

ATEBE

Dinî Arařtırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 59-103

Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdıq el-Kayserî'nin 'Risâle fî ef'âli'l-'ibâd Risâlesi' ve İzzet ed-Divrîkî'nin 'Şerhu Risâle fî ef'âli'l-'ibâd Şerhi'

One Risâlah and One Sharh On the Free Will (al-İrâdah al-Juz'iyya): al-Şâdıq al-Qayşarî's 'Risâlah fî af'âl al-'ibâd' and 'İzzad Ahmad b. Husayn 'Ârif al-Divrîkî's 'Sharh risâlah al-irâdah al-juz'iyya'

Mustafa Borsbuğa

Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Res. Ass., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalâm
Ankara, Turkey

mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8556-0661

Coşkun Borsbuğa

Arş. Gör. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Res. Ass., Harran University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects
Şanlıurfa, Turkey

coskunborsbuga@harran.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6258-306X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü/Article Types: Arařtırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Nisan/April 2021

Kabul Tarihi /Date Accepted: 06 Haziran/June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Borsbuğa, Mustafa – Borsbuğa, Coşkun. "Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdıq el-Kayserî'nin *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* Risâlesi ve İzzet ed-Divrîkî'nin *Şerhu Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* Şerhi = One Risâlah and One Sharh On the Free Will (al-İrâdah al-Juz'iyya): al-Şâdıq al-Qayşarî's "Risâlah fî af'âl al-'ibâd" and 'İzzad Ahmad b. Husayn 'Ârif al-Divrîkî's " Sharh risâlah al-irâdah al-juz'iyya". *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 59-103. <https://doi.org/10.51575/atebe.924646>

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

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

Copyright © Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.

Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdık el-Kayserî'nin *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* Risâlesi ve İzzet ed-Divrîkî'nin *Şerhu Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* Şerhi

Öz

Çalışma, es-Sâdık el-Kayserî'nin (ö. ?) muhtasar risâlesi ve İzzet ed-Divrîkî'nin (ö. ?) bu risâle üzerine yazdığı şerh üzerinden insanın irade özgürlüğü ile naslarda ortaya konulan ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu prensibi arasındaki çelişkinin nasıl çözüme kavuşturulduğunu inceleyecektir. Söz konusu iki risâlenin tahkikli neşri ve tercümeleleri de yapılacaktır. İlk asırlarda teolojik ve ahlâkî bir bağlamda tartışılan irade ve insan fiilleri konusu, önce mütekaddimûn sonrasında ise müteahhirûn dönemleriyle metafizik bir hüviyet kazanarak devam edegelmiştir. Dahası yaratma ve varlık teorileriyle iç içe olan konu büyük bir önem kazanmış, değişim ve dönüşüme uğramıştır. Zira konu, insanın irade ve eylem özgürlüğünün metafizik temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışma, varlık ve yaratma konusuyla da bağlantılı olan irade ve fiil konusunu ele alan bu risâlelerin içeriklerini inceleyerek bunların özgün taraflarını ve konuya katkılarını ortaya çıkarma amaçındadır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Cüzî İrade, Kesb, Sâdık el-Kayserî, İzzet ed-Divrîkî.

One Risâlah and One Sharḥ On the Free Will (*al-İrâdah al-Juz'îyya*): al-Şâdıq al-Qayşarî's "Risâlah fî af'âl al-'ibâd" and 'İzzad Ahmad b. Husayn 'Ârif al-Divrîkî's "Sharḥ risâlah al- irâdah al-juz'îyya"

Abstract

The study will examine how the contradiction between the freedom of will of man and the principle that God is the creator of everything is resolved through the *risâlah* of al-Şâdıq al-Qayşarî and the commentary written by 'İzzad 'Ârif al-Divrîkî on this *risâlah*. In addition, it is aimed to contribute to the literature by making the critical edition and translation of the *risâlah*. The subject of will and human actions, which had been discussed in a theological and moral context in the first centuries, developed with the periods of successors *mutakallims* and predecessors *mutakallims* and gained a metaphysical character. Moreover, the subject, which is intertwined with creation and existence theories, has gained great importance and has undergone change and transformation in the process. Because the subject is related to the metaphysical basis of free will and action of the human being. Therefore, our study will try to reveal the original aspects and contributions of these works by examining the contents of these works dealing with the subject of will and action, and that are also concerned with the subjects of existence and creation.

Keywords: Kalam, Free will, *af'âl al-'ibâd*, al-Şâdıq al-Qayşarî, 'İzzad 'Ârif al-Divrîkî.

Extended Abstract

The study will examine how the contradiction between free will of the human being and the principle that God is the creator of everything is resolved through the *risâlah* of al-Şâdıq al-Qayşarî and the commentary (*Sharḥ*) written by 'İzzad 'Ârif al-Divrîkî on this *risâlah*. In addition, it is aimed to contribute to the literature by making the critical edition and translation of the two *risâlahs*. In many verses of the Qur'ân, it is emphasized that Allah is the absolute creator of every event and existence, as well as the existence of moral responsibility of the human being. From these two points of view, sometimes God's attribute of creation has got a lot more interest, and free will of the human being has been neglected, and sometimes it has been seen that free will and action of the human being have been prioritized almost to the point of undermining God's attribute of creation. These two approaches were basically represented by the Jabriyyah and Mu'tazilah in the classical period. Due to the fact that the issue has aspects related to humans and the creator, attitudes and concerns about it also differed. In this context, it can be said that there are basically three approaches to the solution of the problem. Accordingly, the first approach is the creator's principle of creation; the second approach put the human being at the centre. The third approach is in the middle of these two attitudes. Therefore, it is possible to read approaches other than these as close to or in connection with them. It is seen that the approach in the middle of these two attitudes has developed and been transformed in the historical process. First of all, the predecessor scholars for the willful actions of man said "There is neither *jabr* nor *tafwîz*, but there is only a situation between these two things." With this discourse, they tried to overcome the dilemma that Jabriyyah and Mu'tazilah fell into. In the

mutaqaddim period *ahl as-sunnah mutakallims* tried to solve this problem with the theory of “*kasb*”. Accordingly, while the creative aspect of voluntary action belongs to Allah; the *kasb* aspect of the action belongs to the human being. It can be said that the theory of *kasb*, which is expressed here as the dignity or aspects of the action, tries to explain the discourse of “a situation between two things” and to position it on an understandable ground. The subjects of will and human actions, which had been discussed in a theological and moral context in the first centuries, developed with the periods of successor *mutakallims* and predecessor *mutakallims* and gained a metaphysical character. Moreover, the subject, which is intertwined with creation and existence theories, has gained a great importance and has undergone a change and transformation in the process. Because the subject is concerned with the metaphysical basis of free will and action of the human being. Therefore, our study will try to reveal the original sides and contributions of these works by examining the contents of them that are the subject of will and action, and also related to the subject of existence and creation. These two works, which are the subject of our study, basically contain human action and will. It can be said that the *risâlah* belonging to Qayşarî tries to summarize the approaches and views about human actions, to compile them and to make them more understandable. Here, Qayşarî does not express his own preferences and comments. Therefore, it can be claimed that the main purpose of the *risâlah* is to summarize the subject. In the commentary on this work of Qayşarî written by his student Diwrîkî, it is seen that Diwrîkî tried to detail the seven sects identified by his teacher. In the treatise with an intense content, Diwrîkî prioritizes the approach of Mâturîdism, the sect he follows, about human actions. Diwrîkî tries to understand the issue by making use of Dawwanî (d. 908/1502) and Taftâzânî (d. 792/1390) to a large extent. Diwrîkî states that the view of Mâturîdîs is not forced like Jabriyyah, besides it does not fall into *tafwîz* like Mu‘tazilah. Because the basis of human freedom of action and will is a “partial will” (*al-irâdah al-juz’iyya*) that is not the subject of creation. Since this partial will is a medium (*wâsıtah*) between existence and non-existence, it does not exist in objective external reality. Thus, the basis of free action and will of the human being is this partial will. Thus, the principle of creation is not violated, and human will and, therefore, moral responsibility are ensured.

Giriş

Kur’an’ın pek çok ayetinde Allah’ın mutlak surette her olay ve varlığın yaratıcısı olduğu vurgulandığı gibi¹ aynı zamanda insanın ahlâkî sorumluluğunun varlığına da² işaret edilmiştir.³ Bu iki noktadan hareketle kimi zaman Allah’ın yaratma sıfatı ön plana çıkarılarak, insanın özgürlüğünden sarf-ı nazar edildiği, bazen de insanın irade ve fiil özgürlüğünün Allah’ın yaratma sıfatına hâle getirme pahasına öncelendiği görülmüştür. Bu iki yaklaşım temelde klasik dönemde Cebriyye ve Mu‘tezile mezhepleri tarafından temsil edilmiştir.

Meselenin insana ve yaratıcıya ilişkin yönlerinin olması sebebiyle buna yönelik tavır ve kaygılar da farklılık göstermiştir. Bu bağlamda problemin çözümüne yönelik temelde üç yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir. Buna göre ilk yaklaşım, yaratıcının yaratma sıfatını, ikinci yaklaşım ise insanı öncelemiştir. Üçüncü yaklaşım ise kendisini bu iki tavrın ortasında konumlandırmıştır. Dolayısıyla bunlar dışındaki yaklaşımları, bunlara yakın veya bunlarla bağlantılı şekilde okumak mümkündür.⁴ Bu iki tavrın arasında konumlanan yaklaşımın tarihi süreçte geliştiği ve dönüştüğü görülmektedir. İlk olarak selef âlimlerince insanın iradî fiilleri için “Ne cebir ne de tefvîz vardır. Ancak bu iki şey arasında bir durum vardır.”⁵ şeklindeki bir söylem

¹ Örneğin bk. “Allah her şeyin yaratıcısıdır.” ez-Zümer 39/62; “Allah sizi ve amellerinizi yarattı” es-Saffât 37/96 ve “Allah’tan başka yaratıcı mı var?” Fâtır 35/3.

² Örneğin bk. Örneğin bk. “...herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararınadır” el-Bakara 2/286; “Yaptıklarına bir karşılık olarak...” es-Sûresi 32/17; “...dileyen îman etsin, dileyen inkâr etsin...” el-Kehf 18/29.

³ Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. W. Montgomery Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 22-26. Ayrıca bu iki temâyülü ifade eden ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir yorum için bk. Hüseyin Atay, *Kur’ân’da İmân Esasları ve Kader Sorunu* (Ankara: Atay Yayınları, 2015), 121-130.

⁴ Farklı tasnif ve kategoriler için bk. Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye ve’l-irâdâtî’l-kalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720), 114^b-116^a; Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi’l-ef’âlî’l-ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 973/10), 26^b-26^a; Celâluddin Devvânî, “Halku’l-a’mâl”, *er-Resâilu’l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (İsfahân: Kütüphanê-i Umûmî-yi İmâm Emîrû’l-Mü’minîn ‘Alî, 1405/1984), 63-64; Mûsâ Efendi et-Tokâdî Pehlevânî, *Risâletu’l-ihtimâlâtî’l-vâkı’a fi’l-ef’âlî’l-ibâd* (Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170^b-171^a.

⁵ Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık’a (ö. 148/765) nispet edilen bu görüş için bk. Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrût: Dârû’l-Ma’rife, 1404/1983), 1/168.

ortaya konularak Cebriyye ve Mu'tezile'nin içine düştüğü çıkmaz aşılmaya çalışılmıştır. Mütেকaddimûn dönemi kelimeler ehli ise bu sorunu kesb teorisiyle halletmeye çalışmışlardır. Buna göre iradî fiilin yaratma yönüyle Allah'a ve kesb yönüyle de insana ait olduğu benimsenmiştir. Burada fiilin itibarları yahut cihetleri şeklinde ifade edilen kesb teorisinin, "iki şey arasında bir durum" söylemini açıklama ve anlaşılır bir zeminde konumlandırmaya çalıştığı söylenebilir.⁶

Yukarıda bahsi geçen söylem, Muteahhirûn döneminde metafizik bir hüviyet kazanarak gelişmiştir. Şöyle ki Sadrüşşerî'a es-Sânî (ö. 747/1346) fiilin mevcut anlamlarından hareket ederek, fiilin varlık mahallini yani varlık modunu belirlemiştir. Sadrüşşerî'a, fiilin biri masdarî anlam (el-ma'na'l-masdarî), diğeri ise bu masdarî anlamla meydana gelen anlam olmak üzere iki anlamının olduğunu söyleyerek, masdarî anlamdaki fiilin hâl olması sebebiyle objektif dış gerçeklikte var olmadığını; fakat masdarla hâsıl olan anlamın dışta var olduğunu söylemiştir.⁷ Böylece o, iradî bir fiilde yaratmaya konu olmayan bir tarafın veya bir unsurun bulunduğu savunmuştur. Dolayısıyla iradî fiil, nihaî tahlilde bir bütün olarak Yaratıcı'ya nispet edilmemiş aksine fiilin yaratılmasıyla kastedilen şeyin aslında "hâsıl bi'l-masdar"ın olduğu belirlenmiştir. Buna göre bir taraftan insanın fiillerdeki özgürlüğü korunurken diğer taraftan Yaratıcı'nın yaratma sıfatına da halel geleceği endişesi giderilmiş olmaktadır. Sadrüşşerî'a'nın bu fiil doktrini müteahhirûn Mâtürîdî kelamcılarca daha da geliştirilip ve kısmen de revizyona tabi tutularak kullanılmıştır.⁸

Çalışmanın konu edindiği es-Sâdık el-Kayserî'nin muhtasar risâlesi ve Kayserî'nin öğrencisi olan İzzet Divrîkî'nin bu muhtasar metin üzerine yazdığı şerh, Mâtürîdî geleneğinin devamı niteliğindeki eserlerdir. Bunların ortaya koyduğu yaklaşım ise Sadrüşşerî'a'nın geliştirdiği fiil doktrininin bir yorumu olarak görmek mümkündür. Risâleler incelenirken onların konuya katkıları ve özgün taraflarına da işaret edilecektir. Osmanlı ilim havzasında irade ve fiil konusunda farklı nitelikte ve tarzda telif edilen onlarca risâle bulunmaktadır.⁹ Bu tarzlardan biri de konu hakkında yazılan muhtasar risâleler ve bunlar üzerine ele alınan şerhlerdir. Çalışmamıza konu olan iki risâle bu niteliğe hâiz risâlelerdir. İlk risâlemiz Kayserî'ye ait muhtasar nitelikteki *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd*¹⁰ eseri ve diğeri ise Divrîkî'nin söz konusu bu muhtasar risâle üzerine ele aldığı *Şerhu Risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* şerhidir. Burada ilk aşamada muhtasar risâleyi, ikinci aşamada ise şerhini inceleyeceğiz.

Kayserî ilk olarak insan fiilleri konusundaki mezhepleri belirleme ve bunları konumlandırmaya çalışır. O, bu konuda sekiz mezhebin olduğunu söyleyerek risâlesine giriş yapar. Bunlardan ilki, insanın kendi fiillerinde bir dahli, kudreti, iradesi ve kesbinin ve hatta insanın kendi fiillerine mahal bile olmadığını savunan Cebriyye mezhebidir.¹¹ İkincisi, cebr-i mütevassıt olarak bilinen Eş'ariyye mezhebidir. Bunlara göre insanın fiiller konusunda mahal ve medar-ı mahz olmak şeklinde bir dahli söz konusu olsa da bunun dışında insana ait kudretin, iradenin ve sarf etmenin bir tesiri yoktur.¹² Üçüncüsü Mâtürîdiyye mezhebidir. Bunlara göre

⁶ Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûfî (Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 363; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseîfî, *Tebşîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1423/2003), 2/173-179.

⁷ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh şerhu't-tenkîh*, thk. M. Adnân Derviş (Beyrût: Şeriketü Dâri'l-Erkam, 1419/1998), 1/347.

⁸ **Saçaklızâde'nin, irade'nin kalbî bir fiil olması sebebiyle şey, mevcut ve dolayısıyla yaratılmış olduğunu söyleyerek insan fiilleri temelinde bulunan tercihin ise mevcut ve madûm olmakla nitelenmeyen tercih kavramını ileri sürmesi ve bunu temellendirmesi bu bağlamda önemli bir katkıdır.** Hayrettin Nebi Güdekli, "Muteahhirûn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-iradeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 92-93.

⁹ Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin "Risâle Fi'l-Kazâ Ve'l-Kader" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 23 vd.

¹⁰ es-Sâdık el-Kayserî'ye ait bu risâle Süleymaniye ktp., İbrâhim Efendi koleksiyonunda (nr. 813) "*Risâle fî 'a'mâli'l-'ibâd*" şeklinde kayıtlıdır. Bk. es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fî 'a'mâli'l-'ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 813), 15^b.

¹¹ Bu konuda detaylı bir risâle için bk. Ahmed el-Mar'âşî ed-Debbâğî, *er-Risâletü'l-münciye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 346), 202^b-217^a.

¹² es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fî 'a'mâli'l-'ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47^b.

kulun fiildeki dahli, kulun yalnızca iradesini sarf etmesidir. Şöyle ki insan kendi iradesini sarf ettiğinde Allah kudret ve fiili eş zamanlı olarak yaratır. Burada iki kudret tek bir fiile taalluk eder fakat insana ait kudretin bir tesiri yoktur. Kulun kudreti yalnızca *sıradan sebep* (sebebi-î ‘âdî) yahut *sıradan illet* konumundadır. Kayserî bu yaklaşım nedeniyle Mâtürîdî mezhebi hakkında cebrin gerekmediği gibi fiili yaratmanın da söz konusu olmadığını altını çizer. Çünkü ona göre iradeyi sarf etme, insanın kendisi tarafından gerçekleşmektedir. Ayrıca bu “iradeyi sarf etme” ne mevcut ne de madûmdur. Çünkü bu, mevcut olmadığından kendisine yaratma taalluk etmemektedir. Böylece hem Allah’ın yaratma sıfatına hâlel gelmemiş hem de insanın özgür iradesi tespit edilmiş olmaktadır. Fakat Kayserî, fiil konusunda bunun dışındaki şeylerin Allah tarafından gerçekleştirildiğini kaydeder.¹³

Sadrüşşerfî, fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modu veya tarzı üzerinden geliştirilen fiil teorisinde fiilin yaratmaya konu olmayan bir cihetin bulunduğunu ortaya koyarken Kayserî de benzer şekilde burada iradenin sarf edilmesinin ne objektif dış gerçeklikte mevcut olduğunu ne de nefsü’l-emrde madûm olduğunu yani varlık ile yokluk arasında bir vasıta ve hâl kabilinden bir şey olduğunu kaydetmektedir.¹⁴ Bu nedenle onun, insan iradesini yaratmanın konusu dışında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu sayede insanın iradî eylemlerindeki özgürlüğünün metafizik temeli sağlanmış ve Allah’ın yaratma sıfatına da herhangi bir sorun teşkil etmemiş olmaktadır.

Kayserî mezhepler hakkındaki tespitine devam ederek dördüncü yaklaşım olarak Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin (ö. 418/1027) mezhebini zikreder. Buna göre iki kudret beraberce fiilin aslına/zâtına taalluk etmekte ancak Allah’ın kudreti fiilin yaratma yönüne, insanın kudreti ise fiilin kesb yönüne taalluk etmektedir. Dolayısıyla İsferâyînî, fiilde her iki kudreti, müstakil müessir şeklinde kabul etmediğinden tek bir ma’lûle yahut tek bir nesneye iki müessir kudret taalluk etmemiş olmaktadır. Burada fiilin farklı itibarları söz konusu olduğundan söz konusu sorun açığa çıkmamaktadır.¹⁵ Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki şayet İsferâyînî’nin görüşü bu şekilde kabul edildiğinde onun da insanın kendi fiillerindeki dahlini kabul ettiği söylenebilir.¹⁶

Kayserî’ye göre beşincisi Ebû Bekir el-Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) mezhebidir. Buna göre Allah’ın kudreti fiilin aslına/zâtına taalluk ederken insanın kudreti ise tâat ve masiyet şeklinde fiilin vasfına taalluk eder.¹⁷ Aynı şekilde Kayserî buna ilişkin de bir yorum ve açıklamaya yapmaksızın Mu‘tezile ve hükemânın mezhebine geçiş yapar.

¹³ es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi ‘a‘mâli’l-‘ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47^b.

¹⁴ es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi ‘a‘mâli’l-‘ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47^b. Detaylı bir açıklama için bk. Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43; Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132; Mehmet Fatih Soysal, “Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi’nin el-Mebâhisü’l-Defniyye fi Hakki’l-İrâdetü’l-Cüz’iyye Adlı Eserinin Neşri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68.

¹⁵ Zira gerek Mu‘tezile gerekse Cebriyye tek bir maddîda iki müessir kudretin etkin olmayacağını savunduklarından bu problemi çözmeye adına birisi cebri diğeri ise tefvîzi benimsemiştir. Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebü’l-Berekât en-Neseffî, *Şerhu’l-‘Umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil (Kâhire: el-Mektetu’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2012/1432), 188.

¹⁶ es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi ‘a‘mâli’l-‘ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47^b; Karsî İsferâyînî’nin fiil konusundaki görüşünü şöyle eleştirmektedir: “Bu mezhebin zâhirine ilişkin geçersiz (fâsit) birçok sonuçları vardır: [1] Fiile tesir konusunda Allah’la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olduğu gibi [2] şahsî, muayyen tek bir ma’lûl üzerinde iki illetin birlikteliği de doğar. Ancak bu [ikinci sonuç], tek ma’lûlde iki illetin birlikteliği sadece “Söz konusu bu iki illet, nakis illetlerdir.” denildiğinde geçerli olur. [3] Delil olmaksızın cumhûrun görüşüne muhâlefet etmek.” bk. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16^a. Ayrıca Karsî burada İsferâyînî’ye ait mezhebin, Mâtürîdî mezhebine dahil edilebileceğini söylemektedir.

¹⁷ es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi ‘a‘mâli’l-‘ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47^b. Ayrıca Karsî söz konusu bu mezhebin Eş‘arî mezhebine dahil edilebileceğini söyleyerek şöyle devam eder: “Bu görüşün de geçersiz sonuçları vardır. [1] Bir önceki görüşteki gibi fiile tesir konusunda Allah’la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olmasının yanı sıra [2] bu görüş, ne etki (fiil) ne edilgi (infi‘âl) ne de on kategoriden (makûlât-ı ‘aşara) bir kategori (makûl) olmamasına rağmen oluşun (kevn), fiil olmasını gerektirir. Ayrıca [3] bu görüşün; kudretimizin, oluşu (kevn) gerektirmesi konusunda da makûliyeti yoktur.” Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15^a.

Kayserî, altıncı ve yedinci görüş olarak, Mu'tezile ve filozofların görüşlerini zikreder. O, bunların iradî fiiller hususunda Yaratıcı'nın dahli olmaksızın insanın, münferit şekilde fiilini yaptığını kabul ettiklerini kaydeder. Ancak Mu'tezile'ye göre bu fiillerin meydana gelmesi, zorunluluk (ıztırâr) yoluyla değil de tercih (ihtiyâr) yoluyla olurken filozoflara göre ise fiil, zorunluluk şeklinde meydana gelmektedir.¹⁸

Müellif, sekizinci mezhep olarak ismini zikretmediği fakat selef yaklaşımını ihsâs ettiren bir görüşü zikreder. Buna göre insanın kendi fiillerinde bir tür dahlinin olduğu bilinmekte ve bu kesin surette idrak edilmekte fakat bu dahlin mahiyeti; yani hangi şekilde ve nasıl gerçekleştiğinin bilinmediği ifade edilmektedir.¹⁹ Bu görüşün temelde selefin ilâhî zât, sıfatlar ve diğer birçok konuda takındıkları tavırla örtüştüğü söylenebilir.²⁰

Risâlenin genel olarak muhtevası dikkate alındığında müellifin, insan fiiller hakkındaki görüşleri özet şekilde tanıttığı ve tartışma noktalarına girmediği görülmektedir. Müellifin buradaki asıl gayesinin esasında, öğrencisi Divrîkî'nin de ifade ettiği üzere, meselenin muğlak ve kafa karıştırmısından dolayı meseleyi anlaşılır kılmak ve idrak edilmesini kolaylaştırmak amacıyla derleyip toparlamak olduğu söylenebilir.²¹ Müellifin burada mesele hakkında ismini zikretmediği referans kaynaklarının ise Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-mevâkıfı* Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Kitabu'l-mevâkıfı* ve Teftezânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-meşkâşidı* olduğu söylenebilir. Zira müellifin ortaya koyduğu bu yaklaşım söz konusu kaynaklardaki bilgilerle büyük oranda örtüşmektedir.²²

Kayserî, insanın iradî fiillerindeki ikileme ilişkin herhangi bir çözüm önerisinde bulunmamakla beraber Mâtürîdî görüşün daha tutarlı olduğunu; çünkü bu görüş sayesinde insanın cebre zorlanmadığı gibi kendi fiillerini yaratmasının da söz konusu olmadığını ifade eder.²³ Ayrıca o, insanın iradî fiillerdeki dahlinin, fâilin iradesini sarf etmeye dayandığını ve bu sarf etmenin ise ne mevcut ne de madûm olduğundan hâricte var olmadığını söylemektedir. Böylelikle iradî fiilin kökenindeki bu unsur, bir taraftan nihai tahlilde yaratıcıya dayanmadığından insan kendi iradî fiilinde özgür olurken, diğer taraftan ise bu, "şey" ve dolayısıyla "mevcut" olmadığından yani itibarî bir şey olmasından dolayı Allah'ın yaratmasına konu olmamaktadır. Bu nedenle Allah'ın yaratma sıfatına sorun teşkil etmiş olmamaktadır.²⁴

Çalışmanın ikinci bölümünde Divrîkî'nin hocası Kayserî'ye ait *Risâle fi ef'âli'l-ibâd* adlı risâleye yazdığı şerh ele alınmaktadır. Divrîkî, şerhe başlarken ilk olarak hocası Kayserî'nin *Risâle fi ef'âli'l-ibâd* eserini ele alma nedeni üzerinde durur. Divrîkî, hocasının risâleyi ele almasının nedeni olarak onun, zor ve anlaşılması güç olan insan fiilleri meselesini anlaşılır kılmayı istediğini söylemektedir.

