncesini geliştirmiş oldu. Böylece yukarıda dile getirdiğimiz Cebriyye ve Mu'tezile'nin birbiriyle çelişir mahiyetteki iki önerisi uzlaştırılmaya çalışıldı.

Her ne kadar Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarınca farklı anlatımları söz konusu olsa da *kesb* teorisi, klasik dönemde insanın, fiilleri üzerinde belirli bir etkisi veya payı bulunduğunu göstermek amacıyla kullanıldı. Bu sebeple gerek Eş'arîler gerekse Mâtürîdîler'in, insanın bütün fiillerinin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul ettiklerini, ancak Mâtürîdîler'in, fiillerin meydana geliş sürecinde insanda bulunan iradenin ve kudretin etkili (*müessir*) olduğunu, dolayısıyla insanın gerçek anlamda fâil olduğunu düşünerek Eş'arîler'den ayrıldıklarını görüyoruz.⁴

2 Gimaret, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri”, III, 938.

3 Eş'arî, *Makâlât*, s. 281.

4 Klasik dönem kelâmında Bâkılânî ve İsferyânî'nin, özellikle de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin insanın fâilliğine vurgu yaparak İmâm Eş'arî'den daha farklı bir

Mâtürîdî yaklaşımı “İnsan fiilleri Tanrı tarafından yaratılmıştır, ancak bu durum insanın gerçek anlamda fâil oluşuna engel teşkil etmemektedir” şeklinde özetlenebilir. Başka bir deyişle fiilin insana nispet edilmesi onun Tanrı’ya nispet edilmesini dışlamaz. Fiillerin Tanrı tarafından yaratılması ne kadar gerçek ise insanın fâil olduğu da o kadar gerçektir. İmam Mâtürîdî, “fiilin yönleri” (*cihâtü'l-fi'l*) teorisiyle bir fiilin aynı anda hem Tanrı’ya hem insana ait olarak kabul edebileceğini düşünür.⁵

Tanrı'nın insan fiillerinin yaratıcısı olduğu fikri ile insanın fâilliğini ve sorumluluğunu uzlaştırmamanın güçlüğü, klasik sonrası dönem kelâmcılarının da gündemini meşgul etti. XIV. yüzyıl Hanefî fakihî ve mütekellimi Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346), *et-Tavzîh*'inde, esasında hüsün-kubuh meselesinin dayanağı⁶ olarak tartışmaya açtığı insanın fâilliği sorununa fiil kavramından hareketle yöneldi ve fiilin anlamları arasında bir ayırımı gideerek bu anlamları varlıksal bir soruşturmaya tâbi tuttu.⁷

Sadrüşşerîa burada probleme yönelik “dört mukaddime” (*el-mukaddi-mâtü'l-erbaa*)⁸ ortaya atarak fiilin şey ve dolayısıyla mahlûk olmayan yönü olduğunu ileri sürdüğü yeni bir “fiil teorisi” ile karşımıza çıktı. Buna göre fiil ile; birinci olarak mastar ile hâsıl olan anlamın yani belirli bir fiilin işlenmesiyle kişide ortaya çıkan durumun; ikinci olarak da mastar anlamın yani fâilin söz konusu fiili varlığa getirmesinin (*ikâ'*) anlaşıldığını dile getirdi. O fiilin söz konusu iki anlamının karşılık geldiği varlık tarzlarını soruşturarak birincil anlamın hariçte mevcut; ikincisinin ise hariçte mevcut olmadığını

yaklaşım geliştirdiklerini söyleyebiliriz (bk. Yavuz, “Kesb”, s. 304-306; ayrıca bk. Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, s. 82-86).

5 Bk. Gimaret, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri”, s. 939-42; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 25-29.

6 “Hasen” ve “kabil” insanın fiillerine yüklenen terimler olduğu için, bu yüklemeler insanın fiillerinin ittifakî (tesadüfî) veya ızdırârî olmayıp ihtiyarî olmasıyla anlam kazanacaktır. Buna göre insan fiillerine yönelik övgü ve sevap, yergi ve ceza gibi ahlâkî ve dinî nitelermeler fiillerin ihtiyarî oluşuyla gerçekleşecektir (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 381 vd.).

7 Sadrüşşerîa'nın fiilin anlamları arasında yaptığı ayırım hakkında detaylı bilgi için bk. Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 110-13.

8 Sadrüşşerîa ileri sürdüğü dört mukaddimenin birincisinde fiilin doğasını, mastar ve mastarla hâsıl olan mâna şeklindeki iki temel anlamını ve bu anlamların varlıklar içerisinde karşılık geldiği yerin tespitini; ikinci mukaddimede mümkün bir varlığın var olması için kendisine dayandığı unsurları ve özellikle de mümkün bir varlık olarak fiillerin var olma süreçlerini; üçüncü mukaddimede ikâ ve tercihin varlık ve yoklukla nitelenemeyip hal olduğunu; dördüncü mukaddimede ise her tercihin bir müreccih yani tercih ettirici sebebe dayanması gerektiğini, bu sebeple tercihin fiilin meydana gelmesini sağlayan unsurlardan biri olduğunu işler (bk. Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, s. 1-44).

öne sürdü. Bu durumda “İnsan fiilleri şeydir” önermesi, Sadrüşşerîa ile fâilin içinde bulunduğu durumun (*hal*) sebebi olarak düşünülen *ikâ'* kavramının tespitiyle yeniden belirlenerek insan fiillerinin şey olmayan, dolayısıyla mevcut ve mahlûk olmayan yönü olduğu sonucunu verdi. Üstelik “İnsan fiilleri şeydir” önermesinde yer alan fiiller terimiyle kastedilenin, fiilin master anlamı (*ikâ'*) olmayıp, masterla hâsıl olan mâna yani fâilin içinde bulunduğu durum olduğu belirtildi.

Bu gelişimin yani Sadrüşşerîa'nın fiilin anlamlarını ve bu anlamların varlıksal durumunu soruşturmasının, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmcılarının probleme yöneliminde belirleyici olup yoğun bir şekilde işlendiğini söyleyebiliriz. İşte Saçaklızâde'nin, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'de yaptığı şey de büyük ölçüde, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmında, ilk defa, Sadrüşşerîa tarafından insan fiillerinin ontolojisine yönelik olarak geliştirilen dört öncülü açıklamaktır. O halde bir irâde-i cüz'iyye risâlesi olarak oldukça yoğun bir muhtevaya sahip olan bu metni tahlil ederken, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmında insanın özgürlüğü sorununa yönelik çözümün daha çok iradenin varlık tarzını soruşturmaktan geçtiğine dikkat çekecek; bu bağlamda Saçaklızâde'nin “iradenin ontolojisi”ne ilişkin analizleri üzerinden problemin çözümü için geliştirdiği yaklaşımı ve bu yaklaşımın problemin çözümüne ne ölçüde katkıda bulunduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Saçaklızâde'nin topyekün insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratılıyor oluşunun, insanın sorumluluğu ile uzlaşmayacağını düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu sebeple o, düşüncelerini geliştirirken, “İnsan fiilleri Tanrı tarafından yaratılmıştır” önermesinin yeniden düzenlenmesine ihtiyaç duyuyor. Çünkü ona göre “İnsan fiilleri şeydir” / “Her şey yaratılmıştır” / “Öyleyse insan fiilleri de yaratılmıştır” şeklinde kurulan bir kıyas, insanın sorumlu olduğu düşüncesiyle uzlaşmıyor. Peki, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı oluşuna hâlel getirilmeden insanın sorumlu olduğu nasıl temellendirilebilir? İşte Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinin temel sorusu budur. Bu sebeple risalede yapılmak istenen şey, insanın fiillerinin ihtiyarî oluşunun temellendirilmesidir.⁹ Peki, Saçaklızâde bunu nasıl yapmaktadır?

9 *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, “Mukaddime”, “Maksat” ve “Hâtıme” kısımlarından oluşmaktadır. Saçaklızâde, sekiz fasıldan oluşan mukaddimenin birinci başlığında şey, mevcut ve mâdumu; ikincide mevcudun, vâcip, cevher ve araz kısımlarıyla hali ele almış ve iradenin mevcutlar içerisindeki yerini araz olarak tespit etmiştir. O, üçüncü başlıkta Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzih*'te geliştirdiği dört önermenin birincisi üzerinde durarak master ve hâsıl-ı master şeklinde karşımıza çıkan fiilin iki anlamının irade için de geçerli olduğunu tartışmıştır. Dördüncü başlıkta, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin irade tanımlarına yer vermiş, ancak iradenin tanımından çok, onun araz olduğunun önemli olduğunu vurgulamıştır. Beşinci başlıkta, Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıfı* ve

Saçaklızâde'ye göre insan fiillerinin ihtiyarî oluşunu temellendirmenin yolu, sorumluluğu sağlayan ön şartların yani irade, tercih veya ihtiyar ve fiilin varlık tarzlarını soruşturmaktan geçmektedir. O, insan fiillerinin kökenine ilişkin bir açıklama çabasıyla ilişkili olarak, “fiillerin karşılık geldiği varlık alanı”nı tespit etmeye girişir. Bunun için, öncelikle iradenin veya ihtiyarın nasıl bir varlık tarzına sahip olduğu sorusunu sorar; bu amaçla “şey”, “mevcut” ve “mahlûk” kavramlarını söz konusu ederek fiil, irade veya ihtiyarın varlık tarzını belirler. Hareket noktasını metnin bütününe hâkim olacak bir şekilde sık sık zikredilen, “Allah, her şeyin yaratıcısıdır” âyeti oluşturur. Ona göre “şey” kavramının temel anlamı, “varlığı irade edilen”dir (*meşîün vücûdühü*). O, İcî'nin, *el-Mevâkıf*'ta zikrettiği “Şey, mevcuttur”¹⁰ şeklindeki tanımından ve Cürçânî'nin, “Her şey, mevcut; her mevcut da şeydir”¹¹ açıklamasından hareket ederek Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler'de mâduma şey denilemeyeceğini dile getirir. Öyleyse âyetin anlamı şöyle olmalıdır: Mevcut olan her ne varsa, hâlikı Allah Teâlâ'dır.¹²

Mevcut (i) vâcib, (ii) cevher ve (iii) araz kısımlarına ayrılmaktadır. Hal ise, mevcudun bir sıfatıdır, ancak ne mevcut ne de mâdum değildir. Müellif, halin mastarî bir mâna olduğunu ifade ederek okuyucuyu konunun ayrıntısı hakkında *el-Mevâkıf* ve şerhine yönlendirir. Arazlar konusunda İcî'nin, “Bize göre araz, mevcut ile kaim olan mevcuttur” tanımını alıntılamanın Saçaklızâde, arazların geleneksel tasnifini aktarır. Buna göre arazlar ya (i) canlıya özgü olan hayat ve hayata tâbi olan ilim, kudret, irade, kerahet, şehvet ve nefret gibi; ya da (ii) canlıya özgü olmayan hareket, sükûn, birleşme (*içtima*) ve ayrılma (*iftirak*) şeklinde dört türle sınırlı kevnler gibi arazlardır. Saçaklızâde

Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ından irade, fayda ve meyil ilişkisine yönelik uzun bir alıntıda bulunmuş; altıncı başlıkta irade-murat ilişkisi, iradenin şart değil, sebep olduğu, ancak var olduğunda fiili gerektirmediğini ele almıştır. Yedinci başlıkta Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'te, “Kulun ihtiyarî fiilinin bulunduğu, ancak bu ihtiyarî fiilinin mevcut ve mâdum olmayan bir şeye dayanması gerektiği” şeklindeki sözünü açıklayarak iradenin varlığa getirilmesi demek olan *ikâ*'ın mevcut olmadığını öne sürmüştü; sekizinci başlıkta, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Metâli*' hâşiyesinde *nefsü'l-emre* dair sözlerini yorumlamıştır. Saçaklızâde metnin ikinci bölümü olan “Maksat”ta, özellikle insanın tercih ve ihtiyarî ile fiili arasındaki ilişkiye yönelik Mâtürîdî ve Eş'arî yaklaşımları karşılaştırmış; “Hâtîme”de ise İmam Birgivî'nin ihtiyarın insanın eylemi (*sun*) olduğu düşüncesini tahlil ve tenkit etmiştir. O, dört mukaddimeyle ilgili olarak Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'ye; irade ve ontolojiye ilişkin kavramlarla ilgili olarak da İcî ve Cürçânî'ye sık sık referansta bulunmuştur.

10 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566-67.

11 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566-67.

12 Saçaklızâde, âyetteki “şey” kapsamına, Allah Teâlâ'nın girmeyeceğini; çünkü burada “şey”in, varlığı irade edilen (*meşîün vücûdühü*) anlamında olduğunu söyler. İrade veya meşîet, kıdemi ve vücûbu sebebiyle Allah'ın zatına taalluk etmez.

iradenin varlık türünü araz olarak tespit ederek mevcutların bütününe ilişkin bu kısa açıklamasını tamamlar. Ona göre irade, ihtiyar, meşîet ve kast eş anlamlı olup irade, kalbin arazlarından biridir.¹³

Ancak insan iradesinin araz olması, onun arazların genel hükümlerine tâbi olmasını yani iradenin şey, mevcut ve mahlûk olmasını gerektirmeyecek midir? İşte sorun tam da buradan kaynaklanmaktadır: İradenin Tanrı tarafından yaratılmış (*mahlûk*) olduğu düşüncesiyle insanın özgürlüğü ve sorumluluğu nasıl uzlaştırılabilir?

Saçaklızâde söz konusu sorunu çözmek için, kendisinden önce Sadrüşşerîa tarafından geliştirilen fiilin anlamları arasındaki ayırım üzerinden hareket eder: Sadrüşşerîa fiilin, mastarın konulmuş olduğu anlam (*el-ma'ne'l-masdarî*) ve mastar ile hâsıl olan anlam (*el-hâsıl bi'l-masdar*) olmak üzere iki anlamı olduğunu ileri sürmüştü. Ona göre mastar ile hâsıl olan anlam, meselâ hareket fiilini düşündüğümüzde hareket edenin içinde bulunduğu durum (*hal*) olup fiilin ikinci anlamıdır; mastarın konulmuş olduğu anlam ise söz konusu örnekte hareket edenin içinde bulunduğu durumun varlığa getirilmesi olup (*ikâ'*) fiilin birinci anlamını teşkil etmektedir.¹⁴ Şu halde bir fiil olan “hareket” (i) fâilin yani hareket eden kişinin, içinde bulunduğu durum (ikinci anlam) ve (ii) fâilin, içinde bulunduğu durumun *ikâ'* yani varlığa getirilmesi (birinci anlam) olmak üzere iki mânaya sahiptir.¹⁵ Varlıksal açıdan fiilin söz konusu iki anlamı soruşturulduğunda, Sadrüşşerîa hareket eden kişinin içinde bulunduğu durumun hariçte mevcut; ancak onun söz konusu durumunun varlığa getirilmesi demek olan *ikân* sadece aklın itibar ettiği bir şey olup, hariçte varlığı olmadığını ileri sürmektedir.¹⁶ Öyleyse Sadrüşşerîa'ya göre kişinin işlediği fiilin içinde bulunduğu durum hariçte mevcutken, bu durumun sebebi olarak *ikâ'*, hariçte mevcut değildir, bu sebeple o şey de değildir, şey olmadığı için yaratmanın konusu da olamamaktadır.

13 Kalbin arazları veya kalbin fiilleri kavramı Ebü'l-Hüzeyl ile birlikte kelâma dahil edilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl bütün arazları veya fiilleri insanın gücünün yettiği ve yetmediği şeklinde ikiye ayırmış, insanın gücünün yettiği arazları, beşi kalbin ve beşi de organların fiilleri olmak üzere on tane olarak belirlemiştir. Konunun ayrıntısı için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 148-49; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 117.

14 Krş. Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, s. 19.

15 İcat, tesir ve ihdas anlamlarına gelen *ikâ'*, hariçte mevcut değildir, o, zihin kendisini düşündüğü zaman sadece zihinde mevcut olur, düşünmediğinde ise zihinde bile mevcut olmaz (bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 380 vd.).

16 *İkân* hariçte varlığının olmaması, onun bir var edicisinin de (*mûkı*) olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü bu mânâ, hariçte mevcut olsaydı, mutlaka bir var edicisi olacak; bu durumda söz konusu var etme (*ikâ'*) için başka bir var etme (*ikâ'*) gerekecek; bu, böyle sonsuza kadar devam edecekti (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 381).

