

Taşköprizāde on Complete Cause and Causal Priority

A Critical Edition and Analysis of *al-Nahal wa al-‘alal fī taḥqīq aqsām al-‘ilal**

İbrahim Halil Üçer**

Abstract: The post-classical traditions of *kalām* and philosophy witnessed an important innovation in the classification of causes. Although the evolution of this classification's terminology may be traced in various ways, its conceptual content cannot be found either in the classical period of Islamic philosophy or in the Greco-Hellenistic tradition. The classification in question divides causes into “complete” (*tāmma*) and “incomplete” (*nāqṣa*). It emerged from attempts to address a number of significant questions arising from the interaction between Avicennan philosophy and Ash‘arī *kalām*. As a result of this search, the distinction between complete and incomplete causes was gradually articulated across the works of Athīr al-Dīn al-Abḥārī. It subsequently became the focal point of a problematic line of discussion in the correspondence between Najm al-Dīn al-Kātībī and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, giving rise to a three-century-long tradition of philosophical and theological debate, from the thirteenth century until the time of Taşköprizāde. The latter's treatise, which he entitled *al-Nahal wa al-‘alal fī taḥqīq aqsām al-‘ilal* (“Quenching Draughts for the Investigation of the Divisions of Causes”), presents this debate as a lively arena of disputation, with Taşköprizāde himself acting as its arbiter. In doing so, the treatise renders visible within a single work a set of positions that had previously appeared only in dispersed form as part of broader writings. The present study offers a critical edition of Taşköprizāde's treatise *al-Nahal wa al-‘alal fī taḥqīq aqsām al-‘ilal*, in which he addresses the question of the complete cause and the problem of causal priority. The edition is based on two manuscripts—one in the author's own hand and the other copied by his son—and is accompanied by an analysis that seeks to illuminate the treatise's problematic background.

Keywords: Taşköprizāde; the problem of causality; complete and incomplete causes; causal priority; al-Dawwānī; al-Jurjānī; al-Dashtakī; ‘Alī Qushjī; Khaṭībzāde; Kemālpaşazāde.

* English translation assisted by AI.

** Prof. Dr., Istanbul Medeniyet University, Department of Philosophy, Istanbul, Türkiye. Correspondence: halil.ucer@medeniyet.edu.tr

The Ottoman intellectual tradition witnessed, during the fifteenth and sixteenth centuries, the emergence of a vibrant line of debate concerning the problem of causality (*'illa*). A treatise by Taşköprizâde Aḥmed Efendi (d. 968/1561) entitled *al-Nahal wa al-'alal fî taḥqîq aqsâm al-'ilal*, presented here in a critical edition, represents a continuation of this line of discussion and addresses the question of causality through the distinction between the complete (*tamma*) and the incomplete (*nâqişa*) cause. By way of a brief introduction to the present edition, I shall first recount the circumstances that led to its publication—circumstances that, I believe, are themselves connected to the trajectory of contemporary scholarship on Taşköprizâde—and indicate the place of this treatise within the broader corpus of Taşköprizâde's writings. I shall then turn to the formation of the line of debate to which this work belongs and to the intellectual background of the discussions that gave rise to it. Finally, after offering a short overview of the contents of the treatise, I shall leave the reader with *al-Nahal* itself.¹

My first encounter with Taşköprizâde's *al-Nahal* took place during the course of my doctoral research on Ibn Sînâ's conception of form and formal causality. In 2010, I spent a year as a visiting researcher at the Institute of Islamic Studies at McGill University. During this period, while working with Robert Wisnovsky on the general framework of my dissertation, I was also reading Quṭb al-Dîn al-Shîrâzî's *Sharḥ Hikmat al-Ishrâq* with İhsan Fazlhoğlu. During one of these reading sessions, Fazlhoğlu—as he often did—sat down at the table with a manuscript in hand and, with his characteristic generosity, asked: "Have you seen this manuscript, İbrahim?" The manuscript he handed to me while posing this question was Taşköprizâde's *al-Nahal*, which, fifteen years later, I have only now been able to publish.

Assuming that I would be interested in the problem of causality it addressed, he passed the manuscript to me, and I read it from beginning to end that very night. The treatise approaches the question of causality through a new distinction that cannot be observed directly in Ibn Sînâ or in the earlier tradition, thereby inviting the reader into a remarkably lively field of debate that took shape between the four-

1 I would like to express my special thanks to Orhan Musahanov and M. Ali Koca for their careful reading of the critical edition of *al-Nahal* and for their valuable suggestions. I am also grateful to İhsan Fazlhoğlu for drawing my attention to the manuscript, and to all members of the Taşköprizâde reading group with whom I had the opportunity to read and discuss the treatise.

teenth and sixteenth centuries. As the reader will observe upon examining the work, Taşköprizâde constructs a particular arena of discussion by quoting extensively from authorities whose identities remain unspecified in the text—figures referred to simply as “some of the scholars” (*ba‘ḍ al-‘ulamā*), “some of the investigators” (*ba‘ḍ al-muḥaqqiqîn*), “some of the eminent scholars” (*ba‘ḍ al-fuḍalā*, *ba‘ḍ al-afāḍil*), “the meticulous master” (*al-ustādh al-mudaqqiq*), or “the erudite” (*al-‘allāma*). Through these lengthy citations—which constitute nearly three quarters of the treatise—he constructs a distinctive table of debate whose context and position cannot easily be identified by the modern reader.

In order to understand the treatise, it was first necessary to determine with whom Taşköprizâde was engaging in dialogue, who the immediate and more distant interlocutors of this dialogue were, to which works the cited passages belonged, and in what contexts they appeared in those works. While reading the treatise, I encountered a curious structure with respect to classifications of causes, rather striking when compared with the terminological and problematic framework used in classical discussions of causality. *Al-Nahal* subsumes the distinctions between the four Aristotelian causes established with Ibn Sīnā’s *al-Ishārāt*, such as the causes of existence and quiddity, the internal and the external, and the constituting parts and the unconstituting parts, under a new classification expressed in terms of the “complete” (*tāmma*) and the “incomplete” (*nāqiṣa*) cause, and treats the entire discussion of causality at the level of terminology, with a problematic structured around this new classification.

My curiosity to enter this new, rich, and intellectually deep field of debate—pursuing questions such as how and when this terminology emerged, what the background of the problems articulated within the work was, and what kinds of metaphysical questions the proposed ideas sought to address—was, however, curtailed by the time constraints imposed by my doctoral dissertation. Nevertheless, I continued to maintain my interest in the treatise, its author, and the distinction between complete and incomplete causes. After returning to Turkey in 2011, together with a group of colleagues specializing in different fields—including *kalām*, philosophy, linguistics, Qur’anic exegesis, the mathematical sciences, and history—we formed a reading group in which we discussed several of Taşköprizâde’s texts.

The first text we read was Taşköprizâde's treatise on mental existence, *Risâlat al-shuhûd al-ʿaynî fî mabâhith al-wujûd al-dhihnî*. We subsequently read *al-Nahal wa al-ʿalal fî taḥqîq aqsâm al-ʿilal*, which is the subject of the present edition. During these discussions, the idea emerged of launching a project to publish Taşköprizâde's works in fields such as *kalâm*, philosophy, language sciences, jurisprudence, and logic—most of which survive only in manuscript form, apart from his well-known *Miftâḥ al-saʿâda*. Since 2011, within the framework of this project, a number of Taşköprizâde's works have been published,² including *al-Saʿâdat al-fâkhira fî siyâdat al-âkhira*³ and *al-Risâla al-jâmiʿa li-waṣf al-ʿulûm al-nâfiʿa*,⁴ as well as *Risâlat al-taʿrif wa-l-aʿlâm fî ḥall mushkilât al-ḥadd al-tâmm*,⁵ *Fatḥ al-amr al-mughlaq fî masʿalat al-majhûl al-muṭlaq*,⁶ *Rawḍ al-daqâʿiq fî ḥaḍarât al-ḥaqâiq*,⁷ *Tabyîn al-daqâʿiq fî taʿyîn al-ḥaqâʿiq*,⁸ *Qawâʿid al-ḥamliyyât fî taḥqîq mabâhith al-kullîyyât*,⁹ the *Ḥâshîya ʿalâ Ḥâshiyat al-Kashshâf*,¹⁰ and most recently *al-Liwâʿ al-marfûʿ fî ḥall mabâhith al-mawḍûʿ*.¹¹

- 2 For Taşköprizâde's works, both manuscript and printed, as well as for his biography, see İhsan Fazhoğlu, İ. Halil Üçer, and Mehmet Arkan, "Taşköprülüzade," in *İslam Düşünce Atlası*, ed. İ. Halil Üçer (Istanbul: Konya B.B. Kültür AŞ Yayınları, 2022), 3:926–32.
- 3 Taşköprizâde, *al-Saʿâdat al-fâkhira fî siyâdat al-âkhira*, ed. and trans. Sami Tural Erel (Istanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).
- 4 Taşköprizâde, *al-Risâla al-jâmiʿa li-waṣf al-ʿulûm al-nâfiʿa*, ed. and trans. Murat Kaş (Istanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).
- 5 Taşköprizâde, *Risâlat al-taʿrif wa-l-aʿlâm fî ḥall mushkilât al-ḥadd al-tâmm*, in *Mantık Risaleleri*, ed. and trans. Mehmet Özturan (Istanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017).
- 6 Taşköprizâde, *Fatḥ al-amr al-mughlaq fî masʿalat al-majhûl al-muṭlaq*, ed. and trans. Harun Kuşlu (Istanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017).
- 7 Taşköprizâde, *Rawḍ al-daqâʿiq fî ḥaḍarât al-ḥaqâiq*, ed. and trans. Kübra Şenel (Istanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).
- 8 Taşköprizâde, *Tabyîn al-daqâʿiq fî taʿyîn al-ḥaqâiq*, ed. and trans. Cahit Şenel (Istanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).
- 9 Taşköprizâde, *Qawâʿid al-ḥamliyyât fî taḥqîq mabâhith al-kullîyyât*, ed. and trans. M. Zahit Tiryaki (Istanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).
- 10 Taşköprizâde, *Ḥâshîya ʿalâ Ḥâshiyat al-Kashshâf*, ed. and trans. M. Taha Boyalık (Istanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).
- 11 Taşköprizâde, *al-Liwâʿ al-marfûʿ fî ḥall mabâhith al-mawḍûʿ*, ed. and trans. Eşref Altaş (Istanbul: İLEM Yayınları, 2021). For Taşköprizâde's other works, both manuscript and printed, as well as for his biography, see İ. Fazhoğlu, İ. Halil Üçer, and Mehmet Arkan, "Taşköprülüzade," in *İslam Düşünce Atlası*, ed. İ. Halil Üçer (Istanbul: Konya B.B. Kültür AŞ Yayınları, 2022), 3:926–32.

Subsequently, within the framework of the same project, a comprehensive monograph on Taşköprizâde 'İşâm al-Dîn Ahmed Efendi was also published. This volume included two edited works discussing Taşköprizâde's views on various fields ranging from metaphysics and ethics to language and political thought, as well as a critical edition of a newly discovered work by Taşköprizâde entitled *al-Lujja al-zâhira fî sa'âdat al-dunyâ wa-l-âkhira*.¹² One of the most significant by-products of the project was the publication of Sayyid Sharîf al-Jurjânî's *Hâshiya 'alâ al-Tajrîd*. What began as an effort to edit Taşköprizâde's gloss on the first chapter of the *umûr 'amma* section of this work—that is, the chapter dealing with existence and non-existence,¹³ a gloss Taşköprizâde himself regarded as one of the most important among his writings¹⁴—eventually resulted in a critical edition of al-Jurjânî's text, a work that while well-known had not previously received a proper scholarly edition.¹⁵ The attempt to understand *al-Nahal* was one of the initial triggers that led us to embark on this project: the idea came first, yet the work itself has appeared only now, at the end.

Until the present edition of *al-Nahal*, I continued to pursue the sources and conceptual structure of the distinction between complete and incomplete causes.¹⁶ Dur-

- 12 See İhsan Fazhoğlu and İ. Halil Üçer, eds., *Taşköprizâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* (Istanbul: İLEM Yayınları, 2020); İ. Fazhoğlu and İ. Halil Üçer, eds., *Taşköprülüzâde'de Dil, Ahlak ve Sîyaset* (Istanbul: İLEM Yayınları, 2020); Müstakim Arıcı, Mehmet Arıkan, and Abdurrahman Atçıl, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdelere ve İsmâüddin Ahmed Efendi* (Istanbul: İLEM Yayınları, 2020).
- 13 Taşköprizâde, *Hâshiya 'alâ Hâshiyat al-Sayyid al-Sharîf 'alâ Sharh al-Tajrîd*, MS, Râgıb Paşa Library, no. 732.
- 14 Taşköprizâde remarks concerning this gloss: "During my engagement with the sciences I composed several works, the most valuable and sound of which is the gloss upon the gloss of Sayyid Sharîf on *al-Kashshâf*. In terms of establishing the truth of the matter and its solidity, however, the best is the gloss on the *Tajrîd*." Quoted from marginal notes written in the A 944 manuscript of *al-Shaqâ'iq* preserved in the National Library; see Arıcı, Arıkan, and Atçıl, *Taşköprülüzâdelere ve İsmâüddin Ahmed Efendi*, 70. For the edition of these notes, see *ibid.*, 117–25. For a comprehensive discussion of the place of this extensive 225-folio gloss within the tradition of *al-Tajrîd* commentaries, see M. Ali Koca and Salih Günaydın, "Tecrîd Hâshiyeleri Geleneği ve Taşköprülüzâde'nin Tecrîd Hâşiyesi Bağlamında Ma'dûmun Shay'iyeti Tartışması," in *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazhoğlu and İ. Halil Üçer, 409–10.
- 15 See al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî, *Hâshiyat al-Tajrîd*, 3 vols., ed. Eşref Altaş, M. Ali Koca, Salih Günaydın, and M. Yetim (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).
- 16 İ. Halil Üçer, "Seyyid Şerif Cürçânî'de Metafizik Nedenlik ve Tam İllet–Nakıs İllet Ayrımı Üzerine," paper presented at Bilim Sanat Vakfı, Istanbul, 7–8 December 2013; İ. Halil Üçer,

ing this period, several valuable studies by M. Fatih Kılıç on this distinction were also published.¹⁷ The critical editions of two works that constitute the most important of *al-Nahal*'s interlocutors—namely, the corpus of Kemālpaşazâde, which includes his treatise on the complete cause,¹⁸ and Sayyid Sharîf al-Jurjânî's *Ḥāshiya 'alā al-Tajrîd*—were likewise crucial for establishing the textual context to which *al-Nahal* belongs. Among the works that are important for understanding Taşköprizâde's textual milieu, and indeed that of sixteenth-century Ottoman thought, several remain awaiting the attention of specialists and the production of critical editions: most notably Khaṭībzâde Muḥyî al-Dîn Efendi's *Ḥāshiya 'alā al-Tajrîd* written on al-Jurjânî—an important work whose value has not yet been adequately appreciated—as well as al-Dawwânî's *Ḥāshiyat al-jadîd* and *Ḥāshiyat al-ajadd*, and Şadr al-Dîn al-Dashtakî's glosses on the *Tajrîd*.

Having briefly recounted the circumstances from which this edition of *al-Nahal* emerged and its context in the growing body of contemporary scholarship on Taşköprizâde, we may now turn to the place of this treatise within Taşköprizâde's own corpus. *Al-Nahal* may be regarded as one of Taşköprizâde's later works, given that the treatise was completed in 958/1551, if we take into account the dates of composition of his other writings. Works such as *al-Shaqā'iq al-nu'māniyya*, *Tabyîn al-daqa'iq*, and *Madînat al-'ulûm* were written after *al-Nahal*, whereas several of his major works—including *Ajall al-mawâhib*, *al-Liwâ' al-marfû'*, *Miftâḥ al-sa'âda*, and

"Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel ve'l-'alal fi taḥqîq aqsâm al-'ilal* Adlı Eserinde Tam ve Nakis İllet Ayrımı," paper presented at the XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 15–17 September 2014; İ. Halil Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam–Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî–Kelâmî Kaynakları Üzerine," in *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazlıoğlu and İ. Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 303–351.

17 See M. Fatih Kılıç, "Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme," *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3, no. 1 (2016): 45–78; M. Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İllet–Nakis İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı," *Nazariyat* 4, no. 1 (2017): 69–90; M. Fatih Kılıç, "Nasîruddîn et-Tûsî'nin Ezeli İlkelere Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risalesi (Risâle fi'l-'illeti't-tâmme)," *Mukaddime* 8, no. 1 (2017): 137–53; M. Fatih Kılıç and M. Borsbuğa, "Hocazâde (öl. 893/1488) ve Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) Tam İllet Tartışmasına Katkıları: Kelimeteyn fi baḥsî'l-'illeti ve'l-ma'lûl," in *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol, H. E. Özkan, and B. S. Kiyak (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 134–48.

18 *İbn Kemâl Paşa, "Risâle fi taqaddumîl-'illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl,"* ed. Hamza al-Bekrî, in *Mecmû'u Resâli İbn Kemâl Paşa* (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018), 7:85–155.

Sharḥ Akhlāq al-ʿAḍudiyya—had been composed earlier.¹⁹ The issues Taşköprizâde discussed in *al-Nahal* belong, in essence, to a field of problems that developed around al-Jurjānī's *Hāshiya ʿalā al-Tajrīd* and the *Sharḥ al-Mawāqif*. Taşköprizâde had studied these works with his teachers in a manner characterized by *tahqîq* and *itqān*,²⁰ taught them repeatedly in the course of his own instruction, and even composed a substantial gloss on al-Jurjānī's work—one that, as I have mentioned, he himself regarded as among his most important writings.²¹ The problem area to which *al-Nahal* belongs later developed into a distinct tradition of debate and is also briefly mentioned by Taşköprizâde in his *al-Maʿālim fî ʿilm al-kalām*.

The distinction between complete and incomplete causes and the related issues that constitute *al-Nahal*'s subject had already seriously occupied Ottoman thinkers prior to Taşköprizâde. Molla Khyālī's (d. 875/1470[?]) gloss on al-Jurjānī's *Tajrīd*; ʿAlī Qūshjī's (d. 1474) commentary on the *Tajrīd*, known as the “new” commentary in contrast to the earlier one by al-İşfahānī; the treatises attributed to Sinān Paşa (d. 891/1486), Fenārīzâde Ḥasan Çelebi (d. 891/1486), and Khojazâde (d. 893/1488),²² which seek to answer the question of how the complete cause precedes its effect; the section on causality in Khojazâde's *Tahâfut*;²³ and finally the glosses on al-Jurjānī's *Tajrīd* written by Khaṭībzâde Muḥyī al-Dīn Efendi (d. 901/1496) and Molla Akhawayn

19 For the chronology of Taşköprizâde's works, see Arıcı, Arkan, and Atçıl, *Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*, 90–93.

20 Taşköprizâde, *al-Shaqāʿiq al-Nuʿmāniyya fî ʿUlamāʾ al-Dawla al-ʿUthmāniyya* (Beirut: Dāru'l-Kitābi'l-ʿArabī, n.d.), 327.

21 See Taşköprizâde, *Hāshiya ʿalā Hāshiyat al-Sayyid al-Sharīf ʿalā Sharḥ al-Tajrīd*, MS, Rāğb Paşa Library, no. 732.

22 See Sinan Paşa, *Kalimât fî baḥṭh al-ʿilla wa al-maʿlûl*, MS, Süleymaniye Library, Esad Efendi 1161; Ḥasan Çelebi, *al-Radd bi-ʿadam al-ʿilla al-tamma*, MS, Amasya Beyazıt İl Halk Library 1489/10, fols. 73b–78a (the treatise recorded under this title in the library catalogue is most likely in fact titled *al-Radd bi-ʿadam taqaddum al-ʿilla al-tamma*); Hocazâde, *Kalimât fî baḥṭh al-ʿilla wa al-maʿlûl*, MS, Süleymaniye Library, Esad Efendi 1161. For the edition, translation, and analysis of the treatises of Sinan Paşa and Hocazâde, see M. Fatih Kılıç and M. Borsbuğa, “Hocazâde (öl. 893/1488) ve Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) Tam İlet Tartışmasına Katkıları: *Kelimeṭeyn fî baḥsi'l-ʿilleti ve'l-maʿlûl*,” in *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol, H. E. Özkan, and B. S. Kıyak (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 134–48.

23 For a discussion of causality in Hocazâde's *Tehâfut*, see M. Fatih Kılıç, “Hocazâde'nin Tehâfut'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme,” *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3, no. 1 (October 2016): 45–78.

(d. 904/1499)²⁴ all discuss in detail the distinction between complete and incomplete causes and the issues connected with this distinction. These discussions in Istanbul were transmitted to Shiraz particularly through ‘Alī Qūshjī’s commentary and Khaṭībzāde’s gloss on the *Tajrīd*, and they gave rise to a new line of debate through the glosses written by Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (d. 908/1502) and Ṣadr al-Dīn al-Dash-takī (d. 903/1498) on ‘Alī Qūshjī’s commentary. Among Shiraz’s contributions to the literature on the complete cause, al-Dawwānī’s *Risāla fī ithbāt al-wājib al-qadīma* also occupies an important place. This treatise both reveals the metaphysical background of the problem of causal priority that emerged within the discussions around the complete cause and introduces a new trajectory into the debate through the refer-ences to it and the commentaries written upon it.²⁵

The discussions on the complete and the incomplete cause, reinforced by this new line of debate in Shiraz, soon revived once again in Istanbul and led Kemāl-paṣazāde (d. 940/1534) to devote an independent and extensive treatise to the ques-tion, surpassing the earlier short treatises of only a few pages by Sinān Pasha, Molla Khayālī, and Khojazāde.²⁶ It is within this textual context that Taşköprizāde’s *al-Na-hal* comes into being. The title of the work suggests the intention of presenting the reader with a final and satisfying treatment of the subject after the many scattered writings that had appeared on the question of the complete and the incomplete cause up to that point. The expression “*al-Nahal wa al-‘alal*” literally refers to a camel drinking water repeatedly and to its fill.²⁷ By titling his work *al-Nahal wa al-‘alal*

24 Khaṭībzāde, *Hāshiya ‘alā Hāshiyat al-Tajrīd*, MSS, Süleymaniye Library, Fatih 2927–2928; Molla Akhawayn, *Hāshiya ‘alā Sharḥ al-Tajrīd*, MS, Süleymaniye Library, Fatih 2930.

25 On the place and character of the discussions on the complete cause in al-Dawwānī’s work, see M. Necmeddin Beşikçi, “*Celāleddīn Devvānī’nin İsbāt-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptal Örneği*,” MA thesis, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2018, esp. 50–93. On al-Dawwānī’s treatises on the proof of God’s existence more generally, see Hatice Toksöz, ed., *İsbāt-ı Vâcib Tartışmaları: Cāleleddīn Devvānī’nin Yorumu, Kaynakları ve Günümüze Yansımaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

26 This treatise was first studied as an MA thesis in 2011 and later critically edited by Hāmza al-Bakrī in 2018. See Ahmet Cesur, “*Kemalpaṣazāde’nin Risāle fī tekaddumil-‘illeti’t-tämme ‘ale’l-ma’lul Adlu Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*,” MA thesis, Sakarya Üniversitesi, 2011; İbn Kemāl Paşa, “*Risāle fī taqaddumil-‘illeti’t-tämme ‘ale’l-ma’lul*,” ed. Hāmza al-Bakrī, in *Mecmûu Resâli İbn Kemāl Paşa* (Istanbul: Dār al-Lubāb, 2018), 7:85–155.

27 Ibn Manzūr explains in *Lisān al-‘Arab*: “*al-nahal* denotes the first drinking (*al-shurb al-awwal*). One says *qad nahila* or *anheltuhu ana*, because when camels first arrive at a water source they

fî taḥqîq aqsâm al-'ilal, which may be translated as “Quenching Draughts for the Investigation of the Divisions of Causes,” Taşköprizâde signals his promise to offer the reader a satisfying account of the problem of the complete cause. Indeed, Taşköprizâde gathers together and discusses the scattered issues that had been addressed in earlier writings on the subject and, unlike Kemâlpaşazâde, treats not only the question of how the complete and the incomplete cause precede their effects but also systematically examines topics such as the definitions of these causes, their divisions, and their complementing conditions. Conceived as a lively arena of disputation in which Taşköprizâde acts as arbiter, this comprehensive work effectively occupies the summit of the literature on the subject, and after it the discussion appears largely to have come to a close.