Bunun akabinde Divrîkî, fiille neyin kastedildiği ve buradaki tartışma konusunun ne olduğuna yoğunlaşır. O, burada yaratma konusunda varlıkta Allah'tan başka müessirin olmadığı şeklinde kabul edilen temel prensibe dikkat çekerek insan fiillerinin "zorunlu fiiller" (ıztırârîyât) kısmının mahlûk yani Allah tarafından yaratıldığı hususunda bir ihtilâfın olmadığını, asıl tartışmanın tercihi fiiller (ihtiyârîyât) konusunda olduğunu ifade eder.²⁵

¹⁸ es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47^b-48^a.

¹⁹ es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 48^a.

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Qavâ'idü'l-akâ'id fi't-tevhîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1432/2011), 17-19. Hatta Gazzâlî bu meselenin akli çözümünün imkânsız olduğu fikrine ulaşarak tasavvufî bir keşf ve ilhâma sığınma ihtiyacı duymuştur. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 4/6-7. Ayrıca bk. Ahmed Âsım Efendi, *Risâle-i irade-i cüz'iyeye* (İstanbul: Darü't-Tibâ'ati'l-Ma'mûre, 1285/1868), 741-742; Soysal, "el-Mebâhisu'd-defniyye fi hakki'l-iradeti'l-cüz'iyeye".

²¹ İzzet Ahmed b. Hüseyin Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287), 37^a.

²² Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1422/2001), 4/219; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012), 8/163-165; Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm* (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1327/1999), 311-312.

²³ es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47^b.

²⁴ Güdekli, "Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu", 93.

²⁵ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 36^b-37^a.

Divrîkî, ilk olarak Cebriyye mezhebi hakkındaki bilgileri detaylandırmaya çalışır. O, ilk olarak Cebriyye'nin bu mezhebi benimsemelerinin gerekçelerini sıralar. Divrîkî, Cebriyye'nin bu konudaki üç delilini zikreder. Birincisi: Cebriyye'ye göre ihtiyâr yoluyla fâil olmanın anlamı, fâilin kast ve iradeyle fiilini yaratmasıdır. İkincisi: Naslar kesin surette Allah'ın fiillerin tek yaratıcısı olduğunu ortaya koymaktadır. Üçüncüsü: İki müstakil illetin tek bir ma'lûle/nesneye etki etmesinin imkânsızlığından dolayı tek bir makdûr, iki *müstakil* ve *müessir kudrete* konu olmaz.²⁶

Divrîkî, yukarıdaki gerekçeleri iki önerme üzerinden değerlendirir. O, varlıktaki mutlak yaratıcının Allah olduğunu; fakat örneğin bir şeyi tutma hareketiyle kalbin nabzı hareketi arasındaki ayırmda olduğu gibi deverân ve tertîb şeklinde insanın da fiillerinde irade ve kudretinin bir dahli olduğunu savunur. Dolayısıyla o, burada fiillerin ortaya çıkışındaki farklılığa vurgu yaparak, fiili yaratan olarak Allah'ı; kesb eden olarak da insanı kabul eder.²⁷

Divrîkî, son olarak Cebriyye'ye ait bu görüşün insan sorumluluğunu ve fiillere yönelik ödül ve cezayı anlamsızlaştırdığını söyleyerek Devvânî'den (ö. 908/1502) "Doğrusu ben hiçbir akıllı kimsenin, her ne kadar lafzen ifade etse de mana itibariyle bunu ifade edebileceğini zannetmiyorum."²⁸ şeklindeki alıntıyla Cebriyye'ye ilişkin açıklamasını sonlandırır.²⁹ Nitekim bilindiği üzere Cebri yaklaşım, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifade edilen naslardan hareketle insan irade ve kudretini işlevsiz kılmış ve insanı diğer tabii varlıklar şeklinde kabul etmiştir. Bu durum cebri yaklaşımın insanın irade özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğunu temellendirememesine neden olmuştur. Zaten cebri yaklaşım bu nedenle tekfere kadar giden pek çok eleştiriyeye maruz kalmıştır.³⁰

Divrîkî, Cebriyye yaklaşımına yönelik tespit ve eleştirilerini ortaya koyduktan sonra ikinci yaklaşım olarak Eş'ârî mezhebini ele alır. Eş'ârîlere göre Cebriyye'nin aksine kulun iradî fiillerinde bir dahli vardır. Ama kulun bu dahli, *tesir* şeklinde değil yalnızca *mahalliyet* ve *medâr-ı mahz* şeklinde gerçekleşmektedir. Çünkü Eş'ârîlere göre yaratma hususunda varlıkta Allah'tan başka müessir olmadığından Allah dışındaki sebeplerin tamamı *sıradan nedenler* (esbâb-ı 'âdiye) olduğu kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra herhangi bir vasıta ile başka bir müessire ihtiyaç duyma olmaksızın ve *hakikî/gerçek bir şarta bağlılık* olmaksızın bütün mümkünâtın Allah'a dayandığı ve Allah'tan meydana geldiği kabul edilmiştir. Bu nedenle Eş'ârîlere göre fiillerin de yaratıcısının Allah olması gerekmektedir.³¹

Divrîkî, Cürçânî'den yaptığı alıntıyla³² Eş'ârîlere göre nihâî tahlilde iradî fiillerdeki insanın irade ve kudretinin sadece diğer *sıradan sebepler* (esbâb-ı 'âdiye) gibi sıradan bir sebep konumunda olduğunu ifade eder.³³

Söz konusu yukarıdaki tespitinden sonra Divrîkî, Eş'ârîlerin insanın fiillere sadece mahal ve medâr-ı mahz olduğunu kabul etmeleri ve insanın tesirinin reddetmelerinin neticede cebre

²⁶ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 37^a.

²⁷ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 37^a. Divrîkî, burada *Şerhü'l-'akâ'id*'den "Gerçek şudur ki kulun irade ve kudretini fiile sarf etmesi kesbtir. Bunun ardından fiilin ortaya çıkışı yaratmadır. Burada güç yetirilen tek bir şey (makdûr), iki kudret altındadır. Ancak bunlar iki farklı yöndedirler. Fiil, var kılma (icâd) yönünden Allah'ın makdûru iken; kesb yönünden ise kulun makdûrudur. Bundan daha fazlasına güç yetiremesek de anlamdan çıkarılan bu ölçü zorunludur." şeklindeki alıntıyı yaparak gerekçesini teyit eder. Bk. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1308/1987), 58-59.

²⁸ Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 73.

²⁹ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 37^b.

³⁰ Muhammed b. Pîr Alî Birgîvî, *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî (Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1432/2011), 124; Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16^a-17^b.

³¹ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 37^a.

³² Cürçânî bunu şöyle izah etmektedir: "Kulun fiillerde bir tesiri söz konusu değildir. Aksine Allah, bir engel olmadığı sürece kulda kudret ve ihtiyâr yaratmayı sünnetini câri kılmış ve bundan sonra bu kudret ve ihtiyârla eş zamanlı olarak kulda onun makdûr olan fiilini var kılar. Böylelikle kulun fiili, yaratma ve var kılma olarak Allah tarafından yaratılmış olmakta ve kul tarafından ise kesb edilmiş olmaktadır. Burada kulun fiili kesb etmesinden kast edilen ise kulun fiile mahal olması dışında fiilin varoluşunda bir tesiri ve dahli olmaksızın kulun fiilinin, kendi kudret ve ihtiyârıyla eş zamanlı olmasıdır." Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/163.

³³ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 37^a.

düşüp düşmediğini incelemeye devam eder. Şunu da ifade etmek gerekir ki Divrîkî'nin buradaki temel referans kaynağı Devvânî'nin *Risâletü'l-halkı'l-a'mâl* çalışmasıdır. Divrîkî, Devvânî'nin kullanıma benzer şekilde Mu'tezilî âlimlerin Cebriyye hakkında ileri sürdükleri gerekçelerin³⁴ Eş'arî mezhebi hakkında geçerli ve doğru olmadığını ifade eder. Şöyle ki, Devvânî'den hareketle Divrîkî, Eş'arîlerin aslında mutlak surette kudret ve iradeyi reddetmediklerini hatta bunları kul için tespit ettiklerini ancak fiillerde bu ikisine ait bir "tesiri" reddettiklerini söyler.³⁵ Fakat Divrîkî'ye göre bu Eş'arî yaklaşım da aslında bir cebir şâibesi taşımaktadır. Nitekim o, bu nedenden dolayı hocası Kayserî'nin de Eş'arî mezhebini *cebr-i mütevassıt* olarak isimlendirildiğini söyler.³⁶ Çünkü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre kul, kendi fiilinde özgür ancak kendi iradesi ve meşîeti hususunda ise zorunludur.³⁷ Ayrıca şunu söylemek gerekirse, Divrîkî, her ne kadar Eş'arî görüşü Mu'tezile'ye karşı savunsa da Eş'arî yaklaşımın cebir şâibesi taşıdığını söylemekte ve bu görüşü reddetmektedir.

Eş'arî'ye göre ihtiyârî eylemler de diğer mevcûdât gibi bir şey olduğundan benzer biçimde bunlar gibi ademden vücûda getirilirler. Bu yokluktan varlığa getirme (mine'l-'adem ile'l-vucûd), Allah'a ait hususî fiil olduğundan yaratma fiili sadece Allah'a has bir sıfat konumundadır. Böyle bir nitelikte ise ortaklık (iştirâk) söz konusu değildir. Bu temel prensibi dikkate alan İmâm Eş'arî, bir fiil için lazım olan kudret ile iradenin de ademden vücûda getirildiğini söyleyerek bu irade ve kudreti Allah'ın yaratmasına bağlamıştır. Fiilin temelinde olan bu kudret ve iradenin de Allah tarafından yaratılması, Eş'arîlerin fiil konusunda cebirle itham edilmesine neden olmuştur. Fakat Eş'arî âlimler bu sorunu aşma adına fiilin temelinde rol oynayan irade ve kudretin fiille eş zamanlı olarak yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Eş deyişle, onlara göre fiil, Allah tarafından mahlûk olan irade ve kudrete bağlı şekilde tahakkuk etmektedir. Böylece insan, Allah'ın kendisinde yarattığı irade ile kendi fiilini özgürce dileyebilmektedir, ki Eş'arîler buna "kesb" adını vermektedirler.³⁸ Dolayısıyla bu, eylemi gerçekleştirme anında kulun, kendisinde mahlûk olan dileme gücüyle fiilin yaratılmasını murât ettiği anlamına gelmektedir.³⁹ Devvânî de fiil hususunda irade ve kudretin varlığını kabul eder ancak bu ikisine ait tesirin yokluğunu benimsemenin cebri gerektirmediğini ileri sürer. Zira ona göre bu konuda kul için zorunlu ve gerekli ölçütün, bu ikisinin yani irade ve kudretin varlığının tespit edilmesidir. Dahası o, irade ve kudretin gerçek anlamda müessir olmalarının zorunlu (zarûrî) olmadığını söyler. Devvânî, buna gerekçe olarak, fiile neden olan irade ve kudretin sıradan nedenler olmasının mümkün olduğunu ileri sürer.⁴⁰

Divrîkî, Eş'arî mezhebine yönelik açıklamalarını izah ettikten sonra Mâtürîdî mezhebine ilişkin hocası Kayserî'nin ortaya koyduğu özet bilgiyi detaylandırmaya girişir. O, Mâtürîdîlerin kulun kendi fiillerindeki dahlini kabul ettiklerini ifade ederek devam eder. Bu dahil olma ise yalnızca kulun kendi iradesini sarf etmesidir. Şöyle ki kul, iradesini sarf ettiğinde Allah, kudret ile fiili eş zamanlı olarak yaratır. Eş deyişle, kulun iradesini sarf etmesinin akabinde Allah, kudret ve fiili kulda eş zamanlı şekilde meydana getirir. Divrîkî burada örneğin güneşin kendi ışığından önce olması veya parmağın hareketinin yüzüğün hareketinden önce olması gibi benzer şekilde kudretin de fiile zâtî bir önceliğinin olduğunu söyler.⁴¹ Divrîkî bu ifadeyi biraz daha açıklayarak, Allah'ın kudretiyle kulun kudretinin birlikte fiille taalluk ettiğini; fakat kulun kudretine ait bir

³⁴ Bu gerekçelerin en başında ihtiyârî ve ıztırârî fiiller arasında bulunan ayırımın zorunluluğuna dayanmaktadır. Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 38^b.

³⁵ Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 70.

³⁶ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 38^b. Ayrıca benzer bir ifade ve açıklama tarzı için bk. Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 68-71.

³⁷ Müellif Divrîkî, yine Devvânî'den hareketle bu bağlamda kesb ve yaratma arasındaki farka da değinir. Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 37^a.

³⁸ Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 7^b; Muhammed b. Ahmed Gümülçinevi, *Risâle fi'l-iradeti'l-cüz'iyye ve ef'âli'l-ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570), 25a; Veysi Ünverdi, "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji (Mardin: İksad Yayınları, 2018), 510.

³⁹ Cağfer Karadaş, "İnsan Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 407; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 71-73.

⁴⁰ Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 70.

⁴¹ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 39^b Benzer ifadeler için bk. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 23b; Gümülçinevi, *Risâle fi'l-iradeti'l-cüz'iyye ve ef'âli'l-ibâd* (Esad Efendi, 3570), 27^b.

“yaratma tesiri”nin olmadığını kaydeder. Zira kulun kudreti *sıradan sebep* yahut *sıradan illet* konumundadır. Divrîkî, kulun kudretinin, *sıradan sebep* ve *sıradan illet* olmasının ne anlam taşıdığına dikkat çekerek, konuyu daha da vuzûha kavuşturmaya çalışır. Şöyle ki; kul, fiile yönelik kendi irade ve kudretini sarf ettiğinde bu, Allah’ın bu fiili yaratması için *sıradan sebep* ya da *sıradan illet* olmuş olur. Tabii ki, söz konusu bu iradeyi ve kudreti sarf etme olmasa da Allah’ın bu fiili yaratması ve meydana getirmesi imkânsız değildir.⁴² Müellife göre bunun nedeni Allah’ın kâdir-i muhtâr oluşudur yani Allah dilerse yaratır ve eğer dilemezse yaratmaz.⁴³

Divrîkî, Mâtürîdîlerin iradî fiile ilişkin görüşlerini ifade ettikten sonra Mâtürîdîlerin hangi yaklaşım arasında konumlanacağı tartışmasına değinir. Divrîkî burada hocası Kayserî’yi överek onun bu konuda savrulmadığını ve çok isabetli bir yaklaşım sergilediğini ifade eder.⁴⁴ Divrîkî, bazı bilginlerin Mâtürîdîleri insan fiilleri konusunda Mu’tezile, Bâkılânî, ya da İsferyânî ile özdeşleştirmelerine karşı çıkar.⁴⁵ Bu söylemini teyit etmek amacıyla Ebû Saîd el-Hâdimî’nin (ö. 1176/1762) *Risâletü şerhi’l-besmele* eserinden alıntı yapan Divrîkî, Mâtürîdiyye’nin Eş’arî görüşünden ayrışma noktaları üzerinden Mâtürîdîlerin kendilerine özgün olan yaklaşımına dikkatleri çeker.⁴⁶ Divrîkî, Mâtürîdiyye’nin kulun kudretinin Allah’ın işleyen âdetine uygun olarak müessir bir parça olması, fiilin kuldân ihtiyâr yoluyla sâdır olması ve hâriçte mevcut olmayan cüzî iradenin ispat edilmesi gibi hususlarda Eş’arîlerden ayrıştığını söyleyerek bunların sadece Mâtürîdî mezhebine has olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Divrîkî, Mûsâ el-Buhârî’den de (ö. ?) bir pasaj aktararak iradî fiiller konusunda Mâtürîdî mezhebinin konumunu, Cebriyye ve Mu’tezile mezheplerinden ayrıştırır. Divrîkî son aşamada “bizim ulemâ” dediği Mâtürîdî mezhebinin yaklaşımını özetler.⁴⁷ O, Mâtürîdîlerin, Allah’tan başka yaratıcı olmaması ilkesinden hareketle kuldân yaratma ve tekvin kudretini nefyettiklerini; fakat kulun “*var olmayan gerçek (hakikî) bir şey*”in varlığını gerektirmeyen bir kudretinin olduğunu benimsediklerini zikreder. Kula ait bu kudretle yalnızca nispet ve izâfetler farklılık gösterir. Tıpkı birbirine eşit iki şeyden birinin taayyün ve tercihinde olduğu gibi.⁴⁸ Dolayısıyla burada Allah’ın her bir şeyin yaratıcısı olması kabul edilmekte fakat insanın özgürlüğünün temeli olan irade ve kudretin fiilde tesirinin/dahlinin benimsendiği görülmektedir.

Divrîkî kendisinin de benimsemiş olduğu Mâtürîdî mezhebine ilişkin açıklamalarını izah ettikten sonra Ebû İshâk el-İsferyânî’nin görüşünü ele alır. Ona göre Allah ile insanın kudreti birlikte fiile taalluk eder. Fakat Allah’ın kudreti fiilin yaratma yönüne; kulun kudreti ise fiilin kesb yönüne taalluk eder. Müellif kulun kudretinin müstakil olmadığını ancak buna Allah’ın kudretinin eklenmesiyle müstakil olduğunu kaydettikten sonra doğruya yakın olanın bu yorum olduğunu söyler. Müellif, bazı kaynaklarda İsferyânî’nin iki kudreti de “tam müessir” kabul ettiği ve dolayısıyla tek bir ma’lûl üzerinde iki illetin bir araya gelmesini mümkün gördüğü şeklindeki görüşlerin doğru olmadığını ileri sürer. Divrîkî, bu iddianın kabul edilmesi durumunda bunun, Allah’ın kudretinde bölünmeye ve parçalanmaya neden olacağını ifade eder. Yine fiilin vasfının yaratılması hususunda kulun Allah’a ortaklığının da söz konusu olduğunu ifade eder.⁴⁹

⁴² Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40^a.

⁴³ Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40^a.

⁴⁴ Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40^a.

⁴⁵ Benzer bir tartışma için bk. Pehlevânî, *Risâletü’l-ihtimâlâtî’l-vâkı’a fî ef’âli’l-ibâd* (Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170b-171^a. Ayrıca bu risâlenin hâşiyesi için de bk. Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiye ‘alâ risâleti ihtimâlâtî’l-vâkı’a fî ef’âli’l-ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710), 73^b-75^a; Hatice K. Arpaguş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı’da İrade-i Cüz’iyye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 245-246.

⁴⁶ Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 39^a-40^b.

⁴⁷ Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40^a.

⁴⁸ Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40^b.

⁴⁹ Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40^a-41^b. Ebû Saîd Hâdimî, *Risâletü şerhi’l-besmele* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 3573), 13^b; Karsî, *Risâle fî’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15^a; Hilmi Kemal Altun, “Taşkoprîzâde’nin Risâle fî’l-Kazâ ve’l-Kader Adli Eserinin Tahkikli Neşri”, *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 6 (Nisan 2020), 1-37.

Yukarıdaki nedenlerden dolayı Divrîkî, İsferyânî'nin itiraz edilen (mu'teraz) ve geçersizliği apaçık olan bu görüşünün, Mâtürîdî yaklaşıma nispet edilmesinin ne kadar yanlış ve tehlikeli olduğuna dikkatleri çeker.⁵⁰ Müellif İsferyânî'nin ardından Üstâz Ebû Bekir el-Bâkullânî'nin fiiller konusundaki görüşünü ele alır. Ona göre ise insanın iradî fiilleri, iki kudretle hâsıl olur ancak Allah'ın kudreti fiilin aslına taalluk ederken kulun kudreti ise tâat ve masiyet şeklinde fiilin vafına taalluk eder. Divrîkî bu yaklaşıma örnek olarak yetime, terbiye etmek yahut eziyet gayesiyle tokat vurulmasını zikreder. Çünkü tokat atmanın zâtı/aslı Allah'ın kudretiyle hâsıl olurken bu fiilin tâat ve masiyet niteliğini kazanması da kul tarafından gerçekleşmektedir. Müellif bu bağlamda Devvânî'den hareketle tâat ve masiyet vasıflarının kul tarafından yaratılmadığını ifade eder.⁵¹

Divrîkî özellikle cüzî irade ve kesb kavramları üzerinde durarak, bu kavramları açıklamaya devam eder. O cüzî iradenin, Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) tanımladığı üzere, küllî iradenin, fiil ve terkten belli bir tarafa taallukundan ibarettir. Ya da cüzî irade, fiile yönelik olan azm-ı müsammem ve doğru yönelimdir (teveccüh-i sâdıq).⁵² Divrîkî söz konusu bu cüzî iradenin kulun kendi tercihiyle (ihtiyâr) kuldân sâdır olduğunu ifade eder. Ancak şu var ki, bu cüzî irade, itibârî şeylerden olduğundan hâricte mevcut varlıklardan değildir. Veyahut cüzî irade, Sadrüşşerîf'a'nın *et-Tavzîh*'de ifade ettiği şekilde mevcut ve madûm arasında vasita olan hâl kabilindedir.⁵³ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre zorunlu olduğu halde burada kulun, bir şeyleri yaratması zorunluluğu ortaya çıkmaz. Aynı şekilde Cebriyye görüşünde olduğu üzere pür cebir zorunluluğu da olmaz. Zira kulun kendi fiilinde iradesi ve ihtiyârı vardır. Yine cebr-i mütevasstî da zorunlu olmaz. Nitekim fiilin vafında tesir bulunmaktadır.⁵⁴

Divrîkî, "*fiilin vafında tesiri olan kudret*"ten kast edilen şeyin, kulun kalbinde yaratılan "kuvvet" şeklinde ifade etmektedir. Böylece kul, bu kuvvetle *küllî iradeyi* muayyen bir tarafa sarf etmesi yahut sarf etmemesi mümkün olmaktadır. Bu kudretin tesiri, fiilin vafındaki bir dahlidir. Ona göre bu ise aslında cüzî irade vasıtasıyla fiili tâat ve masiyet kıldadır. Yoksa buradaki kudretin tesiri, yaratma anlamında bir tesir değildir. Bunun "tesir" olarak ifade edilmesinin nedeni, bunun kulun kudretinden sâdır olması hususunda yaratmaya benzerliği ve mevcut bir esere sebep olmasından dolayıdır.⁵⁵ Divrîkî'ye göre mutlak olarak kesb, kendisinin akabinde Allah'ın fiili yarattığı sıradan bir sebeptir. Bu kesb, zât olarak fiilden öncedir fakat vasıf olarak fiilden sonradır. Şöyle ki; bu, ancak fiilin meydana gelmesinden sonra kesb diye isimlendirilir. Tıpkı ok atmanın ancak ölümün vâki olmasından sonra "öldürme" olarak adlandırılması gibi.⁵⁶

Divrîkî, kulların kendi fiillerini müstakil olarak meydana getirdiğini kabul eden Mu'tezile ve filozofların yaklaşımlarını açıklamaya devam eder. Mu'tezile'ye göre fiilin husûlü, Allah'ın kudret ve iradesinin dahli olmaksızın vasıtasız olarak kulun kudret ve iradesiyle olur. Ancak burada muktedir kılma ve imkân verme, Allah'ın kudretine ya başlangıçta (ibtidâen) ya da vasıtayla dayalıdır.⁵⁷ Mu'tezile'ye göre kulun fiili, zorunluluk değil tercih (ihtiyâr) yoluyla yalnızca kendi kudretinin tesiriyle hâsıl olmaktadır. Yine onlar, kudretin fiile eş zamanlı değil fiilden önce yaratılmış olduğunu kabul etmektedirler. Bu, kudretin fiile başlamadan önce -fiile eş zamanlı veya fiilden sonra değil- yaratılmış ve mevcut olduğu anlamındadır yoksa Eş'arî'de olduğu gibi Allah'ın bu kudreti fiille eş zamanlı yarattığı anlamında değildir. Mu'tezile'ye eğer göre kul kendi fiili hususunda ihtiyâr yoluyla müstakil olmazsa emir ve nehiyle sorumlu tutmak geçersiz olur. Çünkü kul kendi fiilinin yaratıcısı olmadığında ve müstakil olarak var kılıcı olmadığında aklen bu kimseye bunu "Yap!" ve bunu "Yapma!" denilemez. Benzer şekilde kul kendi fiilinin yaratıcısı olmadığında vahyin şerî'atla insanları terbiye ve yetiştirme durumu da

⁵⁰ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 41^b. Benzer açıklama ve izahlar için bk. Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, *Risâle-i irade-i cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939), 145^a.

⁵¹ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 42^b.

⁵² Azm-ı müsammem ve doğru yönelim için bk. Kemâlüddîn İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kâhire: el-Matba'atü'l-Mahmûdiyye, 1389/1969), 56-57.

⁵³ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîf es-Sânî, *et-Tavzîh fî halli gâvâmi'it-tenkîh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996/1416), 1/347-348.

⁵⁴ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 42^b.

⁵⁵ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 42^b-42^a.

⁵⁶ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 42^a.