Böylece Sadrüşşerîa insanın fiillerinin iki düzlemde söz konusu olduğunu, bunlardan biri olan fiilin fâile verdiği halin dış dünyada mevcut olduğunu, ancak bu halin meydana getirilmesi veya var edilmesinin dış dünyada mevcut olmadığını söylemiş olmaktadır. Buna göre insanın fiillerinin kökeninde mevcut ve mâdum olmakla nitelenemeyen *ikâ'* bulunmaktadır. Bu *ikâ'* yaratılmış olmadığı için insanın fiilleri, nihaî tahlilde Tanrı'ya uzanmamış, dolayısıyla yaratılmış olmamaktadır. İşte Sadrüşşerîa'ya göre insanın sorumluluğunu temin eden bu *ikâ'*dir.

Saçaklızâde Sadrüşşerîa'nın hareket üzerinden tespit ettiği fiilin iki anlamının irade için de geçerli olduğunu yazar. Buna göre, bir fiil olarak irade (i) hem kalbin sıfatına yani güç yetirilen şeyin (*makdûr*) iki tarafından birini gerçekleştirmeye yönelik belirleyici sığata (*es-sıfatü'l-muhasşisa*); hem de (ii) söz konusu sıfatın varlığa getirilmesine (*ikâ'*) karşılık gelmektedir. Birinci anlamıyla irade, kalbin arazı olup, kalpte mevcut ve kaimdir. Ancak ikinci anlamıyla irade yani muhasşis sıfatın varlığa getirilmesi (*ikâ'*) aklın itibar ettiği ademî bir durum olmaktadır. Akıl onu düşündüğü zaman onun sureti kalp ile kaim bir araz olur, böylece Allah'ın mahlûku olur; akıl onu düşünmediğinde hiçbir şekilde mevcut olmaz, ne hariçte ne de zihinde; aksine sadece *nefsü'l-emirde* mevcut olur.¹⁷

İşte Saçaklızâde'nin probleme ilişkin sunduğu çözüm, muhasşis sıfat ve muhasşis sıfatın *ikâ'* şeklinde iradenin iki anlamı arasında yaptığı ayırımı dayanmaktadır. Buna göre birinci anlamıyla irade kalbin bir sıfatıdır, dolayısıyla şey ve mahlûktur; ancak ikinci anlamıyla irade eğer zihin onu düşünürse, zihni bir varlık olup şey olacaktır. Zihin onu düşünmediğinde ise o, şey ve dolayısıyla mahlûk olamayıp ne zihinde ne de hariçte mevcut olmayacak, sadece *nefsü'l-emirde* mevcut olacaktır. Şu halde fiilin varlığa getirilmesi (*ikâ'*) *nefsü'l-emirde* mevcut olup hariçte ve zihinde mevcut değildir; ancak birinin çıkıp onu düşünmesi durumunda *ikâm*, *nefsü'l-emirde* mevcut olduğu gibi zihinde de mevcut olduğu söylenebilir. İradenin ontolojisini soruşturmanın insanın özgürlüğünü kanıtlamaya katkısı burada belirginlik kazanmaktadır.

Ancak Saçaklızâde, her ne kadar iradenin iki anlamı arasında bir ayırımı bulunsa da o iradenin araz, mevcut ve Allah Teâlâ'nın mahlûku

17 Saçaklızâde, *nefsü'l-emir* kavramına ilişkin Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Hâşiyetü Şerhi'l-Metâli*'inden bir pasaj aktarır: "Nefsü'l-emir, bir şeyin kendisi olup *emir* ise "şey" demektir. Bir şeyin *nefsü'l-emirde* mevcut olmasının anlamı, onun kendinde (*fi haddi zâtihî*) mevcut olmasıdır yani onun varlığı, tahakkuku ve sübûtu bir farzedenin farzetmesine veya bir itibar edenin itibarına bağlı değildir. Söz gelimi güneşin doğmasıyla gündüzün olması arasındaki gerektirme (*mülâzemet*) –ister bunu farzeden biri olsun ister olmasın– kendinde tahakkuk etmiştir (bk. Cürçânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli*, s. 124-25).

olduğunu, dolayısıyla kişinin fiilini meydana getirmediği gibi iradeyi de meydana getirmediğini belirtir. Bu durumda Saçaklızâde'nin varlık ve yoklukla nitelenemeyen anlamıyla iradenin yerine *tercihi* koyduğunu gözlem-leriz. O, kişinin eyleminin sadece fiili tercih etmede söz konusu olduğunu yazar. Buna göre tercih ihtiyar ve kastın sebebi olup kuldân sâdır olan, ancak mevcut ve mâdum olmayan mastarî bir mâna olarak karşımıza çıkar. Saçaklızâde bu değişikliği, "Kişinin fiilinin sebebi, iradenin *îkâ* yani varlığa getirilmesidir" diyerek ayrıca belirtir. Tercih var olmadığı için (*li-ademi vücûdihî*) kulun mahlûku değildir. Ancak irade için aynı şeyi söyleyebilir miydik?

Saçaklızâde'ye göre eğer irade (i) Allah'ın mahlûku ise onun *îkâ*'ının da Allah Teâlâ'nın sıfatı olması ve O'ndan sâdır olması gerekecektir. Fakat *îkâ* var olmadığı için Allah Teâlâ'nın mahlûku olduğu söylenemez. Çünkü halk mâdumu icat etmektir. *Îkâ* ise hal kabilindedir. (ii) Öte yandan irade kulun mahlûku olursa, o zaman iradenin *îkâ*'ının da kulun bir sıfatı olması gerekecektir. Ancak iradenin kulun mahlûku olduğu söylenemez. Çünkü irade araz, mevcut ve şeydir. Kur'ân-ı Kerim'in, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" sözü sebebiyle her mevcudun hâlıkı Allah Teâlâ'dır. Bu sebeple irade ve ihtiyar da O'nun mahlûku olacaktır. Öyleyse Saçaklızâde'nin yaklaşımı şöyle ifade edilebilir: İhtiyarî fiil, tercihle gerçekleşir; tercih ise mevcut ve mâdum olmayan mastarî bir mâna olduğu için yaratılmamıştır. Tercihin yaratılmamış olması da insanın fiillerinin nihâi tahlilde Tanrı'ya uzanmadığını, dolayısıyla insanın özgür olduğunu göstermektedir.

Saçaklızâde'nin Sadrüşşerîa'yı takip ederek fiilin iki anlamını irade için de uygulaması ve iradenin bir yönüyle şey olmadığını düşünerek, iradeyi tercihle yeniden ifade etmesi, onun konuyla ilgili müteahhirîn dönem literatüründe ifade edilen bir soruna ilişkin eleştirilerinin de temelini oluşturmaktadır.

Bunu Saçaklızâde'nin İmam Birgivi'nin irade ve ihtiyarın varlık tarzıyla ilgili görüşlerine yönelik tahlil ve tenkitlerinde görürüz. Birgivi, kulların fiillerinin Allah'ın bilgisi, iradesi ve levh-i mahfûzda yazmasıyla gerçekleşmesinin, fiillerin kuldân cebir ile ortaya çıkmasını gerektirmediğini söyler. Tıpkı Zeyd'in, Amr'ın belirli bir günde yapacağı şeylerin tamamını bilmesi durumunda bunların Amr'dan cebir ile sâdır olmasının gerekmediği gibi. Ancak o, Allah'ın kulların fiillerinin tamamının hâlıkı olmasının, kulun fiilinde mecbur olmasını vehmettirdiğini de ekler. İşte bu vehmi ortadan kaldırmak için Birgivi, "Allah Teâlâ'nın her ne kadar kulların ve diğer varlıkların bütün fiillerinin yaratıcısı olsa da onların taatler ve mâsiyetler şeklinde zıtlara taalluk edebilecek cüz'î ihtiyarlarının ve kalbî iradelerinin bulunduğunu"

söylemektedir.¹⁸ Buraya kadar bir sorun görünmemektedir, fakat Birgivî, söz konusu cüz'î ihtiyar ve iradelerin hariçte vücudu olmadığını, bu sebeple de yaratmaya konu olmayacağını düşünür. Çünkü yaratmak (*halk*), mâdumu varlığa getirmek (*icat*) demektir. Bir şey mevcut olmamışsa yani icat edilmemişse mahlûk da olamaz. Bu durumda Allah Teâlâ kulların fiillerinin ne müridi ne de hâlikidir. Bu sebeple Birgivî'ye göre, "ihtiyarın da kulun fiili gibi Allah'ın mahlûku olduğu öne sürülerek kulun ihtiyar ve fiilinde mecbur olduğu" savunulamaz. Çünkü kulun ihtiyarı kuldân sâdır olan ve mevcut ve mâdum olmayan bir şeydir. Bu sadece kulun meydana getirdiği (*sun*) bir şeydir, yoksa Allah Teâlâ'nın işlemesi (*sun*) ve yaratmasıyla (*halk*) değil ki kulun fiili ızdırârî olsun. Birgivî bunun, Allah'ın kulun fiilini yaratmasının bir şartı olduğunu, bu durumda kulun fiilinin kendisinden sâdır olan bir şeye uzandığını düşünür.

Saçaklızâde'ye göre Birgivî, bu yaklaşımının, Allah Teâlâ'nın, "O, her şeyin yaratıcısıdır" ve "Allah'tan başka yaratıcı mı var?" sözlerine muhalefet etmediğini düşünmüş olmalıdır. Çünkü bu ihtiyar mevcut değildir, bilakis kulun *masnû*udur. Nasıl ki Allah'ın kulun fiilini irade etmesi, onun fiilinin ızdırârî olmasını gerektirmiyorsa, O'nun kulun ihtiyarını irade etmesi de onun ihtiyarının ızdırârî olmasını gerektirmemektedir.¹⁹ Şu halde Birgivî'nin yaklaşımı, insanın ihtiyar ya da iradesinin mevcut ve mâdum olmaması sebebiyle Tanrı tarafından yaratılmadığı, bu sebeple de insanın fiillerinde mecbur olmadığı şeklindedir.

Ancak Saçaklızâde bu yaklaşımın tashihe muhtaç olduğunu düşünmektedir. O, eleştirilerini Birgivî'nin yaklaşımını temellendirirken kurduğu kıyası analiz ederek detaylandırır. Ona göre söz konusu akıl yürütme, "İhtiyarın hariçte varlığı yoktur" ve "Öyleyse ihtiyar yaratmaya muhtaç değildir" şeklinde sırasıyla, küçük öncül ve neticeye karşılık gelecek iki önerme içermektedir. Ancak ona göre kıyası tamamlamak için, "Her hariçte varlığı olmayan, yaratmaya muhtaç değildir" şeklinde tümel büyük öncüle ihtiyaç bulunmaktadır. Bu durumda karşımıza şöyle bir argüman çıkmaktadır:

İhtiyarın hariçte varlığı yoktur.

Her hariçte varlığı olmayan yaratmaya muhtaç değildir.

Öyleyse ihtiyar, yaratmaya muhtaç değildir.

Ne var ki Saçaklızâde, kıyasın tümel büyük öncülünün iki açıdan problemli olduğunu düşünmektedir: 1. Eğer hariç ile zihnin harici kastedilir ve

18 Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, s. 117-18.

19 Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, s. 118.

hariçte varlığı olmayan şeylere de irade ve şehvet gibi zihnin sıfatları girerse, bu durumda büyük önerme doğru olmaz. Çünkü büyük önermede hariçte varlığı olmayan şeylerin yaratmaya konu olmadığı söylenmişti. Halbuki hariçte varlığı olmayan zihnin sıfatları yaratılmıştır. 2. Hariçte varlığı olmayan şeylere zihnin sıfatları girmese bile, bunlar yine hariçte mevcut olana dahil olacaktır. Çünkü zihin, hariçte mevcuttur. Zihinde mevcut olan aynı şekilde hariçte de mevcut olacaktır. Çünkü mevcut bir şeyde mevcut olan, o şeyde de mevcuttur. Öyleyse “İhtiyarın hariçte vücudu yoktur” şeklindeki küçük önerme de doğru olmamaktadır.

Bu sebeple Saçaklızâde'ye göre iradenin ve ihtiyarın karşılık geldiği varlık tarzını tespit ederken daha dikkatli olunmalıdır. Zira ihtiyar ile mastarî bir mâna yani “güç yetirilen şeyin (*makdûr*) iki tarafından birine yönelik tahsis edici sıfatın var edilmesi (*ikâ'*)” kastedilirse, bu doğrudur, çünkü gerçekten de bu anlamıyla ihtiyar, mastarî bir mâna olup mevcut değildir, hatta hal kabilindedir. Ancak ihtiyar ile mastarî bir mâna değil de, aksine muhassis sıfat kastedilecek olursa, bu anlamıyla ihtiyar kalbin bir arazı olacak, dolayısıyla da hariçte mevcut olacaktır; çünkü bu yönüyle irade veya ihtiyar “şey” olup, her “şey” olan da Allah Teâlâ'nın mahlûkudur. Öte yandan muhassis sıfatın varlığa getirilmesi (*ikâ'*) ise, mevcut değildir. Şu halde Saçaklızâde'ye göre, İmam Birgivi'nin, “İhtiyarın hariçte varlığı yoktur” önermesi, fiilin söz konusu iki anlamı arasındaki ayırımın dikkate alınmasıyla yeniden düzenlenmelidir.

Sonuç

Tanrı'nın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki ikileme yönelik uzlaşmayı, insanın sorumluluğunun temelini teşkil eden irade, ihtiyar veya tercihin ilâhî yaratmanın konusu olmaktan çıkarılmasıyla mümkün kılan söz konusu çözüm, müteahhirîn dönem Mâtürîdî kelâmının konuyla ilgili literatürü üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'de geliştirdiği çözüm önerisi bu yöndeki çabaları belirginleştirmesi bakımından önem taşımaktadır. O, Sadrüşşerîa tarafından öne sürülen fiilin şey ve şey olmayan anlamlarına ilişkin ayırımı, önce bir fiil olan iradeye uygulamış; irade ve iradenin *ikâ'*ı yani varlığa getirilmesinden bahsederek, iradenin araz, dolayısıyla şey ve mahlûk olduğunu; ancak iradenin *ikân*ının şey olmadığını, dolayısıyla ne mevcut ne de mâdum olduğunu, hal olduğunu belirtmiştir. Eş deyişle iradenin bir “şey-olan”, bir de “şey-olmayan” yönü vardır, iradenin “şey-olan yönü”, şey ve mevcut olduğu için mahlûk iken; iradenin “şey-olmayan yönü” ise şey ve mevcut olmadığı için

mahlûk olmamaktadır. Saçaklızâde bir sonraki adımda iradenin *ikâ* yani varlığa getirilmesinin gerçekte *tercihe* karşılık geldiğini; *tercihin* ise mevcut, mâdum, şey ve yaratılmış olmak gibi niteliklere sahip olmadığını söyleyerek onun insanın fiillerinin nihâi dayanağını teşkil ettiğini öne sürmüştür. İşte insanın fiillerinden sorumlu olmasını sağlayan, varlık ve yokluk ile nitelene-meyen *tercih* olmaktadır.

Sonuç olarak *Risâletül-irâdeti'l-cüz'iyye*'nin söz konusu problemin çözü-müne yönelik iki katkısından bahsedilebilir. “İnsan fiilleri şeydir”, “Her şey mahlûktur”, “Öyleyse insan fiilleri de mahlûktur” şeklinde kurulan kıyasın insanın özgürlüğünü yadsımasından ötürü kıyasın küçük öncülünün yeni-den düzenlenmesi gerektiği düşüncesinin öne sürülmesidir. Böylece topyekün insan fiillerinin şey olmadığı, dolayısıyla önermede ifade edilen “insan fiillerinin şeyliği” ile, fiilin ikinci anlamını teşkil eden “masterla hâsıl olan anlam”ın kastedildiği belirginleştirilmiştir. İkincisi ise, insanın fiillerinin temelinde yatan bir yönüyle irade, ihtiyar veya tercihin, varlıklar içerisindeki yerinin soruşturularak varlık, yokluk, şey ve yaratılmış olmak gibi yüklem-ler alamayacağına öne sürülmesiyle insanın özgürlüğünü temellendirme çabasıdır. Saçaklızâde'nin, müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmcılarının insanın özgürlüğünü temellendirmenin yolunun iradenin ontolojisini soruşturmaktan geçtiği şeklindeki iddialarını esas almak suretiyle problemin çözümünü kavramsal yönden zengin ve teorik açıdan derin bir çerçevede araması son derece önemlidir.