What, then, is the origin of the distinction between complete and incomplete causes that so preoccupied fifteenth- and sixteenth-century thinkers, who first formulated it, and why did it engage the attention of the theologians to such an extent? What we have learned from the studies conducted thus far is that the thirteenth-century Avicennan philosopher Athîr al-Dîn al-Abharî (d. 663/1265[?]) played a central role in the emergence of this distinction. In works such as *Hidâyat al-ḥikma*, *Bayân al-as-râr*, *Tanzîl al-afkâr*, *Kashf al-ḥaqâ'iq*, *'Unwân al-ḥaqq*, and *Talkhîş al-ḥaqâ'iq*, al-Abharî employs the distinctions between the “complete and the non-complete cause” and the “complete and the incomplete cause,” and throughout these works he strives to bring this distinction to terminological precision.²⁸ The precision he achieves is reflected in his defining the complete cause as “that whose existence necessitates the existence of its effect and whose absence renders the existence of the effect im-

drink water and then sit down beside it. Afterwards they are watered a second time, which is called *al-'alal*.” According to this explanation, *al-nahal* refers to the camel's first draught and *al-'alal* to the second. Thus the expression *al-nahal wa al-'alal* conveys the meaning of drinking water gradually and to one's fill. Mütercim Âsım Efendi likewise explains *al-nahl* in his *Kâmûs* as follows: “With the *fatha* on the *nûn* and the *ḥâ*: it signifies the first drinking, that is, drinking water at the beginning. When camels are first taken to water and watered, and then returned to their resting place, this first act of drinking is called *nahal*. Afterwards they are again taken to water and watered once more, and then led to pasture; this second drinking is called *'alal*. Later the term came to be used more generally for both humans and animals.” See <https://kamus.yek.gov.tr/نهال>

28 On the emergence and use of the distinction between complete and incomplete causes in al-Abharî's works, see M. Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet–Nakis İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı,” 85–87.

possible" (*al-'illa al-tāmma li-l-shay' hiya allatī yajibu bi-wujūdhā wujūdu l-shay' wa-yamtanī'u bi-'adamihā wujūduhu*), and the incomplete cause as "that whose absence renders the existence of the effect impossible but whose existence does not necessitate the existence of the effect" (*al-'illa al-nāqiṣa hiya allatī yamtanī'u bi-'adamihā wujūdu l-shay' wa-lā yajibu bi-wujūdhā wujūduhu*).²⁹ Although they do not articulate the distinction and its definitions with the same clarity as al-Abharī, the terminology of the complete cause is also employed, roughly contemporaneously with him, by Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 675/1277) and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1275). In a number of works—most notably *Hikmat al-'ayn*—al-Kātibī makes use of this distinction and problematizes it around the relation between the complete cause and its effect, thereby engaging in a vigorous debate with al-Ṭūsī within the context of a critique of the Avicennan conception of causality.³⁰

From the perspective of Taşköprizāde's *al-Nahal*, a noteworthy point is that the definitions presented represent a continuation—through Mubārakshāh al-Bukhārī's (d. after 784/1382) commentary and al-Jurjānī's gloss—of the conception of completeness and incompleteness articulated in al-Kātibī's *Hikmat al-'ayn*.³¹ Another important aspect of al-Kātibī's contribution is that many of the problems he raised in his correspondence with al-Ṭūsī—most notably the question of how complete and incomplete causes precede their effects—came to determine the framework within which subsequent discussions of the complete cause were conducted. In this respect, it may be said that the problematic framework guiding both Kemālpaşazāde's and

29 See Athīr al-Dīn al-Abharī, *Talkhīṣ al-ḥaqā'iq*, MS, Murad Molla Library 1406, fol. 89a, lines 9–11.

30 On this debate that unfolded through the correspondence between al-Kātibī and al-Ṭūsī, see 'Abdullāh Nūrānī, *Ajwibat al-Mas'āl al-Naṣīriyya* (Tehran: Pajūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī wa Muṭāla'āt-i Farhangī, 1383), 109–55; Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Felsefe Mektupları: Ṭūsī ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, trans. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 179–247. For analyses of this debate, see Murat Demirkol, "Kātibī ve Ṭūsī'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama," *Kelam Araştırmaları* 9, no. 2 (2011): 92–130; M. Tayfun Küçük, "Ṭūsī ve Kātibī'nin," MA thesis, Ankara Üniversitesi, 2020; M. Tayfun Küçük, "Ṭūsī ve Kātibī'nin," *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58, no. 1 (2022): 35–43. On the way this debate was later reconsidered by al-Dawwānī in connection with the proof of God's existence and the problem of whether the complete cause precedes its effect, see Beşikçi, *Celāleddīn Devvānī'nin İsbāt-ı Vācib Tartışmaları*, esp. 89–93.

31 Najm al-Dīn al-Kātibī, *Hikmat al-'Ayn*, ed. 'Abbās Şadrī (Tehran: 2005), 38; Mubārakshāh al-Bukhārī, *Sharḥ Hikmat al-'Ayn* (Kazan: 1892), 97; al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, *Hāshiyat Sharḥ Hikmat al-'Ayn*, in *Sharḥ Hikmat al-'Ayn* (Kazan: 1892), 97.

Taşköprizâde's texts is essentially an extension of the debate between al-Kâtibî and al-Ṭūsî. This problematic framework came to dominate the *kalām* texts of the fourteenth century as well and was transmitted into the fifteenth century through works such as al-Ḥillî's (d. 1325) and Shams al-Dîn al-Işfahânî's (d. 1349) commentaries on the *Tajrîd*, al-Ījî's (d. 1355) *al-Mawâqif*, al-Taftâzânî's (d. 1390) *Sharḥ al-Maqâşid*, and Mubârakshâh al-Bukhârî's *Sharḥ Hikmat al-'ayn*. Thus, although the earliest texts in which the distinction appears belong to al-Abharî, it may be said that it was al-Kâtibî who effectively established the line of debate surrounding this distinction.

We may have traced the emergence of the distinction between the complete and incomplete cause, at the level of terminology, back to the thirteenth century and may even have produced the textual evidence bearing on the moment of the terminology's emergence, yet this tracing does not directly help us answer the following question: why did such a distinction arise in the thirteenth century, and why was it that not only Avicennans, but theologians as well, adopted it and became active participants in the debate? In order to answer this question, we need to go somewhat further back, to the twelfth and eleventh centuries.

In the twelfth century, the figures who made the problem of completeness part of the discussion of causality were, from the Ash'arî tradition, al-Ghazâlî (d. 1111), followed by 'Abd al-Karîm al-Shahrastânî (d. 1153), Ibn Ghaylân al-Balkhî (d. 1194?), and Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1210), as well as Abū l-Barakât al-Baghdâdî (d. 1152), who, despite his critique of emanation, remained closer to the philosophical framework. In a previous study, we examined in detail and with reference to its textual basis how and why the problem of causal completeness emerged in this period.³² Here, for the purpose of indicating the background of *al-Nahal*, I shall confine myself to a brief consideration of this period and point to the Avicennan challenge that brought this problem onto the agenda of the aforementioned thinkers.

32 The contributions of figures such as al-Shahrastânî, al-Balkhî, and al-Baghdâdî to this debate fall beyond the scope of the present Introduction. I have discussed these contributions and the intellectual context that produced them in greater detail elsewhere; see İ. Halil Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik," 303–51.

Ibn Sīnā's Conception of Causal Completeness and His Challenge to the Theologians

In *al-Shifāʾ/al-Ilāhiyyāt*, Ibn Sīnā draws a distinction between real, essential, and remote metaphysical causes and non-real, accidental, and proximate physical causes. According to him when real causes exist, their effects necessarily exist as well. In other words, the existence of effects cannot lag behind (*takhalluf*) the existence of such causes. By contrast, causes that exist while their effects do not are auxiliary and completing causes. These auxiliary causes are not sufficient by themselves to produce the effect; rather, they bring something about only when combined with other conditions.³³ Ibn Sīnā formulates this conception with greater precision in *al-Ishārāt* V.8. For reasons that will become clear in the course of the analysis, this passage is of considerable importance for the history of the development of the problem:

1. The effect's existence depends on the cause, insofar as the cause is in a state in virtue of which it acquires the property of being a cause. These states consist of things such as nature and will, or—alternatively—of things external to the cause that are nevertheless required for completing the cause's being a cause in actuality (*fi tatmīm kawn al-'illa 'illatan bi-l-fi'l*). Examples include the instrument, as when the carpenter requires an adze; the matter, as when the carpenter requires wood; the assistant, as when a sawyer requires another sawyer; the time, as when the tanner requires the summer season; the impulse, as when the eater requires hunger; and the removal of an impediment, as when the one who washes requires the disappearance of darkness.
2. The effect's non-existence depends on the cause not being in the state that makes it an actual cause—whether because the cause's essence is not present in that state or because it is not present at all
3. If there is no external impediment and the agent exists in itself, yet is not a cause by virtue of its essence, then the effect's existence depends on the existence of the aforementioned states. When nature, a determinate will, and other such

33 Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ: al-Ilāhiyyāt*, ed. Georges Anawati and Saʿīd Zāyed (Cairo: 1960), 6.2:365: "Thus the real causes (*al-'ilal al-ḥaqīqīyya*) are causes together with the effect (*ma'lūl*). Those that precede it are either causes only *bi'l-'araḍ* (accidentally) or merely auxiliary causes." Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ: al-Ilāhiyyāt*, 6.2:367: "When a thing is, by virtue of its essence, the continuous cause of the existence of another thing, it remains its cause for as long as its essence exists. If its existence is continuous, then the existence of the effect (*ma'lūl*) is likewise continuous."

conditions are present, the effect's existence becomes necessary; when they are absent, its non-existence becomes necessary (*fa-idhâ wujidat [...] wajaba wujûd al-ma'lûl, wa-in lam tujad wajaba 'adamuhu*).

4. Whichever of these states is assumed to be permanent, the corresponding effect will likewise be permanent; whichever is assumed to be tied to a particular time, the corresponding effect will likewise come to exist at a particular time. If it is possible for something to exist eternally in the same manner and yet have an effect, then it is not implausible that its effect should proceed from it eternally and necessarily.³⁴

This passage in the *Ishârât* is important for several reasons. First, Ibn Sînâ advances the distinction between real and auxiliary causes that he had mentioned in *al-Shifâ'/al-Ilâhiyyât* and develops it into a new distinction that incorporates this earlier division but is now articulated through the notions of completeness and incompleteness. Real causes are here divided into two types: a cause that is a cause by virtue of its essence and necessitates its effect without requiring any additional factor beyond its essence, and a cause whose essence exists but which requires additional states in order to necessitate its effect. In alignment with this distinction, the expression in the third part of the passage—"if the agent exists in itself, yet is not a cause by virtue of its essence"—refers to an incomplete efficient cause whose essence exists but is not sufficient for causality and therefore requires completion through additional states.

From the contraposition of this description, we may infer that Ibn Sînâ also envisages another type of agent: "an agent that both exists in itself and is a cause by virtue of its essence (*li-dhâtihî*)."³⁵ When the essence of such an efficient cause exists, it requires nothing beyond its essence to be a cause; consequently, it necessitates its effect through its very essence without the need for additional conditions. A cause meeting these criteria is the real, complete cause, corresponding to the Necessary Existent by virtue of itself. It is complete by virtue of itself (*li-dhâtihî*), whereas causes that necessitate their effects only after being completed through additional conditions become complete causes by virtue of something other than themselves (*li-ghayrihi*). Put more simply, the complete cause is divided into two types: the simple complete cause and the composite complete cause. Whereas simple complete

34 Ibn Sînâ, *al-Ishârât wa al-Tanbîhât*, ed. Mujtabâ al-Zârî'î (Qom: 1380), 5:8:285–86.

causes possess causal independence and sufficiency, composite complete causes do not; they require completion in order to attain such sufficiency. The conception of a partless, simple, real complete cause alongside a composite complete cause that becomes complete through the aggregation of incomplete parts would prove crucial for the idea of the complete cause's subsequent development. Ibn Sīnā would employ this distinction in his critique of the theologians' conception of God, while al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī would work within the same distinction in responding to this challenge; the passage, as refracted through al-Ghazālī's and al-Rāzī's interpretive lenses, would eventually reach Taşköprizāde's *al-Nahal* in almost literal form.

In contrast to the notion of a real, remote, simple complete cause whose essence is sufficient to bring about its effect, Ibn Sīnā regards the divine agent of the theologians as an incomplete and composite cause whose essence is not sufficient to produce its effect and which therefore must either be completed by attributes such as will or be compelled by something external in order to produce its effect. In his words:

Everything to which they give the name 'agent' must necessarily have been such that it was not previously an agent and then either willed or was compelled, or that some state not previously present occurred to it such that, whereas it had not previously been an actual cause, upon the occurrence of that state its essence became an actual cause.³⁵

According to Ibn Sīnā, the essence of such an agent is not active but passive under the conditions and constraints that complete it: "For they do not deprive that thing of the conjunction of a newly originated state that attaches to it and through which the existence of something proceeds from it after previously not existing."³⁶ If what brings about the emanation of existence from that thing is the addition of will or purpose to the divine essence, then "purpose and will occur only in that which is deficient in itself."³⁷ Yet completion through such deficiency "entails multiplicity in His essence."³⁸ The Avicennan challenge is therefore clear: the theologians' conception of the voluntary agent (*al-fā'il al-mukhtār*), who acts through intention and will, renders the divine agent deficient in its essence and deprives it of divine simplicity, one of the most fundamental principles of monotheism.

35 Ibn Sīnā, *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt*, 6.1:263.

36 Ibn Sīnā, *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt*, 6.1:263.

37 Ibn Sīnā, *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt*, 6.5:297.

38 Ibn Sīnā, *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt*, 9.4:402.

Respond of Al-Ghazālî and Fakhr al-Dîn al-Râzî: Restricting and Reappropriating the Complete Cause

Ibn Sînâ's conception of causality, supported by his distinctions between necessity and possibility and between existence and quiddity, and the accompanying fourfold division of causes, left a clear challenge for the theologians who came after him. In order to meet this challenge, al-Ghazālî and Fakhr al-Dîn al-Râzî adopted a strategy familiar from the history of philosophy: they took over Ibn Sînâ's term, employed it in a new sense so as to evade the challenge, and then argued that it was in fact Ibn Sînâ's conception of God that was deficient when measured against this redefined notion of completeness. In this vein, al-Ghazālî states in the first discussion of *Tahâfut al-falâsifa*, which concerns the eternity of the world, that the philosophers' most important proof for eternity rested on the principle that "the effect cannot lag behind its complete cause."^[5] In discussing this principle, al-Ghazālî both restates Ibn Sînâ's view and advances his own criticisms, narrowing the classification inherited from Ibn Sînâ regarding what it means for a cause to be complete. This move opened the way for others to employ the notion of the complete cause for voluntary efficient causes as well.

As noted above, in *al-Ishârât* V.8 Ibn Sînâ had used the notion of completeness for two different causal principles: one whose completeness is achieved through internal conditions such as will or nature, or through external conditions such as instrument and time, and another that requires none of these for completion and whose essence alone necessitates its effect. For Ibn Sînâ, only the latter sense of complete causality could correctly express the Necessary Existent's being a complete cause. By contrast, when al-Ghazālî restates the Avicennan argument, he employs the other sense of causal completeness for the Necessary Existent.^[6]

The existence of a necessitator whose conditions, principles, and causes of necessitation are complete, such that nothing remains to be awaited in order to complete its necessitating power, while the thing necessitated nevertheless lags behind it, is impossible. Indeed, once the necessitator is realized together with the totality of its conditions, the existence of the necessitated becomes necessary, and its lagging behind becomes impossible.³⁹

The existence of a necessitator whose conditions are complete and for which nothing remains to be awaited, while the necessitated lags behind it [...] is impossible.⁴⁰

39 al-Ghazālî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. and Turkish trans. M. Kaya, H. Sarıoğlu (Istanbul: Klasik Yayınları, 2012), 1.11:17.

40 al-Ghazālî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 1.17:19.

We know with intellectual necessity that a necessitator whose conditions are complete cannot be conceived without that which it necessitates. To deny this is to show arrogance toward the necessary judgments of reason.⁴¹

It is clear that al-Ghazālī is employing Ibn Sīnā's notion of the composite complete cause for the Necessary Existent. In effect, this strategy amounts to bringing together the two poles of completeness and excluding the notion of a complete cause that necessitates its effect solely by the existence of its essence—without will or intention—as Ibn Sīnā had described. Such a notion of complete causality clearly rests on the emanationist conception of causality, grounded since Plotinus in the principle that the act of a substance and the act proceeding from the substance are identical. According to this principle, God's act of producing existence is likened to the heating of fire: just as fire's being hot is the basis of its heating and it cannot fail to heat so long as it is hot, so too God's being is taken to be the basis of His producing existence, such that it would be inconceivable for God to exist without producing. The question whether God would thereby become involuntary like natural entities such as fire was typically answered through the notion of divine generosity. Yet the theologians were never satisfied with this explanation.

For this reason, al-Ghazālī argues that the causal completeness of the divine agent must be understood together with principles such as power and will, and that the effect can fail to accompany its agent unless God wills to create it. Whether this introduces a form of composition in the divine essence is a question belonging to the problem of the relation between essence and attributes. When the discussion reaches this point, al-Ghazālī contends that the philosophers, while claiming to preserve divine simplicity by treating God independently of attributes, in fact render God inert. For al-Ghazālī there is no dispute that God is a complete cause through His power and will; the real question is rather why, if He was already complete from the outset, He chose the existence of the world at a later moment rather than an earlier. In responding to this objection, al-Ghazālī maintains that the claim that an effect cannot lag behind a complete cause is neither a self-evident principle nor a thesis that can be demonstrated theoretically. Against the criticism that this view would make God subject to a constraining principle or would entail change in Him, he argues that none of these difficulties follow and that in fact the following principle can

41 al-Ghazālī, *Tehâfîtiü'l-Felâsife*, 1.19:19.

be defended coherently: it is possible for an agent who possesses causal independence and sufficiency from the outset to exist, while its effect does not accompany it in existence but instead comes to exist at a moment the agent freely chooses.

Al-Ghazālî's precise theological reformulation of the Avicennan notion of the complete cause—achieved by narrowing its definition—was further developed by Fakhr al-Dîn al-Râzî. Like al-Ghazālî, al-Râzî redefined an Avicennan term with theological sensitivity through engagement with an Avicennan text. He carried out this redefinition while commenting on the passage in *al-Ishārât* V.8 cited above, as follows:

The existence of the effect depends on the cause's coming to possess all the conditions through which it becomes complete as an actual cause (*wujūdu al-ma'lūli muftaqarun ilā an taḥṣūla al-'illatu mustajmi'atan jam'ā al-umūri allatī lā yatimmu 'ilīyyatuhā bi-l-fi'l illā bihā*). These conditions are either attributes pertaining to the essence of the cause—such as the realization of necessitating nature, determinate will, and similar factors (*ṣifātun 'ā'idatun ilā dhāti al-'illa*)—or things external to the essence of the cause, such as the six items mentioned by [Ibn Sīnā].⁴²

These formulations, which Fakhr al-Dîn al-Râzî employs—characteristically for his commentary—not by criticizing Ibn Sīnā but instead by presenting the Avicennan text in a clearer manner (*tafsīr*), show that even when restating the philosopher's views he subjects them to a subtle and creative reinterpretation. The most striking element of this interpretation is a new formulation of the complete cause that would later be adopted by certain theologians as the concept's definition: [The complete cause is] the cause that gathers within itself all the conditions by which it becomes complete as an actual cause.

Al-Râzî then proceeds to specify what these conditions are that render the cause complete: attributes belonging to the essence, such as necessitating nature, determinate will, and similar factors. At this point the notion of a complete cause that necessitates purely through its essence disappears; in its place stands a complete cause that brings about its effect together with its attributes. For al-Râzî, Ibn Sīnā's Necessary Existent produces its effect through the attribute of possessing a necessitating nature, whereas the voluntary agent (*al-fā'il al-mukhtār*) produces its effect through will.

42 Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Sharḥ al-Ishārât*, ed. 'Alī Riḍā Najafzāda (Tehran: Anjuman-i Āthār wa Ma-fākhir-i Farhangī, 1384), 414.

This approach continues in his interpretation of the third part of the *Ishārāt* passage cited above, where Ibn Sīnā distinguishes between the simple complete cause that is complete by virtue of its essence (*li-dhātihī*) and the composite complete cause that attains completeness through factors either intrinsic or extrinsic to its essence (*li-ghayrihī*). Here al-Rāzī persistently disregards Ibn Sīnā's distinction between these two forms of causal completeness and treats causal completeness as a single form: "When the cause exists together with all the aspects taken into consideration in its being a cause, the effect must occur together with it; and when it does not exist, the effect must likewise not exist."⁴³ Al-Rāzī maintains this stance in the remainder of his commentary on the passage. What he consistently insists upon is the following: a notion of a complete cause devoid of attributes is impossible; the complete cause always produces its effect by gathering within itself the specific directions and conditions of causal efficacy. This conception of the complete cause as articulated by Fakhr al-Dīn al-Rāzī passed through later theologians and eventually appears in Taṣkōprizāde's text in the following concise formulation: "the agent that gathers within itself all the conditions of causal efficacy (*al-fā'il al-mustajmi' li-jamī' sharā'it al-ta'thīr*)."⁴⁴ Taṣkōprizāde explains that this formulation had come to reflect the theologians' common understanding of the complete cause when he corrects a statement by al-Sharīf al-Jurjānī as follows:

What would have been more appropriate for al-'Allāma al-Sharīf [al-Jurjānī], when interpreting the statement of the group, "the complete cause of the existent must itself be existent," would have been to say this: the complete cause is said in two senses. One of them is "that upon which the existence of the thing depends in its entirety"; the other is "that which gathers all the conditions of causal efficacy" (*mā yastajmi' jamī' sharā'it al-ta'thīr*). What the group intended by the aforementioned statement is not the first sense but the second.

Al-Ghazālī's and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's incorporation of the notion of a divine complete cause—one that acts through will, power, and intention—into theological terminology in a manner diverging from the Avicennan framework, together with the introduction of the Avicennan proof from possibility (*dalīl al-imbkān*) into *kalām* by the same figures, gave rise throughout the subsequent period to new lines of discussion in the *kalām* literature and gradually led to the treatment of certain issues under newly structured classifications. As will be seen below, the classificatory scheme and problematic framework of *al-Nahal* took shape precisely as a reflection of this dialectical relationship between the theologians and Ibn Sīnā.

43 al-Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, 415.

al-Nahal wa al-'alal fî tahqîq aqsâm al-'ilal: The Culmination of a Four-Century Debate

Taşköprizâde's *al-Nahal* consists of an introduction (*muqaddima*), four sections, and a conclusion. The introductory section examines various definitions of the cause and attempts to determine the most comprehensive among them. The introduction and the four sections that follow are structured as follows:

o. **Introduction:** Definitions of “cause” and division of causes into complete and incomplete

- Definitions of “cause”
- Division of causes into complete and incomplete
- The problem of composition in the complete cause
 - Composition and possibility
 - Composition and necessity
 - Composition and the absence of impediment

1. **Section:** Verification (*tahqîq*) of the formal and material causes

2. **Section:** Verification of the final cause

3. **Section:** Verification of the efficient cause

4. **Section:** Verification of the complements of causes

5. **Conclusion (*khâtima*):** An exposition of the priority of complete and incomplete causes with respect to the effect

We may now briefly outline, in sequence, the problematic framework of these sections, the scholars who participated in the discussions within this framework, and Taşköprizâde's contribution to these problems.

0. Introduction: The Definition of the Cause, the Complete–Incomplete Cause Distinction, and the Problem of Composition in the Complete Cause

In the introductory section, Taşköprizâde presents the approaches of Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî, 'Aḍud al-Dîn al-Ījî, Sayyid Sharîf al-Jurjânî, Mubārakshâh al-Bukhârî, and Kemalpaşazâde to defining “cause.” The issue under discussion is whether causes should be defined in a cause-centered manner or in terms of dependence; al-Ṭūsî defines the cause with reference to the emanation (*şudûr*) of things, either independently of

or in relation to the efficient cause, whereas al-Ījī defines the cause as that existent upon which things depend with respect to their existence.

Al-Ṭūsī's definition is unanimously rejected by al-Jurjānī, Mubārakshāh, Kemalpaşazāde, and Taşköprizāde, on the grounds that it restricts the notion of "cause" to the efficient cause and thereby excludes the other types of causes. While this argument constitutes the logical reason for its rejection, the theological motivation to counter al-Ṭūsī's definition runs deeper: such a definition allows the Avicennan notion of the real efficient cause—one that acts solely through its essence without the accompaniment of any additional condition (*mā yaşdurū 'anhu shay'un immā bi-l-istiklāl*)—to fall within the domain of possibility, thereby undermining theological sensitivities.

Once al-Ṭūsī's definition is set aside, the task that remains is to render al-Ījī's definition more coherent and sufficiently comprehensive to encompass all types of causes. The definition upon which Taşköprizāde ultimately settles is a modified version of al-Ījī's formulation: "A cause is that upon which a thing depends either with respect to its existence or with respect to its quiddity."

After discussing definitions, the introduction turns to classifying causes. Taking as his point of departure al-Ījī's classification in *al-Mawāqif*, Taşköprizāde adopts the division of causes into complete and incomplete. He defines the complete cause as "the totality of that upon which a thing depends in its existence and its quiddity" (*jamī mā yahtāju ilayhi al-shay' fi wujūdihi wa-māhiyyatihi*), and the incomplete cause as "a part of that upon which a thing depends in its existence and its quiddity" (*ba'd mā yahtāju ilayhi al-shay' fi wujūdihi wa-māhiyyatihi*).[4]

The first point that deserves attention here is the insertion of the expression "the totality of what is required" (*jamī*) into the definition of the complete cause. This reflects the theological sensibility preserved since al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and it yields a conception within which the Avicennan notion of a *mūjib bi-l-dhāt*—that which necessitates its effect solely through its essence—can be incorporated only with difficulty.

Following the classification and definition, the discussion turns to a critique raised by Kemalpaşazāde against a modification introduced by al-Jurjānī in order to systematize al-Ījī's classification. Ījī first defined the cause in a manner applicable to both complete and incomplete causes, and then, on the basis of this definition,

divided the cause first into the four causes and, secondly, into the simple and the composite with reference to the complete cause. Jurjānī, by contrast, altered the order of the division: he first divided “cause” in the absolute sense into complete and incomplete, and subsequently restricted the causes included in Ījī’s first division—that is, the four causes—to the incomplete cause, while assigning those in his second division—that is, the simple and the composite—exclusively to the complete cause. Kemalpaşazâde objects to al-Jurjānī’s placement of the efficient cause under incomplete causes, arguing that the efficient cause can also be a complete cause. Taşköprizâde responds to this criticism by maintaining that, when the context of al-Jurjānī’s text is taken into account, such an objection cannot be sustained.