⁵⁷ Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 43^a.

geçersiz olur. Zira Mu'tezile'ye göre fiilini var kılama konusunda bağımsız olamayan kimse için dinî terbiye ve yetiştirmenin anlamı olmayacağı gibi fâilin fiillerine yönelik övgü ve kınamanın da bir anlamı olmayacaktır. Çünkü fiil bu kişiden kendi irade ve kudretiyle meydana gelmediğinden bu kimse kınanmaz veya övülmez. Ayrıca bu durumda yine va'd ve va'dle bildirilen ödül ve ceza da ortadan kalkacağı gibi peygamber göndermenin bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü bu durumda insan kendi fiillerini yaratan ve var kılan değildir. Benzer şekilde insanın kendi fiillerini yaratmaması durumunda Peygamberler ve takipçilerinin cezalandırılması; **firavun ve taraftarları da ödüllendirilmesi de eşit durumda kalmaktadır.**⁵⁸

Divrîkî, Mu'tezile'ye ilişkin açıklamalarını ifade ettikten sonra insanın iradî fiillerini müstakil olarak meydana getirdiğini kabul eden ikinci yaklaşım olan filozofların görüşünü izah etmeye girişir. Divrîkî, hükemânın insan fiillerinin zorunluluk (icâb) ve zorlama (ıztırâr) yoluyla gerçekleştiğini kabul ettiklerini ifade eder. Diğer bir deyişle, insanın ihtiyârî fiilleri zorunluluk şeklinde insan kudretiyle meydana gelir. Fakat Divrîkî, bu zikredilen görüşün, filozofların meşhur ve en çok bilinen yaklaşımı olduğunu söyler. Bu görüşe göre tesir, kozmik "akıllar" ve "tabiatlar" gibi vasıtalara dayanmaktadır.⁵⁹ Divrîkî'ye göre bu fikir zâhir itibarıyla batıl olduğundan filozofların muhakkikleri, bu görüşü tevîl etmişlerdir. Bu tahkiki görüşe göre Allah, bütün hâdislerin fâilidir ve bütün varlıklar vasıtasız şekilde Allah'a dayanmaktadır. Divrîkî bu görüşün Ehl-i hakk'ın da mezhebi olduğunu söyler. Müellif, N. Tûs'nin (ö. 672/1274) *Şerhu'l-İşârât* eserinden alıntı yaparak bu söylemini teyit eder:

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî söz konusu filozofları kınayarak onların aşağı mertebedeki ma'lûmatı orta mertebedekine ve orta mertebedeki ma'lûmatı ise yüksek mertebedekine nispet ettiklerini söyler. Burada gereken şey, hepsinin ilk İlke'ye nispet edilmesidir. Böylece tüm mertebeler, İlk İlke'nin feyzi için hazırlayıcı şartlar olmuş olur. Fakat Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin bu eleştirisi lafzî bir eleştiriye benzemektedir. Çünkü herkes, bütün varlıkların Allah'tan sâdir olduğu ve varlığın mutlak surette O'nun ma'lûlû olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Her ne kadar bunun eğitiminde mütesahil ve toleranslı davranırsalar da bu ortaya koydukları ve meselelerini üzerine inşa ettikleri şeyle çelişik değildir.⁶⁰

Divrîkî, eserinin son kısmında ise Devvânî'nin *Risâletü'l-halkî'l-a'mâl* eserinin son bölümündeki *tevhidin üç mertebesi* olan fiillerin tevhidî, sıfatların tevhidî ve zâtın tevhidî konusunu isim zikretmeksizin aktarır.

Sonuç

İslâm düşüncesinin ilk asırlarından itibaren insan fiilleri başlığı altında birçok risâle ve kitabın yazıldığı ve konuya ilişkin önemli bir literatürün geliştiği bilinmektedir. Bu çalışmalar

⁵⁸ Divrîkî, Mu'tezile'nin bu gerekçelerini şöyle cevaplamaktadır: "Mu'tezile'ye yanıt ise söz konusu bu dayatmaların men edilmesidir: Şöyle ki övgü ve yergi fâiliyet itibarıyla değil aksine mahalliyet itibarıyla olduğundan bu övgü ve yergide fiilde bağımsızlık şart koşulsun. Bunun sebebi ise bir şey hüsnü, kubhu, noksanlık ve ayıplardan uzaklığı sebebiyle övülür ve yerilir. Bu, o şeyin bunlara mahal olması itibarıyla değil, yoksa bunlarda müessir olması itibarıyla değildir. İhtiyârî fiillere terettüp eden ödül ve cezaya gelince bunlar da aklı lüzûm olmaksızın âdet gereği sebeplerine terettüp eden diğer sıradan şeyler gibidirler. Aynı şekilde bize göre "Ateşe dokunma sonra Allah neden yanmayı yaratmaktadır?" demek doğru olmadığı gibi "Neden Allah belli fiiller akabinde ödüllendirip başka fiiller akabinde ise cezalandırıyor? Neden bu her iki fiil türünü tek kılmadı ya da neden bu fiillere zıt karşılık vermedi?" demek de doğru değildir.

Sorumluluk, terbiye etme, peygamber gönderme ve davet bunların kul için fiili yapmaya ve tercih etmeye sebep ve teşvik edici şeyler olabilir ve Allah da bunun akabinde fiili yaratır. Dolayısıyla sebeplere terettüp eden bu ihtiyârî itibarla fiil tâat olur. Bunun tâat olması ise şerî'atın davet ettiği ve çağıracağı şeye uygun olursa böyle olur ve bunun masiyet olması ise şerî'atın davet ettiği ve çağıracağı şeye muhalefet ederse böyle olur. Böylece bu ödül ve ceza için bir alamet olmuş olur yoksa ödül ve cezayı hak etmeyi gerekli ve zorunlu kılan olmaz.

Bize göre kulun fiili kendinde mümkündür ve her mümkün ise Allah'ın makdûrudur. Çünkü yerinde de bulunduğu üzere Allah'ın kudreti bütün mümkünleri kapsamaktadır ve Allah'ın makdûru olup da kulun kudretiyle meydana gelen hiçbir şey yoktur. Çünkü bunun sebebi daha önce birçok yerde geçtiği **üzer** tek bir makdûr hususunda iki müstakil kudretin birleşmesinin imkânsız olmasıdır. Aynı şekilde kesin naslar da buna işaret etmektedir." Divrîkî, *Şerhu risâletü'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 43^a-44^a.

⁵⁹ Divrîkî, *Şerhu risâletü'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 45^a.

⁶⁰ Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 247.

bağlamında bilinir tarzlardan biri de telif edilen muhtasar bir metnin üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likât yöntemleridir. Çalışmamıza konu olan risâleler de bu bağlamda kaleme alınan eserlerdir. İlk risâle, Kayserî'nin *Risâle fi ef'âli'l-'ibâd* adlı muhtasar risâlesidir. Diğer risâle ise Kayserî'nin öğrencisi Divrîkî'nin bu muhtasar risâleye yazdığı *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* adlı şerhidir. İnsan fiilleri konusunu özetlemek ve anlaşılır kılmak gayesiyle kaleme alınan muhtasar hüviyetteki risâlede Kayserî, insan fiilleri konusundaki tespit ettiği sekiz fikri, tartışma ve detaya girmeksizin açıklamaya çalışır. Kayserî, bu mezhep ve fikirler içinden Mâtürîdî mezhebine dikkat çekerek söz konusu bu mezhebin, insanın kendi fiillerinde bir dahlini kabul ettiklerine zikreder. O, bu dahlin ise iradenin sarf edilmesi hususunda olduğunu kaydeder. Ona göre bu sebeple Mâtürîdî yaklaşım cebre düşmemiştir. Ayrıca Mâtürîdî yaklaşım, Mu'tezilî yaklaşımla özdeşleşen tefvîzi de reddettiklerinden Allah'ın yaratma sıfatına da bir sorun teşkil etmemişlerdir. Çalışmamızda incelediğimiz bu risâlede Kayserî'nin isim vermeksizin zikrettiği, ancak selefin fiiller konusundaki tavrını ihsâs ettiren "İnsanın kendi fiillerinde bir tür dahlinin olduğu bilinmekte ve bu kesin surette idrak edilmekte fakat bu dahlin mahiyeti; yani hangi şekilde ve nasıl gerçekleştiğinin bilinmediği ifade edilmektedir" şeklindeki bu tespit esere özgünlük katmaktadır.

Çalışmaya konu olan ikinci risâle, Kayserî'nin öğrencisi Divrîkî'nin bu muhtasar metne yazdığı şerhtir. Memzûç şerh yöntemiyle yazan Divrîkî, hocası Kayserî'nin ortaya koyduğu mezhepleri detaylandırarak tartışma ve ayrışma noktaları üzerinde durmaktadır. Divrîkî'nin risâlesinde temel kaynakları, Devvânî'nin *Risâletu'l-ḥalkî'l-a'mâl* risâlesi ve Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'akâ'id* ile İcî'nin *Kitâbu'l-mevâkıf* adlı eserleridir. Müellif bazen isim vererek bazen de isim vermeksizin bu kaynaklardan büyük oranda istifade etmiştir. Divrîkî'nin insanın irade özgürlüğünü temellendirmede başarılı olduğu söylenebilir. Çünkü Divrîkî, hem insanın irade ve fiil özgürlüğünü kabul edip tespit ederken hem de birçok ayette belirtilmiş olan ve Allah'ın mevcut olan her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesini de koruyarak ortaya koymuştur. Özellikle Divrîkî'ye ait risâlenin, Sadrüşşerî'a'nın ortaya koyduğu fiil teorisinin halef Mâtürîdîler üzerindeki etkisinin izlenmesi ve tespit edilmesi adına önemli bir veri sağladığı söylenebilir.

Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: MB (%70), CB (%30)

Veri Toplanması /Data Collection: MB (%70), CB (30)

Yazar Katkıları

Veri Analizi/Data Analysis: MB (%60), CB (%40)

(Author Contributions)

Makalenin Yazımı/Writing up: MB (%80), CB (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision: MB (%90), CB (%10)

Çıkar Çatışması/ Competing Interests Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Tahkikte İzlenen Yöntem ve Risâlelerin Nüsha Örnekleri

Çalışmaya konu olan her iki risâlenin müelliflerine aidiyetinde herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Zira gerek kataloglardaki kayıtlar gerekse risâlelerin ferâğ kayıtlarındaki bilgiler risâlelerin müelliflerine aidiyetini ortaya koymaktadır.⁶¹

A. es-Sâdık el-Kayserî'ye Ait "*Risâle fi ef'âli'l-'ibâd*" Adlı Risâlesinin Nüşhaları

⁶¹ Bk. Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 48^a; es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-'ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47^b.

1. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 2824

Bu nüsha neşirde (ج) harfiyle gösterilmiştir. Nüsha deformasyona uğramış bir mecmûa içerisinde olup 47b-48a varakları arasındadır. Nüsha, 47b varağında 14 satır, 48a varağında ise 4 satır olmak üzere toplam 18 satırdan teşekkül etmektedir. Bu nüshanın müellif nüshası olduğuna işaret eden “Hezîhi nemîkatun li-Sâdık el_kayserî” şeklindeki ibare bulunmaktadır. Okunaklı bir hatla telif edilen nüsha okunaklı ve herhangi bir bozulmaya uğramamıştır. Ferâğ kaydında istinsâh tarihi ve yeri hakkında herhangi bir malumat yer almamaktadır.

2. Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Koleksiyonu, nr. 0813

Bu nüsha neşirde (i) harfiyle işaretlenmiştir. Nüsha çok iyi muhafaza edilmiş bir mecmûanın 47^b sayfasında bulunmaktadır. 47^b sayfasında 12 satır şeklinde yer alan risalemiz başlıksız olarak kaydedilmiştir. Okunaklı bir ta’lik hattıyla istinsâh edilmiştir. Ferâğ kaydında istinsâh tarihi ve yeri hakkında herhangi bir malumat yer almamaktadır.

3. Ma’hadu’l-‘Âlî li-Dirâsâti’l-İslâmî Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, 243/5

Bu nüsha neşirde (ج) harfiyle gösterilmiştir. Tahkikte Lübnân’ın başkenti Beyrût’ta bulunan Ma’hadu’l-‘Âlî li-Dirâsâti’l-İslâmî Kütüphanesindeki bu nüsha, bir mecmûanın 142^a sayfasında yer almaktadır. Ta’lik hattıyla yazılı nüshanın müstensihî ve yazılış tarihi mevcut değildir. Nüsha, *Risâle fi ef’âli’l-‘ibâd* şeklinde kayıtlıdır.

B. İzzet ed-Divrîkî’nin “Şerhu Risâle fi ef’âli’l-‘ibâd” Adlı Risâlenin Nüshaları

1. Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 272

Bu nüsha neşirde (:) harfi ile belirtilmiştir. Nüsha, iyi muhafaza edilmiş bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. Nüshanın varaklarında kırmızı mürekkeple çift çizgili cetvel çekilmiştir. Bazı varaklarda minhüvâtlar bulunmaktadır. Ayrıca metin kısmının üstü, şerhten ayırt edilmesi için kırmızı mürekkeple çizilmiştir. 37^a-52^a varakları arasında yer alan nüsha, toplam 16 varaktan müteşekkildir. Nüshanın 37^a varağında 13 satır, geriye kalan tüm varaklarında 15’er satır bulunmaktadır. Ferâğ kaydında müellif, kendi ismini es-Seyyid İzzet Ahmed b. Hüseyin ed-Divrîkî olarak zikreder ve risâleyi hicrî 1258 tarihinde telif ettiğini ifade eder. Nüsha okunaklı bir ta’lik hattıyla istinsâh edilmiş olup, hicrî 1286 yılında Hasan b. Muhammed tarafından istinsâh edilmiştir.

2. İBB Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazmalar Eserler Koleksiyonu, nr 372/3

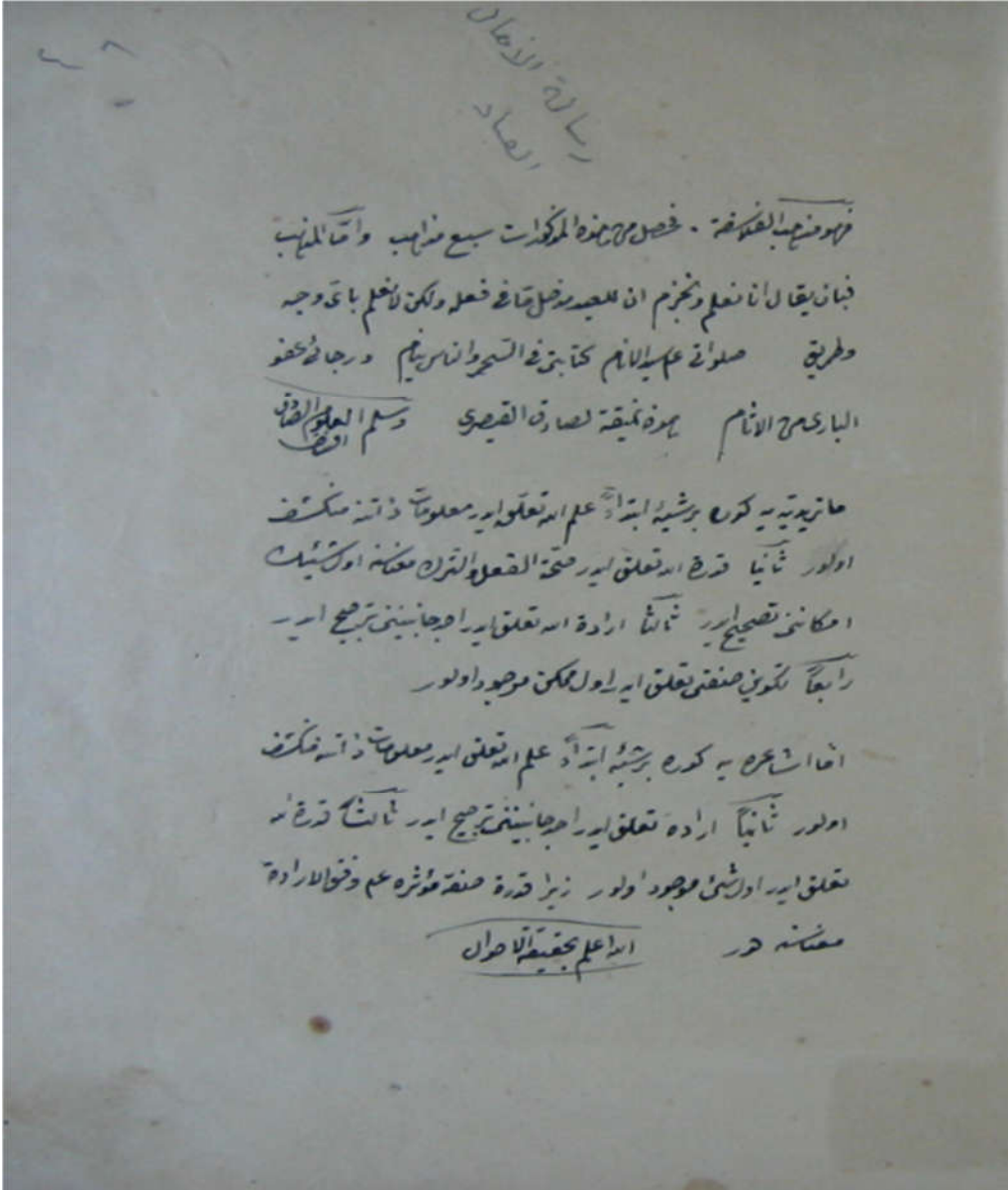
Bu nüsha neşirde (ـ) harfi ile işaretlenmiştir. Nüsha, okumaya engel oluşturmayan dezenformasyona uğramış bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. Mecmuada 36^b-48^a varakları arasında bulunup toplam 12 varaktan oluşmaktadır. Her bir varak 17 satırdan müteşekkildir. Varaklara kırmızı mürekkeple çift çizgi cetvel çekilmiştir. Nüshanın başlığı 36^a varağının başında “*Risâletu’l-iradeti’l-Cüz’iyye*” şeklinde müstensih tarafından kaydedilmiştir. Nüsha, okunaklı Rik’a hattı ile istinsâh edilmiştir. Ferâğ kaydında risâlenin müellif tarafından hicrî 1258 tarihinde telif edildiği kayıtlıdır. Ferâğ kaydında müellif, kendi ismini es-Seyyid İzzet Ahmed b. Hüseyin ed-Divrîkî olarak zikreder ve risâleyi hicrî 1258 tarihinde telif ettiğini ifade eder. Diğer nüshada olduğu gibi bu nüshada da metin kısmının üstü, şerhten ayırt edilmesi için kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Risâlenin müstensihî ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır.

Tahkikte Takip Edilen Yöntem

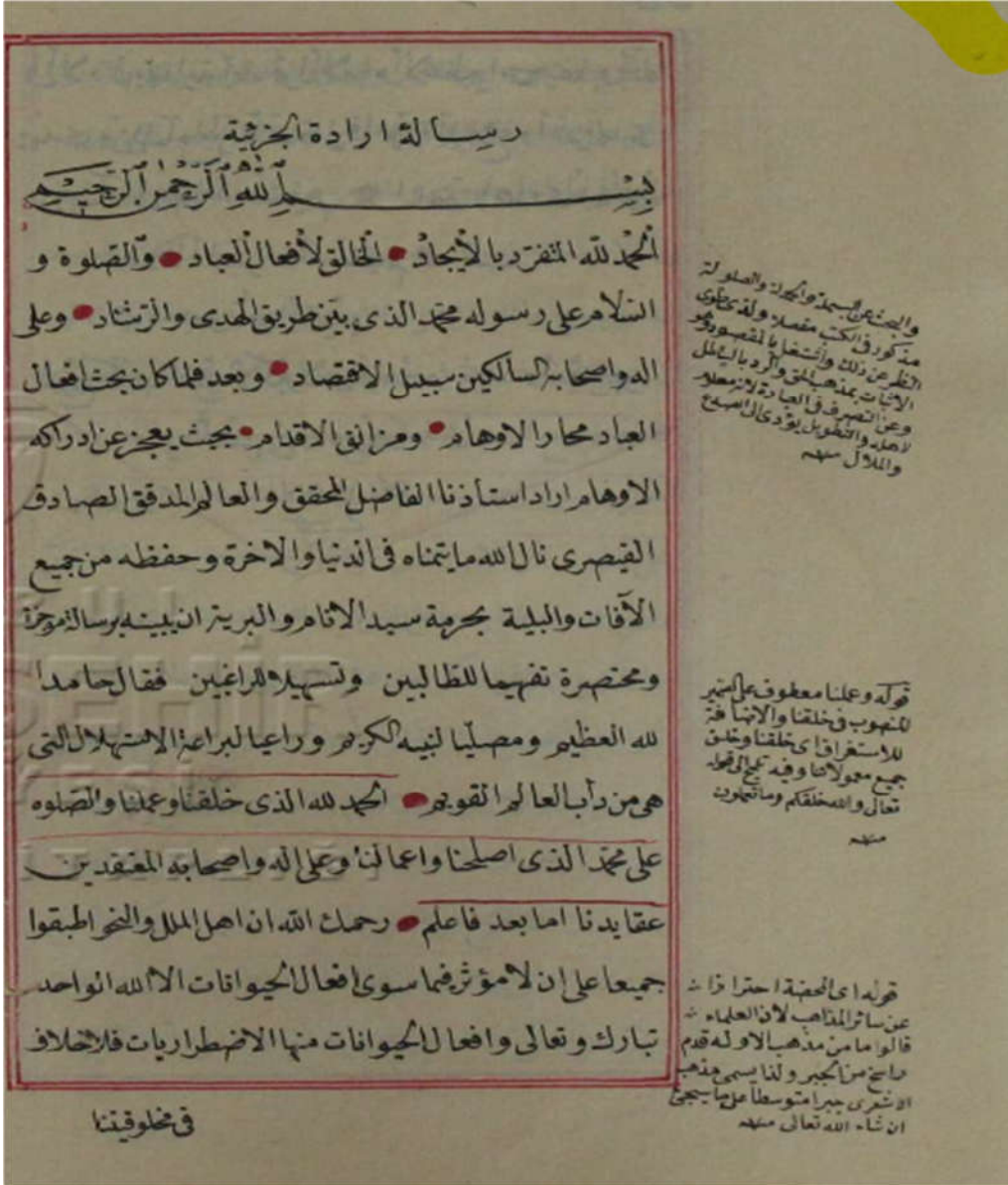
1. Tahkikte (İTNES) İsam Tahkik Esasları nazarı dikkate alınmıştır.
2. Neşredilen her iki risâlede herhangi bir nüsha asıl nüsha olarak alınmamıştır.
3. Tahkik esnasında nüshaların hâmişlerinde yer alan tashih, minhüvât ve kayıtlar da tespit edilip nüshalardaki eksiklik, fazlalık, ilaveler ve farklılıklarıyla birlikte dipnotlarda ifade edilmiştir.
4. İzzet Divrîkî’nin şerhi, “*memzûh şerh*” yöntemiyle yazıldığından “metin” ve “şerh” ayırımına dikkat edilmiş; bundan dolayı gerek tahkikte gerekse tercümede metin kısmı parantez içinde bold şekilde gösterilmiştir.