II. *Risâle*'nin Nüshaları ve Neşirde Takip Edilen Yöntem

Saçaklızâde'nin araştırmamıza konu olan *Risâletül-irâdeti'l-cüz'iyye*'sini kütüphanelerde tespit edebildiğimiz beş el yazmasından hareketle neşre hazırladık. Söz konusu nüshalarda müstensih ve istinsah tarihlerine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Birinci nüsha, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, “Yazmalar 306” numarasıyla kayıtlı olup, 1b-8b varaklarından meydana gelmiştir. Risâlenin ilk sayfasında, “Bu, Saçaklızâde'nin cüz'î ihtiyar meselesine dair bir risâlesidir” ibaresi yazılıdır. Risâlenin neşrinde esas aldığımız bu nüshayı [İ] harfiyle gösterdik.

İkinci nüsha, Milli Kütüphane Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 2219/1 numarasıyla *Risâle fi'l-akâid* adıyla kayıtlıdır. Bir mecmuanın içerisinde 1a-3b varakları arasında yer alan nüshanın ilk sayfasının üzerinde *İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi* ifadesi yer almaktadır. Bu nüshayı da neşirde (ب) harfiyle gösterdik.

Üçüncü nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 5819 numarada kayıtlı olup, 1b-3a varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshayı neşirde (ج) harfiyle gösterdik.

Dördüncü nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümü 648 numaralı mecmuanın içerisinde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* adıyla 1^b-4^a varakları arasında yer almaktadır. Metnin baş tarafında *Risâle li-irâde cüz'iyye li-Saçaklızâde* ibaresi yazılıdır. Bu nüshayı neşirde (د) harfiyle gösterdik.

Neşirde kullandığımız beşinci nüsha, Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 6774 numaralı mecmuanın içerisinde kayıtlıdır. 120^a-124^b varakları arasında yer alan bu nüshayı neşirde (ف) harfiyle gösterdik.

Söz konusu nüshaların genel itibariyle birbirine yakın özellikte bulunduğu, ancak “ب” ve “ف” nüshalarının diğerlerine oranla daha çok yazım yanlışlığı içerdiğini söyleyebiliriz. Risâlenin neşirinde İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tahkik kuralları esas alınmıştır.

III. Tahkik

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يقول البائس الفقير محمد المرعشي المدعوّ بساجقلي زاده أكرمه الله بالسعادة: البحث عن الاختيار الجزئي بحث مظلم، وكلام صاحب التوضيح فيه بسيط^١ المقدمات يتحير^٢ فيه الأبواب. وأنا^٣ أردت أن ألخصه بوضع رسالة تقرب إلى الأفهام. والله المستعان وعليه^٤ التكلان. فيها^٥ مقدمة ومقصد وخاتمة. أما المقدمة ففيها^٦ فصول.

الفصل^٧ الأول

قال الله تعالى: ^٨ ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^٩ والشئ^{١٠} هنا بمعنى مشيء وجوده. وقال في **المواقف** في المقصد^{١١} السادس من مقاصد الوجود والعدم: «الشئ عندنا الموجود»^{١٢}. انتهى. وقال شارحه: «أي: لفظ الشئ عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط، فكل شئ عندهم^{١٣} موجود وكل موجود شئ»^{١٤}. انتهى. يعني فلا يطلق الشئ على المعدوم عند الأشاعرة خلافاً للمعتزلة. فمعنى الآية أن كل ما وجد فخالقه هو الله تعالى. ولا يدخل في الشئ في الآية^{١٥} ذاته تعالى؛ لأن الشئ فيها بمعنى موجود مشيء وجوده،^{١٦} ولا يتعلق المشيئة بذاته تعالى لقدمه ووجوبه.

الفصل الثاني

الموجود^{١٧} ينقسم إلى: واجب^{١٨} وجوهر وعرض^{١٩}. وأما الحال: ^{٢٠} فهو ^{٢١} صفة ^{٢٢} لموجود

- | | |
|---|---------------------------------------|
| ١ ج - بسيط. | ١٢ شرح المواقف للرجاني، ٢/٢١٢. |
| ٢ ب: متحير؛ ج ف: ويتحير | ١٣ ب د - عندهم. |
| ٣ د - وأنا. | ١٤ شرح المواقف للرجاني، ٢/٢١٢. |
| ٤ أ: وعليك. | ١٥ أ - في الآية. |
| ٥ أ: فيه. | ١٦ ف - مشيء وجوده. |
| ٦ ج د: فيها. | ١٧ أ ف: إن الموجود. |
| ٧ د - الفصل. | ١٨ ف + وجوبها. |
| ٨ ب: أن الله تعالى؛ ج - قال الله تعالى. | ١٩ ف - وجوهر وعرض. |
| ٩ سورة الزمر ٦٢/٣٩. | ٢٠ أ: محال. |
| ١٠ د - والشئ. | ٢١ ف - فهو. |
| ١١ ف: مقصد. | ٢٢ ف: فصفة. |

لا موجودة ولا معدومة.^١ أثبتته بعض المتكلمين ونفاه آخرون. فمن نفاه يدخله^٢ في المعدوم، وذلك كالمعاني^٣ المصدرية، وتفصيله في **المواقف** وشرحه. وقال في **المواقف** في أبحاث العرض: «العرض^٤ عندنا: موجود قائم بمتحيز». ^٥ وقال في **المواقف** وشرحه^٦ / [٢و] هناك: «العرض^٧: إما أن يختص بالحي وهو الحياة^٨ وما يتبعها من الإدراكات^٩ بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة^{١٠} والشهوة والنفرة؛ وإما أن لا يختص به^{١١} وهو الأكوان المنحصرة في أنواع أربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق»^{١٢} إلى آخر ما قال.^{١٣} فظهر أن الإرادة ويرادفها الاختيار، والمشيئة والقصد^{١٤} عرض من أعراض القلب، فهي^{١٥} أمر موجود وشيء مخلوق^{١٦} له تعالى.

الفصل الثالث

قال في **التلويح** في بيان المقدمة الأولى ما خلاصته:

أن كثيرا من صيغ المصادر كالحركة والسكون^{١٧} قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل صفة الحركة، وهي: الحالة التي تكون للمتحرك^{١٨} ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى، وذلك الإيقاع هو المعنى المصدرى، ويسمى تأثيرا وإحداثا وإيجادا؛ وقد يطلق على الوصف الحاصل بذلك الإيقاع، وهو^{١٩} الحاصل من المصدر وهو كالحالة التي تكون للمتحرك^{٢٠}. والأول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل،^{٢١} والمعنى الثاني معنى مجازي للمصدر.^{٢٢}

- | | |
|---|---|
| ١ أ: لا موجود له ولا معدوم. | ١٤ ب - والقصد. |
| ٢ ج: يدخل. | ١٥ ج د: فهو. |
| ٣ ف: في المعاني. | ١٦ أ ف: ومخلوق؛ ب - مخلوق. |
| ٤ أ - العرض. | ١٧ ب ج د ف - والسكون. |
| ٥ شرح المواقف للرجاني، ٨/٥. | ١٨ ف: المتحرك. |
| ٦ ب ج - وشرحه. | ١٩ ب: هو. |
| ٧ ب - العرض. | ٢٠ أ ج: وهو كالحالة التي من المصدر التي تكون للمتحرك؛ ب: وهو الحالة التي للمتحرك. |
| ٨ ب: الحياة، صح هـ. | ٢١ أ ج د ف + يعني. |
| ٩ ف: إدراكات. | ٢٢ التلويح إلى كشف حقائق التنقيح لسعد الدين التفتازاني، ٣٨٠/١. |
| ١٠ د ف: والكراهية. | |
| ١١ ف - به. | |
| ١٢ شرح المواقف للرجاني، ١٢/٥ - ١٣. | |
| ١٣ ج: ما قاله. | |

وقال في التوضيح:

فإن أريد^١ بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض^٢ من أجزاء المسافة فهي^٣ المعنى^٤ الثاني، وإن^٥ أريد بها إيقاع تلك الحالة فهو المعنى الأول. والمعنى الثاني موجود في الخارج؛ وأما الأول فأمر يعتبره العقل أي يلاحظه ولا وجود له^٦ في الخارج فليس له^٧ موقع؛ إذ لو كان موجودا في الخارج^٨ لكان له موقع. ثم إيقاع ذلك الإيقاع يكون واقعا إلى ما لا يتناهى، فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الأمور الواقعة^٩ / في الخارج، وهو محال.^{١٠} انتهى.

[٢ظ]

أقول: فالإيقاع صفة للموقع، ومن قبيل الحال وليس بموجود في الخارج؛ بل موجود في الذهن عند ملاحظة الذهن^{١١} إياه، فإن لم يلاحظه^{١٢} الذهن فليس بموجود فيه أيضا. أقول: وكالإرادة، وهي تطلق^{١٣} على صفة للقلب مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع وعلى إيقاع تلك الصفة. والأول^{١٤} عرض للقلب موجود فيه قائم به، والثاني أمر عدمي اعتباري يعتبره العقل ويلاحظه،^{١٥} فحين يلاحظه العقل تكون^{١٦} صورته^{١٧} عرضا موجودا في القلب^{١٨} قائما به، فهو مخلوق^{١٩} لله تعالى حينئذ، وحين لم يلاحظه^{٢٠} لا يكون موجوداً قط^{٢١} لا في الخارج ولا في الذهن، فلا يكون مخلوقاً؛ بل موجوداً^{٢٢} في نفس الأمر فقط.^{٢٣}

الفصل^{٢٤} الرابع

قال^{٢٥} في المواقف وشرحه في موقف الأعراض:^{٢٦}

- | | |
|--|---|
| ١٤ أ - والأول. | ١ ب: إذا أريد، صح هـ. |
| ١٥ د: ويلاحظ. | ٢ أ ج د: يفترض؛ ف: تفرض. |
| ١٦ أ ج د ف: يكون. | ٣ ب ج د ف: فهو. |
| ١٧ ف: صورة. | ٤ ف: معنى. |
| ١٨ ب: للقلب. | ٥ ب ج د ف: وإذا. |
| ١٩ أ: مخلوقا. | ٦ أ - له. |
| ٢٠ أ: لم يلاحظ. | ٧ أ د - له. |
| ٢١ ب ج د ف - قط. | ٨ ب - في الخارج. |
| ٢٢ ب ج: موجود. | ٩ أ: الواقع. |
| ٢٣ أ - فقط. | ١٠ التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة، ٣٨١/١. |
| ٢٤ ف - الفصل. | ١١ ف: عند الذهن. |
| ٢٥ أ - قال. | ١٢ د، ف: يلاحظ. |
| ٢٦ ب - في موقف الأعراض؛ ج ف: في المواقف الأعراض. | ١٣ أ ج د: يطلق. |

قيل: الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفي الفعل^١ مباشرة وتركه. وقيل: ليس الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن؛ بل هذا^٢ هو المسمى بالداعية، وأما الإرادة فهي^٣ ميل يتبع^٤ ذلك الاعتقاد أو الظن. هذا الذي ذكرنا من تعريفنا الإرادة إنما هو^٥ على رأي المعتزلة. وأما الإرادة عند الأشاعرة: فصفة مخصصة لأحد طرفي^٦ المقدور بالوقوع، والميل^٧ الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد؛ لكن ذلك الميل ليس^٨ إرادة، فإن^٩ الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع.^{١٠} انتهى.

قوله: «في الشاهد» أي: في إرادة الإنسان أو في إرادة المخلوق احترازًا عن إرادة الله. إذ ليست^{١١} إرادته تعالى / مسبوقة بالميل. [و٣]

قوله: «بالاتفاق» أي: باتفاق^{١٢} المعتزلة والأشاعرة؛ لكن الصفة المخصصة عند المعتزلة هو الاعتقاد المذكور أو الميل التابع، وعند الأشاعرة صفة^{١٣} غير الاعتقاد والميل،^{١٤} وإن كانت مسبوقة بالميل في الغالب. أقول: الإرادة بأي معنى تفسره^{١٥}؟ عرض موجود وشي مخلوق^{١٦} له^{١٧} تعالى؛ لأن الإرادة^{١٨} قسم^{١٩} من الأعراض بأي تفسير^{٢٠} تفسر^{٢١}؟ فلا تغفل عن ذلك.^{٢٢}

الفصل الخامس

قال في المواقف وشرحه:

الإرادة عندنا غير مشروط باعتقاد النفع أو بميل^{٢٣} يتبعه؛ لأن الإرادة توجد^{٢٤}

١ ج د: العقل.	١٣ ب - صفة.
٢ جميع النسخ - هذا. والتصحيح من شرح المواقف للجرجاني، ٦/٦٨.	١٤ أ - الميل.
٣ ب ج د ف: فهو.	١٥ أ: تفسير؛ ب: تفسر؛ ج ف: نفسه.
٤ أ: ينفع.	١٦ أ ج ف: ومخلوق.
٥ أ ب د: هي.	١٧ د: لله.
٦ ف: طرف.	١٨ ف: إرادة.
٧ ب: وأما الميل.	١٩ ب - قسم.
٨ د: ليس، صح ه؛ ف - ليس.	٢٠ ف - تفسير.
٩ ج: فإذا.	٢١ ب ج د - تفسر.
١٠ شرح المواقف للجرجاني، ٦/٦٨-٧٠.	٢٢ د - ذلك.
١١ ب ج د ف: ليس.	٢٣ أ ب ج: بميل.
١٢ ف: بالاتفاق.	٢٤ أ ج: يوجد.

بدونهما^١ فلا تكون^٢ عين أحدهما، ولا مشروطا به أيضا خلافا للمعتزلة. لنا - في وجود الإرادة بدونهما -^٣ أن الهارب^٤ من السبع^٥ إذا ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي^٦ هو النجاة منه فإنه يختار أحدهما بإرادته، ولا يتوقف في ذلك الاختيار^٧ على ترجيح أحدهما لنفع^٨ يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه؛ بل يرجح أحدهما بمجرد الإرادة. ومعلوم بالضرورة أنه لو لم يجد^٩ المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع. وكذا العطشان إذا كان عنده قدحان بماء فرض استواءهما من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الآخر، وكذا الجائع^{١٠} إذا كان^{١١} عنده رغيفان متساويان^{١٢} من جميع الجهات، فإنه^{١٣} يختار^{١٤} أحدهما من غير داع يدعو^{١٥} إليه. والمعتزلة ادعوا^{١٦} الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان، فإنه لا يرجح^{١٧} / باختياره أحدهما على^{١٨} الآخر إلا لمرجح^{١٩} يختص بذلك الطرف،^{٢٠} فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلا. والجواب منع الضرورة. نعم، للمعتزلة أن يقولوا:^{٢١} ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه، ولا بد في هذه الصور^{٢٢} المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده. وقيل: إذا فرض التساوي^{٢٣} في النجاة فإن طبيعته تقتضي^{٢٤} سلوك الطريق الذي على يساره، وفي القدحين والرغيفين يختار^{٢٥} ما هو الأقرب إلى اليمين.^{٢٦} انتهى.

[ظ٣]

الفصل السادس

قال في **المواقف**:^{٢٧} «الإرادة القديمة توجب المراد اتفاقا وأما الإرادة الحادثة فلا

- | | |
|--|-------------------------------|
| ١٥ د: يدعو. | ١ أ: بدونها. |
| ١٦ ف: ادعوا؛ ب: ادعى. | ٢ أ: فلا يكون؛ ج: فلأن تكون. |
| ١٧ أ: مرجح. | ٣ أ: بدونها. |
| ١٨ أ: عن. | ٤ أ: أن لهارب؛ د: لأن الهارب. |
| ١٩ ب: بمرجح؛ د: المرجح. | ٥ د: عن السبع. |
| ٢٠ أ: الطرق. | ٦ ج - الذي. |
| ٢١ ب: يقول. | ٧ ب - الاختيار. |
| ٢٢ د: الصور؛ ف: الصورة. | ٨ ب: بنفع؛ ف: النفع. |
| ٢٣ أ، ب: تساوي. | ٩ أ: يوجد. |
| ٢٤ أ ج د: يقتضي. | ١٠ أ د ف: جايح؛ ب: الجايح. |
| ٢٥ ف: تختار. | ١١ أ ج د - إذا كان. |
| ٢٦ شرح المواقف للجرجاني، ٦/٧٢-٧٤. | ١٢ أ: متساو؛ ج د ف: متساويين. |
| ٢٧ أ: المواقف | ١٣ ف - فإنه. |
| | ١٤ ف: فيختار. |

توجهه^١ اتفاقاً». ^٢ انتهى. وقد^٣ يريد الإنسان شيئاً فيخلق الله تعالى عقبيه المراد؛ وقد يريده^٤ ولا يخلقه تعالى بسلب^٥ قوة العضو الذي أريد تحريكه وهو ظاهر؛^٦ وقد يخلق الله تعالى فعل العبد بدون إرادة العبد كحركات المرتعش فهو^٧ فعل اضطراري،^٨ والأول^٩ اختياري،^{١٠} فالإرادة ليس بشرط عادي لخلق الله تعالى أفعال العباد؛^{١١} بل سبب^{١٢} عادي في الغالب. والفرق بين الشرط والسبب لا يخفى على العالم المميز.^{١٣} فالإرادة الحادثة أمر لا يجب عنده الفعل.