After the classification, the discussion turns to the problem of composition in the complete cause. This section concerns the debate over whether the phrase “the totality of what is required” (*jamīr*), which appears in the definition of the complete cause, necessarily entails composition in the complete cause. The definition in question is open to criticism on the grounds that it appears to exclude the simple necessitating agent (*al-mūjib al-bāsiṭ*) that serves as the cause of a simple effect. For this reason, ‘Alī Qūshjī interprets the expression in such a way that it means “that nothing remains whose presence would still be required.”

Although Taşköprizâde reports the view of those who, lacking a contextual indicator that would support ‘Alī Qūshjī’s interpretation, argue that the expression “totality” is used only with reference to the majority of complete causes; he maintains that this interpretation, too, fails to provide a final solution to the problem. It appears that the issue ultimately stems from the strong tendency—already noted above—to narrow the Avicennan distinction and to conceive the complete cause together with the conditions accompanying its essence. If the aim of the formulation is merely to capture the theological notion of completeness, then no difficulty arises; but if it is intended also to encompass the Avicennan notion of completeness, this can be achieved only through forced interpretations. In any case, the Avicennan notion of the complete cause, excluded by the new formulation, nevertheless continues to assert itself within the discussion’s conceptual tensions and encourages theologians to search for more satisfactory formulations.

For the theologians, the problem of composition in the complete cause does not concern merely a particular expression within the definition of the complete cause.

Taşköprizāde notes that scholars such as al-Jurjānī, Khaṭībzāde, ‘Alī Qūshjī, al-Dawwānī, and al-Ḍashtakī all agree that some form of composition must be present in the complete cause. They disagree, however, over whether factors such as possibility, necessity, and the absence of impediment, which may be regarded as components of this composition, belong to the side of the cause or to that of the effect, and whether they should be considered real entities or merely conceptual considerations.

In this context, al-Jurjānī treats possibility as a property belonging to the effect, whereas Khaṭībzāde and ‘Alī Qūshjī maintain that possibility must be considered on both the side of the cause and that of the effect. Al-Dawwānī, defending al-Jurjānī against ‘Alī Qūshjī, argues that the cause is defined as “that upon which the possible depends for its existence,” and that possibility is primarily to be understood on the side of the effect. Yet, he adds, affirming this understanding does not mean that possibility can never be considered from the side of the cause. Al-Ḍashtakī, for his part, maintains that possibility, in its verbal sense (*maṣḍar*), is a conceptual consideration rather than a real entity and therefore cannot be conceived as a real component of the cause. Nevertheless, in its derivative sense, possibility may generally be regarded as a condition for the efficacy of existence. Indeed, if the cause were defined not as “that upon which the possible depends for its existence” but rather as “that upon which a thing depends for its existence,” then the mind might also extend the class of causes to include possibility itself. Yet to accept this definition would imply that, once the condition of possibility has been satisfied, the agent could exercise causal efficacy without requiring anything further—acting solely through its essence, as Ibn Sīnā claims.

Taşköprizāde himself maintains that possibility belongs to the side of the effect, as al-Jurjānī and al-Dawwānī argued, for if possibility were placed on the side of the cause, it would give rise to the problems of self-precedence and infinite regress. For this reason, he concludes that the definition of “cause” cannot be broadened from “that upon which the possible depends” to “that upon which a thing depends.”

The second issue concerning composition in the complete cause relates to how necessity is to be connected to the cause. Regarding this question, a group whose names Taşköprizāde does not specify places necessity on the side of the cause, on the grounds that the effect’s existence rests upon necessity. In response, Taşköprizāde records two objections and two corresponding replies.

The first objection maintains that necessity is the effect of the complete cause rather than a component thereof; therefore, the complete cause should instead be defined as “that upon which the necessity of the thing depends.” The reply offered is that the necessity of existence is itself the effect of the necessitating cause, and therefore necessity forms part of the complete cause.

The second objection interprets necessity as a reinforcement of existence, arguing that it is not a real entity but rather an intellectual consideration (*i'tibār 'aqlī*), and therefore cannot be regarded as a component either of the cause or of the effect. In response, Taşköprizâde argues that to say that necessity is merely conceptual already amounts to acknowledging that it functions as a component, for when the intellect abstracts it from the effect it appears as a constituent within the complete cause. The effect's dependence on necessity with respect to existence precedes the act of abstraction, whereas its being an effect follows upon abstraction. Hence the status of necessity as a conceptual component nonetheless possesses an external ground.

After presenting these objections and responses, Taşköprizâde introduces al-Dawwānī's contribution. According to al-Dawwānī, treating necessity as a component of the cause is problematic, because necessity is an effect of the essence, and that which is an effect cannot itself be a part of the cause. Otherwise, one would be forced either to accept that something precedes itself or to admit an infinite regress.

Taşköprizâde's own contribution to the discussion is to argue that the necessity that is thought to precede is itself an abstraction, and that entities grounded in abstraction cannot possess external existence in reality (*naḥs al-amr*). Consequently, necessity cannot be regarded as a component either of the cause or of the effect. If necessity is not an independently existing component in reality, then the problems of circularity and infinite regress that al-Dawwānī claims would follow from treating it as such do not arise.

What is striking here is that all the theologians agree that necessity should not be placed on the side of the cause as a component, yet they also refrain from placing it on the side of the effect. Their reasoning is that, if necessity were located on the side of the cause, God would become a necessitating agent (*mūjib*), whereas if it were located on the side of the effect, the effect would appear to possess its own necessity and would therefore no longer require a cause. What the theologians wish to attrib-

ute to the agent is not necessity but power (*qudra*). At the same time, once power is realized, there can be no doubt that the manifestation of the effect is necessary. The question then becomes: what is the ontological status of this necessity?

Taşköprizāde resolves this difficulty by treating necessity as a conceptual consideration (*i'tibārī*), thereby preserving the theological sensitivity through a subtle formulation. Each of the positions summarized here, of course, stands in relation to earlier doctrines and entails further philosophical consequences. A fuller treatment of these connections must be reserved for a separate study in which the treatise will be analyzed in detail.

The third issue within the discussion of composition concerns the absence of an impediment. From the way Taşköprizāde frames the debate, it becomes clear that the problem revolves around the following dichotomy: if the absence of an impediment is treated as a necessary component of the cause, the cause assumes a highly composite and deterministic structure; if, on the other hand, the absence of an impediment is excluded entirely from the cause, difficulties arise concerning the problem of preponderance (*tarjih*), since the non-existence of the non-preferred alternative would then become inexplicable. In order to overcome this difficulty, al-Dawwānī maintains that the absence of an impediment is not always a component of the cause and that in certain cases the cause itself may already be sufficient. Kemalpaşazāde, criticizing this position, argues that such a generalization is untenable and that in some cases the absence of an impediment must indeed be regarded as a necessary component of the cause.

In this debate, Taşköprizāde first moderates the dichotomous extremes by observing that the arguments concerning preponderance apply only when the impediment is impossible in itself (*li-dhātihī*), and that not every absence of an impediment should therefore be made a component of the cause. He then, together with Kemalpaşazāde, treats al-Dawwānī's view as a kind of general tendency rather than a universal rule. Finally, by introducing a distinction between impediments that are impossible in themselves (*li-dhātihī*) and those that are impossible through something else (*li-ghayrihī*), he argues that in both cases the impediment's absence should be regarded as entailed by the cause itself rather than as an additional component. By contrast, in the case of a third type of impediment—namely, when the impediment is possible in itself and its removal is not guaranteed by the cause's essence—

the impediment's absence must be counted as a component of the complete cause. Taşköprizâde thereby preserves al-Dawwânî's intuition that the absence of an impediment need not generally be treated as a component of the cause, yet, following Kemalpaşazâde's criticism, he removes it from the level of a general claim and instead grounds it in a principled distinction.

Section One: Verification of the Formal and Material Causes

Following the introduction, Taşköprizâde turns to the discussion of the formal and material causes. After first presenting their established definitions, standard since Ibn Sînâ, Taşköprizâde examines debates concerning how comprehensive these definitions are and considers counterexamples that call them into question. In this framework, the formal cause is defined as "that by virtue of which a thing becomes actual," while the material cause is defined as "that by virtue of which a thing is potential."

Section Two: Verification of the Final Cause

Taşköprizâde begins this section by drawing a distinction between benefit (*fā'ida*), end (*ghāya*), and final cause (*al-'illa al-ghā'iyya*). In this connection he first presents Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî's approach in the *Tajrîd*, according to which the result and fruit of an act constitute its benefit, whereas its limit and termination constitute its end. On the other hand, the benefit and end of the act are identical in themselves but distinct by consideration (*bi-l-i'tibār*). If the benefit and end are the reason why the agent directs itself toward the act, then with respect to the agent they are called purpose (*gharaḍ*) and intended objective (*maqṣūd*), whereas with respect to the act they are called the final cause. "Purpose" and "final cause" are identical in themselves but distinct by consideration. If the effect is not the reason for the agent's orientation toward the act, then it is merely a benefit and an end. Accordingly, the end is more general than the final cause.

Against this position, al-Ījî maintains that the end can be attributed only to a voluntary agent, whereas al-Jurjānî emphasizes that what is intended here is in fact the final cause, and that al-Ījî uses the term "end" only loosely. Taşköprizâde proceeds to discuss several related questions: whether the end is the cause of the efficient cause's

causality, whether the end is a cause in the mind but an effect in external reality, and whether the disappearance of the end entails the disappearance of the effect. Finally, he turns to the objection that when the necessitating agent (*mūjib fā'il*), who does not act for the sake of an end, is considered, its effects cannot be grounded in an end and therefore the end cannot be regarded as a cause. Taşköprizāde responds to this objection by stating that the four causes are not required to be present in every effect.

Section Three: Verification of the Efficient Cause

In this section Taşköprizāde analyzes the efficient cause under six categories: essential vs. accidental, proximate vs. remote, particular vs. general, singular vs. universal, simple vs. composite, and potential vs. actual. He defines each of these categories and illustrates them with examples. He then proceeds to apply the same categories to matter, form, and end as well.

Section Four: Verification of the Complements of Causes

In this section Taşköprizāde examines the complementary factors that Ibn Sīnā, in the passage from *al-Ishārāt* cited earlier, described as those that “play a role in completing the cause’s being an actual cause” (*fī tatmīmi kawn al-‘illati ‘illatan bi-l-fī’l*). He investigates whether these factors should themselves be counted as causes in the same way as the four causes, which of the four causes each of them completes, whether the absence of an impediment can truly be considered a causal factor, whether preparatory conditions and complete preparedness accompany the effect in existence, and how such complementary elements can be accounted for even when the causes are restricted to four.

Conclusion: The Priority of the Complete and Incomplete Causes with Respect to the Effect

The concluding section constitutes the most important part of the treatise. Here Taşköprizāde addresses the problem that had been most widely debated before him concerning complete and incomplete causes, namely, how complete and incomplete causes are said to precede their effects. Shortly before him, Kemalpaşazāde had

written a treatise devoted directly to this issue, a work that Taşköprizâde frequently cites. Likewise, figures such as Hasan Çelebi, Sinan Paşa, and Hocazâde composed short treatises on the same topic, while al-Dawwânî devoted extensive discussion to it in his *Risâla fî Ithbât al-wâjib al-qadîma*. Earlier still, scholars such as 'Alî Qūshjî, Khaṭîbzâde, al-Jurjânî, al-Taftâzânî, and, further back, al-Kâtîbî and al-Ṭūsî had expressed their views on the issue. Within this line of discussion, the problem came to resemble what the earlier scholars described as a *ma'rakat al-afkâr*, a battlefield where competing views collide.

Taşköprizâde analyzes this debate by quoting fragments from the writings of its principal participants—al-Ījî, al-Jurjânî, Khaṭîbzâde, al-Dawwânî, al-Dashtakî, and Kemalpaşazâde—and evaluating their arguments. According to the internal progression of the section, the debate is set in motion by a passage Taşköprizâde cites from al-Jurjânî's *Sharḥ al-Mawâqif*. In this passage al-Jurjânî argues that, when the complete cause is composed of incomplete causes, each of those incomplete causes individually precedes the effect, yet the question whether the composite whole of those incomplete causes precedes the effect remains problematic. The reason given is that the composite of matter and form included within that whole is identical with the effect itself, and to claim that the whole containing this composite precedes the effect would amount to the impossible claim that something precedes itself.

Throughout the section, the various thinkers vigorously debate alternative explanations that would prevent the complete cause as a whole—and more specifically the matter-form composite within it—from being identical with the effect. Taşköprizâde himself does not explicitly point out what broader metaphysical and theological implications the problem may carry beyond a merely mereological dispute. The context that allows these implications to be discerned lies in the broader textual frameworks from which the cited fragments are drawn. The work that most clearly preserves this broader context and analyzes the problems in light of their origins is al-Dawwânî's *Risâla fî Ithbât al-wâjib al-qadîma*. From the discussion in that treatise it becomes clear that the ultimate source of the problem lies in the correspondence between al-Kâtîbî and al-Ṭūsî.⁴⁴

44 For the details of this debate see Küçük, "Tûsî ve Kâtîbî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması"; Küçük, "Tûsî ve Kâtîbî'nin Teselsül Münazarasının Tahlili," 35–43.

In this exchange, al-Kātibī raises a series of questions concerning the demonstration of the Necessary Existent (*ithbāt al-wājib*), focusing particularly on how the Avicennan proof from possibility might be reconsidered within the framework of debates over the refutation of infinite regress. The issue becomes problematic because the distinction between complete and incomplete causes is incorporated into the proof from possibility, and unless it is clarified in what sense the components of the complete cause—specifically, matter and form—precede the effect, the proof cannot be completed; indeed, it becomes impossible even to maintain that the effect stands in need of a cause.

The line of inquiry guiding the debate, and the way in which the distinction between complete and incomplete causes enters the discussion, unfolds as follows. Once it is posited that a certain existent exists and that, if it is possible, it requires an agent (*mu'aththir*), it is further argued that if this agent is not necessary and the chain of agents extends infinitely, then the chain of agents itself—being composed of possibles—is also possible and therefore requires a cause. When attention turns to this totality of agents, three alternative candidates for the cause are considered: X) the whole itself, Y) a part within the whole, or Z) an entity external to the chain.

The question of the complete cause and the manner in which it precedes its effect arises precisely in the course of evaluating these alternatives. If the cause were the whole itself, circularity would follow; if it were a part within the whole, an impossibility would arise insofar as that part would have to be both a cause of the whole and itself a member of it, thereby becoming both a cause of itself and, since it is possible, a cause of its own causes. Because of these two impossibilities, it becomes clear that the cause of the chain must lie outside the chain. While al-Kātibī raises objections to the premises of this proof and to the alternatives X, Y, and Z—questioning whether X and Y truly succeed in eliminating infinite regress and whether the establishment of Z necessarily entails the invalidity of infinite regress—his objections concerning Y lead him directly to the question of how the complete cause precedes its effect. In responding to al-Kātibī's questions, al-Ṭūsī argues that the following premise must be added at the stage where the proof begins to search for the cause of the series of possibles: "In a series composed of causes and effects, each cause is a complete cause with respect to producing its effect, and within this series there exists a first cause among the causes."⁴⁵

45 'Abdullāh Nūrānī, *Ajwibat al-Mas'āl al-Naṣīriyya*, 120.

Al-Ṭūsî's move introduces a new alternative into the discussion: within the series there exist entities that function as the proximate complete causes of the other members of the series, and the First Cause acts upon the whole of the series through these proximate complete causes. According to him, the proximate complete cause of the whole is the sum of the parts that constitute it. Despite al-Kâtibî's persistent objections that such a view entails a serious danger, this sum—counted as the proximate complete cause—is not identical with the whole itself in a manner that would lead to the impossibility of a thing being the cause of itself. Rather, as al-Ṭūsî repeatedly insists, it is inseparable from the whole—that is, from its effect—in respect of existence and non-existence, while preceding it by essential priority.⁴⁶

If we designate al-Ṭūsî's alternative of the proximate complete cause as S, then it may be said that, while al-Ṭūsî regards X and Y as impossible, he identifies Z with the Necessary Existent corresponding to the remote complete cause, and S with the sum of the parts corresponding to the proximate complete cause. In this way, al-Ṭūsî constructs the proximate complete cause within the series of possibles as "S = the sum of the parts," a formulation that includes matter and form. This sum may be simultaneous with the effect but remains prior to it in essence. In contrast, Z represents the remote complete cause and operates through S, thereby avoiding the difficulty of positing two complete causes for a single effect.

Through this formulation, Ṭūsî maintains that the complete cause precedes its effect essentially at both the remote and proximate levels; by distinguishing between proximate and remote complete causes, he prevents the attribution of two complete causes to a single effect. Thus, instead of claiming that what acts within the whole is merely one of its internal parts (Y), he proposes S as the candidate proximate complete cause and makes it a mediator for the remote cause, thereby blocking arbitrary internal causality. By eliminating alternatives that would fail to provide in S the full set of possible conditions necessary for the effect's emergence, he excludes incomplete configurations; by designating S as the proximate complete cause, he establishes an intermediary that carries the proof toward the First Cause; by affirming that S accompanies its effect, he preserves both temporal simultaneity and essential priority; by stating that the complete cause of ten is not the final unit that completes it but

46 Nūrānî, *Ajwibat al-Masā'il al-Naṣīriyya*, 148–49.

the sum of the units, he secures mereological coherence; and, most importantly, by defending intra-natural or intra-series causality against theological occasionalism, he does not abandon the Avicennan principle of the real efficacy of secondary causes.

Although al-Kātibī did not provide sufficiently strong responses to these moves—something for which al-Dawwānī would later criticize him⁴⁷—subsequent theologians refocused attention on a point whose danger al-Kātibī had persistently emphasized: the possibility that this sum counted as the proximate complete cause, and that especially the matter–form composite contained within it might be identical with the effect. In other words, if S, as the proximate complete cause, is reified as a single “aggregate-thing,” then S would appear identical with the effect insofar as the latter contains the hylomorphic structure within it. Should this occur—and the theologians considered here believed that reifying S would indeed lead to such a result, even if al-Ṭūsī himself did not intend it—the effect, having become identical with its own cause, would require nothing other than itself in order to exist, and the path to proving the Creator would thereby be closed (*yansaddu bābu ithbāt al-ṣāniʿ*). For this reason, the figures whom Taşköprizāde introduces into the discussion attempted to reconstruct the proof while preserving theological sensitivities and to demonstrate how complete and incomplete causes precede their effects without reifying S.

What we observe in this section of *al-Nahal*, therefore, are attempts to reformulate the relation between al-Ṭūsī’s alternative S and the effect in a manner consistent with theological concerns. In this context, Taşköprizāde first presents al-Jurjānī’s own solution to the problem he had formulated, then recounts the solutions proposed by Khaṭībzāde, al-Dawwānī, Kemalpaşazāde, and al-Dashtakī, and finally concludes the treatise by offering his own evaluation of these solutions. According to this account, al-Jurjānī excludes the possibility that the matter-form composite is a component of the aggregate of the four causes and, in order to do so, argues that the aggregate precedes its effect not as an aggregate or through its internal composites but through its constituent parts taken individually. Khaṭībzāde, on the other hand, maintains that the matter-form composite is indeed a component of the aggregate of the four causes but—citing al-Taftāzānī—argues that this composite cannot be regarded as a

47 For al-Dawwānī’s extensive critiques of al-Kātibī’s arguments, see Beşikçi, “*Celâleddîn Devvânî’nin İsbât-ı Vâcib Tartışmalar*,” 89–93.

complete cause, and that even if it were so regarded it could not be assigned priority. In his view, priority is a concomitant of “need,” and since the composite cannot be an element that is needed, it cannot be considered a cause.

By contrast, al-Dawwānī maintains that matter and form possess two distinct modes of consideration. In one respect, each may be conceived of individually through a mental consideration that abstracts them from the relation between them; in this respect, each precedes the effect individually. In another respect, however, matter and form exist externally in a specific relation and thereby attain unity in the concrete individual effect; in this respect, they are identical with the effect. Al-Dawwānī thus treats matter and form under two complementary perspectives—one distributive and the other collective—and resolves the tension between parthood and identity through these different modes of consideration.

Kemalpaşazâde’s solution to this problem consists of a multifaceted critique followed by a step of *tahqîq*, and represents one of the most valuable contributions to the debate. He argues that the condition of form’s inherence in matter must be taken into account in this discussion, that different kinds of predication must be distinguished, that the composite is constituted by its individual parts, that the aggregate of matter and form is not a component of the complete cause, that the view according to which the complete cause depends upon an aggregate is a mere illusion, and finally that the effect depends not on the aggregate but on each of its individual parts. Al-Dashtakī, for his part, argues that if something is a cause it must necessarily precede its effect; yet if a thing becomes identical with the composites among its own causes, this identity would generate the impossibility of self-precedence, and therefore any composite deprived of the possibility of precedence can never be accepted as a cause.

After presenting these views, Taşköprizâde offers his own *tahqîq*. According to him:

- A composite is constituted from its individual parts; secondary and tertiary aggregates are merely notional reifications;
- The real parts of the complete cause are each of the four causes individually; the aggregate of matter and form is not a part;
- The configuration (*hay’a*) that results from their aggregation is an effect of the

agent; it is not itself a cause or something that precedes;

- The complete cause does not depend upon an aggregate; rather, it depends separately on each of its individual parts.

With Taşköprizâde's *tahqīq*, al-Dawwānī's formulation—that matter and form are causes insofar as they are considered under the aspect of multiplicity, yet are also identical with the effect insofar as they are considered under the aspect of unity—emerges as a defensible interpretation. At the same time, he shows that the solutions proposed by al-Dashtakī and Khaṭībzāde do not entail contradiction (*khulf*), and every attempt to reify the complete cause by identifying it either with an aggregate or with a composite contained within that aggregate is rejected.

The debate carried out in this crucial section of the treatise thus represents a line of argument in which al-Ṭūsī's Avicennan construction—identifying the proximate complete cause with the totality of the parts—is not rejected outright, but the status of S, corresponding to the proximate complete cause, is restricted and clarified by the theologians. According to this approach, S is not a reified aggregate but rather a set of conditions upon which the effect depends piece by piece. Moreover, as Fakhr al-Dīn al-Rāzī had already emphasized in earlier discussions, the gathering together of these parts is itself the effect of the divine efficient cause: it is the agent that brings together the totality of the conditions required for the effect. Finally, with al-Dawwānī's contribution, the distinction of perspectives (*i'tibār*) becomes indispensable; once this distinction is overlooked, one either neglects secondary causes altogether or, conversely, reifies them and gradually identifies them with the effect itself, thereby risking the cancellation of the “need for a cause” that underlies the demonstration of the Necessary Existent.

Conclusion

Taşköprizâde's *al-Nahal* may be read as the culmination of a three-century tradition of debate that unfolded around the distinction between complete and incomplete causes (*tām-nāqış 'illa*), a distinction that, by the thirteenth century, had acquired both terminological precision and a distinctive problematic framework. The text is constructed through dense quotations as a vivid scene of scholarly disputation, with Taşköprizâde acting as the arbiter. It gathers within a single stage views that had pre-

viously remained scattered across more comprehensive works and renders them simultaneously visible. For this reason, Taşköprizâde entitled the treatise *al-Nahal wa al-'alal fî taḥqîq aqsâm al-'ilal*, a title that may be translated as “Drafts That Quench the Thirst in the Investigation of the Divisions of Causes,” thereby indicating that the work aims to satisfy minds seeking to discern and critically examine the various positions and claims concerning this problem.

At a deeper level, the treatise reflects the history of a confrontation between two distinct conceptions of God's sufficiency with respect to Himself and to others. On the one hand stands the Peripatetic perspective, which understands God primarily in terms of self-sufficiency; on the other stands the theological perspective, which conceives of God primarily in terms of omnipotence. Ibn Sînâ grounds God's sufficiency for others in His self-sufficiency, arguing that the opposing view compromises divine self-sufficiency and thus reduces God to a deficient being. The theologians, by contrast, contend that such an approach risks reducing God to the status of an ordinary natural entity; they therefore maintain that God's omnipotence—His power over all things—can be placed at the foundation of His sufficiency for others without in any way compromising His self-sufficiency.

The treatise's introduction demonstrates how this second perspective, by reinterpreting the Avicennan notion of completeness from within the framework of *kalâm*, transforms this notion and produces a new conception of the complete cause that gradually took shape from the time of Fakhr al-Dîn al-Râzî onward. The first and second sections address established questions concerning the four causes as well as problems of definition and classification, while the third section—whose details could not be treated extensively in the present introduction without undue length—examines the issue of the cause's “complementary factors.” Finally, the fourth section is devoted to the question of how complete and incomplete causes precede their effects, a problem that had become a veritable *ma'rakat al-afkâr* from the thirteenth century onward. Here, Taşköprizâde presents a subtle discussion of how Ibn Sînâ's proof from possibility may be reconstructed in light of theological sensitivities. Within this problematic line, which traces back to the debates between al-Kâtibî and al-Ṭūsî, the views articulated from al-Jurjânî to Kemalpaşazâde may be seen as a remarkable example of the theologians' attempt to reconstruct the proof from possibility while preserving their characteristic theological concerns.