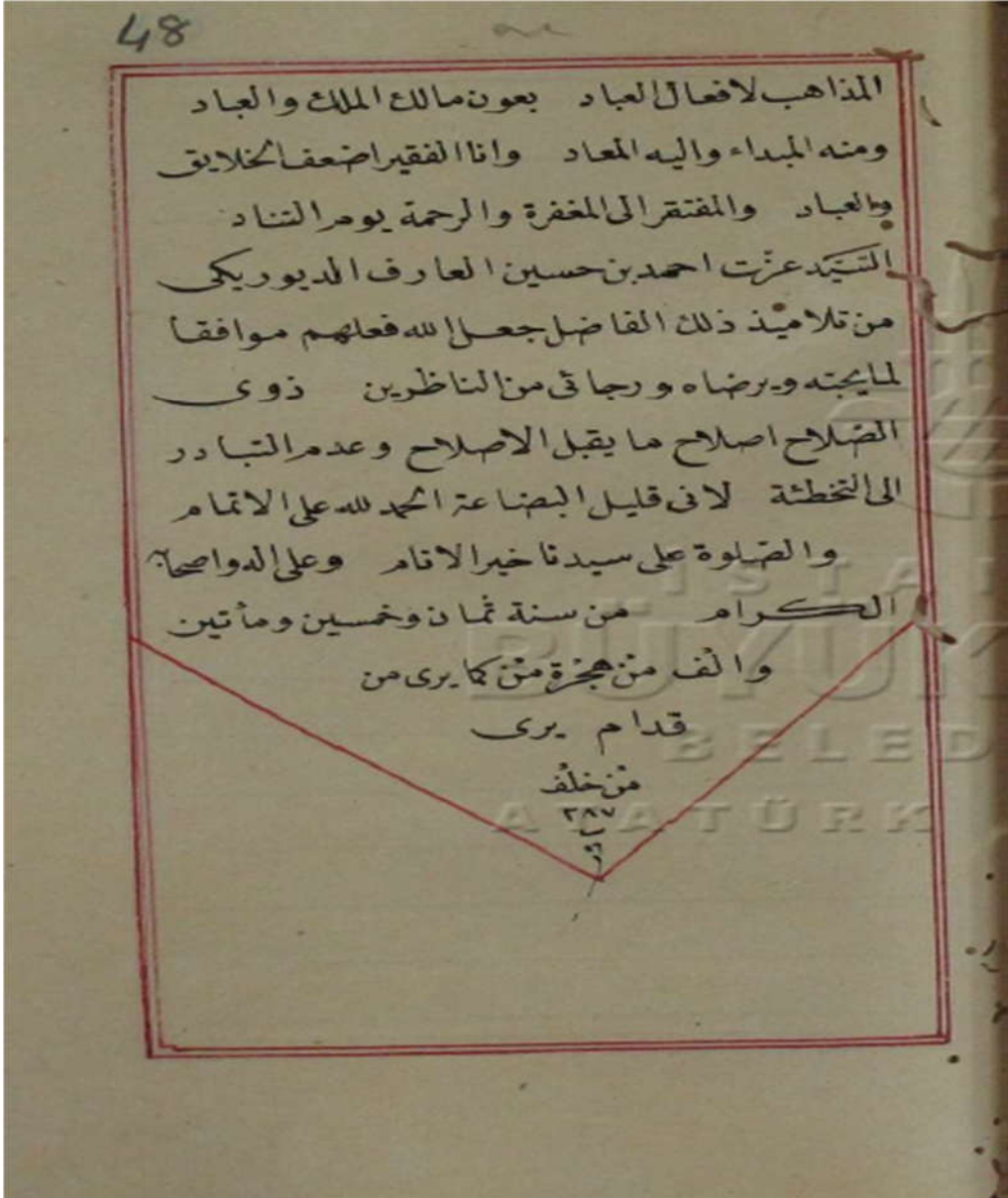
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي خلقنا وعلمنا والصلوة والسلام على محمد الذي
 اصطفى وعلمنا وعلى آلِهِ واصحابه المعتقدين حقاً ائمة بعدنا علم ان فعلنا
 العباد بغيره من باب بل ثمانية لانها امان لا يكون فيها من فعل اصلا بان لا يكون
 للعبودية ولا الارادة ولا كسب ولا صرف ولا محبة وهو من باب تجرئة او يكون له
 فيها من فعل فان كان من فعله فيها من المحض والمحيية فقط بان لا يكون لفعله العبد
 وارادته وصرح تأثر فهو من باب لا شيء وبسبب صراحتهم وان كان في نفسه
 في صرف الارادة فقط بان يصرف العبد ارادته فيخلق الله القدره والفعل معا ولكن
 تفريق القدره عن الفعل ذاته ويتعلق القدرتان الى الفعل ولكن لا يكون لفعله
 العبد تأثر بل كسب عادي او علة عادية فهو من باب المانوية فهذا المذهب بل يرمي
 الجبر ولا يخلق الفعل لان صرف الارادة من العبد وهو لا موجود ولا معدوم وغيره
 من ادبها وان كان تعلق القدرتين الى الفعل جميعا بان يكون فرقة العكس وقره
 ادبها خلقا فمن باب الاستاء وان كان تعلق فرقة ادبها ليس الفعل وقره العبد
 الفصل طاعة ومعصية فهو من باب لقاها ابو بكر بقوله وانا ان يكون العبد مستقلا
 في فعله بل يجب واضطرار بل الاقضية منه فهو من باب المعتزلة او بايجاب واضطرار
 فهو من باب

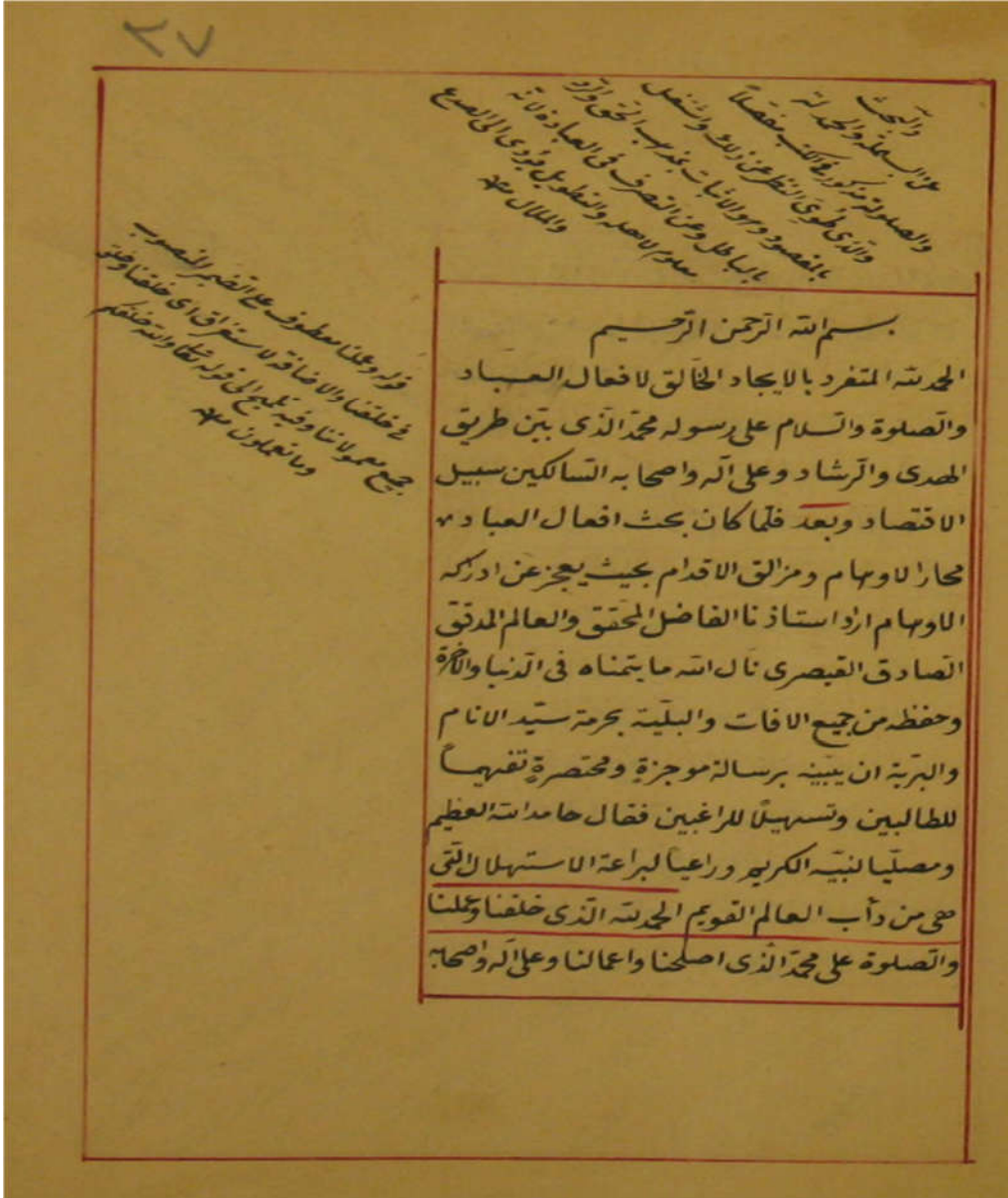
Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 2428, vr. 47^b İlk Sayfa



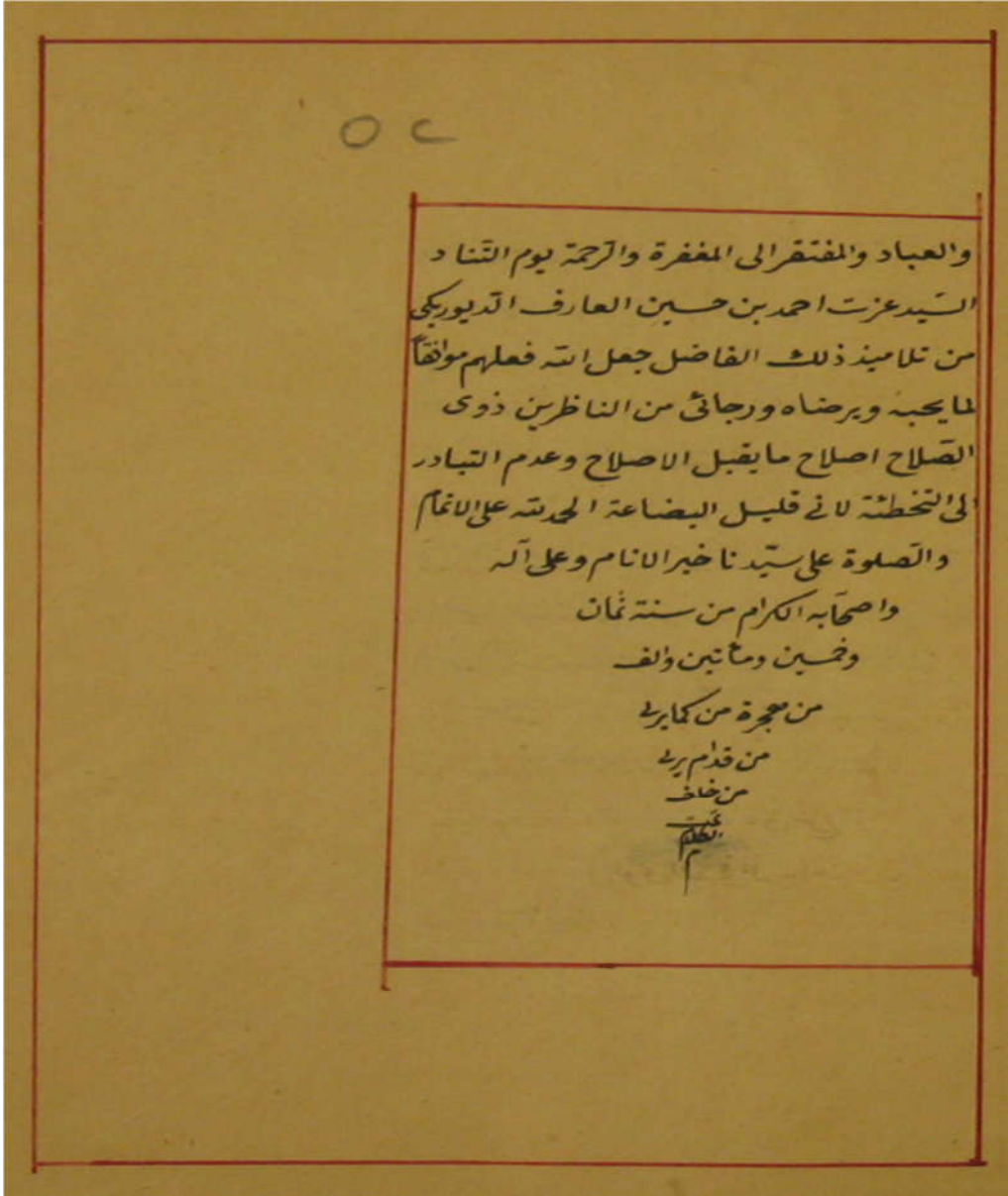
Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 2824, vr. 48^a Son Sayfa



İBB Yazma Eserler Ktp., Yazmalar Eserler Koleksiyonu, nr 372/3, vr. 48^b Son Sayfa



Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, nr. 272, vr. 37^a İlk Sayfa

Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 272, vr. 52^a Son sayfa.

B.1. es-Sâdık el-Kayserî'nin "Risâle fî ef'ali'l-'ibâd" Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri

[رسالة في أفعال العباد]

/[47ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خَلَقْنَا وَعَمَلْنَا،⁶² والصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى مُحَمَّدٍ الَّذِي أَصْلَحْنَا وَأَعْمَلْنَا، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْمُعْتَقِدِينَ عَقَائِدَنَا.⁶³ أما بعد: ⁶⁴ فاعلم ⁶⁵ أنَّ في أفعال العباد سبعة مذاهب بل ثمانية؛ لأنها إما أن لا يكون فيها للعبد ⁶⁶ مدخل أصلاً بأن لا يكون للعبد قدرة، ولا إرادة، ولا ⁶⁷ كسب، ولا صرف، ولا محليَّة وهو مذهب الجبريَّة. أو ⁶⁸ يكون له فيها مدخل ما فإن كان مدخليته فيها مدار المحض والمحليَّة فقط بأن لا يكون لقدرة العبد، وإرادته، وصرفه تأثير فهو مذهب الأشاعرة، ويُسمَّى جبراً متوسّطاً.

وإن كان مدخليته في صرف الإرادة فقط بأن يصرف العبد إرادته فيخلق الله تعالى القدرة والفعل معاً؛ ولكنَّ تقدّم ⁶⁹ القدرة على الفعل ذاتي، ويتعلّق القدرتان إلى الفعل ولكن لا يكون لقدرة العبد تأثير؛ بل ⁷⁰ سبب عاديّ أو علّة عاديّة فهو مذهب الماتريديَّة فبهذا ⁷¹ المذهب لا يلزم الجبر ولا خلق الفعل؛ لأنَّ صرف الإرادة من العبد وهو لا موجود ولا معدوم، وغيره من الله تعالى. وإن كان تعلّق ⁷² القدرتين بأصل ⁷³ الفعل جميعاً بأن تكون قدرة العبد كسباً، وقدرة الله تعالى خلقاً فمذهب الأستاذ. وإن كان تعلّق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بوصف الفعل طاعةً أو معصية ⁷⁴ فهو ⁷⁵ مذهب ⁷⁶ القاضي أبي بكر الباقلاني.⁷⁷

وإما أن يكون ⁷⁸ العبد مستقلاً في فعله ⁷⁹ بلا إيجاب واضطرار؛ بل بالاختيار منه ⁸⁰ فهو مذهب ⁸¹ المعتزلة.

62 ق ل: علمنا.

63 ب: الحمد ربّ الهادي والقديم القادر الأبديّ واعف عَنَّا يوم يُنادى وهَيِّئْ لَنَا شَفَاعَةَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ جَمِيعِ الْعِبَادِ.

64 ب - أما بعد.

65 ب ل: اعلم.

66 ق - للعبد.

67 ب - لا.

68 ل - أو.

69 ق: تقدّم.

70 ل - بل.

71 ب: وبهذا.

72 ل: يتعلّق.

73 ق: لأصل.

74 ب: ومعصية.

75 ب - فهو.

76 ب: فمذهب.

77 ب - أبو بكر الباقلانيّ

78 ب: أو يكون.

79 ل: عقله.

80 ب - منه فهو.

81 ب: فمذهب.

أو بإيجاب واضطرار [48و] فهو⁸² مذهب⁸³ الفلاسفة فحصل من هذه المذكورات سبع⁸⁴ مذاهب.

وأما المذهب الثامن⁸⁵ فبأن⁸⁶ يُقال: إننا نعلم ونجزم أنّ للعبد مدخلاً⁸⁷ ما في فعله؛ ولكن لا نعلم بأيّ وجه، وطريق صلواتي على سيّد الأنام، كتابتي في السحر والناس ينام، ورجائي عفوّ الباري من الآثام.⁸⁸

B.2. İzzet ed-Divrîkî'nin "Şerhu Risâleti'l-irâdeti'l-cüz'yye/Şerhu Risâle fi ef'ali'l-ibâd" Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri

[شرح رسالة أفعال العباد]

[36ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرّد بالإيجاد، الخالق لأفعال العباد، والصلاة والسلام على سيّدنا⁸⁹ محمد الذي بيّن طريق الهدى والرشاد، وعلى آله وأصحابه السالكين سبيل الاقتصاد.⁹⁰

وبعد: فلما كان بحث أفعال العباد محار الأوهام، ومزلق الأقدام، بحيث يعجز عن إدراكه الأوهام أراد استاذنا الفاضل المحقّق، والعالم المدقّق الصادق القيصرى - نال الله ما يتمناه في الدنيا والآخرة، وحفظه الله⁹¹ من جميع الآفات والبلية بجمرة سيّد الأنام والبرية - أن يبيّنه برسالة موجزة ومختصرة تفهيمًا للطالبين، وتسهيلًا للراغبين، فقال حامدًا لله العظيم، ومصليًا لنبيّه الكريم، وراعيًا لبراعة الاستهلال التي هي من دأب العالم القويم: (الحمد لله الذي خلّقنا وعَمَلْنَا،⁹² والصلاة على محمد الذي أصلحنا وأعمالنا، وعلى آله، وأصحابه المعتقدين عقائدنا. أما بعد: فاعلم) - رحمك الله - أنّ أهل الملل والنحو أطبقوا جميعًا على أن لا مؤثّر فيما سوى أفعال الحيوانات إلّا الله الواحد - تبارك وتعالى -.

وأفعال الحيوانات منها الاضطرابات فلا خلاف [37و] في مخلوقيتها له تعالى أيضًا، وإنّما النزاع في الاختياريات منها إلّا أنّه لما لم يجر بعض الأدلّة إلّا في المكلف خصّ المص⁹³ [المصنّف] ذكر العباد فقال:

(أنّ في أفعال العباد سبعة مذاهب؛ بل ثمانية لأنها)؛ أي أفعال العباد (إنّما أن لا يكون للعبد فيها مدخلٌ أصلًا بأن لا يكون له قدرة ولا إرادة ولا كسب ولا صرف ولا محليّة وهو مذهب الجبريّة)؛ أي المحضة⁹⁴ فإنّهم قالوا: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلّا كونه

82 ب - فهو .

83 ب: فمذهب.

84 ب: سبعة.

85 ق - الثامن.

86 ب ل: فان.

87 ب ق: مدخل. والمثبت من قبلنا؛ لأنّ المناسب بحسب النحو هو ما أثبتناه.

88 ب + تمت الرسالة للصادق القيصرى؛ ق + هذه نميقة لصارق القيصرى.

89 ز: رسوله.

90 وفي هامش إ ز: والبحث عن البسمة والحمدلة والصلولة مذکور في الكتب مفصل، ولذا طوى النظر عن ذلك واشتغل بالمقصود وهو الإثبات بمذهب الحق والرّد بالباطل وعن التصرف في العبارة لأنه معلوم لأهله والتطويل يؤدي إلى الصدع والملال. «منه».

91 ز - الله.

92 وفي هامش إ ز: قوله: «وعَمَلْنَا» معطوف على الضمير المنصوب في «خلّقنا» والإضافة للاستغراق؛ أي خلّقنا وخلق جميع معمولاتنا، وفيه تلميح إلى قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات، 96/37]. «منه».

93 ز - المص.

94 وفي هامش إ ز: قوله: «أي المحضة» احترازًا عن سائر المذاهب؛ لأنّ العلماء قالوا: ما من مذهب إلّا وله قدم راسخ من الجبر ولذا يُسمّى مذهب الأشعري جبرًا متوسطًا على ما سيحيء

إن شاء الله تعالى. «منه».

موجدًا لأفعاله بالمقصد والإرادة، وقد ثبت بدليل قطعيّ أنّ الله تعالى مستقلّ بخلق الأفعال وإيجاده،⁹⁵ ومعلوم أنّ المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلّتين؛⁹⁶ لأنّ توارد العلتين المستقلّتين على معلول⁹⁷ واحد محالّ -على ما بيّن في محله- ولا تحت قدرة مستقلّة، وغير مستقلّة، وإلّا لم تكن المستقلّة مستقلّة.

وأجيب عن جانب أهل الحقّ بأنّه لما ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أنّ لقدرة⁹⁸ العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال بالدوران⁹⁹ والترتيب¹⁰⁰ المحض كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي عن كلامهم إلى القول بأنّ الله تعالى خالق والعبد كاسب، وتحقيق الجواب على ما بيّنه المحقّق التفتازانيّ في شرحه للعقائد النسفيّة:

أنّ صرف العبد¹⁰¹ / [37ظ] قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك¹⁰² الصرف خلق، والمقدور الواحد داخلٌ تحت قدرتين؛ لكن بجهتين متخلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب.¹⁰³

خذ هذا فإنّه ينفك¹⁰⁴ في مواضع¹⁰⁵ عديدة، وقالت الجبريّة أيضًا: إنّ العبد لا فعل له، ولا قدرة، ولا اختيار، ولا تأثير،¹⁰⁶ ولا كسب، ولا فرق بين الاضطراريّ من أفعاله وبين ما يُتوهم اختيارًا منها فيإضافة الفعل إليه بمنزلة إضافته إلى الجمادات.

أقول: بطلان هذا القول أظهر من أن يخفى على¹⁰⁷ من له أدنى تأمل،¹⁰⁸ فكيف لأوليّ النهي؛ لأنّه لو لم يكن للعبد

95 انظر لألفاظ متقاربة المعنى: شرح العقائد للتفتازاني، ص 58.

96 انظر لألفاظ متقاربة المعنى: شرح العقائد للتفتازاني، ص 58.

97 إ: ز: معلوم. والمثبت من قبلنا لأنّ ما أبتناه هو مناسب للموضع بحسب الاصطلاح. وانظر أيضًا لسبب ترجيحنا هذه الكلمة: رسالة الاختيارات الجزئية والإرادات القلبية لداود القارصي، 15 و.

98 إ: ز: القدرة. المثبت من قبلنا لأنّ المناسب بحسب النحو هو ما أبتناه.

99 وفي هامش إ: ز: قوله: «بالدوران والترتب المحض» دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أنّ قوله: «أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال» يدلّ على أن لقدرة تأثيرًا فيه وهو مناف، وللحصر المستفاد من قوله: «أنّ الخالق هو الله» وحاصل الدفع أنّ ما يحكم بديهية العقل هو أنّ لقدرة العبد مدخلًا في بعض الأفعال بالدوران؛ لأنّه متى تحققت القدرة أي قدرة العبد تحقّق الفعل متى لم توجد لم يوجد، والترتب المحض؛ أي الخالص عن الحكم بالتأثير وعدمه ما يحكم بالدوران بالإحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا أنّه يحكم العقل بأن لقدرة مدخلا فيه للتأثير حتى يصير منافيًا لقوله: لأنّ الخالق هو الله إذ لا حكم للقدرة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظريّ ثبت بالدليل. «منه».

100 ز: الترتب.

101 وفي هامش إ: ز: قوله: «إنّ صرف العبد قدرته» أه [انتهى] يعني جعلها متعلّقة للفعل وذلك الصرف يحصل لسبب تعلّق الإرادة بالفعل لا بمعنى أنّه سبب مؤثّر في حصول ذلك الصرف؛ إذ لا مؤثّر إلا الله بل بمعنى أنّ تعلّق الإرادة بصير سببًا عاديًا لأنّ يخلق الله تعالى في العبد قدرته متعلّقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلّة بالتأثير لأوجد الفعل وأما صرف الإرادة وجعلها متعلّقة بالفعل فليست مخلوقة الله حتى يلزم الجبر بل هو لذاها فإنّها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح، هذا التحقيق من فيض العلامة والله هو المفصل المنعاه. «منه».

102 وفي هامش إ: ز: قوله: «عقيب ذلك»؛ أي عقيب إرادة العبد، قيل هذا يشعر بتقديم الكسب على الإيجاد فيلزم كون العبد كاسبًا لفعله حال عدمه.

أجيب بأنّ المراد من التعقيب: التعقيب الذاتي؛ أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الإرادة هو التعقيب الذاتي وإن كان بالنسبة إلى صرف الإرادة تعقبًا زمنيًا؛ بل الشبيه الذاتي لأنّ خلق الله تعالى الفعل لا يتوقّف على صرف العبد قدرته وإرادته بحيث يمتنع وجوده بدونه؛ إذ هو من الأسباب العادية التي ليست سببها إلا وهمية وإن أريد من التعقيب: التعقيب الزمانيّ لم تكن القدرة مع الفعل؛ بل قبله فهو خلاف مذهب الأشعريّ قال الفاضل العصام: ليس التعقب الذاتي بحسب الحقيقة؛ لأنّ خلق الله تعالى الفعل لا يتوقّف على صرف القدرة وإلّا لاحتاج إلى خلق الأفعال إلى غيره تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا؛ بل صرف قدرته من الأسباب العادية التي ليست سببها إلا وهمية فكذا التعقيب فصرف العبد قدرته وإرادته إنّما يصير كسبًا بعد خلقه تعالى حتّى لو صرف قدرته ولم يخلقه لم يكن كسبًا فالكسب مقدّم على الخلق ذاتًا متأخّر عنه وصفًا. «منه».

103 شرح العقائد للتفتازاني، ص 58-59.

104 إ: ينفك

105 إ: ز + التعقيب الذاتي أي كون الفعل عقيب مجموع صرف.

106 إ - ولا تأثير.

107 إ - على.

108 ز: تأمل أدنى.

فعلٌ أصلاً لما صحَّ تكليفه، ولا ترتَّب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل "صَلَّى"، و"صَامَ"، و"كَتَبَ"، والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة السجدة، 17/32]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾ [سورة الكهف، 29/18] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

قال الأسترابادي: ¹⁰⁹ «وما أظن أن عاقلاً يقول به في المعنى، وإن تَفَوَّه به بحسب اللفظ»، ¹¹⁰ والدلائل [38] مشحونة في الكتب الكلامية؛ لكن تركناها مخافة الإملال.

(أو يكون) عطفٌ على قوله: «لا يكون فيها مدخل» (له)؛ أي للعبد (فيها)؛ أي في الأفعال (مدخل ما) لا على التعيين

(فإن كان مدخليته فيها مدار الحض والحلية فقط بأن لا يكون لقدرة العبد، وإرادته، وصرفه تأثيرٌ فهو مذهب الاشاعرة). فإنه لما تقرّر عندهم أن لا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى، وأن ما عداه أسباب عادية، وجميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى من غير واسطة ومن غير احتياج إلى مؤثّر آخر، وتوقف إلى شرط حقيقي ¹¹¹ لزم على أصولهم أن يكون خالق تلك الأفعال هو الله تعالى.