الفصل السابع

قال في التلويح^{١٤} عند قول صاحب التوضيح:

وبرهان آخر حاصله: أنا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعا ما أي فعلا ما^{١٥} بالاختيار.^{١٦} وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم، لا في أمر موجود. ثم ذلك الأمر^{١٧} لا يجوز أن يكون هو الإيقاع والإيجاد الذي^{١٨} يجب / عنده الفعل البتة حتى يكون^{١٩} العبد موجداً^{٢٠} لذلك الشيء^{٢١} الموجود وخالقا له، فتعين أن يكون ذلك الأمر^{٢٢} اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمراً^{٢٣} لا يجب عنده وجود الأثر،^{٢٤} وهو المسمى^{٢٥} بالكسب، والفعل حاصل به^{٢٦} وبخلق الله تعالى.^{٢٧} انتهى.

[٤٠]

- | | |
|---|---|
| ١ أ: فلا توجه. | ١٥ جميع النسخ: فعلا. والتصحيح من التلويح للتفتازاني، ٤٠١/١. |
| ٢ شرح المواقف للجرجاني، ٧٠/٦-٧١. | ١٦ ف: فعلا اختياريا. |
| ٣ ف: قد. | ١٧ أ - الأمر. |
| ٤ ب ج د ف: يريده. | ١٨ أ ف: عنده. |
| ٥ أ: بسبب. | ١٩ د: تكون |
| ٦ ب: الظاهر؛ ج ف: ظ. | ٢٠ أ ف: موجودا. |
| ٧ أ: وهو. | ٢١ ب ج ف: الفعل. |
| ٨ أ: اضطرار. | ٢٢ د - الأمر. |
| ٩ أ - والأول. | ٢٣ ب ج د ف: أمر. |
| ١٠ أ: والاختياري. | ٢٤ ف: وجوده الاثري |
| ١١ أ - العباد. | ٢٥ أ: مسمى؛ ج - المسمى. |
| ١٢ ج د ف: بسبب. | ٢٦ ب: حاصلان به. |
| ١٣ ج د: المتميز؛ وفي هامش ب: السبب وجودي يدور عليه أمر وجودا وعدما، والشرط أمر وجوديا أو عدميا يدور على عدمه العدم. | ٢٧ التلويح للتفتازاني، ٤٠١/١. |
| ١٤ ب ج د ف - في التلويح. | |

قوله: «إننا نعلم^٢ بالوجدان^٣ اه^٤ يعني^٥ بالوجدان^٦ أن للعبد فعلا بالاختيار يغير فعله الاضطراري،^٧ كحركته عند ارتعاشه، وهو^٨ ما قاله^٩ في التوضيح: «التفرقة ضرورية^{١٠} بين الأفعال^{١١} الاختيارية والاضطارية»^{١٢}

قوله: «في أمر لا موجود ولا معدوم» وهو الذي^{١٣} يسميه بعض المتكلمين بالحال،^{١٤} وهو واسطة بين الموجود والمعدوم، وهو من^{١٥} المعاني المصدرية التي^{١٦} هي^{١٧} حقيقة لفظ^{١٨} المصدر كالإيقاع والإيجاد^{١٩} والترجيح والحركة والقيام والعود، لا الحاصل بالمصدر.

قوله: «يجب عنده الفعل البتة»، فإن الإيقاع والإيجاد صفة^{٢٠} للموقع والموجد. فمن اتصف بإيقاع شيء فقد خلقه، فإيقاع شيء صفة لخالقه، فلو اتصف العبد بإيقاع فعل يكون خالقه. فإيقاع الفعل كهيئة الحركة مثلا ليس بصنع العبد، كما أن هيئة الحركة ليست^{٢١} بصنعه^{٢٢}. وإلا لزم أن يكون خالق هيئة الحركة وهي أمر^{٢٣} موجود وشيء^{٢٤}، فيخالف^{٢٥} قوله تعالى: ﴿اللَّهُ ۖ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ﴾^{٢٧} [و] ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ عَدُوٌّ لِلَّهِ﴾^{٢٨}.

قوله: «أمر^{٢٩} لا يجب عنده وجود الأثر» وهو ترجيح الفعل لاعتقاد^{٣٠} نفع فيه، وهو ترجيح الفعل لمجح له،^{٣١} وهو الغالب / في الأفعال الاختيارية، والمرجح هو النفع فيه. فلما^{٣٢} [٤ظ] اعتقد^{٣٣} ذلك النفع رجَّحه لنفع فيه فمال إليه^{٣٤} فأراد^{٣٥} ففعله^{٣٦}. ومعنى رَجَّحَهُ: اعتقد رجحانه،

١٩ ف: وإيجاد.

٢٠ د: صلة.

٢١ أ: ليس.

٢٢ ب - كما أن هيئة الحركة ليست بصنعه.

٢٣ ج: أمور.

٢٤ أ: شيء؛ ب - وشيء.

٢٥ أ د: فيخالفه.

٢٦ د ف - الله.

٢٧ سورة الزمر ٣٩/٦٢.

٢٨ سورة فاطر، ٣٥/٣.

٢٩ ب - أمر.

٣٠ د: لاعتقاده.

٣١ د - له.

٣٢ ب ج ف: ولما.

٣٣ ج + فمال إليه.

٣٤ أ - فمال إليه.

٣٥ ب ج د ف: وأراد.

٣٦ ج + أو لا لاعتقاد نفع فيه.

١ أ - إننا.

٢ أ - فالعلم.

٣ أ ب د - اه.

٤ ب - يعني.

٥ ب - يعلم د: نعلم؛ ف: بعلم.

٦ ب - بالوجدان؛ ف: بوجدان.

٧ أ: الإضطرارية.

٨ ف - وهو.

٩ أ ب ج: قال.

١٠ د: ضرورة.

١١ ب ج ف: أفعاله.

١٢ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٤٨.

١٣ ف - الذي.

١٤ ف - بالحال.

١٥ أ - من.

١٦ أ د ف: الذي.

١٧ أ ج د ف - هي.

١٨ أ: اللفظ؛ ج د ف: للفظ.

والترتيب^١ هنا^٢ اعتقد نفعه^٣ فرجَّحه فمال إليه فأرادته^٤ ففعله أو لا؛ لا اعتقاد نفع فيه كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع كما ذكرنا.^٥ وهو ترجيح الفعل بلا مرجح له^٦ عند الأشاعرة كما في الأمثلة المذكورة، ففي هذه الأمثلة مال إلى^٧ أحد الفعلين بدون اعتقاد نفع زائد^٨ فيه على الآخر، فرجحه بلا مرجح^٩ فأرادته ففعله.

قال في التوضيح: «وهذا الترجيح^{١٠} هو الاختيار والقصد». انتهى. وهذا مسامحة عظيمة كما هو عادته^{١١} في أغلب^{١٢} كلماته. فالمراد أن هذا الترجيح سبب للاختيار^{١٣} والقصد، وذلك الترجيح لا يوجب الإرادة والفعل؛ لكن قد^{١٤} يخلق الله تعالى عقبيه^{١٥} إرادة^{١٦} في العبد لذلك الفعل،^{١٧} وقد يخلق عند إرادته^{١٨} ذلك الفعل. فالإرادة^{١٩} عرض^{٢٠} موجود مخلوق له تعالى البتة، لا صنع للعبد فيه كما لا صنع له في الفعل، وإنما صنعه في ترجيح الفعل. والترجيح معنى مصدرى لا موجود ولا معدوم صادر عن العبد، وليس بمخلوق للعبد لعدم وجوده. والسبب لفعل^{٢١} العبد إيقاع الإرادة؛ فإن كانت الإرادة مخلوقة^{٢٢} له تعالى فإيقاعها صفة له تعالى^{٢٣} صادر منه^{٢٤} تعالى؛ لكن لا يقال^{٢٥} له: إنه^{٢٦} مخلوق له تعالى لعدم وجوده؛ إذ الخلق إيجاد المعدوم، وإيقاع من قبيل الحال.

[٥] وإن / كانت الإرادة مخلوقة للعبد، فإيقاعها صفة للعبد؛ لكن القول بأن الإرادة مخلوقة للعبد كفر؛ لأنه عرض موجود فهو شيء كما عرفت، وكل^{٢٧} موجود فخالقه هو الله تعالى

- | | | | |
|----|---|----|--------------------------------------|
| ١ | أ: والترتب. | ١٥ | ج: فيه. |
| ٢ | ب: معناه. | ١٦ | ف: عقيب. |
| ٣ | ج - ومعنى رجحه اعتقد رجحانه والترتب هنا اعتقد نفعه. | ١٧ | ب: إرادته. |
| ٤ | ب ج: وأرادته. | ١٨ | ب - في العبد لذلك الفعل. |
| ٥ | ف: ذكر. | ١٩ | ف: لكن قد يخلق الله تعالى عند ارادة. |
| ٦ | د ف + ويجوز ترجيح الفعل بلا مرجح. | ٢٠ | ف: فأرادة. |
| ٧ | ف - إلى. | ٢١ | ف: عن. |
| ٨ | د: زايد. | ٢٢ | ف: الفعل. |
| ٩ | ف - بلا مرجح. | ٢٣ | أ: مخلوق. |
| ١٠ | ف - وهذا الترجيح. | ٢٤ | ف - فإيقاعها صفة له تعالى. |
| ١١ | التوضيح لصدر الشريعة ٤٠٠/١. | ٢٥ | ب: صادرة عنه؛ ج - صادر منه. |
| ١٢ | أ: عادية. | ٢٦ | ف: لايقاع. |
| ١٣ | ب: أكثر. | ٢٧ | ب ج - له. |
| ١٤ | ب: الاختيار | ٢٨ | ف: لأنه. |
| | | ٢٩ | ج: فكل. |

لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^٢ وكذا القول^٣ بأن^٤ الإرادة والاختيار غير مخلوقة^٥ له^٦ تعالى؛ لأنه عرض^٧ موجود وشيء^٨، والله خالق كل شيء. فاحفظ هذا البحث^٩ يحفظك^{١٠}.

الفصل الثامن

قال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع:^{١١}

وأما نفس الأمر فهو^{١٢} نفس الشيء،^{١٣} والأمر هو الشيء. ومعنى كون الشيء موجوداً^{١٤} في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته أي ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقاً بفرض فارض أو اعتبار^{١٥} معتبر، مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها^{١٦} سواء^{١٧} وجد^{١٨} فارض أو لم يوجد أصلاً،^{١٩} وسواء فرضها أو لم يفرضها قطعاً. ونفس الأمر أعم من الخارج مطلقاً، فكل موجود في الخارج^{٢٠} موجود في نفس الأمر بلا عكس كلي، ومن الذهن^{٢١} من وجه؛ لإمكان^{٢٢} اعتقاد الكواذب^{٢٣} كزوجية الخمسة، فيكون موجوداً في الذهن لا في نفس الأمر. ومثل ذلك يسمى^{٢٤} ذهنياً فرضياً، وزوجية الأربعة موجودة^{٢٥} فيهما معا ومثلها يسمى^{٢٦} ذهنياً حقيقياً.^{٢٧} انتهى.

قوله: «بلا عكس كلي»، لأن بعض الموجود في نفس الأمر ليس بموجود في الخارج كالملازمة وزوجية الأربعة وجميع المعاني المصدرية المطابقة^{٢٨} للواقع.

- | | | | |
|----|--|----|--|
| ١ | ف - الله. | ١٥ | أ ج د ف: باعتبار. |
| ٢ | سورة الزمر ٦٢/٣٩؛ ب - لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ | ١٦ | ج ف: ذاته. |
| ٣ | ب - القول. | ١٧ | ف: وسواء. |
| ٤ | أ - أن؛ ف: فإن. | ١٨ | أ: وجود. |
| ٥ | ب ج د: مخلوق. | ١٩ | ب - أصلاً. |
| ٦ | أ - له. | ٢٠ | ج د ف + فهو. |
| ٧ | د - عرض. | ٢١ | ف: من الذهن. |
| ٨ | ف: شيء. | ٢٢ | ب: إمكان. |
| ٩ | ب - هذا البحث. | ٢٣ | ج: الكذائب. |
| ١٠ | ب: فإنه لازم. | ٢٤ | ف - يسمى. |
| ١١ | ب ج د ف - شرح. | ٢٥ | د: موجود. |
| ١٢ | أ: فهي. | ٢٦ | أ: سمي. |
| ١٣ | ج ف: لنفس الشيء. | ٢٧ | حاشية على شرح المطالع للجراني، ص ١٢٤-١٢٥ |
| ١٤ | أ: موجود؛ ف - موجوداً. | ٢٨ | ف: للمطابقة. |

[هظ] قوله: «فيكون موجودا في الذهن لا في / نفس الأمر»، هذا مادة افتراق^١ الذهن

عن نفس الأمر.^٢ وأما مادة افتراق نفس الأمر عن الذهن فكَزْوَجِيَّة الأربعة إذا لم يتعقل^٣ زوجيتها أحد، ومادة الاجتماع كزوجية الأربعة^٤ إذا تعقل^٥ زوجيتها^٦ أحد.

قوله: «وزوجية^٧ الأربعة^٨ موجودة^٩ فيهما معا» يعني إذا تعقل زوجيتها أحد^{١٠} وإلا فهو^{١١} موجود^{١٢} في نفس الأمر^{١٣} فقط. وأما الفرق^{١٤} بين الموجود الخارجي والموجود الذهني فعموم من وجه، فاعرف ذلك.

أقول: فإيقاع الفعل عند خلق الفعل موجود في نفس الأمر، وليس بموجود^{١٥} في الخارج ولا في الذهن إلا أن يتعقله أحد فيكون حينئذ^{١٦} موجودا في الذهن^{١٧} كما كان موجودا في نفس الأمر. إن قلت: ما معنى الموجود^{١٨} الخارجي؟ قلت: الموجود^{١٩} في خارج^{٢٠} الذهن^{٢١}. فإن قلت: ^{٢٢} فحينئذ^{٢٣} يلزم كون الملازمة وزوجية الأربعة موجودة في الخارج؛ لأنهما موجودتان في نفس الأمر، ونفس الأمر خارج الذهن؟^{٢٤} قلت: معنى الموجود^{٢٥} في الخارج أن يكون^{٢٦} له أثر في خارج^{٢٧} الذهن كما قال في شرح^{٢٨} المواقف في مقصد الوجود الذهني: «لا شبهة في أن النار مثلا لها^{٢٩} وجود^{٣٠} يظهر^{٣١} عنها أحكامها^{٣٢} ويصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود^{٣٣} يسمى عينا وخارجيا وأصيلا،^{٣٤} وهذا مما^{٣٥} لا نزاع فيه.

١٨ ج د ف: وجود.

١٩ ف: الوجود.

٢٠ ف: الخارج.

٢١ ب: من الذهن.

٢٢ د: قلت؛ أ ب ج: إن قلت.

٢٣ أ: ح؛ ب، ج، د، ف: فح.

٢٤ ب: من الذهن.

٢٥ د: الوجود.

٢٦ د: يكون.

٢٧ ف: الخارج.

٢٨ ب: شارح.

٢٩ ب - لها.

٣٠ ب: موجودة

٣١ ج د ف: ليظهر.

٣٢ د: احكاما

٣٣ ج: الموجود.

٣٤ ب: أصيلا

٣٥ أ - مما.

١ أ ف: الافتراق.

٢ ج - الأمر.

٣ ف: يتعلق.

٤ ب: كزوجيتها

٥ ب: تعقلها؛ ج: يتعقل.

٦ ج - أحد.

٧ ج: وزوجيتها.

٨ ج - الأربعة.

٩ د: موجود.

١٠ ب ف - قوله وزوجية الأربعة موجودة فيهما معا: يعني

إذا تعقل زوجيتها أحد.

١١ أ د ف: فهي.

١٢ د: موجودة.

١٣ ج - الأمر.

١٤ ب: الإفتراق.

١٥ د: موجود.

١٦ ب - حينئذ.

١٧ أ + كما كان موجودا في الذهن.