Bibliography

- Arcı, Müstakim, Mehmet Arkan, and Abdurrahman Atçıl. *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ul-ema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsbâdüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- Beşikçi, M. Necmeddin. “Celâleddin Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği.” MA thesis, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2018.
- al-Bukhârî, Mubârakshâh. *Sharh Hikmat al-'Ayn*. Kazan: 1892.
- Cesur, Ahmet. “Kemalpaşazâde'nin Risâla fi taqaddum al-'illa al-tamma 'alâ al-ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi.” MA thesis, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- al-Jurjânî, al-Sayyid al-Sharîf. *Hâshiyat Sharh Hikmat al-'Ayn*. In *Sharh Hikmat al-'Ayn*. Kazan: 1892.
- . *Hâshiyat al-Tajrid*, 3 vols. Edited by Eşref Altaş, M. Ali Koca, Salih Günaydın, and M. Yetim. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demirkol, Murat. “Kâtibi ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama.” *Kelam Araştırmaları* 9, no. 2 (2011): 92–130.
- Hâshiya 'alâ Sharh al-Tajrid*. MS, Süleymaniye Library, Fatih 2930.
- al-Abharî, Athîr al-Dîn. *Talkhîş al-ḥaqâ'iq*. MS, Murad Molla Library 1406.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Sharh al-Ishârât*. Edited by 'Alî Riḍâ Najafzâda. Tehran: Anjuman-i Âthâr wa Mafâkhir-i Farhangî, 1384.
- Fazlıoğlu, İhsan, and İ. Halil Üçer, eds. *Taşköprülüzâde'de Dil, Ahlak ve Siyaset*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- , eds. *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- Fazlıoğlu, İhsan, İ. Halil Üçer, and Mehmet Arkan. “Taşköprülüzâde.” In *İslam Düşünce Atlası*, edited by İ. Halil Üçer, 3:926–32. İstanbul: Konya B.B. Kültür AŞ Yayınları, 2022.
- al-Ghazâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı). Edited and translated by Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Ḥasan Çelebi. *al-Radd bi-'adam al-'illa al-tamma*. MS, Amasya Beyazıt İl Halk Library 1489/10, fols. 73b–78a.
- Hocazâde. *Kalimât fî baḥth al-'illa wa al-ma'lûl*. MS, Süleymaniye Library, Esad Efendi 1161.
- Ibn Kemâl Pasha. “Risâla fi taqaddum al-'illa al-tamma 'alâ al-ma'lûl.” Edited by Ḥamza al-Bakrî. In *Majmû' Rasâ'il Ibn Kemâl Pasha*, 7:85–155. İstanbul: Dâr al-Lubâb, 2018.
- Ibn Sînâ. *al-Ishârât wa al-Tanbihât*. Edited by Mujtabâ al-Zârî'î. Qom: 1380.
- . *al-Shifâ': al-Ilâhiyyât*. Edited by Georges Anawati and Sa'îd Zâyed. Cairo: 1960.
- . *eş-Şifâ'/Metafizik*. Translated by Ömer Türker and Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2013).

- al-Kâtibî, Najm al-Dîn. *Hikmat al-'Ayn*. Edited by 'Abbâs Şadri. Tehran: 2005.
- Khaṭîbzâde, Muhyî al-dîn Efendi. *Hâshiya 'alâ Hâshiyat al-Tajrîd*. MSS, Süleymaniye Library, Fatih 2927–2928.
- Kılıç, M. Fatih. "Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme." *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 3, no. 1 (2016): 45–78.
- . "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet–Nâkis İlet Ayırımının Ortaya Çıkışı." *Nazariyat* 4, no. 1 (2017): 69–90.
- . "Naşir al-Dîn al-Tūsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risalesi (Risâla fi al-'illa al-tamma)." *Mukaddime* 8, no. 1 (2017): 137–53.
- Kılıç, M. Fatih, and M. Borsbuğa. "Hocazâde (d. 893/1488) ve Sinan Paşa'nın (d. 891/1486) Tam İlet Tartışmasına Katkıları: Kelimeteyn fi baḥth al-'illa wa al-ma'lûl." In *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, edited by M. Demirkol, H. E. Özkan, and B. S. Kıyak, 134–48. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Koca, M. Ali, and Salih Günaydın. "Tecrîd Hâshiyeleri Geleneği ve Taşköprülüzâde'nin Tecrîd Hâshiyesi Bağlamında Ma'dûmun Shay'iyeti Tartışması." In *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, edited by İhsan Fazlıoğlu and İ. Halil Üçer, 399–435.
- Küçük, M. Tayfun. "Tūsî ve Kâtibî'nin Teselsül Münazarasının Tahlili." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58, no. 1 (2022): 35–43.
- . "Tūsî ve Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması." MA thesis, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Molla Akhawayn. *Hâshiya 'alâ Sharḥ al-Tajrîd*. MS, Süleymaniye Library, Fatih 2930.
- Nürânî, 'Abdullâh. *Ajwibat al-Masâ'il al-Naşîriyya*. Tehran: Pajūhishgâh-i 'Ulûm-i İnsânî wa Muṭâla'ât-i Farhangî, 1383.
- Sinan Paşa. *Kalimât fi baḥth al-'illa wa al-ma'lûl*. MS, Süleymaniye Library, Esad Efendi 1161.
- Taşköprizâde, 'İşâm al-Dîn Aḥmed Efendi. *al-Liwâ' al-marfû' fi ḥall mabâḥith al-mawḍû'*. Edited and translated by Eşref Altaş. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- . *al-Risâla al-jâmi'a li-waşf al-'ulûm al-nâfi'a*. Edited and translated by Murat Kaş. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- . *al-Sa'âda al-fâkhira fi siyâdat al-âkhira*. Edited and translated by Sami Tural Erel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- . *al-Shaqâ'iq al-Nu'mâniyya fi 'Ulamâ' al-Dawla al-'Uthmâniyya*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, n.d.
- . *Fath al-amr al-mughlaq fi mas'alat al-majhûl al-muṭlaq*. Edited and translated by Harun Kuşlu. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.
- . *Hâshiya 'alâ Hâshiyat al-Kashshâf*. Edited and translated by M. Taha Boyalık. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

- . *Hāshiya ‘alā Hāshiyat al-Sayyid al-Sharīf ‘alā Sharḥ al-Tajrīd*. MS, Rāgīb Paşa Library 732.
- . *Qawā'id al-ḥamlīyyāt fī taḥqīq mabāḥith al-kullīyyāt*. Edited and translated by M. Zahir Tiryaki. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- . *Rawḍ al-daqa'iq fī ḥaḍarāt al-ḥaqā'iq*. Edited and translated by Kübra Şenel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- . *Risālat al-ta'rīf wa al-a'lām fī ḥall mushkilāt al-ḥadd al-tāmm*. Edited and translated by Mehmet Özturan. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.
- . *Tabyīn al-daqa'iq fī ta'yīn al-ḥaqā'iq*. Edited and translated by Cahit Şenel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Toksöz, Hatice, ed. *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Cāleddīn Devvânî'nin Yorumu, Kaynakları ve Günümüze Yansımaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- al-Ṭūsī, Naşir al-Dīn. *Felsefe Mektupları: Ṭūsī ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*. Translated by Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Üçer, İ. Halil. "Seyyid Şerif Cürçânî'de Metafizik Nedenlik ve Tam İlet–Nakıs İlet Ayrımı Üzerine." Paper presented at Bilim Sanat Vakfı, İstanbul, December 7–8, 2013.
- . "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam–Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî–Kelâmî Kaynakları Üzerine." In *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, edited by İhsan Fazlıoğlu and İ. Halil Üçer, 303–51. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- . "Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel ve'l-'alal fī taḥqīq aqsām al-'ilal* Adlı Eserinde Tam ve Nakıs İlet Ayrımı." Paper presented at the XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, September 15–17, 2014.

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the writing process of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

The copyrights of the studies published in our journal belong to the authors, and the commercial usage rights belong to our journal. Published works are made available as open access under the CC-BY-NC-ND license.

It is hereby declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and all works utilized are cited in the bibliography.

Manuscripts Witnesses

The critical edition of the present treatise is based on three manuscript witnesses. Among these, the Veliyüddin Efendi copy has been adopted as the base manuscript (*aşl*), while the Yusuf Ağa and Berlin manuscripts have been consulted for purposes of comparison and textual control.

1. Beyazıt Manuscript Library (Istanbul):

Veliyüddin Efendi MS 3238, fols. 102a–114b. In the critical apparatus it is indicated by the siglum (9).

This miscellany (*majmū'a*) preserved in the Beyazıt Manuscript Library brings together number of treatises by Taşköprizâde on various branches of knowledge. The phrase written on the front flyleaf — “*mā fî hādihā al-mujallad min al-rasā'il al-laṭīfa li-Taşköprizāde raḥimahu'llāhu ta'ālā*” — introduces the codex as a compilation of Taşköprizâde's treatises. Beneath this phrase appears a list recording the titles of the treatises contained in the codex together with their opening folios.

On the protective leaves (*wiqāya*) of the manuscript the following note is written:

A miscellany in a green pasteboard binding, written in the hand of the late Khwāja and containing his treatises. His Excellency Kazasker Yahyā Efendi has borrowed it; this should not be forgotten. The expression “the late Khwāja” (*marḥūm khwāja*) appearing in this note may most plausibly be understood as referring to the author himself. Supporting evidence for this identification can be found in the colophons of several treatises contained in the codex. One such colophon appears at the end of the treatise edited here and reads:

Tammāt al-risāla fî al-khāmis 'ashara min shahr al-Muḥarram al-ḥarām 'ammāt mayāminuhu min shuhūr sanat thamān wa-khamsīn wa-tis' mi'a al-hijriyya 'alā ṣāhibihā al-ṣalāt wa-l-taḥiyya.

(= The treatise was completed on the fifteenth day of the sacred month of Muḥarram in the year 958 of the Hijra.)

Since Taşköprizâde died in 968/1561, this date places the completion of the treatise roughly a decade before his death, during his lifetime. The marginal notes and corrections found throughout the manuscript further confirm that the copy is in

the author's own hand. Finally, the waqf seal, impressed periodically throughout the codex, contains the following statement, indicates that the manuscript was endowed for the benefit of the descendants of the Taşköprizāde family:

The endower of this book is Ibrāhīm b. Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Muştafā b. Khalīl b. Qāsim b. Hājj Şafā, known as Taşköprizāde; [he endowed it] for his children and his descendants. (*Wāqif hādihā al-kitāb Ibrāhīm ibn Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muştafā ibn Khalīl ibn Qāsim ibn Hājj Şafā al-shahīr bi-Taşköprizāde 'alā awlādihī wa-awlād awlādihī.*)

This waqf seal confirms the manuscript's connection with the Taşköprizāde family and further corroborates its identification as the autograph copy. Accordingly, the Veliyüddin Efendi copy has been adopted as the base manuscript for the present critical edition.

2. Yusuf Ağa Manuscript Library (Konya):

MS 346, fols. 204a–218b. In the edition it is indicated by the siglum (Ϝ).

This miscellany preserved in the Yusuf Ağa Manuscript Library in Konya likewise contains a collection of Taşköprizāde's treatises on various branches. The phrase *majmū'at rasā'il Taşköprizāde*, appears in two places: on a label affixed to the manuscript's protective case and, separately, on the protective leaf. This indicates that the codex is a collection of Taşköprizāde's treatises. The front flyleaf also contains a list functioning as a table of contents, recording the titles of the treatises included in the codex and their opening folios. Several entries in this list are accompanied by notes identifying the hand responsible for the corresponding treatise, including *bi-khatt al-mawlā al-marḥūm Kemāl al-Dīn Meḥmed ibn al-mawlā al-mu'allif*, *bi-khatt ibn al-mu'allif*, *bi-khatt mu'allifihī*, and *bi-khatt al-mu'allif*. Although these notes are valuable for the codicological history of the manuscript, they must be treated with caution: the treatises identified there as being in the author's hand do not appear, on palaeographical grounds, to be autograph. Nevertheless, the codex remains an important witness, particularly because of its close association with the Taşköprizāde family and because the table of contents attributes at least some of its contents to the hand of the author's son, Kemāl al-Dīn Meḥmed. For this reason, the Yusuf Ağa copy has been collated closely with the author's autograph manuscript in establishing the text.

3. Berlin Staatsbibliothek (Berlin):

Sprenger MS 1823, fols. 56a–83b. In the edition it is indicated by the siglum (☞).

This manuscript miscellany preserved in the Berlin Staatsbibliothek also contains a collection of treatises by Taşköprizâde on various disciplines. The flyleaf records the titles of the treatises included in the codex. At the top of the list appears the phrase “*hâdhihi rasâ'il 'iddatin*”, beside which the number 10 is written. Beneath it appears the heading:

Fihrist mâ fî hâdhâ al-majmû' al-sharîf min mawlânâ al-'allâma Abî al-Khayr Aḥmad b. Muştafâ ibn Taşköpri.

The treatise edited here occupies folios 65a–83b of the codex and has no colophon. The preceding treatise, however, which ends on fol. 55v, contains a colophon dated to the beginning of Rajab 969 (Marh 1562). Since the codex appears to have been copied throughout by the same hand, this date provides a reliable indication that the treatise edited here was copied shortly thereafter, or at least around the same period.

Where necessary, the Berlin manuscript has been used for comparison with the Veliyüddin Efendi and Yusuf Ağa manuscripts.

رسالة النَّهْلِ وَالْعَلَلِ في تحقيق أقسام العِللِ لطاش كوبري زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله التامّ فاعليّته لجميع الموجودات، العامّ عليّته لطبقات الممكنات، والصلاة والسلام على أشرف الكائنات محمّد سيّد السادات ومنبع السعادات، وعلى آله وصحبه ذوي البرّ والكرامات ما دامت الأرض والسموات.

وبعد فهذه رسالة النَّهْلِ وَالْعَلَلِ^١ في تحقيق أقسام العِللِ مرتّبة على مقدمة وأربعة أقسام وخاتمة.

[المقدمة]

أما المقدّمة ففي تعريف العِلّة وتقسيمها.

واعلم أنّ لفظ العِلّة يُطلَق في عُرف أهل المعقول على معنيين: أحدهما الفاعل المستجمع لجميع ما له مدخل في تأثيره إما وحده أو بانضمام الغير، وثانيهما ما يحتاج إليه الشيء في وجوده. منهم من عرّفها بالنظر إلى الأول، وقال: العِلّة كلّ شيء صدر عنه أمر بالاستقلال أو بالانضمام، واختاره صاحب التجريد؛^٢ وذلك لكون توقّف الوجود على الفاعل أوّلاً وبالذات ولاطراد الفاعل في كلّ معلول بحسب الوجود بخلاف البواقي كما ستعرف تفصيله. ومنهم من عرّفها بالنظر إلى الثاني، وقال: العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده أعمّ من أن يكون بالذات كالفاعل أو بالواسطة إما بواسطة الفاعل كالغاية والشرط ورفع الموانع، أو بواسطة الماهية كالمادّة والصورة، واختاره صاحب المواقف؛^٣ وذلك لكون هذا الإطلاق أعمّ وأشمل بحسب المفهوم لصدقه على العِللِ الناقصة.

١ النهل: الشرب الأول. وقد نَهَلَ - بالكسر - وأنهلته أنا؛ لأن الإبل تُسقى في أول الورد فتُرَدُّ إلى العطن، ثم تسقى الثانية وهي العَلَلُ، فتُرَدُّ إلى المرعى. العِلل: الشرب الثاني. لسان العرب لابن منظور «نَهَلَ».

٢ انظر: تجريد العقائد للطوسي، ١/٣٥٣.

٣ انظر: المواقف للإيجي، ١/٨٤١.

واعترض الشريف العلامة -قدس سره- على التعريف الأوّل بأنه بحسب ظاهره لا يتناول العلة المادّية أو الصوريّة أو الغائيّة وحدها؛ إذ لا صدور عنها؛ لأنّها غير مؤثّرة، ثمّ قال: «فالأولى أن يعرّف بالاحتياج مطلقاً، ويقال: العلة ما يحتاج إليه أمر سواء كان احتياجه إليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجيّة أو بحسبها كالعلل الداخليّة.»^٤ إنّما قال: «بظاهرة»؛ إذ يمكن أن يراد بالصدور معنى الاحتياج مجازاً إطلاقاً للخاص على العامّ إلاّ أنّه غير ظاهر لعدم وضوح القرينة عليه. وإنّما قال: «فالأولى» بناء على وقوع إطلاق العلة على الفاعل بالاستقلال أو بالانضمام إلاّ أن التعميم أولى كما هو المناسب للمباحث العقلية.

واعترض بعض العلماء على التعريف الثاني بأنّ «ما فيه الحاجة غير منحصر في الوجود؛ بل من جملة أجزاء الماهية، أعني: المادّة والصورة، وأيضاً العلة قد تطلق على ما يحتاج إليه العدم.»^٥

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ الاحتياج في التعريف الثاني متناول للاحتياج بالذات وبالواسطة، والوجود يحتاج إلى جزئيّ الماهية بواسطة احتياجه إلى الماهية المحتاجة إلى جزئها، وأيضاً لما كان الفاعل بالنسبة إلى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة إلى طرف العدم إلاّ أنّ وجود الأثر متعلّق بوجوده، وعدمه متعلّق بعدمه كما نصّ عليه صاحب التجريد، اكتفوا بذكر طرف الوجود لشرفه عن ذكر طرف العدم.

ومنهم من نظر إلى أنّ المتبادر من الاحتياج هو الاحتياج بالذات، ولما لزم حينئذٍ أن لا يدخل في التعريف علل الماهية قال: الصواب تفسير العلة بما يحتاج إليه الشيء من غير تقييد بالوجود والماهية أو إيراد التقسيم في تفسيره بأن يقال هي ما يحتاج إليه الشيء إما في وجوده أو في ماهيته. وممن سلك هذا [١٠٢ و] المسلك شارح حكمة العين.^٦

وقال الشريف العلامة في الحواشي التي علّقها على الشرح المذكور: «أمّا التقسيم فتنبيه منه على التفصيل الواقع في العلل، ففيه زيادة تحقيق ومعرفة. وأمّا الإطلاق فربّما

٤ انظر: حاشية التجريد، للجرجاني، ٣٥٣/٢.

٥ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال پاشا، ص ٩٢.

٦ انظر: شرح حكمة العين للمبارك شاه البخاري، ص ٩٧.

ينساق منه الذهن إلى التنبيه للانقسام، بخلاف ما لو قيّد بالوجود؛ فإنه يقف الذهن هناك يدرك ما ذكرناه بالتأمل اللطيف.^٧ هذا ما ذكره.

ووجه التأمل أنّ التقسيم صريح في دفع تبادر الاحتياج بالذات. وأما الإطلاق وإن لم يدفع هذا التبادر؛ لكنّه خالٍ عنه التنصيص بمقتضى هذا التبادر. فيمكن تدارك ما يتبادر إلى الفهم بالتقسيم ثانياً.^٨

[تقسيم العلة إلى التام والناقص]

إذا عرفنا هذه التعريفات الثلاثة للعلّة فاعلم أنّها منقسمة أولاً إلى التامة والناقصة. والعلّة التامة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وماهيّته، والعلّة الناقصة هي بعض ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وماهيّته. ثم إنّ العلة الناقصة إما جزء المحتاج أو خارج عنه. والأوّل إما أن يكون الشيء به بالفعل كالهَيئة للسرير فهو الصورة، وإما أن يكون الشيء به بالقوّة كالخشب للسرير فهو المادّة. والثاني إما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر، وإما ما لأجله الشيء كالجلوس على السرير بالنسبة إليه وهو العلة الغائبة.

ثم إنّ العلة التامة قد تكون علّة فاعليّة إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرطٌ يُعتبَر وجوده ولا مانعٌ يُعتبَر عدمه، وإما مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار. وقد تكون مجتمعةً من الأربع المذكورة كما في المركّب الصادر عن المختار، وقد تكون مجتمعةً من ثلاث منها كما في المركّب الصادر عن الموجب.

واعلم أنّ صاحب المواقف عرّف العلة أولاً بما يتناول التامة والناقصة، ثمّ قسّم العلة ثانياً إلى العلل الأربع المذكورة، ثمّ قسّم التامة ثالثاً إلى البسيط والمركبة.^٩

٧ انظر: حاشية شرح حكمة العين للجرجاني، ص ٩٧.

٨ ي: ثمانياً.

٩ انظر: المواقف للإيجي، ١/٨٤١-٨٤٩.

والمفهوم من إطلاق التعريف أن يكون التقسيم المذكور بعده لمطلق العلة، والمفهوم من تخصيص التقسيم الثاني بالتامة أن يكون التقسيم المذكور قبله للعلة الناقصة، فالشريف العلامة تصرّف في شرحه له بتقسيم العلة المطلقة أولاً إلى التامة والناقصة، ثم خصّ التقسيم الأول بالناقصة والثاني بالتامة إيفاء لكلّ من السباق والسياق حقّه.

قال بعض العلماء:

«ولقد أصاب صاحب المواقف في جعل المقسم مطلق العلة لعدم اختصاص التقسيم المذكور بقسم الناقص منها. ولقد صرّف الشريف العلامة كلامه عن نهج الصواب حيث زاد قيد النقصان على العلة الواقعة مقسماً فيه، ولم يدر أنّه من التصرفات الناقصة. كيف، فإنّ الفاعل من جملة الأقسام وهو قد يكون وحده علة تامة، والشريف العلامة معترف به،» انتهى كلامه.^{١٠}

وأنت قد عرفت أنّ التصرّف المذكور مما يقتضيه سياق الكلام، وسياقه أنّ الفاعل الواقع قسمًا من العلل الناقصة هو الفاعل الناقص في الفاعلية، وأنّ الفاعل الواقع علة تامة هو الفاعل الكامل في الفاعلية، وهما متغايران حقيقة وإن اشترك في وصف الفاعلية.

ثم اعلم أنّ تعريف العلة التامة بجميع ما يحتاج / [١٠٢ظ] إليه الشيء في وجوده يُشعر بوجود التركيب فيه مع أنّها قد تكون بسيطة كما عرفت. وللتفصي عن هذا الإشكال قال بعضهم: الجميع المذكور في التعريف ليس على ظاهره؛ بل بمعنى أن لا يبقى هناك أمر يحتاج إليه.^{١١} وردّ ذلك بأنّه لا قرينة تدلّ على ذلك، فالظاهر أن يقال: التعريف المذكور إنّما هو بناء على الأكثر. وفيه أيضًا ما فيه.

ومنهم من قال بوجود التركيب في العلة التامة، ثمّ اختلفوا فقال بعضهم: لا بدّ من اعتبار إمكان المعلول مع الفاعل. وأجاب عنه الشريف العلامة بأنّ علة الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان، فالشيء ما لم يصر متّصفاً بالإمكان لم يطلب له العلة، فالإمكان مأخوذ في جانب المعلول؛ فإنّا نأخذ شيئاً ممكناً، ثمّ نطلب له علة، ولا شكّ أنّه مع ذلك لم يعتبر إمكانه مع الفاعل مرّة أخرى.^{١٢}

١٠ انظر: رسالة قي تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ٩٤.

١١ انظر: شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي، ١/٥٣.

١٢ انظر: حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٣٥٣-٤.

واعترض عليه بعض الفضلاء بأنه يصحّ أن يقال: "أمكن فوجد"، فيكون الإمكان موقوفاً عليه الوجود. وأيضاً الوجود موقوف على التأثير المتوقّف على الإمكان، ولا يلزم من أخذه في جانب المعلول في طلب الفاعل والمرجّحات أن لا يعتبر من جانب العلة مطلقاً، وإذ ليس علة تامّة فهو علة ناقصة، وليس عين الفاعل، فيلزم التركيب.^{١٣}

وأجاب عنه بعض الأفاضل بأن الإمكان بالمعنى المصدرى أمرٌ اعتباريٌّ لا يحتاج إليه الوجود، ومعنى المشتق -أعني: الممكن- عين المعلول من وجه وعلة من وجه آخر، وليس علة للمعلول الذي له هذه الوجوه، والكلام إنّما هو في علته. وقولهم: "أمكن فوجد" لا يدلّ على أنّ الإمكان بالمعنى المصدرى علة الوجود؛ بل يدلّ على أنّ الممكنية علة الموجود. وأيضاً التأثير في المعلول الذي له هذه الوجوه لا يتوقّف على الإمكان؛ بل التأثير في موجوديته يتوقّف على ممكنيته.^{١٤}

قال بعض المحققين: «معنى كلام الشريف العلامة هو أن المراد بالعلّة ما يحتاج إليه الممكن في وجوده، والاحتياج والإمكان وما يساوقهما موضوعة أولاً ومفروغ عنها عند هذا النظر، فيتبادر الذهن من هذه العبارة إلى ما عدا هذه الأشياء، ولم يرد أنه لما كان وصفاً للمعلول لم يعتبر في العلة ليرد عليه ما أوردوا».^{١٥}

واعترض عليه بعض الأفاضل بأننا لا نسلم أنّ معنى العلة ما يحتاج إليه الممكن في وجوده؛ بل ما يحتاج إليه الشيء في وجوده كما صرح به القوم. ولئن سلّم ذلك فلا نسلم تبادل الذهن من هذه العبارة إلى ما عدا الأشياء المذكورة لظهور أن المتبادر خلافه. سلّمنا ذلك؛ لكن لم يثبت حينئذ ما تقرّر عند القوم من أنّ العلة التامة قد تكون الفاعلية وحدها إلا بتقييده بما بعد الإمكان.^{١٦}

١٣ انظر: حاشية على حاشية الجرجاني على التجريد لابن الخطيب، ١٦٦ و.

١٤ انظر: حاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ١٩٦ظ-١٩٧ و.

١٥ انظر: الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ضمن شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي، ٥٥٤/١.

١٦ انظر: حاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ١٩٧ و.