غاية الأمر أن يكون قدرة العبد وإرادته سبباً عادياً لها نحو سائر الأسباب العادية ¹¹² كما قال السيد السند في شرح المواقف:

ليس لقدرة العبد تأثير في الأفعال؛ بل الله سبحانه وتعالى أجرى عاداته بأن يوجد في العبد قدرةً واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجَد فيه فعله المقدر مقارنةً هما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً؛ ومكسوباً للعبد. والمراد بكسبه آياه: مقارنته لقدرة وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً. انتهى. ¹¹³

وإذا عرفت هذا، فاعلم [38ظ] أنه لا يلزم على هذا المذهب الشناعة التي أوردتها المعتزلة عليه من أنه يلزم أن لا يكون فرق بين حركة المرتعش وحركة المختار، وربما يدعون البداهة في بطلان هذا المذهب حتى نُقل عن أبي هذيل العلاف ¹¹⁴ من المعتزلة ¹¹⁵ أنه قال: حمار بشر ¹¹⁶ أعقل من بشر، فإن حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث أنه إذا وصل إلى نحر صغير يمكن عبوره يطأه ¹¹⁷ قدمه، وإن وصل إلى ما لا يقدر على عبوره لا يخوض فيه وإن أوجع بالضرب، وهذا دليل على أنه يفرق المقدر وغير المقدر، وأنت خير أن هذه الشناعة إنما تلزم على من لا يثبت للعبد قدرةً وإرادةً أصلاً كما عرفت فيما سبق من مذهب الجبرية، وأما الذي يثبت القدرة والإرادة للعبد، ويدعي عدم تأثيرها ¹¹⁸ في الأفعال كما هو مذهب الأشعري فلا يرد عليه ذلك، ودعوى أن ذلك [مكابرة] ¹¹⁹ مكابرة مما لا يعلمه العلاف فضلاً عن الحمار، ومن ههنا يُعرف الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب إليه الأشعري فإن الأول: نفي القدرة والإرادة عن العبد مطلقاً، والثاني: نفي تأثير قدرة العبد وإرادته، ¹²⁰ وإن كان في هذا المذهب شائبة جبر، ولذا قال المصنف [المصنّف] (ويُسمّى) مذهب الأشعري (جبراً متوسطاً)؛ [39] و

¹⁰⁹ يقصد جلال الدين الدواني (ت. 1502/908) هو قاض، وفقه شافعي، ومتكلم. شرح عدداً من الكتب المشهورة في الفلسفة والتصوف. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وتوفي بها ومن كتبه: رسالة في إثبات الواجب، شرح العقائد العنصرية، شرح هياكل النور للسهروردي. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 273/4.

¹¹⁰ رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 70.

¹¹¹ وفي هامش إ: ز: الشرط الحقيقي هو الموقوف عليه بحيث لولاه لامتنع إيجاد الله المعلومات. «منه».

¹¹² يرى أنه المؤلف اقتبس من رسالة خلق الأعمال للدواني، انظر: «فإنه لما تقرّر عندهم أن لا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى... غاية الأمر أن يكون قدرة العبد وإرادته سبباً عادياً لها نحو سائر الأسباب العادية». رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 69-70.

¹¹³ شرح المواقف للجرجاني، 163/8.

¹¹⁴ وهو أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف (ت. 849/235) هو شيخ المعتزلة و تنسب له الفرقة الهذلية. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، 57.

¹¹⁵ إ - من المعتزلة

¹¹⁶ وهو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدويّ البغدادي المريسي (ت. 833/218) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 345/6.

¹¹⁷ إ: ز: بطؤه؛ والمثبت من رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 70.

¹¹⁸ وفي هامش إ: ز: «ويدعي تأثيرها» أه [انتهى] لما تقرّر في علم الأصول أن الضرورات تقدر بقدرها والقدر الضروري هنا ثبوت القدرة الإرادة للعبد أما أنّها مؤثّران في الفعل حقيقة فليس بضروري لجواز أن يكون من الأسباب العادية كما يقول الأشعري. «منه».

¹¹⁹ إ: ز - مكابرة. والمثبت من رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 70.

¹²⁰ يرى أنه المؤلف اقتبس من رسالة خلق الأعمال للدواني، انظر: «أنه لا يلزم عليه الشناعة التي يوردها المعتزلة عليه من أنه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق، وربما يدعون البداهة في بطلان مذهبه حتى نُقل عن أبي هذيل العلاف من المعتزلة أنه قال: حمار بشر أعقل من بشر، فإن حماره يفرق ما يقدر عليه

لأنَّ الأشعريَّ ذهب إلى أنَّ العبد مختار في فعله، ومضطرٌّ في إرادته ومشيتته، كذا في حاشية الجلال للفاضل الكليني،¹²¹ وقال في سفينة الراغب:

ونحن نقول الحقَّ ما قال بعض أئمة الدين أنَّه لا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين؛ وذلك؛ لأنَّ مبنى المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره، والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره، فإنَّ الإنسان مضطرٌّ في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوحد في شق الحائط، ونعم ما قيل في هذا المعنى بالفارسية: جون ماهي ضعيف كه افتد در آب بند در اختيار جيشم را اختيار نسيست.¹²²

لا يُقال: التأثير معتبر في القدرة؛ فإنَّهم عزَّفوها بصفة تؤثِّر في المقدور على وفق الإرادة؛ لأنَّنا نقول: الأشعريُّ يقسِّم القدرة إلى المؤثِّر والكاسبة، وما ذكرتم تعريف القسم الأول لا مطلق القدرة فظهر الفرق بين¹²³ الخلق والكسب الذي يبيته الأشعريُّ؛ لأنَّ الخلق عبارة عن الإيجاد والإحداث، والكسب عبارة عن تعلق القدرة والإرادة الذي هو سبب عاديِّ لخلق الله تعالى الفعل في العبد،¹²⁴ ولأنَّ الكسب وقع بآلة، والخلق لا بآلة، وأنَّ الكسب¹²⁵ لا يصحَّ انفراد القادر به؛ لأنَّ الله تعالى ما لم يخلق الفعل عقيب صرف / [39ظ] الإرادة لا يصير كسبًا، والخلق يصحَّ الانفراد به.

فإن قيل: فكيف¹²⁶ كان كسب القبيح قبيحًا سفهاً موجبًا لاستحقاق الذمِّ في الدنيا والعقاب في الآخرة بخلاف خلقه؟

قلنا: لأنَّه قد ثبت أنَّ الخالق حكيم، لا يخلق شيئًا إلا وله عاقبة حميدة، وإن لم نطلع عليها، فجزئنا بأنَّ ما نستقيحه من الأفعال قد يكون له فيها حكمٌ ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة المؤلمة بخلاف الكاسب فإنَّه قد يفعل الحسن ويرضى الله به من غير اعتراض، وقد يفعل القبيح، ولا يرضى به لقوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر، 7/39] فجعلنا كسبه للقبيح قبيحًا سفهاً موجبًا لاستحقاق الذمِّ والعقاب، تأمَّل في هذا المقام تصل إلى المرام.¹²⁷

وما لا يقدر عليه من حيث أنه إذا وصل إلى نحر صغير يمكن عبوره يطأه قدمه وإن وصل إلى ما لا يقدر على عبوره لا يخوض فيه وإن أُجِّع بالضرب، وهذا دليل على أنه يفرق المقدور وغير المقدور، وأنت تعلم أنَّ هذه الشناعة إمَّا تلزم على من لا يثبت قدرة وإرادة للعبد كما ينقل عن بعض الحشوية، وما أظنَّ أنَّ عاقلًا يقول به في المعنى، وإن يقول به بحسب اللفظ وأما الذي يثبت القدرة والإرادة للعبد ويدعي عدم تأثيرهما للأفعال كلَّاشعريِّ فلا يرد عليه ذلك... ودعوى أن ذلك مكابرة مكابرة وهذا ممَّا لا يعلمه العالَم فضلًا عن حمار بشر، ومن ههنا يعلم الفرق بين الجبر المحض وبين ما يقول به الأشعريُّ فإنَّ الأول نفي القدرة والإرادة والثاني نفي تأثير القدرة والإرادته». رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 70-71.

¹²¹ حاشية الكليني على شرح الجلال الدواني على العقائد العنصدي للكليني، 308/1.

¹²² سفينة الراغب لراغب باشا، 145/2.

¹²³ إ - الفرق بين.

¹²⁴ يرى أنه المؤلف اقتبس من رسالة خلق الأعمال للدواني، انظر لألفاظ متقاربة المعنى: «لا يُقال: التأثير معتبر في القدرة؛ فإنَّهم عزَّفوها بصفة تؤثِّر وفق الإرادة؛ لأنَّنا نقول: الأشعريُّ يقسِّم القدرة إلى المؤثِّر والكاسبة، وما ذكرتم تعريف القسم الأول لا مطلق القدرة ومن ههنا تبين معنى الكسب الذي يبيته الأشعريُّ هو تعلق قدرة العبد وإرادته الذي هو سبب عاديِّ لخلق الله تعالى الفعل في العبد». رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 71.

¹²⁵ إ: والكسب.

¹²⁶ وفي هامش إ: ز: قوله: «فإن قيل» اعتراض من طرف المعتزلة على قوله: «فإن الكسب لا يصح انفراد القادر به» آه [انتهى]. «منه».

¹²⁷ انظر لنفس السؤل والجواب من شرح العقائد للفتاوي، ص 59 | وفي هامش إ: ز: قوله: «تأمل في هذا المقام» لعلَّ وجهه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضًا كذلك؛ لأنَّ ما يرتب على المخلوق يرتكب على المكسوب ولا يخفى قوة هذه الإشكال.

والجواب أنَّ الإتيان بما له عاقبة محمودة حسن، وبدونه قبيح، وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقًا للذمِّ.

وأجيب بأنَّ العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعدُّ به سفهاً والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فتعالى عن السفه، وبأنَّ الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك غيره بما لا يرضى وذلك سفه. «منه».

(وإن كان مدخليته)؛ أي العبد (في صرف الإرادة فقط بأن يصرف العبد إرادته فيخلق الله تعالى القدرة والفعل معاً)؛ أي يخلق الله القدرة في العبد وفعله عقب صرف إرادته إذا وافق التقدير (ولكن تقدم القدرة¹²⁸ على الفعل ذاتي). وهو التقدم بالعلية كتقدم الشمس على الضوء، وحركة الأصبع على حركة الخاتم، فإننا نعلم أنه لولا حركة الأصبع لما يتحرك الخاتم، وقدرة العبد والفعل كذلك؛ لأنه لولا القدرة لما حصل الفعل فهذا الترتيب العقلي هو المعنى بالتقدم بالعلية، وهو خفي/[40] عند جماعة من الناس.

(ويتعلق القدرتان)؛ أي قدرة الله، وقدرة العبد (إلى الفعل ولكن لا يكون لقدرة العبد تأثير؛ بل هي سبب عادي أو علة عادية)؛ يعني يكون صرف العبد إرادته وقدرته إلى جانب الفعل سبباً عادياً أو علة عادية لخلق الله تعالى ذلك الفعل بمعنى أنه لا يتمتع أن يخلق الله تعالى بدون ذلك الصرف؛ لأن الله تعالى قادر مختار إن شاء خلق، وإن لم يشأ لا، والفرق بين العلة والسبب عموم وخصوص مطلق؛ لأن كل علة سبب وليس بالعكس، (فهو مذهب الماتريدية). والله درّ المص [المصنف] في هذا المحلّ حيث أتى بأحسن المقال [ولم]¹²⁹ يلتفت إلى قيل وقال، لأنه جرب بعض العلماء هذا المذهب الحق إلى صوب الاعتزال، وبعضهم إلى مذهب القاضي، وبعضهم إلى قول الأستاذ، قال الأستاذ الخادمي -عليه رحمة الهادي-¹³⁰ في شرح البسملة:

فمذهب الأشعري والماتريدي متحذان في إثبات القدرتين، وفي كون قدرة الرب على وفق قدرة العبد، وفي كون الفعل كسباً للعبد وخلقاً للرب، وفي دعوى الجبر المتوسط،¹³¹ ومفترقان في كون قدرة العبد جزءاً مؤثراً على وفق عاداته تعالى، وكون العفل صادراً عن العبد/[40] بالاختيار وإثبات الإرادة الجزئية الالاموجودة في الخارج؛ لأن كل ذلك ثابت عند الماتريدية خلافاً للأشعري. أنتهى.¹³²

فالحاصل أنّ مشائخنا -رحمهم الله تعالى- ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق، ولا مكوّن إلا الله تعالى لكن يقولون: إنّ للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن؛ بل إنّما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعبين إحدى المتساويين وترجيحه هذا، (فهذا المذهب)؛ أي مذهب الماتريدية (لا يلزم الجبر ولا خلق الفعل؛ لأن صرف الإرادة من العبد وهو لا موجود ولا معدوم وغيره من الله تعالى).

وتوضيحه: ما قال موسى البخاري في حاشيته على اللاري:¹³³

إذا صدر فعل اختياري من العبد مثل رفع اليد فهناك أربعة أمور: الأول: إرادة العبد وهي توجد بخلق الله تعالى إذا أراد العبد وجود الفعل من أفعاله، ومن شأن تلك الإرادة صحة التعلق بوجود الفعل وعدمه. الثاني: قدرة العبد وهي توجد بخلق الله تعالى بجري العادة قبل الفعل أيضاً، ومن شأنها التعيين والترجيح بشيء من وجود¹³⁴ الفعل وعدمه. الثالث: صرف العبد تلك/[41] القدرة إلى وجود الفعل وهو المسمى بالكسب عندهم، ومناطق الثواب والعقاب وهي أمر اعتباري غير مخلوق؛ لأن الخلق إيجاد الموجود وما ليس بموجود غير مخلوق. الرابع: فعل العبد وهو يخلق الله تعالى بجري العادة عقيب صرف العبد تلك القدرة إلى وجود ذلك الفعل، ولما كان الأولان، والرابع بمحض خلق الله تعالى افترق

¹²⁸ وفي هامش إ ز: قوله: «تقدم القدرة على الفعل ذاتي» اعلم ان الحكماء حصروا التقدم على خمسة أنواع ولم يبق لهم برهان على الحصر غير الاستقراء، ونقضه المتكلمون بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، واعتبارات الفلاسفة فيه ضعيفة على ما ذكرت في المطولات ومن أراد الاطلاع ف يرجع إليها. «منه».

¹²⁹ إ ز: فلا. المثبت من قبلنا لأن السياق والنحو يقتضيان ذلك.

¹³⁰ هو محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي (ت. 176/1176) أصله من بخارى، ومولده ووفاته في قرية خادم من توابع قونية، وله من تصانيف كثيرة منها: مجمع الحقائق في أصول الفقه، وشرحه منافع الدقائق، حاشية على درر الحكماء في فقه الحنفية، شرح الرسالة الولدية، البريقة الحمودية في شرح الطريقة الحمودية. انظر: الأعلام للزركلي، 2/254.

¹³¹ وفي هامش إ ز: قوله: «وفي دعوى الجبر المتوسط» أه [انتهى] فيه نظر لأنه لا يلزم الجبر بمذهب الماتريدي أصلاً كما رأيت في مواضع عديدة واستعرف في بيان مذهب القاضي. «منه».

¹³² شرح البسملة لأبي سعيد الخادمي، 23 ظ.

¹³³ هو محمد بن صلاح بن جلال المتولي الأنصاري السعدي العبادي، المعروف بمصلح الدين اللاري (ت. 979/1572). انظر: عثمانلي مؤلف لري محمد طاهر البرسوي 47/2.

¹³⁴ إ: جود.

هذا المذهب الحقّ عن المعتزلة، ولما كان الثالث من العبد افترق¹³⁵ من مذهب الجبرية وهذا التقرير على قواعد إمام أبي منصور، خذ هذا، وكن من الشاكرين.¹³⁶

(وإن كان تعلق القدرتين)؛ أي قدرة الله و قدرة العبد (لأصل الفعل جميعاً بأن كان قدرة العبد كسباً¹³⁷ و قدرة الله

خلقاً فهو مذهب الأستاذ)؛ يعني¹³⁸ أنّ قدرة العبد غير مستقلة فإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الإعانة، وهذا أقرب إلى الحقّ وإن اشتهر في الكتب أنّه جعل كلياً منهما مؤثراً تاماً، وجوّز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فإنّه بط [باطل] صريحاً إلا أنّ هذا المذهب مزيف لإفضائه إلى تبييض قدرة الباري وانقسامها؛ وهما من خواصّ الأجسام والجسمانية، وقد أبطله بعضهم بأنّه يفضي / [41ظ] إلى شركة العباد في وصف الخلق، وهذا أخصّ أوصاف الألوهية؛ لأنّ الخالق المنفصّل بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [سورة فاطر، 3/35] وأمثاله أعم من الخالق والاشترك، ومنه يُعلم شدّة خطر حمل مذهب الماتريدية على مذهب الأستاذ؛ لأنّ في جعل القول المعترض؛ بل الباطل الصريح مذهباً هؤلاء الذوات الكرام إحلالاً بعقيدة السواد العظام؛ وهم الخفئية من الخواصّ والعوامّ، تأمل هذا الكلام تنل إلى تحقيق المقام.

(وإن كان تعلق قدرة الله بأصل الفعل)؛ أي نفسه (وقدرة العبد بوصف الفعل طاعةً أو معصيةً) بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعةً أو معصيةً كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً فإنّ ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد (فهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني).

قال محقق الدواني: «قلت: الظ [الظاهر] أنّه لم يُرد أنّ قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة؛ بل أراد أنّ لقدرة مدخلاً في ذلك الوصف فهو بالنسبة إلى العبد طاعة أو معصية» انتهى.¹³⁹

فإن قيل: يردّ على مذهبه أنّ هذه¹⁴⁰ الصفات أمور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقه لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته / [42و] له؛ فلا وجه لجعله أثر القدرة.

أجيب بأنّ هذا مدفوع بأنّ كون الفعل طاعة أو معصية إنّما هو بالنسبة للإرادة وتلك الإرادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً وبواسطتها كون اللطم طاعة أو معصية، فلهذا ذهب بعض المحقّقين إلى أنّ مذهب الماتريدية بعينه مذهب القاضي.

وأما حقيقة الإرادة الجزئية فهي عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معيّن من الفعل والترك كما في كلمات الفاضل الكلبي

أو العزم المصمّم والتوجه الصادق نحو الفعل كما ذهب إليه البعض حيث صرّحوا بأنّ الإرادة الجزئية صادرة من قدرة العبد باختياريه وإلا أنّها من الأمور الاعتبارية لا من الأعيان الموجودة أو من قبيل الحال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح¹⁴¹ فلهذا لا يلزم إيجاد العبد بعض الموجودات كما لزم للمعتزلة، ولا يلزم الجبر أيضاً لا محضاً كما للجبرية حيث وجدت القدرة والاختيار من العبد في فعله كما عرفت فيما سبق من كلام المص [المصنّف] وكلام موسى البخاري، ولا متوسّطاً كما للأشعريّ حيث وجد التأثير في وصفه.

والمراد من القدرة التي لها تأثير في ذلك الوصف: / [42ظ] القوّة التي خلقت في قلب العبد، بما يصحّ أن يصرف الإرادة الكلية إلى جانب معيّن وأن لا يصرف، ومن تأثيرها مدخلية ما في ذلك الوصف وهي جعل الفعل بواسطة الإرادة الجزئية طاعة أو معصية كما في المثال السابق لا التأثير بمعنى الإيجاد كما هو ظاهر من الكلام، وإنّما عبّرت بالتأثير لكونها شبيهة بالإيجاد في أنّها صادرة عن قدرة العبد، وسبباً¹⁴² لأثر موجودٍ فافهم.

135 إ: ز: افتراق. المثبت من قبلنا لأن المناسب للموضع هو ما أثبتناه.

136 حاشية على اللاري، لموسى البخاري، 35ظ.

137 وفي هامش إ: ز: قوله: «بأن كان قدرة العبد كسباً». أه. الأولى أن يقول: بأن كان قدرة الله تعالى خلقاً و قدرة العبد كسباً تأمل. «منه».

138 وفي هامش إ: ز: قوله: «يعني» أه [انتهى] إشارة إلى دفع ما قال محمود حسن في حاشية الجلال إن أراد أنّ كلياً منهما مستقلّ ففساده غني عن البيان، وإن أراد أنّه ليس شيء منهما مستقلاً لزم عجز الله تعالى وبالجملة فمذهبه شنيع على ما لا يخفى. «منه».

139 شرح العقائد العنصرية للدواني، ص 66.

140 ز: هذ.

141 التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة، 1/ 347-348.

142 إ: ز: سبب. والمثبت من قبلنا.

فالكسب مطلقاً سبب عاديّ لخلق الله الفعل عقبيه كما عرفت من كلام السعد، وهو متقدّم على الفعل ذاتاً ومتأخّر عنه وصفاً، بمعنى أنّه لا يُسمى كسباً إلا بعد وقوع الفعل كما أنّ الرمي لا يُسمى قتلًا إلا بعد وقوع الموت، وأمّا كون المعلوم والحال سبباً عادياً لأثرٍ موجودٍ؛ بل لإيجاد الله تعالى إياه فأمر جائز معقول كعدم الموانع لحصول الموجود، فمن البيان على هذا النهج القويم علمت ما بين مذهب الأشعريّ والماتريديّ من الفرق العظيم، وظهر لك توجيه مذهب القاضي.

(أو يكون العبد مستقلاً في فعله) بأن يكون حصول الفعل بقدرة العبد وإرادته من غير مدخل لقدرة الله وإرادته بلا واسطة؛ إذ لا ينكر عاقلٌ أنّ الإقدار والتمكين مستندان إليه تعالى إما ابتداءً أو بواسطة، والله تعالى / [43و] عالم في الأزل بما فعله العبد، وعلمه¹⁴³ به لا يخرج عن كونه فعلاً اختيارياً للعبد كما أنّ من أعطى عبده سيفاً وهو يعلم ما يصنع به العبد، والعبد صرفه في قتل النفس مثلاً لا يخرج فعلٌ عبده هذا بعلم سيّده عن كونه اختيارياً للعبد¹⁴⁴ (فهو مذهب المعتزلة).

ذهب جمهور المعتزلة¹⁴⁵ على أنّ أفعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها اختيارياً لا إيجاباً مع قولهم: بأنّ القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل لا معه بمعنى إنّها مخلوقة لله تعالى وموجودة في العبد قبل الشروع في الفعل ومعه وبعده لا أنّ الله تعالى يخلق مع الفعل فقط كما عند الأشعريّ.

واستدلوا [عليه] بوجوه¹⁴⁶ كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنّه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالأوامر والنواهي؛ لأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله ومستقلاً في إيجاده لم يصحّ عقلاً أن يُقال له: "افعل كذا"، و"لا تفعل كذا"، وبطل التأديب الذي ورد به الشرع؛ إذ لا معنى للتأديب من لا يستقلّ بإيجاد فعله وارتفع المدح والذم؛ إذ ليس الفعل مستنداً إليه مطلقاً حتّى يُمدح به أو يُذمّ وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة؛¹⁴⁷ [43ظ] لأنّ العباد ليسوا مُوجدين لأفعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها؛ بل مخلوقة لله¹⁴⁸ تعالى فيجوز ح [حينئذ] أن يعكس فيُعاقب الأنبياء وأتباعهم ويُثاب الفراعنة وأشياعهم ولا يتصور منفعة للبعثة أصلاً.

والجواب منع الملازمات المذكورة وهو أنّ المدح والذم باعتبار المحلّة لا باعتبار الفاعليّة حتّى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل، وذلك كما مُدح الشيء ويُذمّ بحسنه وقبحه وسلامته من الآفات وعاهته فإنّ ذلك باعتبار أنّه محلّ لها لا مؤثّر فيها، وأمّا الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية فكسائر المترتبات على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقليّ وأجابه سؤال، وكما لا يصح عندنا أن يُقال: لم خلق الله الاحتراق عقيب حسيب النار؛ ولمّ لم يحصل ابتداء أو عقيب ماسة النار؛ فكذا هنا لا يصحّ أن يُقال لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة، وعاقب عقيب أفعال أخرى، ولمّ لم يفعلها ابتداء أو لم يعكس فيهما، وأمّا التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنّها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقبيه وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة، وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع / [44و] إليه ومعصية إذا خالفه، ويصير علامة للثواب والعقاب لا سبباً موجباً لاستحقاقهما.¹⁴⁹

ولنا أنّ فعل العبد ممكن في نفسه، وكلّ ممكن مقدور لله؛ لأنّ قدرة الله تعالى شامل للممكنات بأسرها على ما عُرف في موضعه، ولا شيء ممّا هو مقدور الله بواقع بقدرة العبد لا امتناع اجتماع قدرتين على مقدورٍ واحدٍ على ما سبق غير مرّة، والنصوص القطعية تدلّ¹⁵⁰ على ذلك كقوله تعالى: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة فصلت، 39/41]، وقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام،

143: إ: وعمله.

144 انظر لألفاظ متقاربة المعنى: «وانه تعالى عالم في الأزل بما فعله العبد، وعلمه¹⁴⁴ لا يخرج عن كونه فعلاً اختيارياً للعبد كما أنّ من أعطى عبده سيفاً وهو يعلم ما يصنع به العبد، وصرفه في قتل النفس مثلاً لا يخرج فعل العبد هذا لعلم سيّده عن كونه اختيارياً للعبد». رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 69.

145 وفي هامش إ: ز: قوله: ذهب جمهور المعتزلة لأنّ مذهب النجاشي منهم كمدّهم الأستاذ ومذهب أبي الحسين كمدّهم الفلاسفة. «منه».