وإنما النزاع في أن النار^١ هل لها سوى هذا الوجود وجود^٢ آخر^٣ لا يترتب عليها تلك الأحكام والآثار أو لا. وهذا الوجود يسمى / وجودًا ذهنيًا وظليًا وغير أصيل^٤ إلى آخره.^٥ أقول: فالنار إذا وجدت^٦ في الذهن فهو موجود ذهني وموجود في نفس الأمر لا في الخارج، وكذا المعاني المصدرية لا أثر لها في الخارج،^٧ فليست^٨ بموجودات خارجية.^٩

أما المقصد

فهو أن العبد غير مجبور في فعله^{١٠} الاختياري عند الماتريدية، وإن كان^{١١} فعله وإرادته مخلوقا^{١٢} له تعالى؛ لأن خلقه تعالى إرادة العبد وفعله كان^{١٣} مشروطًا عادةً بترجيح^{١٤} العبد ذلك^{١٥} الفعل، والترجيح بصنع العبد وليس بخلق^{١٦}؛ لأنه أمر غير موجود ولا معدوم، فالعبد غير مجبور في ذلك الترجيح، فانتهى فعل العبد وإرادته إلى أمر واقع بصنعه، وليس بمجبور في فعله. ولَمَّا ورد على الماتريدية في أن^{١٧} ترجيح^{١٨} الفعل في الغالب لا اعتقاد نفع فيه وهو^{١٩} المرجح، فيرجحه^{٢٠} لمرجح^{٢١} والاعتقاد^{٢٢} أمر اضطراري مخلوق^{٢٣} له تعالى.

وإذا^{٢٤} قيل: الإيمان^{٢٥} اضطراري فترجيحه لمرجح اضطراري،^{٢٦} فانتهى^{٢٧} فعل العبد إلى أمر^{٢٨} اضطراري^{٢٩} فالعبد مجبور في فعله. أجب عنه: بأن العبد قد يرجح الفعل بلا مرجح

- | | | | |
|----|--|----|--|
| ١ | ب + مثلاً. | ١٤ | ف: ترجيح. |
| ٢ | أ: وجوداً. | ١٥ | ب - ذلك. |
| ٣ | د - نزاع فيه وإنما النزاع في أن النار هل لها سوى هذا الوجود. | ١٦ | ب: بخلق الله تعالى؛ ج د ف: بخلق تعالى. |
| ٤ | شرح المواقف للجرجاني، ١٦٩/٢ | ١٧ | ب + العبد. |
| ٥ | ج: إلى آخره؛ أ، ب -؛ د ف: اه. | ١٨ | ب: يرجح |
| ٦ | ف: وجد. | ١٩ | د: فهو. |
| ٧ | أ - في الخارج. | ٢٠ | ب ج د: فترجيحه. |
| ٨ | ف: فليست؛ ج: قلت. | ٢١ | أ + وهو. |
| ٩ | أ - أقول فالنار إذا وجدت في الذهن فهو موجود ذهني وموجود في نفس الأمر لا في الخارج وكذا المعاني المصدرية لا أثر لها في الخارج، فليست بموجودات خارجية. | ٢٢ | د ف: الاعتقادي. |
| ١٠ | ف: فعل. | ٢٣ | ف: مخلوقاً. |
| ١١ | أ - كان؛ د: كانت. | ٢٤ | أ د: ولذا؛ ب: فإذا. |
| ١٢ | أ: مخلوق؛ ج: مخلوقين. | ٢٥ | ب: بأنه. |
| ١٣ | أ ج د ف: فعله كان. | ٢٦ | فترجيحه لمرجح اضطراري. |
| | | ٢٧ | ب: انتهى. |
| | | ٢٨ | أ ب - أمر. |
| | | ٢٩ | ف - فانتهى فعل العبد إلى أمر اضطراري. |

كما في الأمثلة المذكورة. وأقول: ^١ هذا الجواب يدفع الاضطرار ^٢ عن الفعل ^٣ في الأمثلة ^٤ المذكورة فقط، وفعل ^٥ العبد في الغالب لاعتقاد نفع فيه زائد ^٦ على تركه، فانهى فعله ^٧ إلى أمر اضطراري في الغالب.

وأما الأشاعرة فادعوا أن العبد مضطر في اختياره؛ لا لأن اختياره ^٨ بخلق ^٩ الله تعالى؛ لأن ذلك لا ينكره الماتريديّة؛ بل لأن اختياره لمرجح اضطراري، وهو اعتقاد النفع في الفعل. لكن يرد عليهم الأمثلة المذكورة ^{١٠} فإما ^{١١} أنهم لندارة ^{١٢} تلك الأمثلة أطلقوا القول ^{١٣} بالاضطرار ^{١٤} أو لأن عدم المرجح فيها ^{١٥} / ممنوع كما نقلناه عن ^{١٦} شرح المواقف فذهبوا ^{١٧} إلى وجود المرجح فيها كالمعتزلة. ^{١٨} وحاصل ^{١٩} قول الأشاعرة أن ^{٢٠} العبد مختار في فعله، ومضطر ^{٢١} في اختياره فلا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين. ^{٢٢}

ولي هنا كلام وهو: أن ليس في الأمثلة المذكورة ترجيح؛ بل إرادة فقط؛ ^{٢٣} لأن معنى الترجيح اعتقاد رجحانه لا جعله ^{٢٤} راجحاً؛ لأن ذلك ليس بمقدور العبد فلو اعتقد رجحانه فذلك ^{٢٥} الاعتقاد اضطراري، لكن لا يمكن اعتقاد رجحانه لفرض المساواة فيها. ففي تلك الأمثلة إرادة بلا مرجح، ^{٢٦} فقولهم ذلك مجاز، وحقيقة القول هنا أن فيها إرادة بلا مرجح.

وأما الخاتمة

فشرح ^{٢٧} كلام البركوي في طريقته في هذا البحث. قال البركوي ^{٢٨} لإثبات أن العبد ^{٢٩}

١ ب: أقول	١٦ ب: من.
٢ د ف: الاضطراري.	١٧ أ: وذهبوا.
٣ ف + بلا مرجح.	١٨ ف - كالمعتزلة.
٤ أ: الأمثلة، صح هـ.	١٩ ف: حاصل.
٥ ف: فعل.	٢٠ ف: إذا.
٦ د: زايد.	٢١ ف: مضطر.
٧ ف: فعل.	٢٢ ب - بين أمرين.
٨ د: لأن اختياره؛ ج - لا لأن اختياره.	٢٣ ب: قطعاً
٩ أ ب ج: يخلق.	٢٤ ج: لأجله.
١٠ ج - المذكورة.	٢٥ أ: وذلك.
١١ ف: فإنما.	٢٦ أ: ترجيح.
١٢ ب: لندرة.	٢٧ ج: فشرع؛ ف: فشرع.
١٣ أ ج د ف: الفعل.	٢٨ ب - البركوي.
١٤ د ف: بالاضطراري.	٢٩ ج: العباد.
١٥ ب ج ف: فيهما.	

غير مجبور^١ في أفعاله^٢ الاختيارية:

إن الله تعالى وإن كان خالق أفعال العباد كلها وغيرها^٣ لا خالق غيره؛ لكن للعباد اختيارات جزئية وإرادة^٤ قلبية قابلة للتعلق بكل من الضدين: الطاعات والمعاصي، وليس لها وجود في الخارج حتى يحتاج^٥ إلى الخلق^٦ ويتعلق بها؛ إذ الخلق إيجاد المعدوم، فما^٧ لا يوجد^٨ لا يكون مخلوقا، فلا يكون مريدها خالقها،^٩ وقد جعلها الله تعالى شرطا عاديا لخلقه^{١٠} أفعال العباد. ^{١١} وكون أفعال العباد^{١٢} بعلم الله تعالى^{١٣} وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر، كما إذا علم زيد جميع ما^{١٤} يفعله عمرو يوما من الأيام.^{١٥} إلى آخر ما قال.

قوله: / «وإن^{١٦} كان خالق أفعال العباد كلها» وذلك يوم^{١٧} كون العبد^{١٨} مجبورا في فعله. [٧و]

قوله: ^{١٩} «لكن للعباد اختيارات جزئية» يعني^{٢٠} لكن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد الاختيارية^{٢١} إلا عند اختيارهم أفعالهم.^{٢٢}

ولما^{٢٣} ورد أن الاختيار مخلوق له تعالى كفعل العبد فالعبد مجبور في اختياره فيكون مجبورًا في فعله،^{٢٤} أجاز عنه بما حاصله: أن اختيار العبد أمر^{٢٥} لا موجود ولا معدوم صادر من العبد فهو يصنع العبد فقط،^{٢٦} لا يصنع الله تعالى وخلقه حتى يكون اضطراريا،^{٢٧} وهو^{٢٨} شرط^{٢٩} لخلقه تعالى فعل العبد، فانهى فعل العبد إلى أمر صادر عن العبد. ولا يخالف^{٣٠} هذا

- | | | | |
|----|--------------------------------------|----|--|
| ١ | أ: مجبورين؛ ج د ف: مجبورين. | ١٧ | أ - يومهم. |
| ٢ | أ ج د ف: افعالهم. | ١٨ | ف: العباد. |
| ٣ | د: وخالق غيره. | ١٩ | ف - قوله. |
| ٤ | أ ب ج د: وإرادة؛ أو وإرادة. | ٢٠ | أ - يعني. |
| ٥ | ب: تحتاج. | ٢١ | د: الاختيار فيكون مجبورا في فعله. |
| ٦ | ف: الخلق. | ٢٢ | د - إلا عند اختيارهم أفعالهم. |
| ٧ | أ: كما. | ٢٣ | ج: وما. |
| ٨ | د + فهو. | ٢٤ | د - ولما ورد أن الاختيار مخلوق له تعالى كفعل العبد فالعبد مجبور في اختياره فيكون مجبورا في فعله. |
| ٩ | ج: خالقا. | ٢٥ | ب - أمر. |
| ١٠ | ب د: لخلق. | ٢٦ | ب: قطعا. |
| ١١ | د + بعلمه. | ٢٧ | أ ج: اضطراري؛ ب: ضروريا. |
| ١٢ | ب: أفعال العباد، صح هـ. | ٢٨ | ب - هو. |
| ١٣ | أ ب ج: الله. | ٢٩ | ج - شرط. |
| ١٤ | أ - ما. | ٣٠ | أ: ولا يخالفه. |
| ١٥ | الطريقة المحمدية للبركوي، ص ١٩٩-٢٠٠. | | |
| ١٦ | ج: إن. | | |

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^١ [و] ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾^٢ لأن ذلك الاختيار ليس بموجود، فليس بشيء، فليس بمخلوق^٣ له تعالى ولا للعبد؛ إذ الخلق إيجاد المعدوم، والاختيار ليس بموجود؛ بل مصنوع للعبد بإرادة الله تعالى. وذلك^٤ الاختيار من العبد لا يوجب^٥ كون اختيار العبد اضطراريا كما لا يكون إرادة الله تعالى فعل العبد موجبا لكون فعل العبد اضطراريا كما بينه بقوله^٦ وكون أفعال العباد^٧ بعلم الله وإرادته. إلى آخره.^٨

لكن قوله: «وليس^٩ لها وجود في الخارج حتى يحتاج^{١٠} إلى الخلق»^{١١} فيه نظر؛ لأنه إن أراد^{١٢} من^{١٣} الاختيار المعنى^{١٤} المصدرى الذي هو إيقاع الصفة المخصصة لأحد^{١٥} طرفي^{١٦} [ظ٧] المقدور بالوقوع المفسر بها الإرادة في **المواقف**^{١٧} فهو صحيح؛^{١٨} لأنه معنى مصدرى / غير موجود؛ بل من قبيل^{١٩} الحال، لكن تلك^{٢٠} الصفة المخصصة عرض للقلب^{٢١} موجود في الخارج كما سبق في الفصل الثاني من المقدمة^{٢٢} فهو^{٢٣} شيء، وكل شيء فهو مخلوق^{٢٤} له^{٢٥} تعالى، كما سبق في الفصل الأول، فإيقاع تلك الصفة^{٢٦} المخصصة صفة له تعالى وإن لم يكن موجودا؛ لأن الإيقاع صفة الموقع - بضم الميم وكسر^{٢٧} القاف - وليس صفة للعبد؛^{٢٨} لأن العبد ليس^{٢٩} بموقع^{٣٠} الصفة المخصصة، فلا يفيد هذا الكلام كون الاختيار بصنع العبد.^{٣١} وإن أراد من^{٣٢} الاختيار^{٣٣} الصفة المخصصة فهو^{٣٤} موجود^{٣٥} وشيء ومخلوق^{٣٦} له تعالى

١٩ - أ - قبيل.	١ سورة الزمر ٦٢/٣٩.
٢٠ - ف - تلك.	٢ سورة فاطر، ٣٥/٣.
٢١ - د: في القلب.	٣ ب: مخلوقا.
٢٢ - ب - من المقدمة.	٤ أ ب د ف: ذلك.
٢٣ - أ: فهي.	٥ ف: لا يوصف.
٢٤ - ب: مخلوقه.	٦ أ: لقوله.
٢٥ - ب - له.	٧ ب - العباد.
٢٦ - د - الصفة.	٨ الطريقة المحمدية للبركوي، ١٩٩-٢٠٠.
٢٧ - ف: وفتح القاف.	٩ ف: ليس.
٢٨ - ب: العبد.	١٠ ب: يحتاج.
٢٩ - أ - لأن العبد ليس.	١١ الطريقة المحمدية للبركوي، ١٩٩.
٣٠ - د: بموقع.	١٢ د ف + به.
٣١ - ب: بصنع العبد، صح هـ.	١٣ ج: بين.
٣٢ - ب: منه، صح هـ.	١٤ أ: معنى.
٣٣ - ج د ف - بصنع العبد وإن أراد من الإختيار.	١٥ ب: أحد.
٣٤ - أ + صفة.	١٦ ف: طرف.
٣٥ - أ: وجود.	١٧ شرح المواقف للجرجاني، ٦/٧٢-٧٤.
٣٦ - أ د: مخلوق.	١٨ ف: الصحيح.

كما بيناه في الفصل الثالث.^١ وهو^٢ شرط عادي لخلقه^٣ تعالى فعل العبد،^٤ فانتهى فعل العبد حينئذ^٥ إلى أمر^٦ اضطراري. والقول بأن تلك الصفة المخصصة ليس^٧ بمخلوق^٨ له تعالى كفر؛ لأنه يخالف^٩ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^{١١}.

وأما القول بأن إيقاعها غير مخلوق له تعالى فصحيح،^{١٢} لكن إن أريد به^{١٣} أن إيقاعها صفة للعبد وصنع له فغير صحيح؛ لأن الصفة^{١٤} المخصصة مخلوقة^{١٥} له تعالى فإيقاعها صفة له تعالى^{١٦} بالضرورة؛ لأن إيقاع الشيء^{١٧} صفة^{١٨} لموقع^{١٩} ذلك الشيء بالضرورة ولا يخفي ذلك^{٢٠} على من له أدنى تأمل. وإن أريد أن^{٢١} إيقاعها صفة له تعالى لكن غير مخلوق له تعالى لعدم وجوده، فهذا^{٢٢} صحيح؛ لكن لا يفيد كون اختيار العبد بصنعه، وذلك ظاهر،^{٢٣} فكأن البركوي^{٢٤} لم يطالع المواقف وشرحه.

ثم إن القول بأن إيقاع^{٢٥} الصفة المخصصة صفة^{٢٦} / للعبد يستلزم أن يكون الصفة [و٨] المخصصة^{٢٧} مخلوقا للعبد؛^{٢٨} لأن إيقاع شيء يجب^{٢٩} عند وجود ذلك الشيء،^{٣٠} كما^{٣١} سبق^{٣٢} في الفصل السادس.^{٣٣} فالقول بأن إيقاع الصفة المخصصة صفة للعبد^{٣٤} يستلزم الكفر،

١ ب د ف: الثاني.	١٨ ف: الصفة.
٢ ب - هو.	١٩ أ: بموقع.
٣ ب: لخلق الله.	٢٠ ج - ذلك.
٤ ف - العبد.	٢١ أ ف - أن.
٥ د - ح.	٢٢ ب: هذا.
٦ د: أمر.	٢٣ ظ.
٧ ب: ليست.	٢٤ د - البركوي.
٨ ب: مخلوقة.	٢٥ ف - إيقاع
٩ أ: مخالف.	٢٦ ج: مخلوقا؛ د، ف: مخلوق.
١٠ د ف - الله.	٢٧ ب: صفة للعبد يستلزم أن يكون الصفة المخصصة، صح هـ.
١١ سورة الزمر ٣٩/٦٢.	٢٨ أ ج د ف - يستلزم أن يكون الصفة المخصصة مخلوقا للعبد.
١٢ ف - فصحيح.	٢٩ د - يجب.
١٣ أ ب ج - به.	٣٠ د - الشيء.
١٤ أ - الصفة.	٣١ أ - كما.
١٥ أ: مخلوق.	٣٢ أ: لامسن.
١٦ ف - لكن إن أريد به أن إيقاعها صفة للعبد وصنع له فغير صحيح. لأن الصفة المخصصة مخلوقة له تعالى فإيقاعها صفة له تعالى.	٣٣ ب: السابع
١٧ أ: شيء؛ ف - الشيء.	٣٤ ف: للقييد.