والمجيب تابع للقوم في الحكم المذكور، ويمكن أن يجاب عنه بأن الحكم على الشيء بالاحتياج إلى العلة لا يمكن إلا بعد تصور الشيء بعنوان الإمكان، فلو كان الإمكان من جانب العلة لا يحتاج إلى تصور الشيء بإمكان آخر، فإن كان عين الإمكان الأول يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره نقل الكلام إليه، فيتستسل. وأيضاً ما ذكره القوم من أنّ العلة التامة قد تكون الفاعلية وحدها / [١٠٣ و] فإنّما هو بناء على كون الإمكان من جانب المعلول، فلا يصح إثبات عدم كونه من جانب العلة بذلك للزوم المصادرة على المطلوب. هذا، وقال بعض من القائلين بوجوب التركيب في العلة التامة أنه لا بدّ من اعتبار الوجوب السابق في جانب العلة لتوقّف وجود المعلول عليه.^{١٧}

واعترض عليه من وجهين: أحدهما - وهو المشهور-: أن الوجوب السابق أثر العلة التامة ومعلول له، وبالْحَقِيقَةُ هو المحتاج إلى العلة، فمعنى قولهم: "العلة التامة جملة ما يتوقّف عليه وجود الشيء" جملة ما يتوقّف عليه وجوب وجود الشيء، فلا يلزم تركّب العلة التامة.

ويمكن دفعه بأن وجوب الوجود إنما هو أثر للعلة الموجبة، وإنّما العلة التامة مجموع العلة الموجبة وأثرها الذي هو الوجوب السابق، فيكون من أجزاء العلة التامة، فيلزم تركّبها. وثانيهما: أنّ الوجوب اعتبار عقلي؛ لأنّه عبارة عن تأكّد الوجود، وليس جزءاً لا من العلة ولا من المعلول.

وردّ ذلك بأنه اعترافٌ بأنّه جزء منها في الواقع.

ويمكن دفعه بأن كونه جزءاً منها إنما هو بعد انتزاع العقل ذلك من المعلول واعتباره موقوفاً عليه للوجود، وكونه معلولاً إنما هو قبل الانتزاع، والأمور الانتزاعية لا تحقّق لها قبل الانتزاع أصلاً، وإنّما معنى مطابقتها لما في نفس الأمر قابلية المنتزع منه لانتزاع هذه الأمور منه.

قال بعض المحقّقين:

١٧ انظر: حاشية على حاشية الجرجاني للتجريد لابن الخطيب، ١٩٥ ظ.

«ما ادّعوه من تحقّق الوجوب السابق على وجودات الممكنات منافٍ لما قرّروه من أنّ العلة التامة قد تكون بسيطةً، اللهمّ إلا أن يتكلّف ويقال: المعلول بالحقيقة هو وجوب الوجود، وحيثما قالوا: "إنّ علة وجود المعلول قد تكون بسيطةً" أرادوا علة وجوب وجوده، ومصادمٌ لما قرّره المتأخرون لا سيّما سيّد المحقّقين من أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له؛ إذ الوجوب أمر ثبوتي، فيكون ثبوته متأخراً عن وجوده، فالوجود السابق على الوجوب إن كان عين المسبوق به لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيرها نقلنا الكلام إليه حتى يلزم أن يكون للشيء الواحد وجودات غير متناهية، وهو باطلٌ باعتراف منهم.»^{١٨}

وفيه بحث، أمّا أوّلاً فلاّن المنافات المذكورة قد عرفت حالها آنفاً. وأمّا ثانياً فلاّن ما ذكره من التكلّف غير ملائم لقواعدهم المقرّرة كما أشرنا إليه. وأمّا ثالثاً فلاّن ما ذكره من المصادرة مدفوعة بأنّ الوجوب السابق من الأمور الانتزاعية، فثبوته في نفسه وثبوته للمثبت له إنما هو حال الحكم لا حال اعتبار الحكم؛ لما تقرّر في موضعه.

قالوا: الوجود السابق على الوجوب إنما يثبت حال الحكم، والوجود المسبوق به إنما يثبت حال اعتبار الحكم أيضاً، أعني: الوجود الخارجي، فلا إشكال.

وقال بعض من القائلين بوجوب التركّب في العلة التامة: لا بدّ من اعتبار ارتفاع المانع في كلّ علة تامة، فيلزم التركّب؛ وذلك لأنّه لو تحقّق المانع لم يتحقّق المعلول، فيتوقف تحقّقه على انتفائه، فيكون جزءاً من العلة التامة.

وأجاب عنه القائلون بإمكان بساطة العلة التامة بأنّ المانع قد يكون ممتنعاً في بعض العلل،/[١٠٣ظ] فلا يمكن تحقّق ما يصدّه عن التأثير، فلا يتوقّف التأثير حينئذٍ على انتفائه. ولا بدّ في المانع من أن يكون على تقدير وجوده متصفاً بالمانعية في نفس الأمر حتى يتوقّف التأثير على انتفائه، وليس الممتنع كذلك؛ إذ لا بدّ بعد تقدير وجوده من تقدير اتّصافه بالمانعية. وهذا حاصل ما ذكره بعض المحقّقين حيث قال: «نعم لو كان اتّصاف المانع بالمانعية واقعاً -لكنّه غير موجود- لكان انتفائه جزءاً من العلة. كما أن إرادة الفلك السكون مانعة من الحركة في نفس الأمر إلا أنه ممتنع بالغير، فيكون انتفائه جزءاً من العلة.»^{١٩}

١٨ انظر: رسالة إثبات الواجب القديمة للدواني، ص ١١٣.

١٩ انظر: الحاشية القديمة على الشرح الجديد للدواني، ١/٢٦٣.

فلا يرد عليه ما قيل: أن مقتضى ما ذكره كون المانع متصفاً بالمانعية قبل الوقوع وأنه غير واقع، كما أن الفاعل لا يتصف بالفاعلية والتأثير قبل الوقوع؛ وذلك لأن مراده كون المانع متصفاً بالمانعية على تقدير الوقوع بأن لا يتوقف اتصافه بها على فرض آخر بعد فرض تحققه، ولا استحالة فيه، وإنما المحال اتصافه بالمانعية بالفعل قبل الوقوع؛ لكنه غير مراد كما ظهر لك من التقرير السابق.

قال بعض العلماء: «الجواب المذكور وهو أن في بعض المعلولات مندوحة عن التوقف على عدم المانع مخالف لما قرّره في بحث الرجحان من أن الطرف المرجوح إذا كان ممكناً كان له سبب قطعاً سواء كان ممكناً أو ممتنعاً فيتوقف أولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب.» انتهى.^{٢٠}

ولا يخفى عليك ممّا قرّره دفع المنافات بينهما؛ لأن ما ذكره في بحث الرجحان امتناع نفس المانع فقط، وما ذكره ههنا امتناع نفسه وامتناع اتصافه بالمانعية كما مرّ بيانه. قال بعض المحققين:

«وبالجملة العقل لا ينقبض عن أن يكون شيء ما لذاته يوجب أمراً من غير مداخلة أمر آخر معه في العلية له، ولا دليل على استحالة؛ بل التفطيش ربّما يوجهه. وكونه -على تقدير تحقق المانع- غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة؛ لجواز أن يكون لازماً للعلة من غير توقف التأثير عليه، فليس كلّ ما لا يكون المعلول موجوداً على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه.»^{٢١}

واعترض عليه بعض العلماء بأن مآل هذا الكلام عدم كون ارتفاع المانع جزءاً من شيء من العلة والكلام ههنا في عدم كونه جزءاً من بعض من العلة؛ لأنّ المجيب إنّما ادّعى الثاني دون الأول. انتهى.^{٢٢}

٢٠ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٢٠.

٢١ انظر: الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ١/٢٦٣.

٢٢ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٢٠.

وأنت خبير بأن مآل كلامه هو أنّ من المانع المنتفي ما يكون ممتنعاً وجوده إمّا لذاته أو لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه وممتنعاً بالنظر إلى العلة بأن يكون انتفاء المانع لازماً ما للعلّة، فلا يكون جزءاً من العلة التي يلزمها انتفاء المانع. وإنما الذي يكون انتفاؤه جزءاً من العلة هو المانع الذي يكون ممكناً في نفسه ولا يكون انتفاؤه لازماً للعلّة، ولا يخفى أن هذا اللزوم لا يوجد في كل علة، وههنا دقائق لم يساعد الوقت إيرادها، ولعلك تطّلع عليها بفطنتك الثاقبة.

القسم الأول من الرسالة في تحقيق العلة الصوريّة والمادّيّة

قد تقدّم أنّ العلة الصوريّة ما يكون الشيء به بالفعل، والعلّة المادّيّة ما يكون الشيء به بالقوّة. ولا يخفى أن كلمة «ما» في التعريفين عبارة عن جزء المعلول، والباء في «به» للسببية، والمتبادر منها السببيّة القريبة.

إذا عرفنا هذا [١٠٤ و] فاعلم أنّ ههنا عدّة إشكالاتٍ أوردتها أرباب الحواشي:

أحدها: أنّ تعريف المادّة منقوض بالفاعل والغاية؛ لأنّ الشيء بكلّ منهما بالقوّة. وجوابه ما ذكرناه من أنّ كلمة «ما» عبارة عن جزء المعلول، فلا يرد النقض بهما.

وثانيها: أنّ تعريف المادّة والصورة منقوضان طرداً وعكساً بموادّ الأفلاك التي لا تنفك عن صورتها المعيّنة، فإنّه مما يحصل به الشيء بالفعل؛ إذ لا تخلو موادّها عن صورها عندهم. وجوابه ما بيّناه من أنّ المتبادر من الباء السببيّة هي السببية القريبة.

وثالثها: أنّ تعريف الصورة منقوض بالجزء الأوّل من الصورة المركّبة؛ فإنّه صورة، وليس الشيء به بالفعل. وجوابه أن تركيب الصورة لم يثبت، ولا بدّ في النقض من ثبوت مادّة النقض، ولا يكفي الجواز العقلي. ولئن سلّم فكلّمة «ما» في التعريف عبارة عن العلة التي هي جزء المعلول لوجوب اعتبار المقسم في الأقسام، ولا يخفى أن جزء الصورة على تقدير بساطتها ليس بعلة.

ورابعها: أنّ تعريف الصورة ينتقض بالفاعل الذي هو جزء من المعلول، فإنّ المركّب من الواجب والممكن ممكن، وفاعله -أعني: الواجب- جزء منه، ويصدق عليه أنه جزء

الشيء بالفعل. وجوابه أنّ هذا المجموع مركّب فرضي ليس له علّة أصلاً. وإنّما الواجب علّة للجزء الآخر فقط، وليس جزءاً منه.

وخامسها: أنّ جعل الفاعل مطلقاً من أقسام الخارج منقوض بالمركّب المذكور. وجوابه ما مرّ من أنّ الفاعل فيه ليس جزء من المعلوم.

وسادسها: أنّ العلّة القابلة للوجود -أعني: الماهية- من العلل الناقصة، وليست جزءاً من المعلوم ولا خارجاً عنه، فلا يتمّ حصر العلّة الناقصة فيها. وجوابه أنّ الماهية من العلل المادّية باعتبار قبولها للوجود، وأنّها خارجة بالنسبة إليه. وهذا نظير ما ذكره الشريف العلامة من أنّ الموضوع في الأعراض من العلل المادّية لكونها خارجاً وقابلاً. فإن قلت في الجواب: العلّة الناقصة إنّما تطلق في اصطلاحهم على الأربعة، أعني: الصورة والمادة والفاعل والغاية لا على المركّب منها ثنائية أو ثلاثية ولا على أجزائها إن كانت وإن كانت أجزاء من العلّة التامة، وإلا فيلزم من التركيب ثنائية وثلاثية ومن أجزاء الأجزاء الأولية أقسام آخر. قلت: إنّ بنيت هذا الجواب على ما اشتهر من أنّ كلّ مورد قسمة لابدّ وأنّ يقيد بقيد الوحدة، وإلا لم ينحصر تقسيم أبداً؛ لأنّ مجموع القسمين قسم ثالث، فلا يجدي نفعاً؛ لأنّ اعتبار قيد الوحدة لتصحيح الحصر لا يستلزم اعتباره في التعريف حتّى يمنع صدقه على الثنائيات والثلاثيات وغيرها. وإن بنيت على ما قالوا من أنّ مجموع المادّة والصورة عين المعلوم فلا يكون من أقسام العلل، فذلك لا يتمّ فيما عدا هذه الصورة من الصورة المحتملة.

وسابعها: أنّ العلّة الغائية ربّما تكون نفس الشيء، كما قيل: إنّ غاية العلوم غير الإلهيّة حصولها أنفسها، فالحصر في الخارج والداخل باطل. وجوابه ما ذكره الشريف العلامة في حواشي شرح المطالع من أنّ الغاية يجب وجودها الذهني علّة لوجود ذي الغاية في الخارج، [٥٤ اظ] واللازم من كون الشيء علّة لنفسه أن يكون وجوده الذهني علّة لوجوده الخارجي.^{٢٣}

وثامنها: أنّ جزء الفاعل خارج، وليس بفاعل ولا غاية، فلا يصحّ حصر الخارج فيها. وجوابه أنّ المقسم هو العلّة الخارجة كما عرفت، وجزء الفاعل ليس بعلّة. وقد يجاب بأنّهم

٢٣ انظر: حاشية على شرح المطالع للجرجاني، ص ٢٣.

اصطلحوا على أن سمو الأجزاء الأولية -وهي الأربعة المشهورة- علة ناقصة لا أجزاء ولا المركب منها. وأنت خبير بأن المتبادر من الحصر هو الحصر العقلي، والإسناد إلى الاصطلاح لا يصححه.

وتاسعها: أن صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلاً بالفعل. وأجاب عنه الشريف العلامة بأن الصورة السيفية المعيّنة إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً، وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة؛ بل فرد آخر من نوعها.^{٢٤} واعترض عليها الشارح الجديد للتجريد بأنه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب أن يتحقق فرد من نوع السيف، ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا أن صورة السيف لم يتحقق، فالصواب في الجواب أن يقال: لا نسلم أن صورة السيف يحصل في الخشب.^{٢٥}

وأجاب عنه بعض المحققين بأنه إنما يجب وجود الثاني من وجود الأول إذا قارنت تلك الصورة المادّة الحديدية؛ إذ هي من جملة أجزاء السيف، فلا بدّ في تحقّقه من تحقّقها، وتحقق ماهية الصورة السيفية المعيّنة لا يستلزم تحقّق هذا المعنى. وقد يجاب بأن الصورة إنما يجعل المعلول بالفعل إذا حصل المعلول أولاً بالقوّة بسبب المادّة، وكون السيف بالقوّة إنما هو بالمادّة الحديدية، فلا تكون صورة السيف في الخشب سبباً لحصول السيف بالفعل، فلا تكون صورة الخشب صورة السيف إلا بمعنى صورة الإنسان والفرس على الجدار، فالجواب إذن منع حصول صورة السيف في تلك الصورة. وقد يقرّر الجواب المذكور بأن لفظ الصورة كما يطلق على الهيولى والصورة الجسمية وعلى المادّة والصورة اللتين من أقسام العلل كذلك يطلق على معنى الشبح والمثال، والحاصل في الخشب صورة السيف بهذا المعنى لا بأحد المعنيين الأولين. انتهى.^{٢٦}

والتحقيق أن الصورة القائمة بالخشب إنما هي الصورة السيفية بعينها لا شبوحها ومثالها. ألا يرى أنها لو قامت بعينها بالمادّة الحديدية لحصل السيف بالفعل. فالسبب في عدم

٢٤ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١/٨٤١.

٢٥ انظر: شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي، ١/٥٥٠.

٢٦ انظر: الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ١/٥٥٠.

حصول السيف بالفعل هو انتفاء شرط الحصول وهو قيام تلك الصورة بالمادة الحديدية. فقولهم: ما يكون الشيء به بالفعل معناه أن خروج القوة إلى الفعل إنما هو بسببه وحيث لا قوة في الخشب لا خروج إلى الفعل، وليس ذلك هو الشح والمثال؛ إذ لا شك أن صورة الإنسان التي على الجدار لو قام باللحم والعظم لم يكن عين الإنسان لعدم المشابهة من جميع الوجوه بخلاف صورة السيف الحاصل في الخشب.

فالحق في الجواب ما نقلناه عن بعض المحققين. بقي ههنا شيء وهو أن الشريف العلامة ذكر في شرحه للمواقف / [١٠٥٠] وفي حواشيه لشرح التجريد أن المراد من المادة والصورة ههنا ليس ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين؛ بل ما يعتمدهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي يوجد بها الأعراض إما بالفعل أو بالقوة.^{٢٧}

قيل: هذا منافٍ لما ذكره في حواشيه لشرح الشمسية حيث قال شارحها في تعريف الفكر: «الأمور المعلومة مادة الفكر والهيئة العارضة لها صورته»^{٢٨} وقال الشريف العلامة: «هذا القول على سبيل التشبيه؛ لأن النظر من الأعراض النفسائية، والمادة والصورة إنما تكونان للأجسام»^{٢٩}

ومن المحققين من أراد أن يوفق بينهما وقال: ما ذكره من التعميم إنما هو للعلة المادية والصورية، وما نفاه عن الأعراض إنما هو المادة والصورة، وفرق ما بينهما. فإن قلت: غرضه من نفي المادة والصورة عن الأعراض في تعريف الفكر إثبات اختصاص العلة المادية والصورية بالأجسام؛ ولهذا قال: لما قال شارح المطالع: «إن العلة المذكورة في تعريف الفكر ليست عللاً بالحقيقة» قال: هو هذا صحيح في غير الفاعل والغاية.^{٣٠} قلت: إنما أنكر الشريف العلامة على إطلاق المادة على الأمور المعلومة والصورة على الترتيب، ولا يدل ذلك على عدم تجويزه إطلاق العلة المادية والعلة الصورية عليهما وإن كان الغرض من إطلاق المادة والصورة عليهما إثبات كونهما علة مادية وعلة صورية، وما

٢٧ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١/٨٤١؛ حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٣٥٥.

٢٨ انظر: شرح الشمسية لقطب الدين الرازي، ص ١٢٠.

٢٩ انظر: حاشية على شرح الشمسية للجرجاني، ص ١٢٠-١٢١.

٣٠ انظر: شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ص ١٢؛ حاشية على شرح المطالع للجرجاني، ص ٣٩.

ذكره في حواشيه على شرح المطالع فإنما هو بناء على أنّ المعلومات ليست جزءاً من الفكر ولا الهيئة؛ لأنّ الفكر هو الترتيب، وليس هو مركّباً من المعلومات والهيئة، لا لأنّ العلة المادّية والعلة الصوريّة لا توجدان في الأعراس.^{٣١} هذا حاصل ما ذكره المحقق المذكور. واعترض عليه بعض الأفاضل بأنّ هذا التوجيه بعيدٌ عن عبارة الشريف العلامة كما لا يخفى على العارف بصياغة الكلام.^{٣٢} ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره هذا الفاضل هو الحقّ إلّا أنه لا بأس بذكر مثل هذا التكلّف لأجل التوجيه.

القسم الثاني من الرسالة في تحقيق العلة الغائية

اعلم أن الفعل إذا ترتّب عليه أثرٌ فذلك الأثر من حيث إنه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمّى فائدةً له ومن حيث إنّهُ على طرف الفعل ونهايته يسمّى غايةً له، ففائدة الفعل وغايته متّحدتان بالذات ومختلفان بالاعتبار، ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الاسمين إن كان سبباً لإقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمّى بالقياس إلى الفاعل غرضاً ومقصوداً، ويسمّى بالقياس إلى فعله علةً غائيةً، والغرض والعلة الغائية متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. وإن لم يكن سبباً للإقدام كان فائدةً وغايةً فقط، فالغاية أعمّ من العلة الغائية؛ ولهذا أثبتوا للقوى الطبيعية وللأسباب الاتّفاقية غايات صرّح بذلك في التجريد.^{٣٣} وبهذا البيان يظهر الفرق بين الغاية والعلة الغائية مفهوماً. وما ذكره صاحب المواقف من أن الغاية لا تكون إلا للفاعل بالاختيار،^{٣٤} فمن قبيل إطلاق الغاية على العلة الغائية تسامحاً. وقد نبّه عليه / [١٠٥] شارح المواقف عند شرحه لهذا الكلام بقوله: «فإنّ الموجب لا يكون لفعله علةً غائيةً» حيث لم يقل: «غاية» كما هو المناسب لظاهر كلام صاحب المواقف.^{٣٥} وقد نبّه

٣١ الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ٥٥٢/١.

٣٢ انظر: حاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ١٩٥ و١.

٣٣ انظر: تجريد العقائد للطوسي، ص ٤١٦.

٣٤ انظر: المواقف للإيجي، ١/٨٤٣.

٣٥ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١/٨٤٣.

عليه أيضًا عند شرح قوله: «وإما ما لأجله الشيء وهو الغاية» بقوله: «أي: العلة الغائية»^{٣٦} ومن حكم بفساد ما ذكر في المواقف وشرحه ونسب صاحبهما إلى عدم الفرق بين الغاية والعلّة الغائية فقد غفل عن صحة التسامح عند ظهور المراد وعن تنبيه شارحه عليه. وأيضًا جرى صاحب التجريد على هذا التسامح أيضًا في قوله: «والغاية علّة بماهيتها لعلّة العلة الفاعليّة»^{٣٧} وقد نبه عليه الشارح الجديد للتجريد بتقدير المضاف حيث قال: «يعني: أنّ تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلاً.»^{٣٨}

ثم إنّ العلة الغائية قد تكون معلولة في الخارج وإن كانت علّة في الذهن، فإنّ الجلوس على السرير مثلاً معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلّة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن، فللغاية علاقتها العلية والمعلولية بالقياس إلى شيء. وإنّما قلنا: قد تكون علّة بناء على إمكان أن يخطأ الفاعل في زعمه ترتّب الغاية على المعلول في نفس الأمر.

ثمّ إنّ العلة الغائية إنّما تكون علّة لإقدام الفاعل على الفعل كما عرفت لا لوجود ذي الغاية حتى يرد عليه أنّ العلة غير المعدّات ينعدم المعلول بانعدامها، مع أنّ ذا الغاية لا ينعدم بانعدام الغاية عن ذهن الفاعل؛ وذلك لأنّه علم لإقدام الفاعل، والإقدام ينعدم بانعدام الغاية عن ذهن الفاعل.

بقي ههنا شيء وهو أنّ العلة لا بدّ وأن يتوقّف عليها المعلول، والغاية ليس كذلك، فكيف يكون من العلة؟ وذلك لأنّ الموقوف على الغاية على ما صرّحوا به إنّما هو فعل الفاعل المختار لا فعل مطلق الفاعل، كذا ذكره بعض العلماء.^{٣٩} ويمكن أن يجاب عنه بأنّ العلة الأربع مما لا يخلو نوع المعلول عنها، ولا يلزم أن يوجد كلّ من الأربعة في كلّ من المعلول، كيف لا؟ وهم وقد صرّحوا بأنّ البسيط إذا صدر عن الفاعل الموجب لا يوجد هناك من العلة غير الفاعلية، وأيضًا إذا صدر المعلول المركب عن الفاعل الموجب لا توجد هناك الغاية أصلًا إلى غير ذلك من الصور.

٣٦ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١/٨٤٣.

٣٧ انظر: تجريد العقائد للطوسي، ص ٤١٤.

٣٨ انظر: شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي، ١/٦٤٤.

٣٩ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ٩٨.

القسم الثالث من الرسالة في تحقيق العلة الفاعلية

واعلم أنّ للفاعل أقسامًا ستّةً مشتركةً بينه وبين سائر العلل.

الأول: أنّ الفاعل إما بالذات وهو ما يكون بذاته مبدأ للفعل كالسقمونيا لإسهال الصفراء، وإما بالعرض وهو ما لا يكون كذلك كالحجر الهابط إذا شبح رأس من ملاقيه.

والثاني: أنّ الفاعل إما قريب وهو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء، وإما بعيد وهو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس لتحريك الأعضاء.

والثالث: أنّ الفاعل إما خاصّ وهو ما ينفع عنده شيءٌ واحدٌ كالمغناطيس لا يجذب إلا الحديد، وإما عامّ وهو ما ينفع عنده كثيرون كالنار يحرق كثيرًا من الأشياء.

والرابع: أنّ الفاعل إما جزئي وهو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي، وكل واحد منها في مقابل نظيره، وإما كلي وهو أن لا يوازي [١٠٦] الشيء بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج أو الصانع للعلاج.

والخامس: أنّ الفاعل إما بسيط وهو الشيء الأحديّ الذات، وأحقّ العلل بذلك هو المبدأ الأول، وإما مركّب وهو ما يكون مؤثريته لاجتماع عدّة أمور إما متففة النوع كعدّة يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة.

والسادس: أنّ الفاعل إما بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه، وإما بالقوة إما بقوة قريبة كقوة المقتني للكتابة عليها، وإما بقوة بعيدة كقوة الصبي عليها.

واعلم أنّ هذه الأقسام يمكن اعتبار كلّ منها في سائر العلل. أمّا المادّة بالذات كالشمع للشكل، وأمّا بالعرض كالطبيب يعالج نفسه لا من حيث هو طبيب؛ بل من حيث هو عليل. وأمّا المادّة القريبة مثل الأعضاء للبدن، والبعيدة مثل الأركان المختلطة، فإنها لا تقبل صورة الخلط إلا بعد أطوار كثيرة من الغذائية والكيلوسية. وأمّا المادّة الخاصّة مثل جسم الإنسان لصورته، والمادّة العامّة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي. وأمّا المادّة الكليّة مثل الشمعة القابلة لكل صورة، والمادّة الجزئية كالعفص الذي لا يكون إلا مدورًا. وأمّا المادّة البسيطة فكالهيولى للجسميّة، والمادّة المركّبة كالعقاقير للترياق. وأمّا المادّة بالقوّة مثل النطفة لصورة الإنسان، والمادّة بالفعل مثل بدن الإنسان.

وأما الصورة بالذات مثل الشكل للكرسي، والصورة بالعرض كالسواد والبياض له. وأما الصورة القريبة كالتربيع للمربع، والصورة البعيدة كذي الزاوية للمربع. وأما الصورة الخاصة فهي حد الشيء أو فصله أو خاصته، والصورة العامة كأجناس تلك. وأما الصورة الكلّية والجزئية فغير متحققة؛ إذ لا فرق فيها بين الكلّية والجزئية والخصوص والعموم. وأما الصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار، والصورة المركّبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدّة أمور. وأما الصورة بالفعل فذلك ظاهر، والصورة بالقوّة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين.