146 إ: ز: بوجوده.

147 إ: قائدة.

148 ز: الله.

149 انظر لمصدر المؤلف في تلك المواضع: «واستدلوا [عليه] بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنّه لولا استقلال العبد بالفعل ... يصير الفعل طاعة، وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه، ويصير علامة للثواب والعقاب لا سبباً موجباً لاستحقاقهما». المواقف في علم الكلام لعرض الدين الإيجي، ص 314-

315

150 ز: يدلّ.

102/6] وعمل العبد شيء ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات، 96/37]، و﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [سورة البروج، 16/85] فثبت أنّ أفعال العباد كلّها بإرادته تعالى ومشيئته وتقديره وقضائه.¹⁵¹

فإن قيل: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء؛ لأنّ الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل؛ لأنّ الرضاء بالكفر

كفر. قلنا: الكفر مقضي لا قضاء والرضاء إنّما يجب بالقضاء دون المقضي¹⁵²

فإن قيل: لو كان الأفعال كلّها بإرادته تعالى لكان الكافر مجبوراً في كفره، والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة.

قلنا: إنّهُ تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنّه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم منه تكليف المح [الحال]¹⁵³ كالتكليف بأبي هب بالإيمان فإنّه تعالى علم أولاً بأنّه لا يؤمن / [44ظ] وقضى بذلك وأخبر به وأراده؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم كما أشار إليه التستريّ -رحمه الله-¹⁵⁴ فسر قضاء الله بالكفر علمه بعلمٍ قديمٍ سرنا في الجليّة وإظهاره من بعد ذلك مطابقاً لإدراكه بالقدرة الأزليّة، وكما قال البيضاويّ -رحمه الله- في قوله تعالى:¹⁵⁵ ﴿وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [يونس، 13/10] «وما استقام لهم أن يؤمنوا لفساد استعدادهم، وخذلان الله لهم، وعلمه بأنهم يموتون على كفرهم».¹⁵⁶

واعترض على قوله: «وعلمه بأنهم يموتون على كفرهم» بأنّ علمه تعالى ليس علّة لعدم إيمانهم؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم لا بالعكس، وأجاب بعض الفضلاء بأنّ كون العلم علّة لكفرهم وعدم إيمانهم باطل لا يشتهبه على مؤمن فضلاً عن عالم فاضل؛ لأنّ كون علم الديان علّة للكفر والعصيان مقالة أهل الزيغ والطغيان وحاشا مثل المص [المصنّف] -رحمه الله- أن يقع فيه، لكن ظاهر عطف قوله: «وعلمه» آه [انتهى] على قوله: «لفساد استعدادهم» يؤهم ذلك فيجب أن يؤوّل كلامه، ويصرف عن ظاهره بأن يُجعل المراد: موتهم على الكفر المعلوم له تعالى أو يُجعل العلم علّة للحكم بأنهم يموتون على الكفر، ويكون حاصل المعنى: ولقد أهلكتنا القرون السابقة لما كذبوا أو¹⁵⁷ علمت أنّهم لا يؤمنون وأهلكتناهم فتكون العلّة هي المعلوم؛ أعني / [45و] عدم إيمانهم فيما سيأتي، ولكن إنّما عُلم ذلك لكون علم الله تعالى محيطاً بالمستقبل فتوسيط العلم لإثبات المعلوم لا لإفادة علّة العلم فأفهم.

والبحث في هذا محل كثير، ولا يفني بيانه عجالة الفقير، وقد فضّل في كتب أكثر التحرير فاجع إليها، وخذّ التفصيل بأخذ يسير.

(أو بإيجاب) عطف على قوله: «بلا إيجاب» (واضطرار فهو مذهب الفلاسفة)؛ يعني أنّ الأفعال الاختيارية للعباد

واقعة بقدرة العبد بطريق الإيجاب والضرورة؛ لكنّ هذا الكلام مبنيّ على المشهور من مذهب الفلاسفة وهو إسناد التأثير إلى الوسائط كالعقول والطبائع فإنهم قالوا: الواجب الوجود لكونه بسيطاً حقيقياً لا يصدر عنه إلّا واحد، والصادر الأوّل عنه تعالى العقل الأوّل، ويُقال له في الشرع جبرائيل فتارة اعتبروا فيه جهتين: وجوده وإمكانه، وجعل بالاعتبار الأوّل علّة للفعل الثاني، وبالاعتبار الثاني علّة للفعل الأوّل، وبعضهم حمل الجهتين على تعقله بوجوده وإمكانه، وبالاعتبار الأوّل علّة لعقل ثانٍ، والثاني للفعل الأوّل، وتارة اعتبروا ثلاث جهات: وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه فباعترار وجوده يصدر عقل ثانٍ، وباعتبار وجوبه / [45ظ] بالغير يصدر نفس، وباعتبار إمكانه يصدر الفلك، وتارة اعتبروا أربع جهات وزادوا علمه بذلك الغير، وجعلوا إمكانه علّة لهيولى الفلك، وعلمه علّة لصورته، وكذا الحال على منوال هذا المقال في العقل الثاني إلى العقل العاشر الذي هو صفة مرتبة الفلك القمر المؤثر في هيولى العالم السفليّ المفيض للصورة والنفس والأعراض على العناصر والمواليد بسبب ما يصل لها من الاستعدادات الحاصلة لها عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، وهذا القول وإن كان باطلاً بحسب الظاهر لكن المحققون من الحكماء أوّلوا هذا الكلام، وقالوا: إنّ الله تعالى فاعل الحوادث كلّها، وجميع الأشياء مستند إلى الله تعالى بلا واسطة، -كما هو مذهب أهل

151 ز: فضيته.

152 انظر لنفس السؤال والجواب من شرح العائد للفتاوي، ص 56.

153 انظر لنفس السؤال والجواب من حيث تشابه العبارة من شرح العائد للفتاوي، ص 56-57.

154 وهو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستريّ (ت. 896/283) انظر: طبقات الصوفية للهرودي، ص 113-118

155 وفي هامش ز: أول الآية قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [يونس، 13/10] يا أهل مكة لما ظلموا حين ظلموا بالكذب واستعمال القوى والجوارح لا على ما ينبغي وجاءهم رسلهم بالبينات بالحجج الدالة على صدقهم وهو حال من الواو بإضمار أو عطف على ظلموا كما ذكره القاضي في صورة يونس عليه السلام.

156 أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، 368/1.

157 إ - أو.

الحقّ - والوسائط التي يُفهم إثباتها من بعض العبارات إنّما هي شروط وآلات، وفي مقام التعليم قد يتساهلون ويطلقون عليها الوسائط،¹⁵⁸ وما نُقل عن أفلاطون من: «أنّ العالم كرة، والأرض مركزه، والأفلاك قيسيّ، والحوادث سهام، والإنسان هدف، والله الرامي فأين المفر» يُشعر بذلك، قال المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات:

شنع عليهم أبو البركات البغداديّ بأنهم نسبوا المعلومات¹⁵⁹ التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة / [46و] والمتوسطة إلى العالية، والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ويجعل المراتب شروطاً معدّة لإفاضته وهذه مؤاخذه تُشبهه المؤاخذه اللفظيّة فإنّ الكلّ متفقون في صدور الكلّ منه - جلّ جلاله - وأنّ الوجود معلول له على الإطلاق فإن تساهلوا في تعاليمهم لم يكن ذلك منافياً لما أثبتوه وبنوا عليه مسائلهم.¹⁶⁰ وهذه مساهلة هكذا نقله مصلح الدين اللاريّ الأنصاريّ في حاشيته على القاضي مير.¹⁶¹

فإن قيل: لا يظهر الفرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة؛ لأنّ عدم الإيجاب والاضطرار إنّما هو بالنسبة إلى نفس القدرة، وأمّا مع تمام الشروط من الإرادة وغيرها فليس إلّا الإيجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى ذاتها، ولذا قال في قواعد العقائد:

«إنّ مذهب الحكماء والمعتزلة جميعاً¹⁶² أنّ الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة؛ وهما يوجبان وجود المقدور». ¹⁶³

أجيب بأنّه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع أنّه يجوز عند بعض المعتزلة خروج أفعال العباد من القوّة إلى الفعل بتأثير قدرتهم / [46ظ] مع باقي الشروط بمجرّد الرجحان الغير البالغ حدّ الوجوب، وعند البعض بالبالغ حدّ الوجوب فلا تنافي ما بين ما ذكره المص [المصنّف] وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد. قال بعض المحقّقين مذهب إمام الحرمين موافق لمشهور الفلاسفة، وهذا القول خلاف ما عليه الامام حيث قال المحقّق التفتازاني في

شرح المقاصد:

هذا القول من الإمام وإن اشتهر في الكتب إلّا أنّه خلاف ما صرح به في الإرشاد وغيره حيث قال: إنّ الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه، وإنّ الحوادث كلّها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدره العباد وما لا يتعلّق تأمل هذا الكلام حتّى يظهر لك تحقيق المقام.¹⁶⁴

(فحصل من هذه المذكورات سبعة مذاهب وأما المذاهب) المشار إليه بقوله: «بل ثمانية» (فثبت بأن يقال أنّنا نعلم ونجزم أن للعبد مدخلاً ما) لا على التعيين¹⁶⁵ (في فعله؛ ولكن لا نعلم) أيّ كنهه وحقيقته؛ لأنّه خفيّ من الأنظار، وإنّما يعلمه الملك السّتر بأيّ وجه وطريق أيّ بأيّ وجه تحصل الأفعال الاختيارية وبأيّ وجه لا تحصل، قال الراغب في سفينته ناقلاً عن رسالة الشيخ إبراهيم الحلبي:

اعلم أنّ هذه المسألة لما كانت من سر القدر / [47و] كانت الآراء في المقدمات الفكرية عن زودة عليها قاصرة حتّى أنّ شارح المقاصد نقل عن حجّة الإسلام الغزاليّ أنّه قال: لما بطل الجبر المحض بالضرورة، وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنّ الفعل بقدرته الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلّق يُعبّر عنه بالاكتساب. انتهى.¹⁶⁶

158 انظر للتفصيل: كشاف اصطلاحات الفنون للفنوني، 2/1195.

159 ز: المعلولات.

160 شرح الإشارات والتبهيّات نصير الدين الطوسي، 3/249.

161 إ: القاضي مير. | حاشية اللاري علي شرح القاضي مير هداية الحكمة للامري، 79.

162 إ - جميعاً. والمتبنت من المطبوع حاشية الكليني علي شرح الجلال الدواني علي العقائد العضدية للكليني، 1/392.

163 قواعد العقائد للغزالي، ص 78.

164 شرح المقاصد للتفتازاني، 2/225.

165 ز: التعيّن.

166 للمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد لإبراهيم الحلبي، ص 87.

فإنه لم يعين ذلك التعلّق المسمّى بالاكْتِسَابِ فاقْتَضَى كَلَامَهُ أَنَّ لَهُ حَقِيقَةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَلَكِنْ كَنَّهُ مَجْهُولٌ فَيَكُونُ مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ يُمْكِنُ حَصُولُهُ فِي الدُّنْيَا لِشَخْصٍ بِتَوَجُّهِهِ الْأُمَّةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِالْإِلْهَامِ¹⁶⁷ أَوْ بِالْحَدْسِ.

(صلواتي على سيّد الأنام، كتابي في السحر والناس ينام، ورجائي عفو البارئ من الآثام.) أورد هذه الكلام للتذكّر، وتقييم الرسالة بالصلاة على النبيّ الكريم وإظهار أنّه محتاج إلى الله تعالى وراج منه أن يغفر ما صدر منه بحسب البشريّة.

اعلم أن للتوحيد ثلاث مراتب. أداها: مرتبة توحيد الأفعال وهو أن يحقق بعين اليقين أو بعلم اليقين أو بحق اليقين أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الأشعريّ والماتريديّ إما من وراء حجاب القوّة الفكريّة أو اقتبسوا من مشكاة/[47ظ] النبوة ومحقّق الحكماء قائلون كذلك وإن كان خلاف ما اشتهر من المتأخرين كما عرفت فيما سبق، وهذه المرتبة من التوحيد أول فتوحات السالكين إلى الله تعالى، ومن نتائج هذه المرتبة: التوكّل على الله تعالى وهو أن يفوض أموره كلّها إلى الفاعل الحقيقيّ ويبدل وجوده بطاعته ويصير على قضائه وغير ذلك مما ذكر في كتب المواظ.

وثانيها: مرتبة توحيد الصفات وهو أن يرى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكلّ علم مضمحلّاً¹⁶⁸ في علمه الكامل بل يرى كلّ كمالٍ لمعة من عكس¹⁶⁹ كماله كما أن الشمس إذا تجلّت وانتشرت أضوائها على الأعيان فالذي لا يتحقّق عليه جليّة¹⁷⁰ الحال ربما يعتقد أنّ الأعيان متشاركة لنور الشمس لكن المتبصر يرى أن تلك الأنوار بأسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها إياها، وهذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى ومستلزمة لها.

وثالثها: مرتبة توحيد الذات وهناك تنمحي الإشارة، وتنطمس العبارة فإنها بحر عميق يحتاج في بيانها إلى فكر دقيق ويكفي في تحقيقتها الكلمات المأثورة من النبي المختار وعن آله الأخيار،¹⁷¹ هذا آخر ما أوردناه في شرح الرسالة المقبولة للفاضل المومى إليه في الديباجة من بيان/[48و] المذاهب لأفعال العباد بعون مالك الملك والعباد ومنه المبدأ، وإليه المعاد.

وأنا الفقير أضعف الخلائق والعباد والمفتقر إلى المغفرة والرحمة يوم التناد السيّد عزّت أحمد بن حسين العارف الديوريكي من تلاميذ ذلك الفاضل جعل الله فعلهم موافقاً لما يحبّه ويرضاه، ورجائي من الناظرين ذوي الصلاح إصلاح ما يقبل الإصلاح، وعدم التبادر إلى التخبط لأني قليل البصيرة، الحمد لله على الإتمام والصلاة على سيّدنا خير الأنام، وعلى آله، وأصحابه الكرام، من سنة ثمان وخمسين ومأتين وألف من هجرة من كما يرى من قدام يرى من خلف.¹⁷²

C.1. es-Sâdik el-Kayserî'nin "Risâle fî ef'ali'l-'ibâd" Adlı Risâlesinin Tercümesi

Bütün hamdler bizi ve fiillimizi yaratan Allah'a, salât ve selâm ise bizleri ve amellerimizi islâh eden Hz. Muhammed'e ve akâdimize inanan aile ve ashâbına olsun.

Bu hamdele ve salveleden sonra bil ki, insan fiilleri konusunda yedi ve hatta sekiz mezhep vardır.

[Birinci mezhep] Cebriyye mezhebidir. Çünkü bunlara göre kulların, kendi fiillerde bir dahli söz konusu olmadığı gibi kula ait bir kudret, irade, kesb, sarf etme ve mahal olma da söz konusu değildir.

[İkincisi mezhep] cebr-i mütevasıt diye adlandırılan Eş'arî mezhebidir. Buna göre kulların kendi fiillerinde bir dahli vardır. Ancak kulun fiillerdeki bu dahli, yalnızca medar-ı mahz

167 : إلهام.

168 : مصحلاً.

169 : عكسوس.

170 : جلية

171 هذا الموضوع الذي يبدأ من «اعلم أن للتوحيد ثلاث مراتب أداها» وينتهي إلى جملة «ويكفي في تحقيقتها الكلمات المأثورة من النبي المختار وعن آله الأخيار». اقتباس مع فروق بسيطة من رسالة خلق الأعمال للدواي. انظر: رسالة خلق الأعمال للدواي، 71.

172 ز + تم الكلام.

ve mahalliyet konumundadır. Dolayısıyla burada kulun kudretinin, iradesinin ve sarf etmesinin bir tesiri yoktur.

[Üçüncü mezhep] Mâtürîdiyye mezhebidir. Bunlara göre kulun fiillerdeki dahli yalnızca iradenin fiile yönelik sarf edilmesidir. Şöyle ki kul, kendi iradesini fiile yönelik sarf ederken Allah ise kudret ve fiili eş zamanlı şekilde yaratır. Fakat burada kudretin fiile önceliği zâtîdir. Yine burada fiile iki kudret taalluk eder ancak kulun kudretinin bir tesiri yoktur. Dahası kulun kudreti sıradan bir sebep ve sıradan bir illet/*neden* konumundadır. Ayrıca bu görüş (mezhep) sebebiyle cebir zorunluluğu gerekmediği gibi fiilin yaratılması zorunluluğu da gerekmez. Zira iradenin [fiili yönelik] sarf edilmesi kuldan olurken -ki bu iradenin sarf edilesi ne mevcut ne de madûm bir şey şeydir- diğer şeyler ise Allah tarafından olur.

[Dördüncü mezhep] Üstâd [Ebû İshâk el-İsferâyînî]'nin mezhebidir. Ona göre kulların fiilleri, fiilin aslına/*zâtına* beraberce taalluk eden iki kudretle meydana gelir ve burada kulun kudreti kesb olurken Allah'ın kudreti ise yaratma olur.

[Beşinci mezhep] Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin mezhebidir. Ona göre Allah'ın kudreti fiilin aslına/*zâtına* taalluk ederken kulun kudreti ise tâat yahut masiyet şeklinde fiilin vasfına taalluk eder.

[Altıncı mezhep] Mu'tezile mezhebidir. Onlara göre kul, bir gereklilik (îcâb) ve zorlama (ıztırâr) olmaksızın kendisinden olan bir tercihle kendi fiilinde müstakildir.

[Yedinci mezhep] filozofların mezhebidir. Onlara göre kulun fiili, gereklilik (îcâb) ve zorlama (ıztırâr) yoluyla meydana gelir. Böylelikle bu zikredilenlerden yedi mezhep meydana gelmiş olur.

Sekizinci mezhebe gelince "Bizler, kulun kendi fiilindeki dahlini biliyor ve kesin surette idrak ediyoruz; fakat bu dahlin hangi yön ve hangi yolla olduğunu bilmiyoruz." şeklindeki yaklaşımdır.

Dualarım, varlıkların efendisi Hz. Muhammed'e olsun. Bu risâleyi yazımım, insanlar ukudayken seher vaktinde tamamlandı. Günahlardan dolayı el-Bârî olanın affını umuyorum.

C.2. İzzet Divrîkî'nin "*Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'îyye/Şerhu Risâle fî ef'ali'l-'ibâd*" Adlı Risâlesinin Tercümesi

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bütün hamdler yaratma hususunda tek olan ve insan fiillerinin yaratıcısı Allah'a olsun. Salât ve selâm ise hidâyet ve doğruluk yoluna gösterip beyan eden efendimiz Hz. Muhammed'e ve onun mutedil yolunu tutan aile ve ashâbına olsun.

Kullara ait fiiller konusu, zihinlerin hayret noktası ve ayakların kayma yeri olduğundan ve akıllar bu konuyu idrak etmekten aciz olduklarından hocamız fâzil, muhakkik, âlim, müdakkik es-Sâdık el-Kayserî -Allah, kendisini insanların ve canlıların efendisi hürmetine dünya ve âhirette temenni ettiklerine nâil kılsın ve kendisini bütün âfet ve musibetlerden korusun!- ilim taliplerine anlaşılır kılmak ve konuyu öğrenmek isteyenlere kolay kılmak gayesiyle bu meseleyi öz ve kısa bir risâleyle izah etmek istedi. Bu gayeyle yüce Allah'a hamd ve O'nun kerîm olan nebîsine salât ederek, doğru âlimlerin bir âdeti olduğu üzere berâ'at-i istihlâli gözeterek şöyle dedi:

(Bütün hamdler bizi ve fiilimizi yaratan Allah'a, salât ve selâm ise bizleri ve amellerimizi ıslâh eden Hz. Muhammed'e ve akâdimize inanan aile ve ashâbına olsun. Bu hamdele ve salveleden sonra bil ki;) -Allah sana merhamet etsin!- Din ve dil ehli olan herkes, hayvanların fiilleri hariç, el-Vâhid olan Allah'tan başka bir müessirin olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Canlıların fiillerinden bir kısmı zorunlu (ıztırârî) fiillerdir, ki bunların Allah tarafından yaratıldığı konusunda bir tartışma söz konusu değildir fakat tartışma yalnızca fiillerin ihtiyârî olan kısmı üzerindedir. Ancak şu var ki, bazı deliller ve gerekçeler yalnızca mükellef olan insan hakkında câri olduğundan musannif [es-Sâdık el-Kayserî], ibâreyi sadece "insanlar" demeye hasredip şöyle dedi: **(İnsan fiilleri konusunda yedi ve hatta sekiz mezhep vardır.**

Çünkü bunlar) yani insan fiilleri **(Ya insanın kendi fiillerinde bir kudreti, iradesi, kesbi, sarf etmesi ve mahal olması şeklinde bir dahli söz konusu değildir, ki bu Cebriyye mezhebidir.)** Yani pür cebir. Çünkü Cebriyye, fâilin tercih yapmasının anlamının, yalnızca kendi fiillerini kasıt ve iradeyle yaratması olduğunu söylüyorlar. Ayrıca Allah'ın fiilleri yaratma ve varlığa getirme hususunda münferit/*müstakil* olduğunun kesin delille sabit olduğunu ve yine tek bir makdûrun iki müstakil kudretin konusu olamayacağını bilir bir şey olduğunu söylüyorlar. Çünkü -daha önce mahallinde açıklandığı üzere- bu iki tane müstakil illetin/*nedenin* tek bir ma'lûl üzerinde birleşmesi muhâldir ya da biri müstakil diğeri müstakil olmayan iki illetin tek bir ma'lûl üzerinde birleşmesi de muhâldir. Aksi surumda müstakil olan, müstakil olamayan olmuş olur.

Cebriyye'nin ileri sürdüğü bu gerekçelere Hak ehli tarafından şöyle cevap verilir: Burhânla sabit olmuştur ki, yaratıcı yalnızca Allah'tır ve kesin surette kulun, kavrama/tutma (batş) hareketinde olduğu gibi, kendisinin bazı fiillerinde kudretinin ve iradesinin sıralama ve sırf tertip yoluyla bir dahli vardır ve bazısında ise kulun kudretinin ve iradesinin bir dahli yoktur. Dolayısıyla Cebriyye'nin bu sözlerinden kurtulmak için Allah'ın yaratıcı ve kulunsa kesb edici olduğunu söylemeye ihtiyaç duyduk.

Yine buna ilişkin cevabın tahkiki ise Teftâzânî'nin *Şerhü'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye* eserindeki şu ifadelerdir:

Gerçek şudur ki kulun irade ve kudretini fiile sarf etmesi kesbtir. Bunun ardından fiilin ortaya çıkışı ise yaratmadır (halk). Burada güç yetirilen tek bir şey (makdûr), iki kudret altındadır. Ancak bunlar iki farklı yöndedirler. Fiil, var kılma (îcâd) yönünden Allah'ın makdûru iken; kesb yönünden ise kulun makdûrudur. Bundan daha fazlasına güç yetiremesek de anlamdan çıkarılan bu ölçü zorunludur.

Bu görüşü aklında iyice tut, ki birçok yerde sana faydası dokunacaktır. Cebriyye, aynı şekilde, kula ait ne bir fiil ve kudretin ne de kula ait bir ihtiyâr, tesir ve kesbin olmadığını söylüyorlar. Onlara göre insanın ıztrârî fiilleriyle ihtiyârî olduğu vehmedilen fiilin arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla fiilin insana nispet edilmesi, fiilin cansız nesnelere nispet edilmesi mesabesinde dir.

Ben buna ilişkin şöyle diyorum: Bu sözün butlânı/geçersizliği, azıcık düşünen kimseye dahi gizli kalmayacak şekilde açık iken nasıl olur da derin düşünce sahibi kimselere bu durum açık olmasın! Çünkü eğer esasında kula ait bir fiil olmazsa kulun mükellef/sorumlu kılınması doğru olmayacağı gibi yine kulun fiilleri için ödül ve cezayı hak etmesi de terettüp etmezdi. Ayrıca gerçek şekilde kast ve ihtiyârın önce olmasını gerektiren fiillerin kula nispeti de doğru olmazdı. Örneğin "Namaz kıldı.", "Oruç tuttu." ve "Yazıyı yazdı." fiillerinde olduğu gibi. Benzer şekilde "Yaptıklarına karşılık olarak..."¹⁷³ ve "Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin."¹⁷⁴ şeklindeki anlamları kesin ayetler de söz konusu bu cebrî görüşü nefyettirmektedir. Yine bunun gibi nice ayet ve hadisler vardır.

Nitekim [Celâlüddin ed-Devvânî] el-Esterâbâdî ise bu konuda "Doğrusu ben hiçbir akıllı kimsenin, her ne kadar lafzen ifade etse de mana itibariyle bunu ifade edebileceğini zannetmiyorum." demiştir. Ayrıca bu konudaki deliller kelimelerinde doludur fakat biz bıkkınlık vermemek amacıyla bunları zikretmekten kaçındık.

(Ya da bir dahli olur) buradaki "Ya da bir dahli olur" sözü "kulun kendi fiilinde bir dahli olmaz" sözüne atıftır. **(ona ait)** yani kula ait **(bunlarda)** yani fiillerde **(bir dahli)** bu dahil olma tayîn şeklinde değildir.