فالقائل به إن علم ذلك الاستلزام يكفر، وإلا فلا يكفر؛ لأن القول الذي يستلزم الكفر^١ إن علم قائله^٢ ذلك الاستلزام يكفر، وإلا فلا، كما قاله^٣ الخيالي^٤.

ثم إن^٥ قول البركوي: «وليس لها وجود في الخارج» صغرى^٦ ولا بد^٧ لها من كبرى^٨ كلية حتى ينتج قوله: «حتى يحتاج^٩ إلى الخلق»؛ لأن^{١٠} معناه فلا يحتاج إلى الخلق وتلك الكبرى وكل^{١١} ما ليس له وجود في الخارج فهو لا يحتاج إلى الخلق.^{١٢} وفي الكبرى نظر؛ لأنه إن^{١٣} أريد بالخارج خارج الذهن فدخل^{١٤} فيما ليس له وجود في الخارج صفات الذهن كالإرادة^{١٥} والشهوة فلا يصح كلية الكبرى؛^{١٦} لأن صفات الذهن مخلوقة له^{١٧} تعالى كما عرفت في الفصل الثاني. وإن لم يدخل صفات الذهن فيه؛^{١٨} بل دخل^{١٩} في الموجود في الخارج؛ لأن الذهن موجود في الخارج^{٢٠} فما وجد في الذهن موجود في الخارج أيضا؛^{٢١} لأن الموجود في الموجود في شيء^{٢٢} موجود في ذلك الشيء، كما يقال: «الدرهم في الحققة والحققة^{٢٣} في البيت فالدرهم في البيت»^{٢٤} فلا يصح الصغرى وهو قوله: «وليس لها وجود في الخارج». وقوله: «فلا يكون مريدها خالقها» جواب^{٢٥} سؤال مقدر وهو^{٢٦} أن يقال: إن الله تعالى مرید اختيار العبد لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^{٢٧} أي وقت أن يشاء الله^{٢٨} مشيئتكم فيكون مخلوقا له تعالى / لتعلق إرادته تعالى به.^{٢٩} وتقرير الجواب أن مشيئته^{٣٠} تعالى

[٨ظ]

- | | | | |
|----|--|----|---|
| ١ | ب - فالقائل به إن علم ذلك الإستلزام يكفر وإلا فلا | ١٥ | ف: كارادة. |
| | يكفر، لان القول الذي يستلزم الكفر. | ١٦ | ب ج د ف: كليتها. |
| ٢ | أ ج: أن قائله | ١٧ | ف: الله. |
| ٣ | ف: قال. | ١٨ | أ د - فيه. |
| ٤ | انظر لحاشية على شرح العقائد النسفية للخيالي: | ١٩ | ف - دخل. |
| | شروح وحواشي العقائد النسفية، ٤٣٢/٣ | ٢٠ | ج - الخارج؛ د + أيضا. |
| ٥ | ف - أن. | ٢١ | د - فما وجد في الذهن موجود في الخارج أيضا. |
| ٦ | ف - صغرى. | ٢٢ | ب: الشيء. |
| ٧ | أ: لا بد. | ٢٣ | د - والحققة. |
| ٨ | ب: الكبرى. | ٢٤ | ب - كما يقال: الدرهم في الحققة والحققة في البيت |
| ٩ | ب ف: يحتاج. | | فالدرهم في البيت. |
| ١٠ | د - لأن. | ٢٥ | د: فجواب. |
| ١١ | ب: كل. | ٢٦ | ج - هو. |
| ١٢ | ف - لأن معناه فلا يحتاج إلى الخلق وتلك الكبرى وكل ما ليس له وجود في الخارج فهو لا يحتاج إلى الخلق. | ٢٧ | سورة الإنسان، ٣٠/٧٦؛ سورة التكوير، ٢٩/٨١. |
| ١٣ | أ د - إن. | ٢٨ | ف - الله. |
| | | ٢٩ | د ف - به. |
| ١٤ | أ ج د ف: فإن دخل. | ٣٠ | د ف: مشية الله. |

قد تعلقت^١ هنا بأمر ليس بموجود في الخارج فلا يكون مخلوقاً له تعالى. أقول: وقد عرفت الكلام فيه، وحسن الظن بالبركوي أنه كتب هذا المقام على شغل عظيم حال^٢ بينه وبين تدبُّر^٣ حاصل^٤ ما كتبه، والله أعلم. ^٥ {تمت الرسالة} ^٦

١ أ ج د: تعلق؛ ف: يتعلق.
٢ في هامش د: فعل ماض من الحلول والضمير راجع
إلى شغل عظيم.
٣ ف: تدبره.
٤ ب - حاصل.
٥ ف + بالصواب.
٦ أ ج د - تمت الرسالة؛ ب + المنسوبة لسجقلي زاده في الإرادة الجزئية بعونه تعالى.

IV. Tercüme*

Bismillâhirrahmânirrahîm

Saçaklızâde olarak bilinen âciz, fakir Mehmed el-Mar'aşî –Allah ona saadetle keremde bulunsun– şöyle der: Cüz'î irade (*ihtiyar*) bahsi, anlaşılması güç bir bahistir. Bu konuda *Tavzîh* yazarı [Sadrüşşerîa]'nın sözü, akılların hayrete düştüğü önermeleri (*mukaddimât*) serimlemekten ibarettir. Ben, bu önermelerin anlaşılmasını sağlayacak bir risâle yazmak suretiyle onları özetlemek istedim. Şüphesiz Allah, kendisinden yardım istenilen ve kendisine güvenilendir. Bu risâle mukaddime, maksat ve hâtime kısımlarından oluşmaktadır. Mukaddimedede birkaç fasıl vardır.

[Mukaddime]

Birinci Fasil [Şey ve Mevcut]

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”¹ “Şey”, burada varlığı iradeye konu olan (*meşûün vücûdühû*) anlamına gelmektedir. [Îcî], *Mevâkıfta*, varlık ve yokluk [konusunun] maksatlarından altıncısında şöyle demiştir: “Bize göre şey, mevcut demektir”² [Bitti]. *Mevâkıf* şârihi [Cürcânî] ise, “Yani şey lafzı Eş'arîler'e göre sadece mevcut için kullanılır. Onlara göre 'Her şey mevcut; her mevcut da şeydir'”³ demiştir [Bitti]. Bir başka deyişle Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler'e göre, mâduma şey denilemez. Öyleyse söz konusu âyetin mânası, “Var olan ne varsa, onun yaratıcısı Allah Teâlâdır” şeklinde olmalıdır. Bununla beraber Allah Teâlâ'nın zatı, âyetteki “şey”in kapsamına girmez, çünkü bu âyette şey, “varlığı iradeye konu olan mevcut” anlamındadır; kadîm ve vâcib oluşu sebebiyle Allah Teâlâ'nın zatına irade ilişemez.

İkinci Fasil

[Mevcudun Kısımları]

Mevcut vâcib, cevher ve araz kısımlarına ayrılır. *Hale* gelince o, mevcudun ne var ne de yok olan bir sıfatıdır. Kelâmcıların bir kısmı hali ispat etmiş, diğerleri ise kabul etmemişlerdir. Hali kabul etmeyenler onu, mâdumun içinde düşünürler. Hal mastarî mânalar gibidir. Bu konunun

* Köşeli parantez [] içindeki ifadeler ve dipnotlardaki açıklamalar tercümenin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla tarafımızdan ilave edilmiştir.

1 ﴿الله خالق كل شيء﴾ ez-Zümer, 39/62.

2 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566-67.

3 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566-67.

tafsili *Mevâkıf* ve şerhindedir. [Îcî], *Mevâkıf*'ta arazlar bahsinde şöyle yazar: “Bize göre araz, mütehayyiz ile kaim olan mevcuttur.”⁴ *Mevâkıf* ve şerhinde ise şöyle denilmiştir: “Burada araz ya canlıya özgü olanlar; bunlar da hayat ve hayata tâbi olan müdrek arazlar ve ilim, kudret, irade, kerahet, şehvet ve nefret gibi müdrek olmayan [arazlardır]; ya da hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma şeklinde dört türle sınırlı olan *kevn*ler gibi canlıya özgü olmayan arazlardır.”⁵ Şu halde ihtiyar, meşîet ve kasdın eş anlamlısı olan irade kalbin arazlarından biri olup, mevcut bir durum (*emir*) ve Allah'ın yarattığı bir “şey”dir.

Üçüncü Fasal

[Fiilin Anlamları]

[Teftâzânî], *Telviḥ*'te [Sadrüşşerîa'nın *Tavziḥ*'te zikrettiği dört önermeden] birinci önermenin açıklamasında özetle şunları yazar:

Hareket gibi mastar sîgalarının pek çoğu, hareketin sıfatının yani fâilin, başlangıç ve varış noktası arasında bulunduğu sürece hareketli için söz konusu olacak durumun (el-hâletü) îkâi için kullanılabilir. İşte bu îkâ', mastarî bir mâna olup tesir, ihdas ve icat olarak isimlendirilir. Hareket, söz konusu îkâ' ile hâsil olan vasıf için de kullanılabilir. Bu ise mastardan hâsil olup hareketlinin hali gibidir. Birincisi mastar anlamının hakikati ve fiil mefhumunun bir parçası iken; ikincisi mastarın mecazi anlamıdır.⁶

[Sadrüşşerîa ise] *Tavziḥ*'te şöyle yazar:

Eğer hareket ile mesafenin parçalarından birinde, hareketli için söz konusu olan hal kastedilirse, bu ikinci mâna olur. Eğer hareketle bu halin îkâi kastedilirse, o zaman bu birinci mâna olur. İkinci mâna hariçte mevcuttur, ancak birinci mâna aklın itibar yani mülâhaza ettiği bir durum olup hariçte varlığı yoktur. Öyleyse [hariçte varlığı yoksa] onun îkâ' edeni [mûki': var edicisi] de olmayacaktır. Çünkü bu mâna, hariçte mevcut olsaydı, mutlaka bir var edicisi olurdu. Sonra bu var etme (îkâ') için sonsuz kadar başka bir var etme (îkâ') vuku bulurdu ki bu durumda hariçte meydana gelen şeylerde başlangıç [yani ilk var edene ulaşma] yönünden teselsül gerekirdi. Teselsül ise muhaldir.⁷ [Bitti].

4 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 20-21.

5 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22-23.

6 Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 380.

7 Sadrüşşerîa, *et-Tavziḥ*, I, 381.

Ben ise şöyle derim: Öyleyse ikâ', mûkîn bir sıfatı olup hal kabilindedir. Bu sebeple o, hariçte var olmayıp, aksine zihin sadece onu düşündüğü zaman zihinde mevcut; zihin onu düşünmediğinde ise zihinde bile mevcut değildir. Ben iradenin de böyle olduğunu düşünüyorum. Çünkü irade, hem güç yetirilen şeyin (*makdûr*) iki tarafından birini meydana getirmekle (*vuku*) belirleyen (*muhassis*) kalbin sıfatına; hem de bu sıfatı ikâ' etmeye denilir. Birincisi kalbin bir arazıdır; kalpte mevcut ve onunla kaimdir. İkincisi ise aklın itibar ve mülâhaza ettiği ademî itibarî bir durumdur. Akıl, onu itibar ettiği zaman onun sureti kalpte mevcut ve kalp ile kaim bir araz olur ki bu durumda Allah'ın mahlûkudur. Akıl onu mülâhaza etmediğinde ise hiçbir şekilde mevcut olmaz; ne hariçte ne de zihinde. Bu durumda o, mahlûk da olmaz, aksine sadece nefsü'l-emirde mevcut olur.

Dördüncü Fasal

[İradenin Neliği]

Mevâkıf ve şerhinde arazlar mevkıfında şöyle yazar:

Denilmiştir ki: İrade, fiilin işlemek ve terketmek şeklindeki iki tarafından birinde faydanın olduğuna ilişkin bir itikat ve zandır. Şöyle de denilmiştir: İrade itikat veya zan şeklinde zikredilen şey olmayıp aksine irade, dâiye [motive: güdü] olarak isimlendirilen şeydir. İrade söz konusu itikat veya zannı takip eden (yetbeu) meyildir. İradenin zikrettiğimiz iki tarifi Mu'tezile'nin görüşüne göredir. Eş'arîler'e göre irade, makdûrun iki tarafından birini vuku [gerçekleştirmek] ile belirleyen bir sıfattır. Biz onların söyledikleri meyilî şahitte inkâr etmiyoruz. Ancak bu meyil, irade değildir. Çünkü irade ittifakla makdûrun iki tarafından birini vuku ile belirleyen bir sıfattır.⁸ [Bitti].

Onun "şahitte" yani insan iradesi veya mahlûkun iradesi sözü, Allah'ın iradesini tanımın dışında tutmak için getirilmiştir. Çünkü Allah'ın iradesinden önce bir meyil bulunmaz. "İttifakla" sözü, Mu'tezile ve Eş'arîler'in ittifakıyla anlamına gelir. Ancak Mu'tezile'de muhassis sıfat, söz konusu itikat veya ona tâbi olan meyil iken; Eş'arîler'de –her ne kadar genellikle öncesinde meyil bulursa da– itikat ve meyilden başka bir sıfattır. Ben ise şöyle diyorum: İrade hangi mâna ile açıklanırsa açıklansın mevcut bir araz ve Allah'ın yarattığı bir şeydir. Çünkü iradeyi hangi tefsirle tefsir edersen et arazlardan bir kısım olacaktır. Öyleyse bundan gafil olma!

8 Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 456-59.

Beşinci Fasıll

[Tercihle İrade, Fayda ve Meylin Rolü]

Mevakıf ve şerhinde şöyle dedi:

Bize göre irade faydayı itikat etmeye veya onu takip eden meyile bağıll (meşrut) değildir. Çünkü irade bu ikisi [yani itikat ve meyil] olmaksızın da vardır. Mu'tezile'nin, iradenin itikat ve meyil olmaksızın var olamayacağı hususunda bize muhalif olmasının aksine, irade o ikisinden biri olmadığı gibi onlara bağıll da değildir. Yırtıcı bir hayvandan kaçan kişi için, onu matlûbuna yani yırtıcı hayvandan kurtuluşa götürecekl birbirine eşit iki yol ortaya çıksa, kişi bu yollardan birini iradesiyle seçer ve iki yoldan birini tercih ederken seçiminde itikat ettiği bir faydaya veya bu itikadı takiben ortaya çıkan meyile dayanmaz; aksine bu iki yoldan birini salt iradesiyle tercih eder. Müreccih mevcut olmasaydı kişinin, yırtıcı hayvan gelip kendisini parçalayınca kadar bu konuda düşünen biri olarak duraksamayacağı zaruri olarak bilinmektedir. Susamış birinin durumu da böyledir. Bu kişinin yanında bütün yönlerden eşit oldukları var sayılan suyla dolu iki bardak bulunsa kişi, bunlardan birini –itikadında birini diğerine tercih etmesini gerektirecek bir güdüye (dâi) sahip olmadan– seçer. Aç kişi de böyledir. Onun yanında bütün yönlerden eşit iki somun ekmek bulunsa, o kendisini ona götürecekl herhangi bir güdü olmaksızın onlardan birini seçer. Mu'tezile, kendisi için iki tarafın eşit olduğu kimşenin o iki şeyden birini diğerine [salt] ihtiyarıyla tercih etmediğinin zaruri olduğunu iddia etti. [Onlar] kişinin ancak bir tarafa özgü olan bir müreccihle [tercih ettiğini] düşündüler. Eşitlik devam ettiği sürece kişiden tercih asla düşünülemez. Buna verilecek cevap, söz konusu zaruret [iddiasını] menetmekle olur. Evet! Mu'tezile, “Eşitliğin var sayılmasından (farz) fiilin gerçekleşmesi lâzım gelmez, bu var sayılan durumlarda (suver) kişinin itikadı için müreccih gereklidir” [diyebilirler]. Bu durumda onlara şöyle cevap verilir: Kurtuluş için eşitlik farzolunduğu zaman kişinin tabiatı [kendisi için daha kolay olan] sol tarafındaki yola doğru yönelmeyi gerektirir; yine iki su bardağı ve iki somun ekmek söz konusu olduğunda kişi sağına daha yakın olanı tercih eder.⁹ [Bitti].

9 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, II, 460--63.