وأما الغاية بالذات وهي التي تطلب لذاتها وذلك كالجلوس بالقياس إلى السرير، والغاية العرضية كصلابة الحديد، فإنّها تطلب لأجل القطع. وأما الغاية القريبة فكالصحة للدواء، والبعيدة كالسعادة للدواء. وأما الغاية الخاصّة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد كجذب الحديد بالنسبة إلى المغناطيس، والغاية العامّة مثل الحرارة، فإنّها تحصل بالنار وبالشمس وبالحركة. وأما الغاية الكلّية فكقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة، والغاية الجزئية كالانتصاف من الظالم. وأما الغاية البسيطة مثل الشبع للأكل، والغاية المركبة كحضور المسجد للصلاة والتدريس والتذكير. وأما الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة أو بالفعل.

القسم الرابع من الرسالة في تحقيق متمّمات العلل

واعلم / [١٠٦ظ] أنّك قد سمعتَ فيما سبق أنّ الفاعل قد يكون مستجمعا لشرائط التأثير بكمالها بحيث لا يحتاج إلى شرائط وإلى ارتفاع الموانع والآلات والمُعاون، ويسمى فاعلا كاملا في الفاعلية، وهو المبدأ الأول -جلّ جلاله وعمّ نواله-، وقد لا يكون كذلك؛ بل يحتاج إلى أمور خارجة عن ذاته، ويسمى فاعلا ناقصا في الفاعلية؛ ولهذا اعترض المتأخرون على حصر المتقدمين العلل في الأربع بالأمور المذكورة كالشرط مثل الموضوع كالصبغ للصباغ، وكالآلة كالقدوم للنجان، وكالمُعاون كالمعين للنشأ، وكالوقت كالصيف للذي يصبغ الأديم، وكعدم المانع مثل زوال الرطوبة للإحراق، وكالداعي الذي ليس بغاية كالجوع للأكل، وكالمعدّد مثل الحركة في المسافة للوصول إلى المقصد. وقالوا: كل من

هذه الأمور علة لكونه محتاجاً إليه وخارج عن المعلول، وذلك ظاهر مع أنه ليس شيء منها ما منه المعلول ولا ما لأجله المعلول.

وأجاب صاحب المواقف عن السؤال بالشرط وارتفاع الموانع بأن كلاً منهما جزء الفاعل حقيقة؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير، ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع، فوجود الشرط وارتفاع المانع من تتمّة الفاعل، فلا حاجة إلى الأفراد بالذكر.^{٤٠}

وقال بعض العلماء:

«قرّر صاحب المواقف السؤال بالشرط بأنهم قد تركوا قسمًا من العلة الناقصة وهو الشرط، وقرّر الجواب بأنه جزء للفاعل بالحقيقة، ولقد أخطأ في إيراد السؤال، وما أصاب في الجواب. أما الأول فلأنّ اللازم من التقسيم المذكور ليس أن يكون الشرط متروكاً؛ بل كون الشرط داخلاً في قسم الفاعل؛ لأنّه محتاج إليه للمعلول وخارج عنه، ويصدق عليه مفهوم ما يحصل به المعلول؛ لأنّ الباء لمطلق السببية لا للسببية المؤثرة، وإلا لما صح أن يقال: الصورة ما به المعلول بالفعل. وأما الثاني فلأن الشرط ليس جزءاً من الفاعل حقيقة سواء كان المراد من الفاعل مطلق الفاعل أو الفاعل المستقل بالفاعلية. أما على الأوّل فظاهر، وأما على الثاني فلأن الموقوف على الشرط وصف استقلاله لا ذاته، وما يتوقف عليه الوصف لا يلزم أن يكون داخلاً في الموصوف. وأيضاً الخارج من التقسيم مطلق الفاعل لا الفاعل بالمعنى المذكور، فلا وجه لأن يقال: المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير. كيف؟ ويلزم حينئذ أن لا يصحّ قوله: "وهو الفاعل"؛ لأن ما به الشيء الخارج عنه لا يلزم أن يكون فاعلاً مستقلاً بالتأثير مستجمعاً لشرائطه، ولا مجال لقصد الحصر من تقدّم الجارّ والمجرور؛ إذ حينئذ لا ينحصر التقسيم لبقاء قسم آخر وهو الفاعل الغير المستقل في التأثير لعدم استجماعه الشرائط.»^{٤١}

هذا ما ذكره، وفيه نظر؛ لأن السؤال بالشرط يمكن تقريره على وجهين: أحدهما: أنه يصدق عليه مفهوم العلة الناقصة مع أنه خارج عن العلة الأربع. وثانيهما: أنه يصدق عليه مفهوم ما يحصل به المعلول مع أنه يصدق على الشرط كصدقه على الفاعل، فلا يصحّ حصره في الفاعل. وإنما اختار صاحب المواقف التقرير الأول دون الثاني؛ إذ يتوقف /

٤٠ انظر: المواقف للإيجي، ١/٨٤٥.

٤١ انظر: رسالة في تقديم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال باشا، ص ١٠٣-١٠٤.

[١٠٧ و] صدق مفهوم ما يحصل به المعلول عليه على حمل «الباء» على مطلق السببية، وإنه خلاف المتبادر؛ لأن هذه الباء مذكورة في تعريف العلة الصورية أيضاً ومحمولة هناك على السببية المطلقة، فلا بدّ من حملها في تعريف الفاعل على السببية المؤثرة تمييزاً بينهما. ولئن سلّم صدق المفهوم المذكور على الشرط وأن المراد بالباء هو السببية المطلقة؛ لكن هذا الإيراد من باب تعيين الطريق، وإنه غير مسموع عند المناظرين. وأيضاً الفاعل قد يعتبر بحسب ذاته فقط من غير ملاحظة وصف الفاعلية، وقد يعتبر بحسب ملاحظة هذا الوصف. ومراد صاحب المواقف أن الشرط جزء من الفاعل بالمعنى الثاني؛ لأنّ الشرط من جملة ما يحصل هذا الوصف له، ولم يُرد أنه جزء من الفاعل بالمعنى الأول حتى يرد عليه ما أوردوه. وأيضاً إن أراد المعترض بمطلق الفاعل ما من شأنه التأثير فذلك ليس بعلة، وإن أراد ما له التأثير بالفعل أيّ فاعل كان فذلك بعينه هو ما ذكره صاحب المواقف.

وأجاب الإمام الرازي عن السؤال بالشرط وارتفاع الموانع بجعلهما من تنمة المادة؛ لأنّ القابل إنما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع.

وأجاب عنه الكاتب في شرح الملخص بجعل الأدوات من تنمة الفاعل، وما عداها من تنمة المادة.

وأورد عليه الشارح الجديد للتجريد بأننا سلّمنا أن المراد بالفاعل هو المستقلّ بالفاعلية، وبالمادة هو القابل بالفعل؛ لكن كل مما ذكرنا يحتاج إليه المعلول، ولا يصدق عليه أنه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لأجله، ولا نعني بعدم الحصر في الأقسام إلا وجود شيء يصدق عليه المقسم، ولا يصدق عليه شيء من الأقسام.^٢ ثم قال: ويمكن دفعه بأن المراد أن المعلول يحتاج أولاً إلى الفاعل بالفعل والفاعل بالاستقلال، واحتياجه إلى ما ذكر إنما هو بواسطة احتياجهما إليهما، فتكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة، والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة.^٣ ثم قال: لكن يبقى شيء وهو أنّه كان يجب أن يجعل الغائية من تنمة الفاعل؛ لأنهم قالوا: إنّ الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل.^٤

٤٢ انظر: شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي، ٥٥٧/١.

٤٣ انظر: شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي، ٥٥٧/١.

٤٤ انظر: شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي، ٥٥٧/١-٥٨.

قال بعض الفضلاء:

«ما ذكره من الردّ والدفع والاعتراض فاسد. أمّا الأوّل فلأنّ من جعل الأقسام المذكورة من تنمة الفاعل لا يحصر الأقسام فيما ذكره فقط؛ بل يعتبر فيها ما هو من تنمتها. مثلاً يقول: الخارج إن كان ما منه الشيء أو ما في حكمه مما يتوقّف عليه التأثير، ولا يكون لأجله الشيء، وهو الفاعل وتوابعه. وأيضاً يقول: الجزء وما في حكمه إن كان الشيء به بالقوة أو كان ما في حكمه فهو المادّة وتوابعها، فهم لا يريدون بالخارج ما لا يكون جزءاً حقيقياً؛ بل ما لا يكون جزءاً ولا في عداده، وهذا لا يصدق على توابع المادّة. وأمّا الثاني فلأنّهم لا يخرجون الأقسام المذكورة عن المقسم كما عرفتْ كيفية درجهم إياه فيه. وأمّا الثالث فلأنّ الغاية لها جهتان: كونها من تنمة الفاعل كالشرائط وكونها معلولة للمعلول في وجودها الخارجي. وللإشارة إلى تميّزها بالمعلولية عن سائر العلل لم يجعلوها من توابع العلة المختصّة، وهي الفاعل، بخلاف الشرائط وارتفاع الموانع.»^{٤٥}

/[١٠٧ظ] واعترض عليه بعض الأفاضل: أمّا أوّلاً فلأنّ المصنّف حصر العلة في الأربعة المذكورة، والمعترض منع الحصر لخروج ما ذكره من العلل، والمجيب أراد تصحيح الحصر بجعل بعضها من تنمة الفاعل وبعضها من تنمة القابل، فلو كان مراده ما ذكره الفاضل المذكور من أنّ العلة ليست منحصرةً فيما ذكره من الأربعة؛ بل يدخل فيها ما هو من تنمتها كان اعترافاً منه ببطلان الحصر، فلا يكون جواباً عن الاعتراض؛ بل تأييداً له. وأمّا ثانياً فلأنّ ما قرره في توجيه الكلام تكلفات بعيدة لا دلالة في الكلام على ذلك. وأمّا ثالثاً فلأنّ ما ذكره في إخراج الغاية عن تنمة الفاعل أمرٌ خطابيٌّ لا يعتدّ به في أمثال هذا المقام.^{٤٦}

هذا ما ذكره، وفيه بحث، أمّا في الأوّل فلأنّ مراد الفاضل المذكور أن بطلان الحصر إنّما هو بناء على الظاهر؛ إذ اكتفى في الحصر بذكر الأصول عن ذكر التوابع، ولا ينافي هذا الاكتفاء ملاحظة التوابع في الأقسام والحصر. وأمّا في الثاني فلأنّه لا تكلف فيما ذكره، وقد صدر مثل هذا التوجيه عن الشريف العلامة في أوائل حواشيه لشرح التجريد حيث اعتذر عن ذكر الصوت وترك الحروف وقال: إن الحروف من عوارض الصوت وروادفه، فذكره

٤٥ انظر: حاشية على حاشية الجرجاني للتجريد لابن الخطيب، ١٦٨ و.

٤٦ انظر: حاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ٢٠٠ و.

يغني عن ذكرها، كأنه قيل: هو الصوت وما يتبعه.^{٤٧} وأما في الثالث فلأن وجود الحيتين في الغاية أمرٌ محققٌ، وترجّح أحدهما على الأخرى بناء على كون الكلام في بيان العلل مما يحكم به العقل، وليس ذلك أمرًا خطابيًا كما حسبه.

قال بعض المحققين في دفع ما ذكر من اعتراض الشارح الجديد للتجريد: «إنما يلزم كون الغاية من تنمة الفاعل لو كان احتياج المعلول إلى الغاية^{٤٨} لمجرّد تتميم العلة الفاعلية، وليس كذلك؛ فإنّ للغاية حيتين: أحدهما كونها متممة لفاعلية الفاعل، وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول، والثاني كونها ما لأجله المعلول، وهي بهذا الاعتبار علة قريبة، وعدّها قسمًا رابعًا باعتبار الحية الأخيرة.»^{٤٩}

ثم ردّ هذا الدفع بأننا لا نعقل من كون المعلول لأجل الغاية إلا أن الفاعل إنما أقدم على الفعل لأجله سواء كان ذلك الشيء من الأمور الكائنة المترتبة على الفعل أو أمرًا آخر مقدمًا على الكون والترتيب، على أن من جعل الغاية علةً مستقلةً ربّما يقسم العلل إلى القريبة والبعيدة.^{٥٠}

قال بعض الأفاضل في دفع ما ذكر من الرد الذي ذكره الشارح الجديد للتجريد: «لا نسلم أن كلاً مما ذكره يحتاج إليه المعلول. وإنما يحتاج إليه لو لم يكن وجود المعلول بدونه، وليس كذلك؛ إذ المحتاج إلى المعين والأدوات إنما هو الفاعل الناقص لا الفاعل الكامل، ولعلّ مراد القوم برجوع ما ذكر إلى الفاعل أو القابل هو احتياج الفاعل أو القابل إليها لا المعلول.»^{٥١} انتهى ما ذكره.

وفيه نظر؛ إذ قد عرفت فيما سبق أن احتياج المعلول إلى العلل الناقصة إنما يراد به احتياج نوع المعلول إليها لا أنّ كل واحد من المعلول يحتاج إليها، فمراد الرادّ أن كلاً ممّا ذكر يحتاج إليه نوع المعلول، وهذا مما لا نزاع فيه، وتخلّفه في الفاعل الكامل لا يضرّه أصلاً.

٤٧ انظر: حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٢٢٠.

٤٨ وق - الغاية.

٤٩ انظر: الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ١/٥٥٧.

٥٠ انظر: الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ١/٥٥٧.

٥١ انظر: الحاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ٢٠٠ و.

إذا عرفتَ هذا فاعلم أن من جملة المتّمات عدم المانع / [١٠٨] كما عرفت فيما سبق، وأن صاحب المواقف جعله من تنمة الفاعل. ولما لزمه كون عدم المانع جزءاً من علّة الوجود - وإنه خلاف الضرورة - دفعه بأن عدم المانع لا تحقّق له في نفس الأمر ولا تميّز له ولا ثبوت، فكيف يكون مبدأ لوجود الغير؟ نعم، إنّ عدم المانع قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول، فإنّه كاشف عن وجود فضاءٍ له قوأمٌ يمكن النفوذ فيه كعدم المانع لسقوط السقف؛ فإنه كاشف عن وجود مسافةٍ يمكن تحرك السقف فيه للسقوط، إلاّ أنّه ربّما لا يُعلّم إلاّ بلازم عدمي، فإنّه يعبّر عنه بذلك اللازم العدمي، فيسبق إلى الأوهام أنّ ذلك الأمر العدمي مؤثّر في الوجود ومعتبر في علّته.

وقال الشريف العلامة في شرحه للمواقف:

«والتحقيق أن بديهية العقل لا تجوّز كون عدم مؤثّراً في الوجود مفيداً له؛ ولكن تجوّز أن يتوقّف التأثير في الوجود على أمر عدمي كما تجوّز توقّفه على أمر وجودي، فعلى هذا جاز أن يكون مدخليّة الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة، وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع، وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعدّ؛ إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده، فما قيل من أنّ العلة التامة للموجود لا بدّ وأن يكون موجوداً أريد به أن ما له مدخل لوجوده لا بدّ أن يكون موجوداً، وما له مدخل لعدمه لا بدّ أن يكون معدوماً، وما له مدخل لوجوده وعدمه معاً لا بدّ أن يوجد ثمّ يعدم. هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول. وأما أنّه يجب أن يكون كلّ واحد من أجزائها موجوداً فذلك ممّا لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضاً. فإن قلت: لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفاعل كان المؤثّر في الوجود معدوماً، وقد اعترفتُم بأنّه محال بديهياً. قلت: ليس معنى كونه جزءاً له أنه جزء له حقيقي؛ بل معناه أنه من تنتمته وداخل في عداه، وهذا المقدار كافٍ في الاعتذار عن ترك إفراده في الذكر. ويعلم من هذا أن قوله: «فيسبق إلى الأوهام أنّه مؤثّر» إن أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل، وإن أراد به سبق التأثير بمعنى المدخليّة في الوجود فهو حق، ولا محذور فيه.»^٢ هذا ما ذكره.

واعترض عليه بعض العلماء، أمّا أوّلاً فبأنه إن أراد بقوله: «لكن يجوز أن يتوقّف التأثير في الوجود على أمر عدمي» الجواز العقلي، فلا يناسب المقام؛ لأن الكلام في بيان

تحقق الأقسام الثلاثة في الواقع؛ وإن أراد الجواز النفس أمرى فالتفريع الذي ذكره بقوله: «فعلى هذا جاز» غير تام؛ لأن الجواز العقلي لا يستلزم الجواز النفس أمرى. وأما ثانياً فلأنه لا صحّة لما ذكر في القسم الثالث وهو أن يكون مدخلية الشيء من حيث وجوده وعدمه معاً؛ لأن معنى مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده أن يكون ذلك الشيء بحيث لا بدّ لوجود الآخر منه، ومعنى مدخليته من حيث عدمه أن يكون بحيث لوجود الآخر بدّ منه. وهل هذا إلا تناقض صريح. والحق أن الموقوف على وجود المعدّ [١٠٨ظ] حدوث الممكن لا وجوده، يشهد لذلك أنه لو وجد غير مسبوق بالعدم لما احتاج. انتهى ما ذكره.^{٥٣}

وفيه بحث، أما في الأول فلأن مراده ليس الجواز العقلي مطلقاً؛ بل الجواز العقلي المطابق في نفس الأمر، وإنه يستلزم الجواز النفس أمرى. وأما في الثاني فلأنه لم يرد بما ذكره أن يكون ما له مدخل في وجود الشيء هو الوجود فقط أو العدم فقط حتى يلزم ما ذكره من التناقض؛ بل أراد أن ما له مدخل في وجود الشيء هو الوجود المستعقب للعدم، فلا تناقض أصلاً. نعم، كان الأولى للشريف العلامة أن يقول في توجيه ما ذكره القوم من أنّ العلة التامة للموجود لا بدّ أن تكون موجودة: أنّ العلة التامة تطلق على معنيين: أحدهما جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء، وثانيهما الفاعل المستجمع لشروط التأثير، وأن مراد القوم بالقول المذكور هو الثاني دون الأول. وإنا قلنا: هذا أولى؛ إذ حينئذ لا يحتاج إلى صرف الموجود عن ظاهره إلى الموجود في الجملة، وذلك بتعميمه إلى المعدوم الصرف وإلى الموجود الذي انعدم بعد وجوده هذا.

قال العلامة الرازي:

«علل الشيء إما أن يتوقف عليها وجوده، وهي علل الوجود التي قسمت إلى الأربعة المشهورة، ومن لوازمها أنه يجب انتفاء الشيء بانتفاء شيء منها؛ وإما أن يتوقف عليها حدوثه لا وجوده، وهي العلل المعدّة، ومن لوازمها أنه لا يجب أن ينتفي الشيء بانتفائها لا أنه يجب انتفائها عند وجود المعلول. نعم، إذا كان المعدّ بعيداً يجب أن ينتفي حتى يوجد المعدّ القريب، فيحدث المعلول. وأما المعدّ القريب فيجوز أن يجمع المعلول وإن لم يجب، فليس من ضرورة المعدّ أن لا يجمعه؛ بل من ضرورته أنه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه؛ إذ لا شك أن البناء من علل البناء لتوقفه عليه، وليس من علل وجوده، وإلا انتفى بانتفائه؛ بل من علل حدوثه التي هي المعدّات مع أنه يجمعه، وينتفي مع بقاء البناء على حاله.»^{٥٤}

٥٣ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٠٦.

٥٤ انظر: حاشية على شرح المطالع للجرجاني، ص ١٩٥.

وقال الشريف العلامة في حواشيه على شرح المطالع بعد نقل كلام العلامة الرازي:

«ولقائل أن يقول: المعلول إذا كان حادثاً فالمستند منه إلى الفاعل هو وجوده. وأما حدوثه، أعني: كون وجوده مسبقاً بعدمه أو كونه خارجاً من العدم إلى الوجود فصفته لازمة لوجوده أو له إذا وجد بعد عدمه، ولا يتصور أن يكون لموجده مدخل فيها أصلاً كما قرّر في موضعه. ولا شك أنّ العلة المعدّة إنّما يتوقف عليها ما هو مستند إلى الفاعل صادر عنه، فالمعدّات أيضاً علل للوجود. فالتحقيق ما أورده في بعض كتبه من أن وجود الشيء إنّما أن يتوقف على وجود شيء آخر كالفاعل أو على عدمه مطلقاً كالمانع أو على عدمه الطارئ على وجوده، فإن العقل لا يتقبض عن شيء من هذه الأقسام، والأخير منها هو المعدّ، فيجب انتفائه عند وجود المعلول وإن كان قريباً. وكيف لا؟ وهو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة، أعني: أن يتهيأ القابل للمقبول تهيؤاً كافياً لقبوله مقارناً لعدمه حتى إذا وجد فيه بالفعل لم يوصف / [١٠٩] باستعداده إياه؛ بل بإمكان الاتصاف به؛ فإنه لازم له لا يفارقه. وإذا عرفت هذا فنقول: البناء باعتبار حركاته المخصوصة المقتضية لحركات الآلات على وجهٍ مخصوصٍ معدّ لأوضاعٍ متعيّنة فيما بين ذلك الآلات التي هي أجزاء البناء، وهو مأخوذاً مع هذا الاعتبار ليس موجوداً حال وجود تلك الأوضاع؛ إذ لا بدّ من انتهاء حركاته وحركات الآلات حتى توجد تلك الأوضاع كالخطوة الأخيرة لحصول الماشي في المكان الذي قصده، فهو من حيث هو معدّ ليس مجامعاً لوجود البناء؛ بل من حيث ذاته الذي هو جزء للمعدّ، ولا استحالة في اجتماع جزء المعدّ مع المعلول كما لا استحالة في انتفائه. وكذا الحال في العلوم التي يقع فيها الانتقال، فإنها بهذا الاعتبار معدّ للعلم بالمطلوب، فلا امتناع في اجتماعها وانتفائها معه. فإن قيل: أليس جزء الشرط شرطاً، فكذا أجزاء المعدّ؟ قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن جزء الشرط مما يتوقف عليه وجود المشروط، وليس جزء المعدّ موجباً للاستعداد حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند الوجود بالفعل انتفاؤه، هكذا ينبغي أن يحقق الكلام ليتصل به إلى ذروة المرام.» إلى هنا كلامه. °°

واعترض عليه بعض العلماء من وجوه:

الأول: أنّ ههنا قسمين آخرين أهمّلهما: أحدهما: أن يكون ما يتوقف عليه وجود الشيء أمراً عدمياً لا عدم شيء ولا وجوده كوجود العقل الأول ووجوبه بالغير وإمكانه

بالقياس إلى معلولاته الثلاثة: العقل الثاني ونفس الفلك الأول وجرمه على ما قالوا. ثانيهما أنه يجوز أن يكون ما له مدخل في وجود الشيء العدم قبل الوجود على عكس المعدّ، فإنّ العقل لا ينقبض عن ذلك»^{٥٦}

وفيه نظر؛ لأنّ مراد الشريف العلامة بوجود المعدّ وعدمه الطارئ نفس المعدّ باعتبار وجوده وعدمه الطارئ. ألا يرى أنّه جعل حركات آلات البناء معدّاً لأوضاع متعيّنة فيما بين تلك الآلات، ولم يجعل المعدّ وجود الحركات وعدمها الطارئ. وأيضاً العدم الأصلي للعلل علّة لعدم المعلولات لا لوجودها، فلا يكون علّة الوجود فيما ذكره من الصورة إلا الوجود الطارئ، فلا بدّ أن يكون المعدّ العدم الطارئ على الوجود.

الثاني: أن من أنكر انتفاء المعدّ عند وجود المعلول لا يفسره بذلك المعنى، فالمذكور إلى قوله: «وكيف لا؟» لا يجدي في دفع كلام المنكر.^{٥٧}

وفيه نظر؛ لأنّ المفهوم من المعدّ هو ما ذكره الشريف العلامة، وعليه نصّ أرباب المعقول، ومن فسره بتفسير آخر يكون النزاع معه لفظياً راجعاً إلى تفسير المعدّ، فلا ضرر فيه للشريف العلامة.

الثالث: أن قوله: «وهو الموجب للاستعداد التام» صريح في أنّ إعداد المعدّ بوجوده لا بعده، والمفهوم ممّا قدّمه من قوله: «أو على عدمه الطارئ» هو أن يكون بعده، فبين كلاميه تدافع ظاهر.^{٥٨}

وفيه نظر؛ لأنّ كون الموجب للاستعداد هو الوجود غير لازم حتى يكون ما ذكره صريحاً في أنّ إعداد المعدّ بوجوده فقط. ألا يرى أن الاستعداد التام للأوضاع المخصوصة بين الأحجار لا يحصل للبناء ما لم تنقطع الحركة بينها.

الرابع: أنا سلّمنا أن الاستعداد التام يترتب على المعدّ القريب. وأما أنه علّة تامة له / [١٠٩ظ] حتى لا يجوز بقائه بعد زوال الاستعداد فغير مسلّم؛ بل يجوز أن يكون جزءاً أخيراً لعلّته التامة، فلا ينافي بقائه بعد ترتبه عليه.^{٥٩}

٥٦ انظر: رسالة قي تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال باشا، ص ١١٠.

٥٧ انظر: رسالة قي تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال باشا، ص ١١٥.

٥٨ انظر: رسالة قي تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال باشا، ص ١١٥.

٥٩ انظر: رسالة قي تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال باشا، ص ١١٥.