(Şayet kulun fiillerdeki bu dahli (medhaliyye); kulun kudretinin, iradesinin ve sarf etmesinin bir tesiri olmaksızın yalnızca medar-ı mahz ve mahalliyet konumunda olursa bu Eş'ariyye mezhebidir.) Dolayısıyla Eş'arîlere göre Allah varlıktaki tek müessir ve O'nun dışındakiler ise sıradan sebepler (esbâb-ı âdiye) olunca ve ayrıca bütün mümkün varlıklar, bir vasıta ve başka bir müessire ihtiyaç olmaksızın ve de hakikî/gerçek bir şarta da bağlı olmadan dayandıklarından (müstenit) Eş'arîlerin prensipleri gereği bu fiillerin

¹⁷³ Secde 32/17.

¹⁷⁴ Kehf 18/29.

yaratıcısının da Allah olması zorunlu olmuştur. İşin son noktası ise kulun kudret ve iradesi diğer sıradan sebepler gibi sıradan bir sebeptir. Nitekim, es-Seyyidü's-Sened *Şerhü'l-mevâkıf* da şöyle buyurmuştur:

Kulun fiillerde bir tesiri söz konusu değildir. Aksine Allah, bir engel olmadığı sürece kulda kudret ve ihtiyâr yaratmayı sünnetini câri kılmış ve bundan sonra bu kudret ve ihtiyârla eş zamanlı olarak kulda onun maktûr olan fiilini var kılar. Böylelikle kulun fiili, yaratma ve var kılma olarak Allah tarafından yaratılmış olmakta ve kul tarafından ise kesb edilmiş olmaktadır. Burada kulun fiili kesb etmesinden kast edilen ise kulun fiile mahal olması dışında fiilin varoluşunda bir tesiri ve dahli olmaksızın kulun fiilinin, kendi kudret ve ihtiyârıyla eş zamanlı olmasıdır. Alıntı bitti.

Bunu idrak ettiğinde bil ki, Eş'arî mezhebi hakkında Mutezile'nin Cebriyye'nin görüşünün kabul edilmesi durumunda "Titreyen ile bir şeyi tercih edenin hareketi arasında bir fark olmazdı." şeklinde öne sürdüğü o büyük eleştiri zorunlu olmaz. Dahası Mu'tezile, bu konuda Eş'arî mezhebinin geçersizliğinin bedihî olduğunu iddia ediyor. Mu'tezilî Ebû Hüzeyl el-Allâf dan şöyle nakledilmiştir:

Bişr'in eşeği Bişr'den daha akıllıdır. Çünkü Bişr'in eşeği güç yetirebildiği şeyle güç yetiremediği şey arasını ayırt edebilmektedir. Şayet bu eşek, geçilmesi mümkün olan küçük bir su birikintisine vardığında bunu atlayarak geçer ve eğer ki geçilmesi mümkün olmayan bir suya vardığında ise sopayla dövülse dahi bu suyu geçmez.

İşte bu, onun güç yetirilebilir ve güç yetirilemeyen şeyin arasının ayırt edebildiğinin delilidir. Dolayısıyla sen bu rezil eleştirinin, asıl itibariyle kul için ne kudret ne de iradenin varlığını ispat etmeyen kimseye yönelik olduğunu biliyorsun. Nitekim bunu daha önce geçtiği üzere Cebriyye mezhebinden bilmisti. Bu sebeple tıpkı Eş'arî mezhebinde olduğu gibi kula ait bir kudret ve iradenin varlığını ispat edip ancak bu ikisinin fiillerde bir tesirinin olmadığını ileri süren bu mezhebe ise söz konusu eleştiri yönelmez. Yine bunun mükâbere olduğu iddiası aslında bir mükâbere olup bırakın eşeği el-Allâf'ın dahi bilmediği bir şeydir. İşte tam olarak burada pür cebir ile Eş'arî'nin benimsediği şeyin arasındaki fark bilinmiş olmaktadır. Şöyle ki birincisi olan pür cebir, mutlak surette kuldan irade ve kudreti nefyederken, ikincisi olan Eş'arî mezhebi ise kulun kudret ve iradesinin tesirini nefyetmektedir. Yine de Eş'arî mezhebinde cebir şüphesi bulunmuş olmaktadır. Zaten bundan dolayı müellif [es-Sâdıl el-Kayserî], Eş'arî mezhebi (**cebr-i mütevassıt olarak adlandırılır.**) demiştir. Fâzıl Gelenbevî'nin *Hâşiyetü'l-celâl* eserinde de olduğu gibi Eş'arî, kulun kendi fiilinde muhtâr olduğunu ve irade ve meşîetinde ise mecbûr olduğunu benimsemiştir. Nitekim *Sefînetü'r-Râğıp* eserinde şöyle demiştir:

Biz bu konuda hak olanın, bazı din âlimlerinin dediği ne cebir ne de tefvîz vardır fakat bu iki durum arasında bir durum vardır görüşünü benimsemişizdir. Çünkü, kulların fiillerine için olan yakın ilkelerin dayanağı kulun kendi irade ve kudretidir. Uzak ilkeler ise yine kulun kendi aczi ve ıztırârına dayanmaktadır. Muhakkak ki insan tercih edici (muhtâr) suretinde olan bir mecbûrdur. Tıpkı kâtibin elindeki kalem ve duvardaki tuğlada olduğu gibi.

Ayrıca kudrette muteber olanın tesir olduğu da söylenemez. Çünkü onlar kudreti, iradeye uygun şekilde maktûrda tesir eden bir nitelik olarak tanımlar. Zira biz Eş'arî'nin kudreti müessir ve kesb edici olarak ayırdığını söylüyoruz. Dolayısıyla sizin zikrettiğiniz ilk kısmın tarifidir yoksa mutlak kudretin tanımı değildir. Böylece Eş'arî'nin ispat ettiği yaratma (halk) ve kesb arasındaki fark açığa çıkmış olmaktadır. Zira yaratma (halk), îcâd ve ihdâs etmekten ibarettir. Kesb ise Allah'ın fiili kulda yaratması için sıradan sebep olan irade ve kudretin taallukundan ibarettir. Çünkü kesb bir âletle meydana gelirken, yaratma âlet olmaksızın meydana gelir. Yine yaratma, güç yetirenin kendisiyle münferit oluşu mümkün iken, kesb ise güç yetirenin kendisiyle münferit olması mümkün değildir. Çünkü Allah, kulun iradeyi sarf etmesinin akabinde fiili yaratmadığı sürece bu şey kesb olmaz.

Şayet "Yaratmanın aksine *kötünün (kabîh) kesb edilmesi* nasıl olur da kötü, sefihlik ve dünyada kınanma ve âhirette ise cezayı hak etme sebebi olabilir." denilirse buna cevap olarak şöyle deriz: Kesb edicinin aksine yaratıcının hakîm olduğu ve ancak sonucu övülen/güzel şeyi yarattığı sabit olduğundan biz de kulun kötüyü kesb edişini kötü, sefihlik ve kınanma ve cezayı hak edişini gerekli kılan yaptık. Ancak biz her ne kadar yaratıcının bu fiillerinin övülen

sonuçlarına vâkıf olmasak da biz kötü gördüğümüz bazı fiillerin kendisinde bazı hikmet ve maslahatların olduğuna kesin şekilde inandık. Örneğin elem verici bazı pis cisimlerin yaratılması gibi. Kesb edici kimse ise hüsün niteliğindeki fiili yapar ve itiraz olmaksızın Allah buna rızâ gösterir. Yine kul, kötü fiili işleyebilir fakat Allah buna rızâ göstermez. "Allah kulları için küfre rızâ göstermez."¹⁷⁵

[Mâtürîdî Mezhebi]

(Eğer onun fildeki dahli) yani kulun **(kulun iradesini sarf etmesi hususunda olursa yani kul iradesini sarf ettiğinde Allah, kudret ve fiili eş zamanlı olarak yarattığında olur.)** yani Allah, kul iradesini sarf ettiğinde kulda kudreti ve fiilini takdire uygun olursa yaratır. **(Fakat burada kudretin fiile önceliği zâtîdir.)** Yani bu öncelik, illiyet yoluyla önceliklidir. Örneğin güneşin kendi ışığına olan önceliği ve parmağın hareketinin, yüzüğün hareketinden önceliğinin olması gibi. Aynı şekilde kulun kudret ve fiili de böyledir. Çünkü kudret olmasaydı fiil meydana gelmezdi. İşte bu aklî tertip, illiyet yoluyla önde olmanın anlamıdır. Zaten insanların bir kısmına gizli kalan da tam da budur.

(Her iki kudret de) Yani Allah'ın kudretiyle kulun kudreti **(fiile taalluk eder. Fakat kulun kudretinin bir tesiri olmaz. Aksine bu kudret sıradan bir sebep ve sıradan bir illettir.)** Yani kulun kendi irade ve kudretini fiil tarafına sarf etmesi Allah'ın bu fiili yaratması için sıradan bir sebep yahut sıradan bir illet olmuş olur. Bu kudret ve iradenin sıradan bir sebep ve illet oluşunun anlamı, bu sarf etme olmaksızın Allah'ın bu fiili yaratmasının imkânsız olmamasıdır. Çünkü Allah kâdir-i muhtâr olduğundan eğer isterse bu şeyi yaratır ve eğer istemezse yaratmaz. Sebep ile illet arasındaki fark ise mutlak umum-husûs yönüyledir. Zira her illet bir sebep iken fakat her sebep bir illet değildir. **(İşte bu Mâtürîdî Mezhebidir.)**

Bu bağlamda sözün en güzelini ortaya koyması sebebiyle ve bu konuda ifade edilen farklı görüşlere kulak asmadığından müellif [es-Sâdık el-Kayserî]'ye ne mutlu!. Çünkü âlimlerden bazıları bu hak mezhebi Mu'tezile'ye, bir kısmı Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ve diğer bir kısmı da Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye yakınlaştırmıştır.

Üstâz el-Hâdimî, *Şerhü'l-besmele'*de şöyle demiştir:

Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri iki kudreti ispat etme hususunda, yaratıcının kudretinin kulun kudretine uygun şekilde olduğu konusunda, fiilin yaratma yönüyle Allah'a ve kesb yönüyle kula ait olduğu hakkında ve cebr-i mütevassıt hususunda aynıdırlar. Fakat Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri kulun kudretinin Allah'ın sünneti gereği müessir bir parça (cüz') olduğu konusunda, fiilin kuldan kendi tercihle sâdır olduğu hakkında ve hâriçte mevcut olmayan cüzî iradenin varlığını kabul etme hususunda ise birbirinden ayrışır. Çünkü bunlar Eş'arî mezhebinin aksine Mâtürîdî mezhebi tarafından kabul edilen şeylerdir. Alıntı bitmiştir.

Hâsıl-ı kelam, bizim ulemâmız kuldan îcâd ve tekvîn kudretini nefy ediyorlar. Allah'tan başka yaratıcı ve var kılıcı (mükevvin) yoktur. Fakat onlar, kula ait bir kudretin olduğunu ve bundan dolayı var olmayan hakikî/gerçek bir şeyin varlığının gerekmediği söylüyorlar. Dahası onlar kulun kudretiyle nispetler ve izâfetlerin değiştiğini söylüyorlar. Tıpkı iki eşit şeyden birinin belirlenmesi ve tercih edilmesi gibi. **(Bu mezheple)** yani Mâtürîdiyye mezhebi **(ne cebir zorunluluğu ne de fiilin yaratılması söz konu olmaz. Zira iradenin, [fiili yönelik] sarf edilmesi kuldun olurken -ki bu iradenin sarf edilesi ne mevcut ne de madûm bir şey şeydir- sarf etme dışındaki diğer şeyler ise Allah tarafından olur.)**

Bunun izahı ise, Mûsâ el-Buhârî'nin el-Lârî'ye yazmış olduğu hâşiyesinde dediği şu şeydir:

Eğer kuldun el hareketi gibi iradî bir fiil sâdır olursa burada dört şey bulunmaktadır.

Birincisi, kulun kendi iradesidir. Kul, bir fiili varlığını murat ettiğinde bu irade Allah'ın yaratmasıyla var olur. Bu iradenin fonksiyonu ise fiilin varlığına ve yokluğuna taallukun mümkün olmasıdır.

¹⁷⁵ Zümer 39/7.

İkincisi, kulun kudretidir. Bu kudret ise fiilden önce sünnetullah gereği Allah'ın yaratmasıyla var olur. Bu kudretin fonksiyonu ise bir şeyi varlık ve yokluğa tayin ve tercih etmektir.

Üçüncüsü, kulun bu kudreti fiilin varlığına yönelik sarf etmesidir. Bu ise onlara göre kesb diye isimlendirilir. Ayrıca ödül ve cezanın temeli ve esası da budur. Bu kesb, itibârî/nisbî bir şey olduğundan yaratılmış değildir. Çünkü yaratma (halk) mevcûdun yaratılmasıdır ve dolayısıyla mevcut olmayan ise mahlûk değildir.

Dördüncüsü, kulun fiilidir. Kulun kendi kudretini bu fiilin varlığına sarf etmesi sonrasında sünnetullah gereği Allah'ın yaratmasıyla var olur. Dolayısıyla ilk ikisi ve dördüncüsü sırf Allah'ın yaratmasıyla olduğundan bu hak mezhep Mu'tezile mezhebinden ayrılmış oldu. Yine üçüncüsü de Allah tarafından olduğundan bu hak mezhep Cebriyye mezhebinden de ayrılmış olmaktadır. İşte söz konusu bu takrir, İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ilkelerine göredir. Bunu alıp benimse ve şükredenlerden ol!

(Eğer ki iki kudretin taalluku) yani Allah'ın ve kulun kudreti **(beraberce fiilin aslı/zâtı için olur ve kulun kudreti kesb, Allah'ın kudreti ise yaratma şeklinde olursa bu Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyî'nin mezhebidir.)** Yani kulun kudreti müstakil değildir. Şayet kulun kudretine Allah'ın kudreti eklenirse o zaman kulun kudreti, bu yardım vasıtasıyla müstakil olur. Doğruya yakın olan bu görüştür. Her ne kadar kitaplarda onun, her iki kudreti "tam müessir" kıldığı ve tek bir eser/ma'lûl üzerinde iki müessirin etkisini mümkün gördüğü şeklinde meşhur olsa da bu açık şekilde geçersiz ve bâtıldır. Ancak şu var ki söz konusu bu mezhep, Allah'ın kudretini bölünmeye ve parçalamaya götürdüğünden dolayı eleştiriye açıktır. Çünkü bu bölünme ve parçalanma cisimlerin ve cismânîliğin niteliklerindedir. Bazısı, yaratma vasfı hususunda kulları Allah ile ortaklığa götürdüğünden bunu iptal etmiştir. Ki bu yaratma vasfı ulûhiyetin en özel niteliğidir. Zira bu ayet "Allah'tan başka bir yaratıcı mı var!"¹⁷⁶ ve benzerleriyle nefyedilen yaratıcı, yaratıcı ve ortaklıktan daha geneldir. İşte tam olarak buradan Mâtürîdî mezhebinin, Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyî'nin mezhebine hamledilmesinin tehlikesinin büyüklüğü de bilinmektedir. Çünkü itiraz edilen bir görüşü ve dahası batıl oluşu açık olan bir görüşü bu kıymeti zâtların mezhebi kılmak sevâd-ı a'zam akidesine hâlel getirmektedir. Ki bunlar havâs ve avâmdan Hanefîlerdir. Sen bu sözü iyice düşün ki meselenin gayesine erişesin.

(Eğer Allah'ın kudreti fiilin aslına taalluk ederse) yani fiilin zâtına **(kulun kudreti ise fiilin vasfına taalluk ederse)** şöyle ki kulun kudreti, fiili tâat yahut masiyet şeklinde nitelenir kılar. Örneğin yetimi bir çocuğu terbiye etmek ya da işkence etmek hususunda tokat atmada olduğu gibi. Tokat atmanın kendisi/zâtı Allah'ın kudretiyle vâki olurken, bu fiil terbiye etmeye yönelikse tâat olması ve işkence/ezâ etmeye yönelikse masiyet olması ise kulun kudretiyle olur. **(Bu mezhep ise Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin mezhebidir.)** Nitekim muhakkik Devvânî Bâkîllânî'nin bu görüşüne ilişkin şöyle demiştir:

Ben, Bâkîllânî'ye ait görüşün zâhiri dikkate alındığında onun, tâat ve masiyet vasfının yaratılmasında kulun kudretinin müstakil olduğunu kastetmediğini söylüyorum. Çünkü bunun aksine bir durumda Mu'tezile'ye yönelik eleştiri kendisine de zorunlu olurdu. Aksine Bâkîllânî, insan kudretin bu nitelikte/*vasıfta* bir dahlinin bulunduğunu kastetmiştir. Bu vasıf/nitelik ise kula nispetle tâat ve masiyettir. Alıntı bitti.

Eğer "Bâkîllânî'nin mezhebine, bu sıfatların, Allah'ın emrettiğine uymaya itibârla yahut Allah'ın emrine muhâlef etmeye itibârla kulun fiiline gerekli/zorunlu olan itibârî şeyler oldukları ve dolayısıyla bunun kudretin eseri/etkisi kılmaya bir yolun olmadığı için eleştiri yönelir." denirse buna yönelik şöyle cevap verilir: Bu eleştiri, fiilin tâat ya da masiyet olmasının yalnızca niyet ve iradeyle olduğu söylenerek ortadan kaldırılır. Bu cüzî irade ise ilk olarak kulun makdûrudur ve bunun vasıtasıyla tokadın atılması tâat veya masiyet olur. İşte tam da bundan dolayı bazı muhakkik âlimler, Mâtürîdî mezhebinin Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin mezhebiyle aynı olduğunu benimsemişlerdir.

Cüzî iradenin hakikatine gelince bu, Fâzıl el-Gelenbevî'nin ifadelerinde olduğu gibi, küllî iradenin, fiil ve terkten belli bir tarafa taallukundan ibarettir. Ya da cüzî irade, bazısının

¹⁷⁶ Fâtır 35/3.

benimsediği üzere, fiile yönelik olan azm-ı müsammem ve doğru yönelimdir (teveccüh-i sâdık). Şöyle ki bunların izah ettiğine göre söz konusu bu cüzî irade kulun kendi tercihiyle (ihtiyâr) kuldân sâdır olur. Ancak şu var ki, bu cüzî irade, itibârî şeylerden olduğundan mevcut varlıklardan değildir. Veyahut bu cüzî irade, mevcut ve madûm arasında vasıta olan hâl kabilindedir. Nitekim Sadrüşşerî'a da *et-Tavzîh*'de bunu benimsemiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye zorunlu olduğu halde bunlar için kulun bazı mevcûdâtı yaratması zorunluluğu ortaya çıkmaz. Aynı şekilde -daha önce müellif es-Sâdîl el-Kayserî ve Musâ el-Buhârî'nin sözünde geçtiği gibi- Cebriyye mezhebinde olduğu üzere pür cebir zorunluluğu da olmaz. Zira kulun kendi fiilinde iradesi ve ihtiyârı vardır. Yine Eş'arî'de olduğu gibi cebr-i mütevasıt da zorunlu olmaz. Nitekim fiilin vasfında tesir bulunmaktadır.

Bu vasıfta tesiri olan kudretten kast edilen, kulun kalbinde yaratılan kuvvettir. Kulun bu kuvvetle küllî iradeyi muayyen bir tarafa sarf etmesi yahut sarf etmemesi mümkün olur. Bu kudretin tesiri, vasıftaki bir dahlidir. Bu ise -geçen örnekte olduğu gibi- cüzî irade vasıtasıyla fiili tâat ve masiyet kılmadır. Yoksa buradaki kudretin tesiri, kelâmın zâhirinden anlaşıldığı üzere yaratma anlamında değildir. Bunun "tesir" olarak ifade edilmesinin nedeni bunun, kulun kudretinden sâdır olması hususunda yaratmaya benzerliği ve mevcut bir esere sebep olmasından dolayıdır. Bunu iyice anla!

Sa'düddin et-Teftâzânî'nin sözünde de bildiğin üzere mutlak olarak kesb, akabinde Allah'ın fiili yaratması için sıradan bir sebeptir. Bu kesb, zât olarak fiilden öncedir fakat vasıf olarak fiilden sonradır. Şu manada ki, bu, ancak fiilin meydana gelmesinden sonra kesb diye isimlendirilir. Tıpkı ok atmanın ancak ölümün vâki olmasından sonra "öldürme" olarak adlandırılması gibi.

"Madûm"un ve "hâl"in mevcut bir eser/etki için sebep olmasına ve Allah'ın onu var kılması için sebep olmasına gelince bu, akledilir mümkün/câiz bir şeydir. Örneğin mevcûdun husûlü için engellerin yokluğu gibi. Dolayısıyla bu doğru yöntemin açıklanmasından Eş'arî mezhebiyle Mâtürîdî mezhebi arasındaki büyük farkı bilmiş oldun. Ayrıca sana Kâdî Ebû Bekir'in mezhebinin yönü de açığa çıkmıştır.

(Ya da kul kendi fiilinde müstakildir.) Şöyle ki fiilinin husûlü, Allah'ın kudret ve iradesinin dahli olmaksızın vasıtasız olarak kulun kudret ve iradesiyle olur. Hiç şüphesiz hiçbir akıllı kimse, muktedir kılma ve imkân vermenin Allah'ın kudretine ya başlangıçta (ibtidâen) yahut vasıtayla dayalı olduğunu reddetmez.

Allah ezelde kulun ne yapacağını bilendir. Allah'ın buna ilişkin bilgisi, bu şeyi kul için ihtiyârî fiil olmaktan çıkarmaz. Örneğin, birisi ne yapacağını bildiği halde kölesine kılıç verdiğinde ve köle de bunu birini öldürmede sarf ederse bu durumda efendinin, kölenin fiiline ilişkin bilgisi kölenin fiilini ihtiyârî olmaktan çıkarmaz. **(İşte bu Mu'tezile'nin mezhebidir.)**

Mu'tezile'nin cumhuru, kulun fiilinin, zorunluluk değil ihtiyâr yoluyla yalnızca kendi kudretinin tesiriyle hâsıl olduğunu benimsemişlerdir. Yine onlar, kudretin fiille eş zamanlı değil fiilden önce yaratılmış olduğunu söylüyorlar. Bu, kudretin fiile başlamadan önce -fiile eş zamanlı ve fiilden sonra değil- yaratılmış ve mevcut olduğu anlamındadır yoksa Eş'arî'de olduğu gibi Allah'ın bu kudreti fiille eş zamanlı yarattığı anlamında değildir.

Kulun kudretinin tesirine dair birçok delil ileri sürdüler fakat bunların ifade ettiği şeyin anlamı tek bir şeye râci olur. Şöyle ki eğer onlara göre kul kendi fiili hususunda ihtiyâr yoluyla müstakil olmazsa emir ve nehiyle sorumlu tutmak geçersiz olurdu. Çünkü kul kendi fiilinin yaratıcı olmadığı ve müstakil olarak var kılıcısı olmadığından aklen bu kimseye bunu "Yap!" ve bunu "Yapma!" denilemez. Aynı şekilde şerî'atın vahiyle getirdiği ve insanları terbiye ve yetiştirme durumu geçersiz olur. Zira fiilini var kılma konusunda bağımsız/müstakil olamayan kimse için terbiye ve yetiştirmenin anlamı olmaz. Övgü ve kınama da anlamsız kalır. Çünkü fiil bu kişiye dayanmadığından dolayı bu kimse kınanmaz ve övülmez. Ayrıca Va'd ve vâdinle bildirilen ödül ve cezanın ortadan kalktığı gibi peygamberlik göndermenin de bir anlamı kalmaz. Çünkü bunlar kendi fiillerini yaratan ve var kılan değildir. Dolayısıyla bunlar nereden ödül ve cezayı hak etsinler ki zira bu fiiller Allah tarafından yaratılmış ve bu durumda ise her şey tersine döner ve peygamberler ve takipçileri cezalandırılır ve firavun ve taraftarları da ödüllendirilir. Böylelikle peygamberliğin bir faydası ve anlamı kalmamış olmaktadır.

Mu'tezile'ye yanıt ise söz konusu bu dayatmaların men edilmesidir: Şöyle ki övgü ve yergi fâiliyet itibariyle değil aksine mahalliyet itibariyle olduğundan bu övgü ve yergide fiilde bağımsızlık şart koşulsun. Bunun sebebi ise bir şey hüsnü, kubhu, noksanlık ve ayıplardan uzaklığı sebebiyle övülür ve yerilir. Bu, o şeyin bunlara mahal olması itibariyledir yoksa bunlarda müessir olması itibariyle değildir. İhtiyârî fiillere terettüp eden ödül ve cezaya gelince bunlar da aklî lüzûm olmaksızın âdet gereği sebeplerine terettüp eden diğer sıradan şeyler gibidirler. Aynı şekilde bize göre "Ateşe dokunma sonra Allah neden yanmayı yaratmaktadır?" demek doğru olmadığı gibi "Neden Allah belli fiiller akabinde ödüllendirip başka fiiller akabinde ise cezalandırıyor? Neden bu her iki fiil türünü tek kılmadı ya da neden bu fiillere zıt karşılık vermedi?" demek de doğru değildir.

Sorumluluk, terbiye etme, peygamber gönderme ve davet bunların kul için fiili yapmaya ve tercih etmeye sebep ve teşvik edici şeyler olabilir ve Allah da bunun akabinde fiili yaratır. Dolayısıyla sebeplere terettüp eden bu ihtiyâra itibarla fiil tâat olur. Bunun tâat olması ise şerî'atın davet ettiği ve çağırıldığı şeye uygun olursa böyle olur ve bunun masiyet olması ise şerî'atın davet ettiği ve çağırıldığı şeye muhalefet ederse böyle olur. Böylece bu ödül ceza için bir alamet olmuş olur yoksa ödül ve cezayı hak etmeyi gerekli ve zorunlu kılan olmaz.