Altıncı Fasıll

[Kadim ve Hâdis İradeler]

[İci] *Mevakıfta* şöyle yazar: “Kadim irade ittifakla muradı gerektirirken, hadis irade ittifakla muradı gerektirmez.”¹⁰ [Bitti]. İnsan bir şey irade eder, Allah Teâlâ bunun peşinde hemen muradı yaratır. [İnsan yine bir şey] irade eder, ancak Allah Teâlâ hareket etmesi irade edilen uzvun kuvvetini çekip almak (*selb*) suretiyle onu yaratmaz. Bu açıktır. Allah Teâlâ, titreyen kişinin hareketleri gibi kulun iradesi olmaksızın kulun fiilini yaratabilir. Bu ızdırârî bir fiildir. Birincisi ise ihtiyarîdir. Öyleyse irade, kulların fiillerini yaratması için olağan (*âdi*) bir şart olarak değil, aksine çoğu zaman olağan bir sebep olarak karşımıza çıkar. Şart ile sebep arasındaki fark ise âlim ve mümeyyiz biri için kapalı değildir. Şu halde hâdis irade, var olduğunda fiili gerektirmeyen bir şeydir.

Yedinci Fasıll

[Kulun Fiili, Mevcut ve Mâdum Olmayan Bir Şeye Uzanır]

[Teftâzânî] *Telvîh*'te, *Tavzîh* yazarının sözünün yanında şunları söyledi:

[Bu konuya ilişkin] başka bir delil (burhan) şöyle özetlenebilir: Biz vicdanî olarak kul için belirli bir işin (sun‘) yani ihtiyarla [gerçekleşen] bir fiilin bulunduğunu biliriz. Onun sun‘unun ise mevcut ve mâdum olmayan bir şeyde olması gerekir yoksa mevcut bir şeyde değil. Sonra bu şeyin var olduğu zaman kesinlikle fiili gerektiren ikâ‘ ve icat olması mümkün değildir ki kul, bu mevcut fiilin mücidi ve hâlikı olsun. Şu halde kuldân sâdır olan [ve] mevcut ve mâdum olmayan bu şeyin, var olduğunda eserinin varlığını gerektirmeyen bir şey olduğu ortaya çıktı. Bu ise kesp olarak isimlendirilen şeydir. Fiil, kesp ve Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla (halk) meydana gelir.¹¹ [Bitti].

Onun “vicdan ile bilmek” sözü şu anlama gelir: Biz kulun, ihtiyarıyla [meydana gelen] fiili olduğunu [ve bunun] titrediği zamanki hareket[ler]i gibi ızdırârî fiilinden başka olduğunu vicdanî olarak biliyoruz. Bu onun *Tavzîh*'te söyledikleridir. İhtiyarî ve ızdırârî fiiler arasındaki ayırım ise zaruridir. Onun “mevcut ve mâdum olmayan emir” sözü, bazı kelâmcıların hal olarak isimlendirdikleri şeydir ve mevcut ile mâdum arasında vasıtaadır. Hal ikâ‘, icat, tercih, kıyam ve kuûd gibi mastar lafzının hakikati olan mastarî

¹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 458-59.

¹¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 401.

mânalardandır, yoksa mastarla hâsıl olan mânalar[dan] değildir. Onun “var olduğu zaman kesinlikle fiili gerektiren” sözü [şu anlamdadır]: İkâ‘ ve icat, mûkî‘ ve mûcîdin sıfatıdır. Bir şeyi ikâ‘ etmekle nitelenen kişi o şeyi yaratmış olur. Öyleyse bir şeyi ikâ‘ etmek o şeyi yaratanın bir sıfatıdır. Şayet kul bir fiili ikâ‘ etmekle nitelenmiş olsaydı o fiilin hâlikı olurdu. Şu halde fiili ikâ‘ etmek meselâ hareketin heyeti gibi kulun bir işi (sun‘) değildir, tıpkı hareketin heyetinin kulun bir işi olmadığı gibi. Aksi halde onun hareketin heyetinin yaratıcısı olması gerekirdi. Bu ise mevcut bir şeydir. Bu durumda Allah Teâlâ’nın “Allah her şeyin yaratıcısıdır”¹² ve “Allah’tan başka yaratıcı var mı?”¹³ sözüne muhalefet edilmiş olur.

Onun “var olduğu zaman eserin varlığını gerektirmeyen şey (*emir*)” sözü: Bu, kendisinde faydanın düşünülmesinden (*itikât*) dolayı fiilin tercih edilmesidir. [Bir başka deyişle] fiilin bir müreccih sebebiyle tercih edilmesidir. Bu ihtiyarî fiillerde genellikle böyledir. Müreccih [dediğimiz şey] ise fiildeki faydadır. Kişi bu faydayı düşündüğü zaman –ondaki faydadan dolayı– fiili tercih eder. Onu irade eder ve meydana getirir (*faalehû*). “Onu tercih eder” sözünün mânası, onun üstünlüğünü (*rüchan*) itikat etmesidir. Buradaki sıra faydanın itikat edilmesi, ardından fiilin tercih edilmesidir. Kişi buna meyleder, onu irade eder ve meydana getirir. Yahut bu durum burada söz konusu olan bir faydanın düşünülmesinden dolayı değildir. Tıpkı zikredilen yırtıcı hayvandan kaçan kişinin önündeki iki yol; susuz birinin önündeki iki su bardağı veya aç birinin önündeki iki somun ekmeği örneklerinde olduğu gibi. Bu, Eş‘ariler’e göre müreccih olmaksızın fiilin tercih edilmesidir. Bu örneklerde kişi, birinin diğerine nazarla artı bir faydası bulunduğunu itikat etmeksizin iki fiilden birine meyleder, onu müreccihsiz olarak tercihte bulunur, irade eder ve meydana getirir.

[Sadrüşşerîa] *Tavzîh*’te şöyle yazar: “Bu tercih, ihtiyar ve kast demektir.”¹⁴ [Bitti]. Bu [söz], müellifin sözlerinin çoğundaki âdeti gibi, büyük bir müsamahadır. Burada kastedilen şudur: Bu tercih, ihtiyar ve kastın sebebidir. Ancak bu tercih irade ve fiili gerektirmez. Fakat Allah Teâlâ bu tercihin peşisıra söz konusu fiil için kulda bir irade yaratabilir. Kul fiili irade ettiğinde Allah Teâlâ bu fiili yaratabilir. İrade arazdır, mevcuttur ve kesinlikle Allah Teâlâ’nın mahlûkudur. Burada kulun bir sun‘u yoktur, tıpkı fiilde kulun bir sun‘u olmadığı gibi. Kulun sun‘u sadece fiili tercih etmesindedir. Tercih ise kuldân sâdır olan, mevcut ve mâdum olmayan mastarî bir mânadır. O, yokluğu sebebiyle (*li-ademi vücûdihî*) kulun mahlûku değildir.

12 ez-Zümer 39/62.

13 Fâtır 35/3.

14 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 400.

Kulun fiilinin sebebi iradenin *ikâ'* edilmesidir. İrade Allah'ın mahlûku ise onun *ikâ'* edilmesi de Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olup O'ndan sâdır. Fakat onun, yokluğu sebebiyle Allah Teâlâ'nın mahlûku olduğu söylene-
mez. Çünkü halk mâdumu icat etmektir. *Îkâ'* ise hal kabilindedir. Eğer irade kulun mahlûku olursa, o zaman iradenin *îkâ'* da kulun bir sıfatı olacaktır. Ancak iradenin kulun mahlûku olduğunu söylemek küfürdür. Çünkü öğrenmiş olduğun üzere, irade bir arazdır, mevcut ve şeydir. Allah Teâlâ'nın “[O], her şeyin yaratıcısıdır” sözünden dolayı her mevcudun hâlıkı Allah Teâlâ'dır. İrade ve ihtiyar da Allah Teâlâ'nın mahlûkudur. Çünkü o da araz, mevcut ve şeydir, Allah ise her şeyin yaratıcısıdır. Bu bahsi iyice hıfzet ki seni korusun!

Sekizinci Fasl

[Nefsü'l-emir, Zihin ve Hariçte Varlık]

Seyyid Şerif, *Hâşiyetü Şerhi'l-Metâli*'de şöyle yazar:

Nefsü'l-emir, şeyin kendisi demektir. Emir şeydir, bir şeyin nefsü'l-emirde mevcut olmasının anlamı, onun haddizâtında mevcut olmasıdır yani onun vücudu, tahakkuku ve sübûtu bir farzedenin farzına veya bir itibar edenin itibarına bağlı değildir. Meselâ güneşin doğmasıyla gündüzün varlığı arasındaki gerektirme (mülâzemet) haddizâtında tahakkuk etmiştir. İster bunu farzeden biri çıksın ister hiç çıkmasın. İster [kişi] bunu farzetsin isterse de hiç farzetmesin. Nefsü'l-emir, hariçten mutlak olarak daha geneldir (eam). Buna göre hariçteki her mevcut, nefsü'l-emirde de mevcuttur. Ancak [bu önermenin] tümel aksi geçerli değildir (bi-lâ aksin külliyyin).¹⁵ Nefsü'l-emir zihnden bir yönüyle daha geneldir (min vech eam).¹⁶ Çünkü beş sayısının çift oluşu gibi yanlışlara (kevâzib) inanılması imkân dahilindedir. Nitekim bu [inanç] nefsü'l-emirde değil, zihinde mevcuttur. İşte bunun benzeri zihni farzî olarak isimlendirilir. Dört sayı-

15 “Nefsü'l-emir” kavramıyla “hariç” kavramı arasındaki ilişki, iki kavramdan sadece birinin, diğer kavramın tüm fertlerini içine aldığı tam-girişimlik (*umum ve husus mutlak*) ilişkisidir. Buna göre “nefsü'l-emir” kavramı “hariç” kavramının tüm fertlerini kaplamına alır. Eş deyişle hariçte mevcut olanların tamamı, nefsü'l-emirde de mevcut, ancak nefsü'l-emirde mevcut olanların tamamı hariçte mevcut değildir.

16 Nefsü'l-emir kavramıyla zihni kavramı arasındaki ilişki ise, iki kavramdan her birinin diğer kavramın fertlerinin bir kısmını içine aldığı eksik-girişimlik (*umum ve husus min vech*) ilişkisidir. Sözgelimi “beş sayısının çift oluşu” gibi yanlışlar (*kevâzib*) zihinde mevcut olabilir, ancak *nefsü'l-emirde* olamaz. Buna göre zihinde mevcut olanların bir kısmı nefsü'l-emirde mevcut; nefsü'l-emirde mevcut olanların da bir kısmı zihinde mevcuttur.

sının çift oluşu ise hem zihinde hem de nefsü'l-emirde mevcuttur. Onun benzeri ise zihnî hakiki olarak isimlendirilir.”¹⁷ [Bitti].

“Bi-lâ aksin külliyyin” sözü: [Güneşin doğmasıyla gündüzün olması arasındaki] gerektirme (*mülâzemet*), dördün çift oluşu ve vâkıya mutabık olan mastarî mânaların tamamı gibi nefsü'l-emirdeki bazı mevcut[lar], hariçte mevcut değildir. “O zaman zihinde mevcut olur yoksa nefsü'l-emirde değil” sözü: Bu zihnin nefsü'l-emirden ayrıldığı noktadır (madde). Nefsü'l-emrin zihinden ayrıldığı noktaya gelince, eğer hiç kimse dördün çift oluşunu düşünmezse bu dördün çift oluşu gibidir. Birleşme noktası ise birinin dördün çift olduğunu düşündüğüne dördün çift oluşudur. “Dördün çift oluşu her ikisinde birlikte mevcuttur” sözü, biri dördün çift oluşunu düşündüğü zaman anlamındadır. Aksi takdirde o sadece nefsü'l-emirde mevcut olacaktır. Hâricî mevcut ile zihnî mevcut arasındaki fark ise umum min vecihtir.¹⁸ Bunu öğren!

Ben ise şöyle derim: Öyleyse fiil yaratıldığı esnada fiilin ikâ' edilmesi nefsü'l-emirde mevcuttur, fakat hariçte ve zihinde mevcut değildir. Ancak biri çıkar da onu taakkul ederse o zaman zihinde de mevcut olur, tıpkı nefsü'l-emirde mevcut olduğu gibi. Eğer, “Hâricî mevcudun anlamı nedir?” diye sorarsan şöyle cevap veririm: Zihnin dışında olan mevcut demektir. Bu durumda da, “Gerektirme (*mülâzemet*) ve dördün çift oluşunun hariçte mevcut olması lâzım gelir, çünkü ikisi de nefsü'l-emirde mevcuttur ve nefsü'l-emir ise zihnin dışındadır” diye itiraz edersen şöyle derim: Hariçte mevcudun anlamı o mevcudun zihnin haricinde bir eserinin olması demektir. Tıpkı *Şerhu'l-Mevâkıfta* vücûd-ı zihnî maksadında söylediği gibi. Kuşkusuz meselâ ateşin, kendisinden hükümlerinin ortaya çıktığı ve ışık verme ve yakma (ihrak) gibi eserlerinin sâdır olduğu bir varlığı vardır. Bu varlık aynî, hâricî ve asıl olarak isimlendirilir. Burada herhangi bir tartışma yoktur. Asıl tartışma söz gelimi ateşin bu varlığından başka, kendisine bu hüküm ve eserlerin terettüp etmediği bir varlığı var mıdır veya yok mudur şeklindedir. İşte bu varlık zihni, zillî ve gayr-i asıl varlık diye isimlendirilir. Ben ise şöyle diyorum: Ateş zihinde var olduğu zaman, o, zihnî ve nefsü'l-emirde mevcuttur, ancak hariçte mevcut değildir. İşte hariçte eseri olmayan mastarî mânalar da böyledir. Bu durumda onlar da hâricî mevcutlar değildir.

17 Cürcânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'*, s. 124-25.

18 Başka bir deyişle haricî mevcut ile zihni mevcut arasındaki ilişki eksik-girişimlik ilişkisidir.

Maksat

[Mâtürîdî ve Eş'arî Yaklaşımlar Arasındaki Fark]

Mâtürîdiyye'de kul, her ne kadar fiili ve iradesi Allah Teâlâ'nın mahlûku olsa da, ihtiyarî fiilinde mecbur değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kulun iradesi ve fiilini yaratması âdeten kulun bu fiili tercih etmesine bağlıdır. Tercih ise kulun sun'u ile meydana gelir [Allah'ın] yaratmasıyla değil. Çünkü tercih, mevcut ve mâdum olmayan bir şeydir. Öyleyse kul bu tercihte mecbur değildir. Bu durumda kulun fiili ve iradesi kulun sun'uyla meydana gelen (vâki) bir şeye uzanır (intehâ). Kul da fiilinde mecbur değildir. Mâtürîdiyye'ye şu itiraz yöneltmiştir: Fiilin tercihi genellikle fiildeki bir faydanın itikat edilmesidir ki bu da müreccihtir. Kişi bir müreccihle tercihte bulunur. İtikat ise Allah Teâlâ tarafından yaratılan ızdırârî bir şeydir. "İman ızdırârîdir ve kişinin imanı tercihi ızdırârî bir müreccih iledir" denildiği zaman, kulun fiili ızdırârî bir şeye uzanır. Öyleyse kul fiilinde mecburdur.

Bu itiraza şöyle cevap verilir: Kul fiili müreccihsiz olarak tercih eder, tıpkı mezkûr örneklerde olduğu gibi. Ben ise şöyle derim: Bu cevap sadece mezkûr örneklerdeki fiilden ızdırârî defediyor. Kulun fiili ise genellikle fiilde, fiilin terkinde bulunmayan bir faydanın itikat edilmesiyedir. Buna göre kulun fiili genellikle ızdırârî bir şeyde son bulur.

Eş'arîler'e gelince onlar kulun ihtiyarında mecbur (*muzdar*) olduğunu iddia ettiler. Kulun ihtiyarının Allah Teâlâ tarafından yaratılıyor olmasından dolayı değil, çünkü Mâtürîdiyye de bunu inkâr etmiyor. Aksine kulun ihtiyarının ızdırârî bir müreccihle gerçekleştiğinden dolayı. Bu da fiilde faydanın düşünülmesidir. Fakat bu durumda mezkûr örnekler onlara itiraz olarak yöneltilir. Onlar ya bu örneklerin azlığından dolayı ızdırâr düşüncesini genelleştirir (etlaku) ya da burada *Şerhu'l-Mevâkıftan* naklettiğimiz üzere müreccihin yokluğu menedildiği için Mu'tezile gibi burada müreccihin varlığını benimserler. Eş'arîler'in görüşünün özeti şudur: Kul fiilinde muhtardır, ancak ihtiyarında mecburdur (*muzdar*). Öyleyse ne cebir vardır ne de tefvîz, fakat iki durum arasında bir durum söz konusudur.