وفيه نظرٌ؛ لأنَّ المعدَّة -كما عرفت- لا بدَّ وأنَّ يطرأَ عدمه على وجوده، فعند وجود المعدِّ القريب يكون المعدَّات السابقت معدومةً، فلا تجتمع المعدَّات في الوجود حتى يكون المعدِّ القريب جزءًا أخيرًا للعلَّة التامة؛ بل كلُّ مرتبة من المعدَّات علَّة تامة لكلِّ مرتبة من الاستعداد إلى أن ينتهي إلى المعدِّ القريب، فإنَّه علَّة تامة للاستعداد التام؛ لكن بشرط تقدُّم المعدَّات السابقة عليه بأنَّ يوجد كلُّ منهما ثمَّ ينعدم. ثمَّ إنَّ الاستعداد التام هو كون المعلول بالقوَّة القريبة من الفعل، فإذا وجد المعلول بالفعل ينتفي الاستعداد التام، فتنفي علته التامة أيضًا، أعني: المعدِّ القريب، فيجب انتفاء المعدِّ القريب عند وجود المعلول بالفعل، وهذا هو مراد الشريف العلامة.

الخامس: أنه فرق بين جزء الشرط وجزء المعدِّ بأنَّ جزء الشرط شرط، وجزء المعدِّ ليس بمعدِّ، وإنَّه ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون جزء الشرط مادَّة المعلول، فإنَّه لا استحالة في اشتراك الموجودين في مادَّة معيَّنة؛ أو صورته، فإنَّ العقل لا ينقبض عن أن تكون صورة مركب مادة لأمرٍ هو شرط لوجود ذلك المركب، ولا بد من إبطال هذين الاحتمالين حتى يتعيَّن كون جزء الشرط شرطًا؛ لأنَّ الشرط لا بدَّ أن يكون خارجًا عن المعلول، وأتى له ذلك؟^{٦٠}

وفيه نظرٌ؛ لأنَّ الشريف العلامة منع كون جزء المعدِّ معدِّاً ومقابلة المنع بالمنع خارج عن قانون المناظرة. ولا يرد عليه ما ذكره حتى يثبت ما ذكره من الاحتمال، وأتى له ذلك؟ والسادس: أنه علَّل كون جزء الشرط شرطاً بكونه مما يتوقَّف عليه وجود الشرط، وإنَّه تعليل قاصر؛ إذ يكتفي في الشرطية أن يكون موقوفاً عليه للمشروط، وإلا لكانت كلُّ علَّة شرطاً.^{٦١}

وفيه نظرٌ؛ لأنَّ كون الشيء موقوفاً عليه للوجود مفهومٌ عامٌّ يصدق على الشرط وعلى سائر العلل. وإنما يمتاز عنها بأنَّ لا يكون الشرط ما منه المعلول ولا ما لأجله ولا ما به المعلول بالفعل أو بالقوَّة، فلا يلزم كون سائر العلل شروطاً. وإنما لم يتعرَّض الشريف العلامة لبيان ما به الامتياز؛ إذ ليس مراده بيان تعريف الشرط؛ بل بيان أن جزء الشرط شرطٌ.

٦٠ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال پاشا، ص ١١٥.

٦١ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال پاشا، ص ١١٦.

والسابع: أنّ حقه أن يقول: وليس جزء المعدّ موجباً للاستعداد حتى يلزم أن يكون معدّاً؛ لأنّه في صدد بيان الفرق بين جزء الشرط وجزء المعدّ بتسليم كون جزء الشرط شرطاً ومنع كون جزء المعدّ معدّاً.^{٦٢}

وفيه نظر؛ لأنّ في تقرير السؤال مقدّمة مطوية؛ لأنّ تقريره أن جزء الشرط شرط، فكذا أجزاء المعدّ معدّ، فيلزم امتناع اجتماعه مع المعلول، وتقرير الجواب أنّ جزء المعدّ ليس بمعدّ لانتهاء لازمه وهو إيجاب الاستعداد، فلا يلزم ما ذكر من امتناع اجتماعه مع المعلول؛ ولهذا احتاج إلى نفي اللزوم المذكور، ولم يكتف بمجرّد الفرق بين جزء الشرط وجزء المعدّ.

واعلم أن الشريف العلامة ذكر تقسيماً للعلّة بحيث يندرج فيه / [١١٠] [الأصول والتمتّمات، وقال:

«ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلّة الناقصة: ما يتوقّف عليه الشيء في وجوده إما جزء له أو خارج عنه. والثاني إما محلّ للموضوع بالقياس إلى العرض والمحلّ القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها؛ وإما غير محلّ لها، فإنّ ما منه الوجود أو ما لأجله الوجود أو لا هذا ولا ذلك، وحينئذٍ إما أن يكون وجوديّاً وهو الشرط، أو عدميّاً وهو عدم المانع. والأوّل -أعني: ما يكون جزءاً- إما أن يكون جزءاً عقليّاً وهو الجنس والفصل أو جزءاً خارجيّاً وهو المادة والصورة.»^{٦٣}

واعترض عليه بعض العلماء من وجوه:

الأوّل: أن مبناه على أن يكون كلّ من الجنس والفصل جزءاً حقيقيّاً موقوفاً عليه لوجود المركّب منها؛^{٦٤} لأنّ الجنس والفصل ليسا من الأجزاء الحقيقيّة؛ بل هما من الأجزاء التحليلية التي لا تحتاج الماهية إليها في الوجودين: أما في الخارج فظاهر، وأما في الذهن

٦٢ انظر: رسالة قي تقدم العلّة التامة على المعلول للمولى ابن كمال باشا، ص ١١٦.

٦٣ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١/٨٤٩.

٦٤ كذا في جميع نسخ الرسالة؛ لكن في الرسالة لابن كمال باشا هكذا: منهما. انظر: رسالة قي تقدم العلّة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٠٩.

فلأنها يمكن أن توجد فيه بنفسها بدون تلك التفاصيل. نعم، يحتاج إليها في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقاً، وبهذا تبين أنه لا تحصيل لما قاله الشريف العلامة. الجنس إذا أخذ من حيث إنه جزء -أعني: بشرط لا شيء- يسمى مادةً، والفصل إذا أخذ كذلك يسمى صورةً.^{٦٥} انتهى ما ذكره.

وفيه نظر؛ لأن جميع ما ذكره الشريف العلامة إنما هو بالنظر إلى العلم الفعلي الذي تتركب فيه الماهية من الجنس والفصل اللذين هما بمنزلة المادة، واجتماعهما على النحو الذي هما عليه في الخارج بمنزلة الصورة، وكونهما من الأجزاء التحليلية إنما هو في العلم الانفعالي، فلا ورود لما ذكره أصلاً، وقد فضلنا هذا المقام في بعض رسائلنا،^{٦٦} وليس هذا موضع ذكره.

وأما الثاني فلأنه يلزم على موجب هذا التقسيم أن يكون الشرط العدمي من قبيل ارتفاع المانع، وليس كذلك؛ فإن الشرط العدمي أمر معدوم في نفسه لا عدم شيء آخر.^{٦٧} وفيه نظر، وقد عرفت وجهه فيما سبق.

وأما الثالث فلأن التقسيم المذكور خلو عن المعد، وقد عرفت أنه قسم مستقل من العلة الناقصة عندهم.^{٦٨}

وفيه نظر؛ لأنه أدرج المعد في شرط، فلا يكون التقسيم خلواً عنه كما لا يخفى على المتأمل.

٦٥ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٠٨.

٦٦ انظر: رسالة التعريف والإعلام في حل مشكلات الحد التام لطاشكيري زاده، ص ١٤٨-١٦٨.

٦٧ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١١٠.

٦٨ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٢٠.

خاتمة للرسالة في بيان تقدّم العلة الناقصة والتامة على المعلول

قال صاحب المواقف والشريف العلامة في شرحه له:

«والعلة الناقصة متقدّمة على المعلول تقدّمًا ذاتيًا سواء كانت داخلية فيه أو خارجة عنه. وأما التقدّم الزمني فيجوز إلا في العلة الصورية، فإنها مع المعلول بالزمان. وأما العلة التامة على تقدير تركبها من أربع أو ثلاث فمجموع أمور كل واحد منها متقدم، فتقدمه على المعلول بمعنى تقدّم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه. وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر؛ إذ مجموع الأجزاء المادية والصورية هو الماهية نفسها من حيث الذات، ولا يتصور تقدم الماهية على نفسها فضلاً عن تقدمها / [١١٠ ظ] على نفسها مع انضمام أمرين آخرين هما الفاعل والغاية إليها. والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات، فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدّمًا ذاتيًا؛ لأن التغير الاعتباري بالإجمال والتفصيل لا يُجدي ههنا نفعًا، بخلافه في باب التعريف، فإذا ضمّ إلى ذلك المجموع أمران أو أمر واحد فكيف يتصوّر تقدّمه على الماهية، وإذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده أو مع الغاية كانت متقدّمة على المعلول بلا إشكال.» هذا ما ذكر في المواقف وشرحه.^{٦٩}

وحاصله أن تقدم العلة التامة على المعلول المركب ليس على إطلاقه؛ بل بمعنى تقدّم كلّ واحد منها على المعلول لا المجموع من حيث هو مجموع؛ وذلك لأنّ مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول مقدّمًا على مجموع العلة التامة لكونه جزءًا منه، فإذا كانت مجموع العلل الأربعة متقدّمة على المعلول يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبين، هذا خلف.

هذا، وللتفصّي عن هذا الإشكال طرق: أحدها: منع كون مجموع المادة والصورة جزءًا من مجموع العلل الأربعة. وثانيها: تسليم كونه جزءًا منها ومنع تقدم مجموع العلل الأربعة على المعلول لعدم كونه علةً. وثالثها: تسليم كل مما ذكر ومنع كون مجموع المادة والصورة عين المعلول. الطريقة الأولى قد سلك إليها الشريف العلامة على ما نقل عنه في حاشية حواشيه لشرح التجريد حيث قال:

«قيل عليه: إن العلة التامة المتقدمة هي مجموع الأجزاء الأربعة لا المادة والصورة مقيدة مع الآخرين، أعني: العلة الفاعلية والغائية، والمجموع من حيث هو مجموع غير الجزئين، فلا يلزم ما ذكر. فإن قيل: إذا كان المجموع متقدماً على المعلول ومن جملة أجزاء المجموع المادة والصورة التي هي عين المعلول فيلزم ما ذكر من تقدم الكل على الجزء. قلنا: الذي هو المعلول مجموع الجزئين من حيث هو، والذي هو جزء من العلة التامة هو كل واحدٍ واحدٍ لا مجموع الجزئين؛ إذ لو كان كذلك يلزم كون المعلول عين العلة.» انتهى ما ذكره.^{٧٠}

ويرد عليه أن جزئية كل من المادة والصورة يستلزم جزئية مجموعهما لاشتغال المركب من العلة الأربعة على أجزاء أخر غير مجموعهما؛ ولهذا الإيراد قال بعضهم: إن منع كون مجموع المادة والصورة جزءاً من العلة الأربعة مكابرة، والمنقول المذكور افتراءً على الشريف العلامة،^{٧١} ويمكن توجيه المنقول المذكور بأن المجموع قد يعتبر على الشمول بحيث يكون كل واحد من ذلك جزئياً لذلك المفهوم الشامل، وقد يعتبر من حيث الجمع بحيث تكون كل واحد من ذلك جزءاً له، ومراد الشريف العلامة منع جزئية المجموع بالمعنى الثاني، وهو الذي يكون عين المعلول، ويكفي في لزوم جزئية المجموع بناء على وجود الأجزاء الأخر كون المجموع بالمعنى الأول جزءاً من العلة الأربعة.

ومنهم من صحح المنقول المذكور بأن قال:

«كل واحدة من المادة والصورة إذا نظر إليها فرداً يكون جزءاً من العلة التامة، وإذا نظر إلى المجموع من حيث هو لا يكون جزءاً منها؛ لأن مجموع المادة والصورة إنما يحصل بعد حصول الجمع بينهما، وحصول الجمع بينهما مقدّم بالذات على الحصول بالجمع، وهو المجموع ضرورة. والجمع بينهما إنما يحصل بعد وجود كل واحدة منهما فرادى، وهو ظاهر. / [١١١] و[١١٢] فوجود كل واحدة منهما فرادى مقدّم بالذات على حصول الجمع بينهما. والعلة التامة تحصل بتمامها في درجة حصول الصورة؛ لأنه الجزء الأخير

٧٠ انظر: حاشية التجريد للجرجاني، ١٦٤/٢.

٧١ هناك قيد في هامش بعض مخطوطات هذه الحاشية في موثوقية هذا المنقول المذكور عن الشريف العلامة، متفقاً مع طاشكوبيري زاده: «وقد أنكر البعض من الأفاضل هذه الحاشية من الشريف العلامة رحمه الله، ولعل وجه الإنكار هذا المنع (من خطّ جار الله چلبی تلميذ الفاضل حسن چلبی الفناري)». انظر: حاشية التجريد للجرجاني، ١٦٤/٢، منهوات ث.

من العلة التامة وامتّم لها كما علمت. وهو درجة تقدّمها على الجمع بينهما، وفي هذه الدرجة لم يحصل مجموع المادّة والصورة؛ لأنه مؤخّر عنه بدرجتين، فكيف يكون جزءاً من العلة التامة؛ لأنها حصلت بتمامها قبله بدرجتين، فثبت أن كلّ واحدة من المادّة والصورة جزء من العلة التامة، وليس مجموعهما جزءاً منها. وبهذا التحقيق ظهر صحة بعض الأفاويل، وأنّضح مسيرة المقال وانكشف حقيقة الحال.» إلى هنا كلامه.

ولا يخفى عليك أن هذا التصحيح راجع إلى ما ذكرناه من التصحيح إلا أن صاحبه ارتكب في بيانه ذكرَ تعسّفاتٍ باردةٍ ومقدّماتٍ ليس فيها كثير فائدة كما لا يخفى على الناظر المتأمل فيه.

واعترض عليه بعض العلماء من وجوه:

أحدها: أن مبناه على تمام العلة التامة قبل حصول شرط الجمع المعتبر في كون مجموع المادّة والصورة عين المعلول، ولا صحّة له؛ لأن ذلك الشرط من جملة ما يحتاج إليه وجود المعلول، فلا بدّ من كونه جزءاً من العلة التامة.^{٧٢}

وفيه نظر؛ لأن الجمع عبارة عن تأثير الفاعل في المعلول، فيندرج في الفاعل.

وثانيها: أن مبناه على أنّ الجزء الأخير من العلة التامة هي الصورة، ولا توقف لما ذكره على ذلك بل يكون الأمر أظهر على تقدير كون الصورة جزءها الأخير.^{٧٣}

وفيه نظر؛ لأن كلامه مبني على انحصار أجزاء العلة التامة في الأربع، وكون الصورة جزءاً أخيراً منها كما هو المشهور. ولا يضره وجود ما ذكره من الاحتمال على أن ما ذكره من الاحتمال ممنوع الثبوت.

وثالثها: أن موجب ما ذكره أن يتقدّم الأجزاء بالأسر على الكلّ سواء كان هناك جزء صوري أو لا لتوقف حصول الكلّ على شرط الجمع بينها المتأخر عن حصول الأجزاء بالأسر.^{٧٤}

٧٢ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٤٢.

٧٣ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال باشا، ص ١٤٢.

٧٤ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول للمولى ابن كمال باشا، ص ١٤٢.

وفيه نظر؛ لأن اشتراط الجمع إنما لزم من اعتبار الصورة لتوقف وجود الصورة على الحلول في المادة وارتباطها بها والاجتماع معها، فلا يطرد هذا الاشتراط في الأجزاء التي ليس فيها جزء صوري؛ إذ ليس هناك معلول واحد لعدم الصورة القائمة بالأجزاء المفيدة للوحدة لها؛ بل هي معلولات متعدّدة، فلا تكون مما نحن فيه.

والطريقة الثانية قد سلك إليها الأستاذ المدقق حيث قال في حلّ الإشكال المذكور:

«إن مجموع المادة والصورة جزء من المجموع المركّب من العلل الأربع؛ ولكن ذلك المجموع المركّب ليس بعلة للمعلول. وتفصيله أنا سلّمنا أن كل واحدة من المادة والصورة جزء من المجموع المركّب من العلل الأربع وأن جزئية كل منهما يستلزم جزئية مجموعهما لاشتمال المركّب المذكور على أجزاء أخرى؛ لكن لا نسلم عليّة المجموع المركّب من العلل الأربع وتقدّمها عليه. وما يقال: "إن المجموع المركّب من العلل الأربع علة تامة" معناه أن كلّ واحد من أجزائها، أعني: الفاعل والغاية [والمادة] والصورة علة، فحينئذ لا يلزم عليّة الشيء لنفسه ولا تقدّمه على نفسه؛ لأنّ التقدم ليس من الأحكام التي يثبت للمجموع من غير ثبوت الأجزاء. / [١١١ظ] وأما تسليم عليّة المجموع المركّب ومنع تقدمه على المعلول التزاماً لوجود الملزوم بدون وجود اللازم؛ لأنّ التقدم لازم للاحتياج، والاحتياج مرجح العلية، وهذا مما لا يرتضيه العاقل، والفاضل التفتزاني صرح بامتناع كونه محتاجاً إليه كما صرح بامتناع تقدمه عليه. والقول بامتناع كونه محتاجاً إليه قولٌ بامتناع عليّته؛ لأنّ معنى العلة ليس إلا ما يحتاج إليه الشيء.» انتهى كلامه.^{٧٥}

وحاصله أن مجموع العلل الأربع عللٌ متعدّدة لا علة واحدة، فلا يلزم من عدم تقدمه على المعلول بالاعتبار الثاني عدم تقدم العلة على المعلول؛ بل تقدمه عليه إنما هو بالاعتبار الأوّل، فكذا عليّته، فلا يلزم تخلف التقدم عن العلة كما هو مدار إشكال صاحب المواقف.

ومن العلماء من قال: «كلام الأستاذ المدقق راجع إلى ما اختاره صاحب المواقف من منع عليّة المجموع المركّب ومنع تقدمها على المعلول.»^{٧٦} ولا يخفى عليك ممّا قرناه أنّ

٧٥ انظر: الكلمات في بحث العلة والمعلول للمولى خواجه زاده، ٩٨ و.

٧٦ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٤٠.

كلام صاحب المواقف يسلم عليّة المجموع ومنع تقدّمه، وكلام الأستاذ منع كليهما، وشتان ما بينهما؛ بل حاصل كلام الأستاذ ردّ إشكال صاحب المواقف كما مرّ تقريره آنفًا.

الطريقة الثالثة قد سلك إليها كثير من الفضلاء، قال بعض المحققين:

«جميع الأجزاء المادّية والصوريّة لها اعتباران: اعتبارهما منفردين بلا اعتبار ارتباط بينهما، وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدّم على المعلول بمرتبتين، واعتبارهما على النحو المعين الارتباطي الذين هما عليّة في الخارج، وهما بهذا الاعتبار عين المعلول. فإن قلت: لا يخلو إما أن يعتبر هذا الارتباط في المعلول المركب أو لا. وعلى الأول لا يكون ما فرض مجموع الأجزاء مجموعًا، هذا خلف، وعلى الثاني يكون عينه بأيّ اعتبار أخذ. قلت: لعلّ الاعتبار المذكور شرط لعينيّة جميع الأجزاء للمعلول، وليس من أجزائه، فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقًا. فإن قلت: هذا إنما يتمشي في المركب الذي له جزء صوري. وأما فيما ليس كذلك فلا؛ إذ ليس المجموع إلا تلك الأحاد من غير صورة، فلا يكون بينهما ارتباطٌ يعتبر تارةً ليصير عينًا ويسقط أخرى ليكون جزءًا من العلة التامة ومقدّمًا عليها. قلت: نعم، جميع الأجزاء إنما يكون جزءًا من العلة التامة وموقوفًا عليها حيث للمركب جزء صوري. وأما في غيره فهو عين المعلول؛ لأن جميع الأجزاء ليس علةً لنفسها، والعلم به ضروري. فإذا اعتبرنا ذلك الجميع من غير ارتباط فليس هناك إلا ذلك الجميع الذي هو المعلول فلا يكون جزءًا من العلة التامة.» إلى هنا كلامه.^{٧٧}

واعترض عليه بعض العلماء: أما أولًا فبأن حصول الكل موقوف على الاجتماع بين الأجزاء إمّا حقيقيًا أو اعتباريًا، فيلزم تقدّم الأجزاء بالأسر على الكل.^{٧٨}

وفيه بحث؛ لأن الاجتماع بالاعتبار لا يجعل الكلّ جزءًا من العلة التامة؛ إذ لا بدّ من المغايرة الحقيقية بين العلة والمعلول، والاجتماع الحقيقي لا ينفك عن الجزء الصوري.

وأما ثانيًا فلأن عدم الجزء الصوري يستلزم عدم الأجزاء المادّية؛ لأن تحقّقها يستلزم تحقّق الصورة؛ ضرورة أن تحقّق ما به الشيء بالقوة يستلزم تحقّق ما به الشيء بالفعل، فإذا فقد الثاني فقد الأول.^{٧٩}

٧٧ انظر: رسالة إثبات الواجب القديمة للدواني، ص ٧٨-٧٩.

٧٨ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٥.

٧٩ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٥.

وفيه بحثٌ؛ لأنَّ عدم الجزء الصوري إنما يستلزم عدم [١١٢و] اتّصاف أجزاء المعلول بكونها مادّيّةً لا انتفاء الأجزاء في أنفسها.

وأما ثالثاً فلأنه يلزم على تقدير وجود الأجزاء من غير أن يكون مادة ولا صورة عدم انحصار العلة الداخلة في المادة والصورة، وإنه خلاف ما تقرّر عندهم.^{٨٠}

وفيه بحثٌ؛ لأنك قد عرفت أنّ المراد حصر نوع الأجزاء الداخلة في المادة والصورة فلا يضّر خروج بعض من الأجزاء عن الحصر.

ثم قال المعترض المذكور: «والتحقيق أن المركب الاعتباري الذي ليس له جزء صوري ليس بمعلول واحد؛ بل معلولاتٍ متعددةٍ اعتبرت واحدة، وكل واحد من تلك المعلولات بسيطاً لا جزء له، فلا يرد النقض به على تقسيم العلة الداخلة لا باعتبار الكل؛ لأنه ليس بعلة داخلة، ولا باعتبار كل واحد، وذلك ظاهر.»^{٨١}

ثم قال: «واعلم أنّ التقدّم فرع العلية، ولما كانت العلة التامة عبارةً عن مجموع العلل المتعددة كانت عليتها مجموع عليّات العلل المتقدّمة، وتقدمها مجموع تقدماتها، ولا فساد في كون الشيء متقدّماً على نفسه بتقدمات متعدّدة كما لا فساد في كونه علةً لنفسه بعلية واحدة ومتقدّماً عليه بتقدم واحد.»^{٨٢}

ثم قال: «فافهم هذا، فإنه سرّ هذا المبحث، وبه ينحلّ الإشكال المذكور في تقدم العلة التامة، ويتّضح فساد ما ذكره الشارح الجديد للتجريد من قوله: «أنت خبير بأن المعلول إذا كان مركّباً فجميع أجزائه التي هي عينه يكون جزءاً من علته التامة، والجزء لا يكون محتاجاً إلى الكل؛ بل الأمر بالعكس، فإطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح، اللهم إلا أن يقال: ذلك اصطلاح آخر وليس مبنياً على كونها علةً بمعنى المذكور، أعني المحتاج إليه.»^{٨٣}

٨٠ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٥.

٨١ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٥.

٨٢ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٦.

٨٣ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٦؛ انظر أيضاً: شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي، ١/٥٥٤-٥٥٥.

ثم ذكر المعترض المذكور ما أورده بعض المحققين في تزييفه، وهو أن كل مفهوم كما يصدق على الواحد من أفراده كذلك يصدق على الكثير منها كالإنسان مثلاً يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم، وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع أيضاً، إلا أنه يصدق على الواحد بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة، أعني: أنه يصدق على الواحد أنه إنسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع أنه أناسي أو أحد، أعني: أنه إنسان كثير وواحد كثير، والمطلق صادق عليهما على السواء. إذا تمهّد هذا فنقول: معنى العلة أيضاً كما يصدق على كل واحد من أفرادها يصدق على جميعها بمعنى أن تلك الآحاد علل، أي علة كثيرة وإن لم يكن علة واحدة. فلا يلزم منه إلا توقف المعلول على كل واحد من تلك الآحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات متعدّدة، وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من أفراد علته لا فرداً واحداً منها. واللازم منه كون الشيء عين الكثرة من آحاد علله، ولا محذور فيه؛ بل هو واقع في جميع المركبات. إنما المحال كونه عين ما هو فرد واحد من علته أو الكثير الذي لا يكون جميع أجزائه. وأما ما يقال من أنه لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الأقسام فغير مسلّم على إطلاقه خصوصاً في مثل تقسيم ماهية إلى الواحد والكثير؛ فإن مجموع القسمين منهما داخل في القسم الأخير. انتهى ما ذكره المحقق المذكور.^{٨٤}

[١٢١ ظ] ثم ذكر المعترض المذكور اعتراض بعض الأفاضل على المحقق المذكور، وهو أن كون الشيء عين الكثير من آحاد علله ممتنع لوجوب تقدم العلة على المعلول، ولا فرق في ذلك بين كونه واحداً من تلك الآحاد وكثيراً منها؛ لأن مناط التقدم هو العلية لا الوحدة والكثرة، فسواء كانت العلة متصفّة بالوحدة أو بالكثرة يجب تقدمها على المعلول. فقولُه: «واللازم منه كون الشيء عين الكثير من آحاد علله مسلّم»، وقولُه: «ولا محذور فيه» ممنوعٌ لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه.^{٨٥}

٨٤ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٦-٧؛ انظر أيضاً: الحاشية القديمة على الشرح الجديد للدواني، ١/٥٥٤-٥٥٥.