Bize göre kulun fiili kendinde mümkündür ve her mümkün ise Allah'ın makdûrudur. Çünkü yerinde de bilindiği üzere Allah'ın kudreti bütün mümkünleri kapsamaktadır ve Allah'ın makdûru olup da kulun kudretiyle meydana gelen hiçbir şey yoktur. Çünkü bunun sebebi daha önce birçok yerde geçtiği üzer tek bir makdûr hususunda iki müstakil kudretin birleşmesinin imkânsız olmasıdır. Aynı şekilde kesin naslar da buna işaret etmektedir. Örneğin "O her şeye kâdirdir."¹⁷⁷ "O her şeyin yaratıcısıdır."¹⁷⁸ Aynı şekilde kulun fiili de şeydir: "Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır."¹⁷⁹ ve "dilediğini yapan yalnız O'dur."¹⁸⁰ Dolayısıyla kullara ait bütün fiillerin Allah'ın iradesi, meşîeti, takdiri ve kazâsıyla olduğu sabit olmuştur. Buna yönelik "Eğer küfür Allah'ın kazâsıyla olursa buna rızâ göstermek gerekir. Çünkü kazâyâ rızâ vaciptir. Dolayısıyla lâzım batıldır. Çünkü küfre rızâ küfürdür." denilirse biz de küfrün, Allah'ın kazâsı değil aksine bu kazânın sonucu (makziyy) olduğundan sadece kazâyâ rızâ göstermek gerekir yoksa bu kazanın sonucuna olan şeye rıza göstermek gerekmez deriz.

Aynı şekilde "Eğer fiillerin tamamı Allah'ın iradesiyle olsaydı bu durumda kâfir küfründe ve fâsik da günahında mecbûr olmuş olur. Dolayısıyla bu ikisini imân ve tâatle sorumlu tutmak mümkün değildir." denirse biz de buna yanıt olarak, Allah'ın onların küfür ve günahını yine onların kendi ihtiyârıyla murat etmiştir. Bundan dolayı cebir söz konusu olmaz deriz. Yine Allah'ın bunlardan küfür ve günahın kendi tercihleriyle olacağını bilmesi, Ebû Leheb'in imânla mükellef kılınması gibi muhâl olan bir şeyle sorumlu tutmasını zorunlu kılmaz. Çünkü ezelde Allah, onun imân etmeyeceğini bilmiş ve bunu kazâ kılmış ve de bunu bildirerek murat etmiştir. Zira et-Tüsterî'nin de işaret ettiği gibi ilim, malûma tabidir.

Allah'ın küfrü kazâ kılmasının anlamı O'nun ilminin kadîm ilimle celiyyede olanın sırrıdır

Ve bundan sonra ise ezeli kudretiyle bilgisine mutabık şekilde bunu ortaya çıkarmasıdır. Aynı şekilde Beyzâvî'nin "ama onların iman edecekleri yoktu." şeklindeki sözü hakkında "istidatlarının bozukluğu sebebiyle ve Allah'ın onları başarısız kılmaları ve de Allah'ın onların küfür üzere öleceklerini bilmesinden dolayı onların imân etmeleri mümkün olmamıştır." şeklindeki sözü de bunu teyit eder niteliktedir. Ancak Beyzâvî'nin "Allah'ın onların küfür üzere öleceklerini bilmesinden dolayı" bu sözüne "Allah'ın bilgisinin onların imânlarının yokluğu için bir neden olmadığı" şeklinde itiraz edilmiştir. Çünkü ilim ma'lûma tabidir bunun tersi söz konusu değildir. Bazı âlimler ise bilginin onların küfrü için neden/illet ve olması ve imânlarının yokluğu için sebep olmasının geçersiz ve batı olduğunu söylemişlerdir.

Dahası bunun, bırakın âlimleri sıradan insanlara bile gizli kalmadığını söylemişlerdir. Zira ed-Deyyân olan Allah'ın bilgisinin, küfür ve masiyete illet olması sapkın ve azgın grupların sözüdür. Ayrıca Beyzâvî gibi bir âlim, bu tür bir hataya düşmekten uzaktır. Fakat Beyzâvî'nin

¹⁷⁷ Fussilet 41/39.

¹⁷⁸ En'âm 6/102.

¹⁷⁹ Sâffât 37/96.

¹⁸⁰ Burûc 85/16.

“O’nun bilgisi” sözünün, “onların istidâtlarının bozukluğu sebebiyle” sözüne atfetmesinin zâhiri bu anlamı vehmettirmektedir. Dolayısıyla Beyzâvî’nin sözünün, zâhirinden çevrilerek tevil edilmesi gerekir. Şöyle ki, Beyzâvî’nin muradının, Allah’a malûm olan küfürleri üzere ölümleri olduğu ya da bilgi hüküm için illet kılınır ve onların küfür üzere öleceği manasına hamledilir. Dolayısıyla anlam şöyle olur: Yalanladıklarından ötürü nice geçmiş toplulukları helâk ettik. Ya da anlam şöyle olur: Onların imân etmeyeceklerini bildiğimden onları helâk ettik. İşte bundan dolayı buradaki illet, ilerde de geleceği üzere- ma’lûm yani onların imânlarının yokluğu olmuş olmaktadır. Fakat Allah’ın bunu bilmesi, Allah’ın bilgisinin geleceği kapsamış olmasındandır. Dolayısıyla ilmin vasıta kılınması, ma’lûmun ispatı içindir yoksa bilginin illiyetini ifade etmek için değildir. Bunu iyice anla!

Bu noktadaki inceleme konuları çoktur fakat bu fakirin bu kısa risâlesi bunları açıklamaya yetmez. Ancak bu konular kitaplarda ayrıntılı şekilde zikredilmiş olduğundan seni bu kitaplara başvurabilir ve ayrıntıyı bunlardan alabilirsin.

(Ya da insan fiilleri zorunluluk ve ıztırâr yoluyla olur) bu cümle “ya da insan fiilleri zorunluluk olmaksızın olur” cümlesine matuftur. **(ki bu mezhep ise felâsifenin mezhebidir.)** Yani insanın ihtiyârî fiilleri zorunluluk ve ıztırâr yoluyla insanın kudretiyle vâki olur. Fakat bu söz filozofların meşhur mezhebine göredir, ki bu tesirin, akıllar ve tabiatlar gibi, vasıtalara dayandırılmasıdır. Nitekim onlar şöyle diyorlar: Zorunlu Varlık (Vâcibü’l-vücûd), hakikî basit olduğundan kendisinden yalnızca tek bir şey sadır olur. Sâdır olan bu ilk şey ise *İlk akıl*’dır ki zaten şer’atte bu İlk akıl Cebrâil diye isimlendirilir. Bazen bu İlk akıl’da iki ciheti itibara alırlar. Bunlar İlk akıl’ın varlığı ve imkânıdır. Onlar ilk itibar olan varlığı, ikinci fiilin illeti kıldılar. İkinci itibar olan imkânı ise İlk felek için illet kıldılar.

Diğer bazıları ise bu iki ciheti İlk akıl’ın kendi varlık ve imkânına müteallık kılmışlardır ve dolayısıyla ilk itibarı, İkinci akılın illeti ve ikinci itibarı ise İlk feleğin illeti kılmışlardır. Bazen de bu İlk akılda üç ciheti varsaymışlardır. Bunlar, İlk akılın kendinde varlığı, İlk akılın başkasıyla zorunluluğu ve İlk akılın imkânıdır. Bunlar, İlk akılın kendindeki varlığına itibarla İkinci aklın, İlk aklın başkasıyla zorunlu oluşuna itibarla nefsin ve İlk akılın imkânına itibarla feleğin sâdır olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta bazen İlk akıl’da dört cihet var sayıp onun başkasına ilişkin bilgisini de eklediler. Böylece onun imkânını feleğin heyûlâsı için illet kıldılar ve onun bilgisini de bu feleğin sûreti için illet kılmışlardır. Böylelikle bu aynen onuncu akla gelinceye kadar ikinci akılda da böyle devam eder. Bu onuncu akıl, suflî âlemin heyûlâsında müessir olan Ay feleğinin bir mertebesinin sıfatıdır. Müessir olan Ay feleği, feleksel hareketlerden ve yıldızların ittisalinden hâsıl olan istidatlardan kendine erişen şey sebebiyle sûrete, nefse, araz ve anasıra feyizde bulunur.

Bu fikir zâhir itibarıyla her ne kadar batıl olsa da fakat hükemâdan muhakkikler bu görüşü tevil edip şöyle demişlerdir: Allah bütün hâdislerin fâilidir ve bütün varlıklar vasıtasız şekilde Allah’a dayanmaktadır. Ki bu Ehl-i hakkın da mezhebidir. Ayrıca filozofların bazı ibarelerden anlaşılacak “vasıtalar” ise yalnızca şartlar ve âletler konumundadır. Yine eğitim sırasında toleranslı davranıp bu şart ve âletlere vasıtalar demektedirler. Platon’dan “Âlem küre; Yeryüzü merkez; insan hedef; felekler yay; olgu-olaylar oklar; Tanrı okçu; kaçış nerede/nereye?” şeklinde nakledilen şey bunu ihsas ettirmektedir. Muhakkik et-Tûsî *Şerhü’l-işârât* eserinde şöyle demiştir:

Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî bu filozofları kınayarak onların aşağı mertebedeki ma’lûmatı orta mertebedekine ve orta mertebedeki ma’lûmatı ise yüksek mertebedekine nispet ettiklerini söyler. Burada gereken şey, hepsinin ilk İlke’ye nispet edilmesidir. Böylece tüm mertebeler, İlk İlke’nin feyzi için hazırlayıcı şartlar olmuş olur. Fakat Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’nin bu eleştirisi lafzî bir eleştiriye benzemektedir. Çünkü herkes, bütün varlıkların Allah’tan sâdır olduğu ve varlığın mutlak surette O’nun ma’lûlû olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Her ne kadar bunun eğitiminde mütesahil ve toleranslı davranışlar da bu ortaya koydukları ve meselelerini üzerine inşa ettikleri şeyle çelişik değildir.

Ayrıca bunun *el-Kâdî Mir* üzerine yaptığı hâşiyesinde Muslihüddin el-Lârî el-Ensârî de bunun toleranslı bir görüş olduğunu kabul etmiş ve böyle nakletmiştir.

Eğer “Hükemâ mezhebiyle Mu‘tezile mezhebi arasındaki farkın ortaya çıkmayacağı çünkü zorunluluk ve ıztırârın yokluğu kudretin zâtına nispetledir fakat irade ve bunun dışındaki şeylerden oluşan şartların tamamlanmasıyla beraber burada sadece zorunluluk ve ıztırâr bulunur. Bu ise zâtına nispetle ihtiyârla çelişir. İşte bundan dolayıdır ki nitekim *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*'de şöyle denilmiştir: Hükemâ mezhebiyle Mu‘tezile mezhebine göre Allah kul için irade ve kudreti zorunlu kılar ve bu irade ve kudret ise makdûrun varlığını zorunlu kılar.” denilirse buna karşılık olarak ben de şöyle derim: Mu‘tezile'ye göre değil de hükemâyâ göre müşâhade edilen bu düzen, mümkünlerin en kusursuzu olduğundan bu durumuna göre yine Mu‘tezile'ye göre değil aksine hükemâyâ göre kulların kendi fiillerinde zorunlu olmaları (muztarr) gerekir. Bununla beraber bazı Mu‘tezilîlere göre kullara ait fiillerin kuvveden fiile çıkışının, kulun kudretinin tesiriyle olması mümkündür. Ancak bu, zorunluluk (vücûb) derecesine ulaşmayan sırf rüchânla ve diğer şartların beraberliğiyle olur. Bazısına göre ise zorunluluk (vücûb) derecesine ulaşan sırf rüchânla diğer şartların beraberliğiyle olur. Dolayısıyla musannif Sâdık el-Kayserî zikrettiği şeyle *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*'in sabibinin zikrettiği şey arasında bir çelişki yoktur.

Bazı muhakkik âlimler, İmâmü'l-Harameyn'e ait mezhebin, filozofların meşhur mezhebiyle uyduğuna söylemişlerdir. Fakat bu görüş İmâmın [yani İmâmü'l-Harameyn'in] benimsediği görüşün aksinedir. Nitekim muhakkik Teftâzânî *Şerhü'l-mekâsîd*'de kitaplarda meşhur olan ve İmâmü'l-Harameyn'e nispet edilen bu görüşün, İmâmü'l-Harameyn'in *el-İrşâd* ve diğer kitaplarında izah ettiği şeyin tersine olduğunu söylemiştir. Çünkü İmâmü'l-Harameyn, Allah dışında başka yaratıcının olmadığını, mutlak yaratıcının Allah olduğunu ve bütün hâdis varlıkların Allah'ın kudretiyle hâdis olduklarını ki kulun kudretinin taalluk ettiği şeyle ve kulun kudretinin taalluk etmediği şey arasında hiçbir farkın olmadığını söylemiştir. Bu bağlamın tahkiki sana açık oluncaya kadar et-Teftâzânî'nin bu sözünü iyice düşün!

(Bu zikredilen bu mezheplerden yedi mezhep meydana geldi. Sekizinci mezhebe gelince) musannif buna “Dahası sekiz mezhep vardır.” sözünü işarette bulunmuştu. **(bu mezhep ise “Bizler, kulun kendi fiilindeki dahlini biliyor ve kesin surette idrak ediyoruz.)** kulun fiildeki dahli tayin üzere değildir. **(fakat bu dahlin hangi yön ve hangi yolla olduğunu bilmiyoruz.” şeklinde sabittir.)** Yani bu dahlin hakikati ve künhüne vakıf değiliz. Çünkü bu akıllara gizli kalan bir şeydir. Bunu ancak sırlara vâkıf olan ve mülkün sahibi Allah, bu dahlin hangi yön ve hangi yolla olduğunu bilir. Yani O, kulların ihtiyârî fiillerinin hangi vecihle hasıl olacağını ve hangi yolla hasıl olmayacağını bilir.

Râgıb, *Sefînetu'r-Râgıb* adlı eserinde Şeyh İbrâhim el-Halebî'nin [*el-Lüm'a fi'l-hudûsi ve'l-kidemi ve'l-kazâ ve'l-kader* adlı] risâlesinden naklederek şöyle demektedir:

Bil ki bu mesele kaderin sırrından bir sır olduğundan bu konudaki fikrî mukaddimeler eksik kalmıştır. Bundan dolayı şârihü'l-mekâsîd [et-Teftâzânî], bu konuda Hüccetü'l-İslâm el-Gazzâlî'den nakilde bulunarak şöyle demiştir: Zorunlu olarak hem pür cebir hem de delil yoluyla kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması geçersiz olmuştur. Dolayısıyla itikât konusunda mutedil ve dengeli olmak gerekmektedir. Bu itidâl ve denge ise kulun fiili yaratma ve var kılma olarak Allah'ın kudretiyle ve kesb diye ifade edilen ve taallukun bir yönü olarak da kulun kudretiyle olur. Alıntı bitti.

Şunu da ifade etmek gerekir ki kesb diye ifade edilen bu taalluk, tayin edilmiş olmadığından Râgıb'ın sözü, bu taallukun nefsü'l-emir'de bir hakikatinin varlığını gerektirmektedir. Ancak bunun künhü bilinmemektedir. Dolayısıyla bu gayb âleminden bir şey olmakta fakat Allah'a tam bir yönelimle ya da ilhâmla yahut hads yoluyla bir kimse için bu hakikat ve künhün husûle gelmesi mümkündür.

(Dualarım, varlıkların efendisi Hz. Muhammed'e olsun. Bu risâleyi yazmam insanlar uykudayken seher vaktinde tamamlandı. Günahlardan dolayı el-Bârî olanın affını umuyorum.)

Musannif es-Sâdık el-Kayserî, teberrük için ve risâleyi kerîm olan nebîye sâlat ile bitirmek ve de Allah'a muhtaç olduğunu ve beşeriyet gereği kendisinden sâdır olan şeyleri O'nun bağışlamasını umduğundan bu sözü burada ifade etti.

Bil ki tevhidin üç mertebesi vardır. Bu mertebelerin en aşağısı fiilin tevhidi mertebesidir. Bu ise aynü'l-yakin ya da ilmü'l-yakin veyahut hakkü'l-yakin şekilde varlıkta Allah'tan başka bir müessirin olmadığını gerçekleştirmektir. İşte bu durum ya fikrî kuvve örtüsünün ötesine geçmek ya da nübüvvet kandilinden istifade etmek suretiyle İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî için açığa çıkmıştır. Daha önce geçen şeylerden bildiğin üzere her ne kadar müteahhirûn hükemâdan meşhur olan şey bunun tersine olsa da aynı şekilde muhakkik hükemâ da böyle söylemişlerdir.

Tevhidin bu mertebesi, Allah'ın yolunu tutan sâliklerin ilk futûhâtındandır. Bu mertebenin neticeleri ise, Allah'a tevekkül etmektir, ki bu, insanın bütün işlerini hakikî fâile havale etmesidir ve ayrıca varlığıyla O'na tâat için çaba sarf etmesi ve O'nun kazâsına rızâ göstermesi ve de bunlar dışında va'z kitaplarında zikredilen şeylere ittiba etmesidir.

Bu mertebelerin ikincisi sıfatların tevhidi mertebesidir. Bu mertebede tüm kudretler şâmil olan Allah'ın kudretinde mündemiç olarak görüldüğü gibi bütün bilgiler de kâmil olan Allah'ın ilminde yok olmuş şekilde görülür. Dahası her kemâl hali Allah'ın kemâlinin aydınlanmasından bir huzme olarak görülür. Tıpkı güneşin tecellî ettiğinde ışınları varlıkları yayılması durumunda olduğu gibi. Bu mertebeye varmamış kimse belki de varlıkların güneşin ışığı için ortak olduklarını inanır. Fakat basiret sahibi kimse bu ışınların tamamının güneşin ışığı olduğunu ve bu ışıkların varlıkların kabiliyetlerin göre münasip olmalarına bunlara görüldüğünü bilir. Bu merite ilk mertebeden daha yüksek ve ilk mertebeyi zorunlu kılar.

Üçüncü merite zâtın tevhidi mertebesidir. Burada işaret yok olur ve ibare görünmez olur. Bu merite derin bir okyanus olup, bunun izah edilmesi hususunda ince bir düşünümeye ihtiyaç duyulur. Ancak yine de bunun tahkik edilmesinde seçkin Nebî ve onun hayırlı âliden bize nakledilen sözler yeterli olmaktadır. İşte bu, kulların ve mülkün sahibi olan Allah'ın yardımıyla -başlangıç O'dan ve dönüş de O'nadır- ef'al-i 'ibâd hususunun beyanı hakkında önsözde kendisine işaret edilen fâzıla ait risâlenin şerhi için ortaya koyduğumuz şeyin sonudur.

Ben, varlıkların ve kulların en zayıfı ve pişmanlık günü Allah'ın rahmet ve bağışlamasına çokça muhtaç, fâzılın öğrencilerinden -Allah bunların fiillerini sevdiği ve razı olduğu şeye muvaffak kılsın- es-Seyyid İzzet Ahmed b. Hüseyin ed-Dirrîkî'yim. Benim bu risâleyi okuyan salâh sahibi kimselerden ricam, hemencecik beni yargılamasınlar. Çünkü benim bu konudaki müktesebatım azdır. Bütün hamdler bu risâleyi tamamlamaya muvaffak kılan Allah'a olsun. Salât ise varlıkların hayırlısı efendimize ve onun kıymetli âile ve ashâbına olsun. Bu risâle önündekileri gördüğü gibi arkasındakileri de gören peygamberin hicretinin 1258 yılında tamamlanmıştır.

Kaynakça

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

Ahmed el-Mar'aşî ed-Debbâğî. *er-Risâletu'l-mün-ciye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 346, 201a-258b.

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

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

Altun, Hilmi Kemal. "Taşkoprîzâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 6 (Nisan 2020), 1-37.

Arpaguş, Hatice K. "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2019.

- Atay, Hüseyin. *Kur'ân'da İmân Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atay Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Birgivi, Muhammed b. Pîr Alî. *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dîmeşk: Darü'l-Kalem, 1. Basım, 1432/2011.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.
- Devvânî, Celâluddin. "Halku'l-a'mâl". *er-Resâilu'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. İsfehân: Kütüphanê-i Umûmî-yi İmâm Emîrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1. Basım, 1405/1984.
- Divrîkî, İzzet Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Risâleti'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287, 36b-48a.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî. Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 1423/2003.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fî ef'ali'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 973/10, 26a-26b.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2012/1432.
- es-Sâdık el-Kayserî. *Risâle fî 'a'mâli'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 813, 47b.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Qavâ'idü'l-aqâ'id fi't-tevhîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1432/2011.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Gümülçinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fî'l-irâdeti'l-cüz'iyye ve ef'ali'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570, 20a-33b.
- İbn Hümâm, Kemâluddîn. *el-Müsâqere*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Kâhire: el-Matba'atü'l-Mahmûdiyye, 1. Basım, 1389/1969.
- İcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1327/1999.
- Karadağ, Çağfer. "İnsan Fiilleri". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 403-418. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fî'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-kalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720, 14a-23a.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratu'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1423/2003.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Pehlevânî, Mûsâ Efendi et-Tokâdî. *Risâletu'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd*. Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28, 170b-171a.
- Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ risâleti ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 73b-75a.
- Sadrüşşerâ es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-tenkîh*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1996/1416.
- Sadrüşşerâ es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhü't-tenkîh*. thk. M. Adnân Derviş. 2 Cilt. Beyrût: Şeriketü Dâri'l-Erkam, 1. Basım, 1419/1998.
- Soysal, Mehmet Fatih. "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyye Adlı Eserinin Neşri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1404/1983.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Mağâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-'akâ'id*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 11. Basım, 1308/1987.
- Tûsî, Nasîruddin et-. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleymân Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- Ünverdi, Veysi. "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji. 505-517. Mardin: İksad Yayınları, 2018.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 1. Basım, 2011.

المصادر العربية

- شرح الإشارات والتنبيهات؛
أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين التيمي البكري الرازي (ت. 606هـ/1210).
تحقيق: علي رضا نجف زاده، مؤسسة جاب. انتشارات دانشگاه تهران، طهران 11386هـ/1967م.
- الأعلام؛
خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركليّ دمشقيّ (ت. 1396هـ/1976م).
دار العلم للملايين، بيروت 1423هـ/2002م.
- تبصرة الأدلة؛
أبو المعين ميمون بن محمد النسفيّ (ت. 508هـ/1115م).
تحقيق وتعليق حسين آتاي. شعبان علي دوزكون، نشریات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة 2004م.
- تاج التراجم؛

- أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطْلُوبِغا السُّودَوِيِّ الحنْفِيّ (ت. 879هـ/1474).
تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق 1413هـ/1992م.
- تاج العروس من جواهر القاموس؛
أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني مرتضى الزبيدي (ت. 1205هـ/1791م).
تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، القاهرة 1418هـ/1997م.
- التعريفات؛
علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. 816هـ/1413م).
تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ/1984م.
- التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه؛
صدر الشريعة الأول/ الثاني عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (747هـ/1346م). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية،
1416هـ/1996م.
- حكمة العين؛
نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني (ت. 675هـ/1277م).
تحقيق: صالح آيدين، تركيا يازما أترلر قرومي، استانبول 2016م.
- سير أعلام النبلاء؛
شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَلْبَازمَ الذهبي (ت. 748هـ/1347م).
تحقيق: لجنة وأشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1417هـ/1996م.
- شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه؛
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. 793هـ/1391م).
تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت 1416هـ/1996م.
- شرح المواقف؛
علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. 816هـ/1413م).
تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت 1419هـ/1998م.
- شرح المقاصد؛
مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت. 892هـ/1390م).
تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت 1419هـ/1998م.
- شرح العقائد المحشّي بعقد الفريد على شرح العقائد؛
مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت. 892هـ/1390م).
محمد علي، مكتبة البشرية، كراتشي . باكستان 1430هـ/2009م.
- الطريقة المحمدية والسيرة الأحمديّة؛
محمد بن علي البركوي (ت. 983هـ/1573م).
تحقيق محمد رحمة الله حافظ محمد ناظم الندوي، دار القلم، دمشق 1432هـ/2011م.
- صحيح البخاري؛
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).
تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر دار طوق النجاة، بيروت 1423هـ/2002م.
- صحيح مسلم؛
مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيريّ النيسابوريّ (ت. 261هـ/875م).
تحقيق نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض 1427هـ/2006م.

– عنمانلي مؤلفلري؛

بروسلي محمد طاهر (ت. 1861هـ/1925م).

مطبعة عامره، إستانبول ١٣٣٣هـ.

– مختار الصحاح؛

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

دار الحديث، القاهرة 1424هـ/2003م.

– المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة؛

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

تحقيق كمال الدين قارئ. عزّ الدين المعيش، المكتبة العصرية، بيروت 1325هـ/2004م.

– معجم المؤلفين؛

عمر رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحلّالة (ت. 1408هـ/1987م).

مكتبة المثنى. دار إحياء التراث العربي، بيروت 1395هـ/1776م.

– الوافي بالوفيات؛

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت. 764هـ/1363م).

تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركّي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت 1442هـ/2000م