Burada şunları söylemeliyim: "Mezkûr örneklerde tercih olmayıp sadece irade vardır." Çünkü tercihin anlamı fiilin üstünlüğünün (*rüçhan*) itikat edilmesidir, yoksa fiili tercihe şayan (*râcih*) kılmak değildir. Çünkü bu kulun makdûru değildir. Şayet fiilin rüçhanı itikat edilmiş olsaydı, bu itikat ızdırârî olacaktı. Ancak kendilerinde eşitlik farzedildiği için fiilin rüçhanının itikat edilmesi mümkün değildir. Öyleyse bu örneklerde tercihsiz irade söz konusudur. Onların bu sözü mecazdır. Burada sözün hakikati fiillerde müreccihsiz iradenin var olduğudur.

Hâtîme

[Birgivî'nin Yaklaşım Şeklinin Tahlil ve Tenkidi]

Burada Birgivî'nin *Tarîkat'*ında bu konu hakkındaki sözü açıklanacaktır. Birgivî insanın ihtiyarî fiillerinde mecbur olmadığını ispat için şöyle demiştir:

Allah Teâlâ her ne kadar kulların ve diğerlerinin bütün fiillerinin yaratıcısı olsa [ve] O'ndan başka hâlik olmasa da kulların taatler ve mâsiyetler şeklinde [belirli bir fiilin] iki zıddının tamamına ilîşebilir cüz'î ihtiyarları ve kalbî iradeleri bulunmaktadır. Bunların hariçte vücudu yoktur ki yaratmaya muhtaç olsun ve [yaratma bunlara] ilîşsin. Çünkü halk, mâdumun icadıdır. Mevcut olmayan ise mahlûk dahi olamaz. Bu durumda [O] bunların müridi de hâlikı da olamaz. Allah Teâlâ iradeyi/ihtiyarı kulların fiillerini yaratmada olağan bir şart belirledi. Kulların fiillerinin Allah'ın bilgisi, iradesi ve levh-i mahfûzda yazmasıyla gerçekleşmesi, bunların kuldan cebir ile sâdır olmasını gerektirmez. Tıpkı Zeyd'in, Amr'ın belirli bir günde yaptığı şeylerin tamamını bildiğinde [bunların Amr'dan cebir ile sâdır olmasının gerekmediği gibi].¹⁹

Onun “[Allah] her ne kadar kulların bütün fiillerinin hâlikı olsa da” sözü: Bu, kulun fiilinde mecbur olmasını îham eder. “Lâkin kulların cüz'î ihtiyarları vardır” sözü şu anlamdadır: Allah kulların ihtiyarî fiillerini, ancak kullar fiillerini ihtiyar ettikleri zaman yaratır.

[Ona] “İhtiyar, kulun fiili gibi Allah'ın mahlûkudur. Öyleyse kul ihtiyarında mecburdur. Bu durumda kul fiilinde mecbur olur” itirazı yöneltildiğinde özetle şu cevabı verdi: Kulun ihtiyarı kuldan sâdır olan [ve] mevcut ve mâdum olmayan bir şeydir (emir). Bu sadece kulun sun'u iledir, yoksa Allah Teâlâ'nın sun'u ve halkı ile değil ki [kulun fiili] ızdırârî olsun. Bu Allah'ın kulun fiilini yaratmasının bir şartıdır. Bu durumda kulun fiili kuldan sâdır olan bir şeye uzanır. Bu da Allah Teâlâ'nın, “O, her şeyin yaratıcısıdır” ve “Allah'tan başka yaratıcı mı var?” sözüne muhalefet etmez. Çünkü bu ihtiyar mevcut değildir, dolayısıyla şey değildir. Bu sebeple ne Allah'ın ne de kulun mahlûkudur. Zira halk mâdumun icadıdır. İhtiyar ise mevcut değildir, aksine kulun Allah'ın iradesiyle yaptığı şeydir (*masnu*). Tıpkı Allah Teâlâ'nın kulun fiilini irade etmesi, kulun fiilinin ızdırârî olmasını gerektiren bir şey olmaması gibi, [Allah'ın kulun bu ihtiyarını irade etmesi] kulun ihtiyarının ızdırârî olmasını gerektirmez. Nitekim o, “kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesiyle gerçekleşmesi ilh.” sözüyle bunu açıklamıştır.

19 Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 199-200.

Ancak onun “İhtiyarın hariçte vücudu yoktur ki yaratmaya muhtaç olsun” sözü hakkında düşünmek (*nazar*) gerekir. Çünkü ihtiyar ile mastarî mânayı yani makdûrun iki tarafından birini vuku ile tahsis edici sıfatın ikâ edilmesini, kastediyorsa –ki *Mevâkıf*'ta bu irade ile tefsir edilmiştir– bu doğrudur, çünkü gerçekten de o mastarî bir mânadır ve mevcut değildir, hatta hal kabilindedir. Ancak bu muhassis sıfat, mukaddimenin ikinci faslında geçtiği üzere, kalbin bir arazıdır ve hariçte mevcuttur. Çünkü birinci fasılda geçtiği üzere, o şeydir ve her şey de Allah Teâlâ'nın mahlûkudur.

Söz konusu muhassis sıfatın ikâ edilmesi, her ne kadar mevcut olmasa da, Allah Teâlâ'nın bir sıfatıdır. Çünkü ikâ –mim harfinin ötresi ve kaf harfinin kesresiyle- mûkî'in bir sıfatıdır, yoksa kulun bir sıfatı değildir. Çünkü kul, tahsis edici sıfatı ikâ eden değildir. Öyleyse bu söz, ihtiyarın kulun bir sun'u olduğunu ifade etmez. Eğer ihtiyardan muhassis sıfat kastediliyorsa, üçüncü fasılda açıkladığımız üzere o, mevcut, şey ve Allah'ın mahlûkudur. Bu kulun fiilini yaratması için Allah'ın [belirlediği] olağan bir şarttır. Bu durumda kulun fiili ızdırârî bir emre uzanır. Bu muhassis sıfatın Allah'ın mahlûku olmadığını savunmak küfürdür. Çünkü bu Allah Teâlâ'nın “Allah her şeyin yaratıcısıdır” sözüne muhaliftir.

Ancak muhassis sıfatın ikâ edilmesinin Allah Teâlâ'nın mahlûku olmadığını savunmak doğrudur. Fakat bunun ikâ edilmesiyle kulun bir sıfatı ve sun'u kastedilirse, bu yine doğru olmaz. Çünkü muhassis sıfat Allah'ın mahlûkudur. Bu sıfatın ikâ da zaruri olarak Allah Teâlâ'nın bir sıfatıdır, Çünkü bir şeyi ikâ etmek, zaruri olarak o şeyi ikâ edenin (mûkî') bir sıfatıdır. Bu ise en düşük seviyede teemmülde bulunan birine kapalı değildir. Onun ikâ edilmesiyle Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olduğu, ancak yokluğu sebebiyle Allah'ın mahlûku olmadığı kastedilirse bu doğru olur. Ancak bu da kulun ihtiyarının, kendi sun'u ile meydana geldiğini ifade etmez. Bu açıktır. Şu halde Birgivi *Mevâkıf* ve şerhine muttali olmamıştır. Sonra muhassis sıfatın ikâ edilmesinin, kulun bir sıfatı olduğu görüşü, muhassis sıfatın kulun mahlûku olmasını gerektirir. Çünkü altıncı fasılda geçtiği üzere bir şeyi ikâ etme, o şey var olduğu zaman zorunlu (*vâcip*) olur.

Muhassis sıfatın ikâ edilmesinin kulun bir sıfatı olduğunu kabul etmek küfrü gerektirir. Bunu benimseyen kişi bu istilzamı biliyorsa kâfir olur, aksi takdirde kâfir olmaz. Çünkü küfrü gerektiren sözü söyleyen bu gerekliliği (*istilzam*) biliyorsa kâfir olur, aksi takdirde olmaz. Nitekim Hayâlî böyle söylemiştir.²⁰

20 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'in-Nesefiyye*, III, 432.

Birgivi'nin, "İhtiyarın hariçte vücudu yoktur" sözü küçük öncüdür; öyleyse bu öncülün mutlaka tümel büyük öncülü bulunmalıdır ki onun, "Ta ki yaratmaya muhtaç olsun" sözü netice versin. Onun bu sözü, "Çünkü yaratmaya muhtaç olmaz" anlamına gelmektedir. Büyük öncül ise, "Hariçte vücudu olmayan her ne varsa, yaratmaya muhtaç değildir" şeklindedir. İşte söz konusu büyük öncülde nazar vardır.²¹

Çünkü hariç ile zihnin harici kastedilirse, bu durumda hariçte vücudu olmayan şeylere irade ve şehvet gibi zihnin sıfatları da dahil olur. Bu sebeple büyük öncülün tümelliği doğru olmaz. Çünkü zihnin sıfatları O'nun tarafından mahlûktur. Nitekim sen bunu ikinci fasılda öğrenmiştin. Eğer zihnin sıfatları harice girmezse, yine hariçteki mevcuda girecektir. Çünkü zihin hariçte mevcuttur. Zihinde mevcut olan da aynı şekilde hariçte mevcut olacaktır. Çünkü bir şeyde mevcut olanda mevcut olan, o şeyde de mevcuttur. Nitekim şöyle denilir: Dirhem kutudadır, kutu evdedir, öyleyse dirhem de evdedir. Dolayısıyla küçük öncül yani "İhtiyarın hariçte varlığı yoktur" sözü doğru değildir.

Onun "Bu durumda [Allah Teâlâ] onun müridi, onun hâlikı olmaz" sözü varsayılabilecek şu sorunun cevabıdır: "Allah dilemedikçe siz dilemezsiniz âyeti gereği Allah sizin meşîetinizi dilediği herhangi bir zaman kulun ihtiyarını irade edendir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın iradesi kulun ihtiyarına taalluk ettiği için ihtiyarın Allah'ın mahlûku olması gerekir." Cevabın tekriri şu şekildedir: "Allah Teâlâ'nın meşîeti burada hariçte mevcut olmayan bir emre taalluk etmiştir. Bu durumda o, Allah Teâlâ'nın mahlûku olmaz." Ben ise şöyle diyorum: Sen bu konuyla ilgili sözü[mü] ve Birgivi hakkındaki hüsnüzannı[mı] öğrenmiş oldun. O, bu meselede yazmış, ancak onun hali ile yazdıklarından ortaya çıkan düşünüldüğünde büyük bir problem doğmaktadır. Kuşkusuz Allah daha iyi bilir {Risâle burada bitmiştir}.

21 Burada yapılan kıyası şöyle ifade edebiliriz: İhtiyarın hariçte varlığı yoktur. / Hariçte varlığı olmayan şeyler yaratmaya muhtaç değildir. / Öyleyse ihtiyar yaratmaya muhtaç değildir.

Bibliyografya

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Osman el-Huş, Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Aydın, Ömer, *Sadrüşşeria es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, nşr. M. Hüsnî Mustafa, Beyrut: Dârü'l-kalemî'l-Arabî, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, I-III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Gimaret, Daniel, "İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri", çev. Mustafa Can, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, III, 938-47.
- Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, *er-Risâle fir-Red ale'l Kaderiyye, Anfäenge muslimischer Theologie: Bidâyâtü ilmi'l-kelâm fi'l-İslâm* içinde, nşr. Josef van Ess, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977.
- Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidî'n-Nesefiyye, Şurûh ve Havâşî'l-Akâidî'n-Nesefiyye* içinde, nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1434/2013.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, I-II İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Köksal, Asım Cüneyd, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012): 1-44.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Sadrüşşeria, *et-Tavzih Şerhu't-Tenkîh*, nşr. M. Adnân Derviş, I-II, Beyrut: Şeriketü Dârî'l-Erkam, 1419/1998.
- Teftâzânî, *et-Telvîh*, nşr. M. Adnân Derviş, I-II, Beyrut: Şeriketü Dârî'l-Erkam, 1419/1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *DİA*, 2002, XXV, 304-306.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

The Ontology of Free Will in the Post-Classical Maturidite Kalām: Analysis, Critical Edition and Translation of Saçaklızâde's Treatise on Free Will

This article examines a treatise titled *Risâlat al-irâda al-juz'îyya* by Saçaklızâde Mehmed Efendi (d. 1145/1732), an eighteenth-century Ottoman scholar. It addresses how the dilemma between God's creation of things and human free will is resolved through an investigation into the ontology of free will; it also includes a critical edition and translation of the treatise. Saçaklızâde examined the problem of human agency, which had been one of the most debated subjects in kalâm since the beginning, through a new theory of action that was developed by Şadr al-Sharî'a 'Ubaydallâh b. Mas'ûd (d. 747/1346), a post-classical Maturidi theologian. Saçaklızâde analyzed separately the infinitive meanings of action and the meaning of the infinitive's outcome and inquired into their ontological meanings. According to this, the infinitive meaning of an action constitutes its "non-entity aspect," whereas the meaning of the infinitive's outcome constitutes its "entity aspect." Therefore, the problem of *jabr* (determinism) from the beginning of theology, as formulated in the syllogism "Human actions are entities" / "Everything is created by God" / "Therefore, every human actions are created by God," was solved by discovering a non-entity, i.e. non-existent, aspect of the action.

In *Risâlat al-irâda al-juz'îyya*, Saçaklızâde appropriated Şadr al-Sharî'a's theory of action and applied the separation of the two meanings of an action to the concept of free will (*irâda*). Thereby, while not contradicting God's creation of everything, he tried to explain human free will through the concepts of will, choice and preference.

Considering the action's two meanings as an adjective determining one aspect (*al-şifa al-muḥaṣṣiṣa*) and creating this determining adjective (*îqâ'*), Saçaklızâde argues that the second meaning corresponds to the *preference* that stands as the ultimate basis of human actions. The fact that the *preference* is the basis of free will and the action that comes out of free will raises the question to whom the *preference* is attributed ultimately. Saçaklızâde argues that the preference is derived from human beings, but, just like *îqâ'*, it has an infinitive meaning, and therefore cannot be described by the attributes of existence, absence or being created and so it becomes neither a created thing by God nor human beings.

In order to ground human responsibility, Saçaklızâde turns to the action's process of occurrence. He states that a human being first makes a preference, then God creates the will towards this preference. When the human being wills it, God brings this act into existence. However, he adds to this the fact that human free will does not necessitate its object (*murâd*). According to Saçaklızâde, even if the action and will for the action are created by God, this does not mean that the human being is bound by his actions, because the action's creation still depends on preference. Therefore, responsibility depends on "the existence of his optional acts and these optional acts depend on the *preference*, as something that is not existent or non-existent". The *preference* grounds the moral responsibility of human being.

According to Saçaklızâde, free will, options, desires and intentions are synonymous. In other words, they are all accidents, entities and created. Their *îqâ'*;

coming into being, are conditions. That *îqâ*'s turning into a condition in the sense of an action's rendering presence for an agent means that it is neither existent nor non-existent; so when it is non-existent, then it does not become an entity or created. According to Saçaklızâde, when we talk about the *îqâ*' of will, we mean that it is not created. Therefore, Saçaklızâde applies Şadr al-Sharî'a's separation of entity and non-entity aspects of actions to human will and states that the form of existence for the *îqâ*' of free will is neither an existent nor a non-existent condition. The free will, option and preference grounding human responsibility are *conditions*, thereby they cannot be described by existence or non-existence, so they are not created by God. According to this, free will has an "entity" and "non-entity" component, and while the "entity" aspect of free will is created because it exists, the "non-entity" aspect is not created because it is not a created thing. In short, the element bringing human freedom is the "non-entity" aspect of his actions.

In conclusion, one can talk about two contributions of *Risâlat al-irâda al-juz'iyya* in relation to the debate of whether God is the creator of everything and how this relates to human responsibility. Firstly, it proposes rearranging the underlying premise of the syllogism that "Human actions are entities," "Everything is created," "Then human actions are also created," because this denies human freedom. Therefore, it becomes clear that human actions are not altogether entities, and therefore the meaning of the statement that "human actions are entities" is related to the "meaning as the outcome of infinitives" as the second meaning of action. Secondly, by investigating the place of will, option, and preference as the basis of human actions, the author attempts to ground human freedom by arguing that it cannot be described by existence, absence, entity or creation. By taking into consideration the argument proposed by post-classical Maturidi theologians that the solution to the question of human free will is to investigate the ontology of human will, Saçaklızâde seeks a solution to the issue by examining it through a conceptually and theoretically rich discussion.

Keywords: Şadr al-Sharî'a, Saçaklızâde, Free will, Human actions, *Îqâ*', Asharism, Maturidism, Mu'tazila.