٨٥ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٨؛ انظر أيضاً: حاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ١٩٧ و.

ثم أجاب المعترض المذكور عن هذا الاعتراض بأنّ التقدّم فرع العليّة، فكما أن الكثير علة لعلياتٍ متعددةٍ كذلك متقدم بتقدمات متعدّدة، ولا فساد في كون الشيء متقدّمًا على نفسه بتقدمات متعدّدة؛ بل هو واقع في كلّ مركّب.^{٨٦}

هذا كله مما ذكره المعترض المذكور في هذا المقام من النقض والإبرام. ولقد أصاب في كل ما أورده من الكلام، ثم إنّه أورد في حل الإشكال المتقدم كلامًا، وهو أنا نعلم قطعًا أنّ الصورة ما لم تحلّ في المادة لا يوجد المركّب، فشرط الحلول المتأخر عن وجود المادّة والصورة متقدّم على وجود المعلول. وإنما قلنا: إنّ شرط الحلول متأخر عن وجود المادة والصورة؛ لأنه نسبة بينهما، وحق النسبة أن يتأخر عن المتسبين، والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء، فثبت أن وجود المركّب متأخر عن وجود المادّة والصورة، وهذا معنى تقدمها عليه.

فإن قلت: أليس مجموع المادّة والصورة عين المركّب، فكيف يتقدم عليه؟

قلت: نعم، هما عين المركّب؛ لكن بعد حلول أحدهما في الآخر فلا ينافي تقدّمهما بدون هذا الشرط.

فإن قلت: هلا يلزم حينئذٍ أن يحصل جميع أجزاء المركّب ولا يحصل المركّب بعد؛ بل يتوقف على حصول شرط.

قلت: نعم، ولا نسلم فسادها، فإن البرهان المارّ ذكره قد أذى إليه والمتبع في أمثال هذا هو البرهان.

فإن قلت: هلا يلزم حينئذٍ أن يكون للمركّب وجود غير مجموع وجودات الأجزاء له؟

قلت: نعم، والأمر كذلك، وما قيل: «إن وجود المركّب الشخصي غير مجموع وجودات الأجزاء» وهم لا ينبغي أن يذهب إليه فهم. كيف؟ ويلزم حينئذٍ أن يكون الوجود الشخصي مركّبًا، وهو خلاف ما تقرّر في موضعه. «إلى هنا كلامه».^{٨٧}

ولا يخفى عليك أن هذا الحل بالحقيقة هو الحل الذي نقلناه سابقًا عن بعض المحققين، وهو جارٍ على نهج الصواب.

٨٦ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٦.

٨٧ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٣٠.

هذا، ويمكن أن يقر الحل الذي ذكره المحقق المذكور على وجه آخر لا يخلو ذكره عن فائدة، وهو أن الكلّ قد يعتبر على سبيل البدل بأن يعتبر صدق العنوان على كلّ واحد من جزئياته بدون ملاحظة الصدق على ما عداه نحو كلّ إنسان يشبع بهذا الرغيف، وقد يعتبر على سبيل الشمول بأن يعتبر صدق العنوان على خصوص كلّ من جزئياته دفعةً، كقولك: كل جزء من العشرة عشر لها، وقد يعتبر على سبيل الاجتماع بأن يلاحظ صدق العنوان على مجموع جزئياته بحيث يكون كل من جزئياته جزء من ذلك المجموع لا جزئياً له، كقولك: كلّ القوم يحمل ألف فنّ. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ كون مجموع العلة الأربع علةً إنما هو بالكلية الشمولية لا بالكلية البدلية، / [١١٣و] وذلك ظاهر، ولا بالكلية المجموعية؛ لأنّ كلاً من العلة الأربع علةً، وكذا المتقدّم على المعلول كلّ من العلة الأربع بالكلية الشمولية على قياس العلية، ثم إنّ كلّ اثنين أو ثلاثة من تلك العلة ناقصة بالكلية الشمولية. وأما كون مجموع المادة والصورة معلولاً فإنما هي بالكلية المجموعية؛ لأنّ كلاً من المادة والصورة ليس معلولاً؛ بل المعلول هو المجموع.

إذا عرفت هذا فقد ظهر لك أنّ العلة المتقدمة هي مجموع المادة والصورة منضمين إلى أمرين آخرين بالكلية الشمولية التفصيلية، والمعلول هو مجموع المادة والصورة بالكلية المجموعية الإجمالية. ولا خفاء في تقدّم هذا التفصيل على ما ذكر من الإجمال؛ لأنّ الفاعل إنما يجمع بين الأمرين، ولا يفصل الأمر الواحد.

ثم اعلم أن بعضاً من الأفاضل قرّر حلّ الإشكال المذكور بهذا الوجه حيث قال: «إن أراد أن مجموعهما مأخوذاً معاً عين الماهية فمسلم؛ لكن مجموعهما مأخوذاً بهذا الوجه ليس من أجزاء العلة التامة، فلا بأس بعدم تقدمه. وإن أراد أن مجموعهما مأخوذاً فرادى فرادى عين الماهية فممنوع؛ إذ من الظاهر أنهما مأخوذتين بهذا الوجه ليسا عين الماهية؛ بل جزآن من أجزاء العلة التامة ومقدمان على الماهية. والفرق بين المجموع المأخوذ معاً والمجموع المأخوذ لا معاً ظاهراً في مثل قولك: «كل القوم لا يسعه هذه الدار معاً ويسعهم لا معاً؛ بل فرادى فرادى.» فإنّ السعة وإن كانت متعلقةً بكلّ القوم في صورتين لا يصدق إذا أخذ القوم معاً ويصدق إذا أخذ ولا معاً. ولما كان مجموع المادة والصورة علةً للماهية لا معاً كان مجموعهما مقدّماً عليها كذلك، فالعلة التامة مطلقاً مقدّم على المعلول بالوجه الذي هو علة بذلك الوجه.» انتهى ما ذكره.^{٨٨}

واعترض عليه بعض المحققين بأن حاصل ما ذكره أن الحكم على المجموع قد يكون بما يصدق على كل واحدٍ واحدٍ منه ولا يصدق على المجموع، وقد يكون بما يصدق على المجموع. وأنت خبير بأن المحكوم عليه في الصورة الأولى هو الكل الأفرادي، وفي الصورة الثانية هو الكل المجموعي، ولفظ الكل مشترك بين المعنيين، فليس المحكوم عليه في صورتين واحدًا بحسب المعنى كما يشعر به كلامه. ثم ما ذكره من أن مجموع المادة والصورة مأخوذين معًا ليس من أجزاء العلة التامة منظورًا فيه؛ لأنّ المأخوذ بهذا الوجه إما ان يكون عين العلة التامة أو جزءًا منها أو خارجًا عنها. لا سبيل إلى الأول والثالث، فتعين الثاني. أما بطلان الأوّل فظاهر، وأما بطلان الثالث فلأن خروج الكل عن الشيء بدون خروج جزء من أجزائه عنه محال بديهية؛ إذ دخول كل جزء من المجموع في الشيء تستلزم إما كون المجموع عين الشيء أو جزئه؛ لأنه لو لم يكن لهذا الشيء جزء آخر سوى هذا المجموع كان المجموع جميع أجزاء ذلك الشيء، فيكون عينه. وإن كان له جزء آخر يكون المجموع جزء ذلك الشيء لدخول ذلك الجزء الآخر في قوام الشيء، فلا بدّ من التفضي عن ذلك ليتم الكلام. انتهى كلامه.^{٨٩}

وفيه بحثٌ، أما أوّلًا فلأنه إن أراد بقوله: «المحكوم عليه في صورتين ليس واحدًا» أنّه ليس واحدًا بالذات فباطلٌ؛ لأن أجزاء الكل المعترف فرادى عين أجزاء الكل المعترف بالمعية بالذات، وإنما المغايرة بحسب الاعتبار. وإن أراد أنه ليس واحدًا بالاعتبار فمسلّمٌ؛ لكن لا امتناع في اختلاف الحكم على الشيء بالاعتبار. وأما ثانيًا فلأننا نختار أن مجموع المادة والصورة داخلان في العلة التامة حال اعتبارهما / [١٣ ظ] فرادى وخارجان عنها حال اعتبارهما معًا؛ لأن هذه المعية أثر العلة التامة، وأثر الشيء خارج عنه لتأخره عنه، فالكل الخارج غير الكل الداخل بالاعتبار، فلا يلزم خروج الكلّ بدون خروج شيء من أجزائه عنه.

ثم اعلم أن الإشكال المذكور وهو لزوم تقدم الشيء على نفسه ربما يورد في تقدم العلة الناقصة. وتقريره على ما ذكره بعض الفضلاء: أنّ مجموع المادة والصورة جزء من العلة الأربع التي هي العلة التامة عندهم، وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة متقدمة على المعلول بالطبع مع أن المجموع المذكور عين المعلول، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، هذا خلف.^{٩٠}

٨٩ انظر: الحاشية الجديدة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ٢٣٠ و-٢٣١ ظ.

٩٠ انظر: حاشية على حاشية الجرجاني للتجريد لابن الخطيب، ٩٤ ظ.

ثم أجاب عنه الفاضل المذكور بأننا لا نسلّم أن جزء العلة التامة هو مجموع المادة والصورة؛ بل هو كل واحد منهما، فاللازم تقدم كل واحد منهما على المجموع الذي هو عين المعلول، فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه؛ لأن كل واحد منهما غير المجموع.^{٩١}

ثم أورد عليه أن ما ذكره من كون العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء إنما يقتضي كون كل ما يتوقف عليه الشيء جزءاً منه، ولا يقتضي كون كل جزء منه مما يتوقف عليه الشيء حتى يلزم من عدم كون مجموع المادة والصورة مما يتوقف عليه الشيء أن لا يكون جزءاً من العلة التامة؛ بل سبب الجزئية توقف العلة التامة على الشيء، ولا يخفى أن العلة التامة كما يتوقف على كل من المادة والصورة كذلك يتوقف على مجموعهما.^{٩٢}

ثم ردّه بأن سبب الحكم بأن مجموع المادة والصورة جزء للعلة التامة إما كون العلة التامة مما يتوقف عليه، وإنه ممنوع؛ لأن التوقف على الشيء لا يستلزم الجزئية. ألا يرى أن الثلاثة يتوقف على الاثنين لتحقق لازمه الذي هو التقدم الذاتي والترتب العقلي مع أن الاثنين ليس جزءاً منها؛ إذ الأعداد لا تتركب إلا من الوحدات. وأما كون جزئية كل واحد من الأحاد من جملة تستلزم جزئية مجموع الأحاد منه، وإنه أيضاً ممنوع؛ لأن كل واحد من الاثنين كما أنه جزء من الاثنين ابتداءً كذلك هو جزء من الثلاثة ابتداءً لا أن مجموع الاثنين جزء من الثلاثة، وكل واحد من الاثنين جزء الجزء للثلاثة.^{٩٣}

ثم قال: «ولو سلّم أن مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة فلا نسلّم أن كل جزء من أجزاء العلة التامة علة ناقصة للشيء؛ بل العلة الناقصة هي الجزء الذي يغير الشيء، وهي كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما.» انتهى ما ذكره.^{٩٤}

واعترض عليه بعض الأفاضل من وجوه:

٩١ انظر: حاشية على حاشية الجرجاني للتجريد لابن الخطيب، ٩٤-٩٥ و.

٩٢ انظر: حاشية على حاشية الجرجاني للتجريد لابن الخطيب، ٩٤ و.

٩٣ انظر: حاشية على حاشية الجرجاني للتجريد لابن الخطيب، ٩٥ و.

٩٤ انظر: حاشية على حاشية الجرجاني للتجريد لابن الخطيب، ٩٥ و.

الأول: أننا لا نسلّم أنه إذا كان كل جزء من العلة التامة علةً ناقصةً يلزم تقدم المعلول على نفسه. قوله: «لأن مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة» قلنا: إن أراد أن مجموعهما مأخوذاً معاً جزء منه فمسلّم؛ لما سبق من أن مجموعهما مأخوذاً بهذا الوجه نفس المعلول، وإن أراد أن مجموعهما مأخوذاً على الانفراد من أجزاء العلة التامة فمسلّم؛ لكن لا نسلّم أن مجموعهما بهذا الوجه عين المعلول، فإن بهذا الوجه جزء من العلة التامة وعلّة ناقصة للمعلول.^{٩٥}

والثاني: أن ما ذكره في الجواب مدفوع بأن العلة إذا كانت أربعة أجزاء مثلاً كان لا محالة اثنان منها جزء من الأربعة، فيكونان جزء منها؛ لأن الجزء أعم من أن يكون [١١٤ و] واحداً أو كثيراً، فمنع جزئية المادة والصورة غير موجّه. نعم، لو منع أنهما جزء واحد فيتوجه إذا كان الدعوى كذلك.^{٩٦}

والثالث: أن ما ذكر في الجواب التسليمي مدفوع بأن مجموع المادة والصورة لو كان جزءاً من العلة التامة كانت العلة التامة موقوفة عليه؛ ضرورة توقّف الكلّ على جزئه، والمعلول موقوف على العلة التامة، فيكون موقوفاً على مجموع المادة والصورة؛ لأنّ الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء؛ فيكون مجموع المادة والصورة موقوفاً عليه للمعلول، ولا يكون علةً تامةً له، فيكون علةً ناقصةً؛ إذ لا معنى للعلّة الناقصة إلا هذا، فلا يصح منع كونه علةً ناقصةً على هذا التقدير.^{٩٧}

وأجاب عنه بعض المحققين: أما عن الأول فبأن مجموع المادة والصورة مأخوذاً معاً ليس عين العلة التامة، وذلك ظاهر، ولا خارجاً عنها؛ لأن خروج المجموع بدون خروج كل من أجزائه محال، فتعيّن كونه جزءاً من العلة التامة. وقد نقلنا عنه تفصيله فيما سبق، وفيه بحثٌ أوردناه هناك.^{٩٨}

٩٥ انظر: حاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ٨٤ ظ.

٩٦ انظر: حاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ٨٤ ظ.

٩٧ انظر: حاشية على الشرح الجديد للتجريد للسيد صدر الدين الدشتكي، ٨٥ و.

٩٨ انظر: الحاشية الجديدة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ٢٣١ ظ.

وأما عن الثاني فبأن مراده منع كون مجموع المادة والصورة بالوجه الذي هو عين المعلول جزءاً، فيؤول حاصله إلى الجواب الذي بسطناه فيما سبق. غاية ما في الباب أنه لم يتعرض للترديد؛ إذ التفصيل لا يجب على المانع، وإنما يجب على المعلل.^{٩٩}

وأما الاعتراض الثالث فقد أيده المحقق المذكور بأن المجموع المذكور إن كان موقوفاً عليه لزم توقف الشيء على نفسه بناء على تسليمه كونه نفس المعلول، فلا يجدي منع كونه علّة ناقصة؛ وإن لم يكن موقوفاً عليه لم يكن جزءاً من العلة التامة؛ إذ العلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء، فما لا يكون موقوفاً عليه لا يكون جزءاً من العلة التامة قطعاً. انتهى كلامه.^{١٠٠}

واعترض بعض العلماء أيضاً على كلام نقلناه عن بعض الفضلاء:

أما أولاً فلأنّ الترديد الذي ذكره في سبب الحكم بأن مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة غير حاصر للمحتملات. كيف، ولم يذكر فيه ما هو أظهرها، وهو أن يكون الحكم لكون جزئية كل منهما من جملة مشتملة على أجزاء آخر يستلزم جزئية مجموعهما، والفرق بين هذا والذي ذكره ثانياً هو أنه لم يتعرض لما ذكرناه من القيد، وهو قولنا: «مشتملة لأجزاء آخر»، ولا بدّ من إبطال هذا الاحتمال أيضاً حتى يتم جوابه.

وأما ثانياً فلأنّ توقّف العلة التامة على مجموع المادة والصورة يستلزم جزئيته منها؛ إذ لا احتمال لأن تكون توقّفه عليه توقّف المشروط على الشرط، وإلا يلزم أن تتوقف العلة التامة على كل من المادة والصورة على نحوين من التوقف: أحدهما توقّف الكل على جزئه، والآخر توقّف الكل على جزء شرطه، وجزء الشرط شرط، فيلزم أن يتوقف شيء واحد في تحقّقه مرّة على آخر مرتين في كل مرة أصالة لا في ضمن الأخرى. وهذا مما لا يشك فيه العاقل في بطلانه. وإنما قيّدنا التوقف بأن يكون في كل مرة أصالة؛ إذ لا فساد فيما إذا كان التوقف في أحدهما أصالة وفي الأخرى في ضمن الأولى كما هو اللازم على تقدير جزئية المجموع المذكور من العلة التامة.

٩٩ انظر: الحاشية الجديدة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ٢٣١ظ.

١٠٠ انظر: الحاشية الجديدة على الشرح الجديد للتجريد للدواني، ٢٣٢و.

وأما ثالثاً فلأن توقف الثلاثة / [١١٤ظ] على مجموع الاثنين غير مسلم، وما ذكره من التعليل، أعني: قوله: «لتحقق لازمه الذي هو التقدم الذاتي والترتب العقلي» منشئه الاشتباه بين اثنين هما من جنس الأحاد وترتبه من مراتب الأعداد التي تتحقق عند تحققها، فإن المراد من الاثنين فيما إذا قيل: «تحقق الاثنان فتحقق الثلاثة» هو الأول دون الثاني.^{١٠١} هذا ما ذكره.

وتحقيق المقام في حل ما ذكر الإشكال بحيث يندفع عنه القيل والقال هو أن المركب إنما يتركب من آحاد أجزائه لا من التركيبات الثنائية والثلاثية وغير ذلك التي يمكن اعتبارها فيه، وإلا يلزم أن يكون المركب من ثلاثة مثلاً مركباً من ستة باعتبار التركيبات الثلاثة الثنائية التي يمكن اعتبارها فيها، وتجويز هذا الاحتمال سفسطة ظاهرة، ومنشأ هذا الاحتمال هو أن الوهم ربما يعتبر في الجزئين مثلاً هيئة وحدانية بحيث لا يلاحظ كل واحد منها مفصلاً فيعتبر مجموع الجزئين جزءاً مستقلاً مقابلاً لسائر الأجزاء؛ لكنه اعتبارٌ محض لا يترتب عليه الأحكام. إذا عرفت هذا فاعلم أن أجزاء العلة التامة بالحقيقة هي آحاد العلة الأربع لا المركبات التي يمكن اعتبارها فيها، فليس جزء العلة التامة إلا كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما، فكذا العلة هي كل واحد منهما، وكذا المتقدم على المعلول الذي هو مجموع المادة والصورة المجتمعة بالاجتماع الذي هو أثر الفاعل، فليس المجموع المذكور علةً ولا متقدماً حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه. وهذا التحقيق بالحقيقة تفصيل لما ذكره الشريف العلامة في حاشية حواشيه لشرح التجريد كما نقلنا عنه فيما سبق.

وبهذا التحقيق يظهر لك صحة ما قاله بعض المحققين^{١٠٢} من أن المجموع المذكور علةٌ من حيث الكثرة ومعلولٌ من حيث الوحدة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه، وما قاله بعض الأفاضل^{١٠٣} من أن المجموع المذكور علةٌ فرادى ومعلولٌ معاً فلا يلزم ما ذكر، وما قاله بعض الفضلاء^{١٠٤} من أن الجزء من العلة التامة هو كل واحدٍ واحدٍ من المجموع المذكور لا المجموع نفسه ولو سلم فلا يلزم تقدم المجموع بل اللازم تقدم كل واحد

١٠١ انظر: رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول لابن كمال باشا، ص ١٥٢.

١٠٢ هو جلال الدين الدواني.

١٠٣ هو السيد صدر الدين الدشتكي.

١٠٤ هو المولى ابن الخطيب.

منه فلا يلزم ما ذكر. وبهذا التحقيق أيضًا يظهر فساد ما قاله بعض الأفاضل^{١٠٥} من أن العلة التامة موقوفة على المجموع المذكور فيتوقف عليه المعلول أيضًا بالواسطة، وما قاله بعض المحققين^{١٠٦} من أن المجموع المذكور لو لم يكن موقوفًا عليه لم يكن جزءًا من العلة التامة. ووجه الفساد أن العلة التامة لا تتوقف إلا على كل واحد من المجموع، وما يتوهم من توقفه على المجموع فإما هو مجموع التوقفين لا توقف واحد متعلق بالمجموع مغاير للتوقفين المذكورين. وأيضًا لا فساد في عدم كون المجموع المذكور جزءًا من العلة التامة لما عرفت حتى يستدل بذلك على كونه موقوفًا عليه؛ ولهذا التحقيق فوائد كثيرة قد أعجلني الوقت عن استقصائها فاستخرجها بفكرك الصائب.

والله سبحانه وتعالى ولي المواهب، فالحمد له على توالى نواله، والصلاة على رسوله محمد وصحبه وآله.

تمت الرسالة في الخامس عشر من شهر محرم الحرام عمّت ميامنه من شهور سنة ثمان وخمسين وتسعمائة الهجرية على صاحبها الصلاة والتحية.

١٠٥ هو السيد صدر الدين الدشتكي.

١٠٦ هو جلال الدين الدواني.

المصادر

تجريد العقائد (ضمن حاشية التجريد)؛

نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد الطوسي (ت. ٥٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
تحقيق: أشرف أطاش، محمد علي قوجا، صالح كون آيدين، محمد يتيم. إسطنبول، نشریات وقف الديانة
التركي، ٢٠٢٠م.

المواقف (ضمن شرح المواقف)؛

أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م).
تحقيق وترجمة الى التركي: عمر توركر. إسطنبول، رئاسة مؤسسة المخطوطات التركي، ٢٠١٥م.

حاشية التجريد؛

السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
تحقيق: أشرف أطاش، محمد علي قوجا، صالح كون آيدين، محمد يتيم. إسطنبول، نشریات وقف الديانة
التركي، ٢٠٢٠م.

رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول

ابن كمال باشا شمس الدين أحمد بن سليمان (ت. ٩٤٠هـ/١٥٣٤م).
تحقيق: حمزة البكري. إسطنبول، دار اللباب، ٢٠١٨م.

شرح حكمة العين؛

ميرك شمس الدين محمد بن مبارك شاه البخاري (ت. بعد ٧٨٤هـ/١٣٨٢م).
قازان، ١٨٩٢هـ.

حاشية على شرح حكمة العين؛

السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
قازان، ١٨٩٢هـ.

شرح تجريد العقائد؛

علي القوشجي علاء الدين بن محمد (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تحقيق: محمد حسين الزارعي الرضائي، قم، انتشارات رائد، ١٣٩٣هـ.ش.

حاشية على حاشية الجرجاني على التجريد؛

ابن الخطيب، الشهير بخطيب زاده محي الدين أفندي (ت: ٩٠١هـ/١٤٩٦م).
مكتبة سليمانية، فاتح، الرقم. ٢٩٢٧.

حاشية على الشرح الجديد للتجريد؛

صدر الدين الدشتكي الشيرازي (ت. ١٤٩٨/٩٠٣هـ).
مكتبة سليمانية، فاتح، الرقم. ٣٠٢٥.

الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد؛

جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أسعد الدواني (ت. ١٥٠٢/٩٠٨هـ).
طُبِعَ ضمن شرح تجريد العقائد لعلي القوشجي. تحقيق: محمد حسين الزارعي الرضائي. قم، انتشارات رائد،
١٣٩٣ هـ.ش.

رسالة إثبات الواجب القديمة (ضمن سبع رسائل)؛

جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أسعد الدواني (ت. ١٥٠٢/٩٠٨هـ).
تحقيق: السيد احمد تويسركاني، ميراث مكتوب، تهران: ٢٠٠٢م.

حاشية على شرح المطالع؛

السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت. ١٤١٣/٨١٦هـ).
إسطنبول: مطبعة محرم أفندي البوسنوي، ١٣٠٣م.

شرح المواقف؛

السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت. ١٤١٣/٨١٦هـ).
تحقيق وترجمة الى التركي: عمر توركر. إسطنبول، رئاسة مؤسسة المخطوطات التركي، ٢٠١٥م.

شرح الشمسية؛

قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي (ت. ١٣٦٥/٧٦٦هـ).
القاهرة، مطبعة بولاق، ١٣٢٧هـ.

حاشية على شرح الشمسية؛

السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت. ١٤١٣/٨١٦هـ).
القاهرة، مطبعة بولاق، ١٣٢٧هـ.

شرح المطالع؛

قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي (ت. ١٣٦٥/٧٦٦هـ).
إسطنبول: مطبعة محرم أفندي البوسنوي، ١٣٠٣.

رسالة التعريف والإعلام في حل مشكلات الحد التام؛

طاشكُبري زاده عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى (ت. ١٥٦١/٩٦٨هـ).
تحقيق: محمد أوزتوران، إسطنبول: مكتبة جامعة إسطنبول مدنية، ٢٠١٧م.

الكلمات في بحث العلة والمعلول؛

خواجه زاده مصلح الدين مصطفى بن يوسف البروسوي (ت: ٨٩٣هـ/١٤٨٨م)؛
مكتبة سليمانية، أسعد أفندي، الرقم. ١١٦١.

الحاشية الجديدة على الشرح الجديد للتجريد؛

جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أسعد الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
مكتبة حاجي سليم آغا، الرقم. ٦٢٢.

الملخص في المنطق والحكمة؛

فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق: إسماعيل خان أوغلو، الأصليين للدراسات والنشر، عمان ١٤٤١هـ/٢٠٢١م.