NAZARİYAT MAKALE

Taşköprülüzâde'de Tam İllet ve Nedensel Öncelik Sorunu

en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel'in Tenkitli Neşri ve Tahlili*

İbrahim Halil Üçer**

Öz: Müteahhir dönem kelam ve felsefe geleneği, nedenlerin taksimi açısından önemli bir yeniliğe şahitlik etmiştir. Terminolojik bakımdan çeşitli biçimlerde geriye götürülebilse de kavramsal içerik bakımından ne İslam felsefesinin klasik çağında ne de Antik-Helenistik dönemde görebileceğimiz bu taksim, nedenleri tam ve nâkıs (eksik) şeklinde taksim eder. Söz konusu taksim, İbn Sînâ felsefesi ile Eş'arî kelâmının etkileşiminden neşet eden önemli bazı sorulara cevap arayışı içerir. Bu arayışın bir ürünü olarak Ebherî'nin eserlerinde tedrîcî olarak tam bir formülasyonunu gördüğümüz, ancak Kâtibî ve Tûsî arasındaki yazışmalarda problematik bir çizginin kaynağına yerleşen tam-eksik illet ayrımı; on üçüncü yüzyıldan Taşköprülüzâde'ye gelinceye değin üç asırlık bir problematik geleneğin inşasını temin etmiştir. Taşköprülüzâde, "İlletlerin Kısımlarının Tahkikiyle İlgili Susuzluğu Giderecek Yudumlar" (*en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel*) adını verdiği risale, Taşköprülüzâde'nin hakem olduğu üç asırlık canlı bir münazara sahnesi olarak kurgulanmış ve risaleye gelinceye değin kapsamlı eserlerde dağınık bir şekilde duran görüşleri tek perdede görünür kılmıştır. Bu çalışmada Taşköprülüzâde'nin tam illet ve nedensel öncelik meselesini ele aldığı *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel* risalesinin biri müellif hattı, diğeri ise müellifin oğlunun elinden çıkma bir nüshasına dayanarak edisyon kritiği yapılmış ve risalenin problematik arka planına ışık tutacak bir analizine yer verilmiştir

Anahtar kelimeler: Taşköprülüzâde, Nedenlik problemi, Tam ve Eksik Neden, Nedensel Öncelik, Devvânî, Cürcânî, Deştekî, Ali Kuşçu, Hatipzâde, Kemalpaşazâde.

Abstract: The post-classical kalām and philosophy tradition witnessed an important innovation with respect to the division of causes. Although, in terminological aspect, it can be pushed back in various ways, in terms of conceptual content this division—which divides causes into complete and incomplete is found neither in the classical age of Islamic philosophy nor in the Ancient-Hellenistic period. The said division embodies a search for answers to certain significant questions arising from the interaction between Ibn Sīnā's philosophy and kalām. As a product of this search, the distinction between complete and incomplete causes—whose full formulation we see gradually in Abharī's works, yet which takes its place at the source of a problematic line in the correspondence between al-Kātibī and al-Ṭūsī—secured the construction of a three-century problematic tradition from the thirteenth century down to Taskpruluzâdah. Taskpruluzâdah's treatise entitled "Draughts that Quench the Thirst Concerning the Verification of the Kinds of Causes" (*al-Nahal wa'l-'alal fī taḥqīq aqsām al-'ilal*) is arranged as a lively arena of debate spanning three centuries with Taşköprülüzâde as arbiter, and it brought onto a single stage the views that, up to the treatise, had remained scattered across more comprehensive works. In this study, a critical edition of Taskpruluzâdah's treatise *al-Nahal*—in which he addresses the question of the complete cause and causal priority—is prepared on the basis of two witnesses, one in the author's own hand and the other in the hand of the author's son, and an analysis is provided that sheds light on the problematic background of the treatise.

Keywords: Tashkopruluzādah, Problem of Causality, Complete and Incomplete Causes, Causal Priority, al-Dawwānī, , Sadr al-Dīn al-Dashtakī, Ibn al-Khatīb, Kamalpashazādah.

* Online Yayım Tarihi: Bu makalenin ilk versiyonu 15 Ekim 2025 tarihinde online-first olarak yayımlanmıştır.

** Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü İstanbul, Türkiye. İletişim: halil.ucer@medeniyet.edu.tr.

DOI dx.doi.org/10.65643/Nazariyat.12.1.M0305
https://orcid.org/0000-0002-3902-0418
Makale Geliş Tarihi: 19 Eylül 2025 Makale Kabul Tarihi: 27 Ekim 2025

Atıf© Üçer, İbrahim Halil. "Taşköprülüzâde'de Tam İllet ve Nedensel Öncelik Sorunu *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel*'in Edisyon Kritiği ve Analizi", *Nazariyat* 12/1 (Nisan 2026): 87-163.

Osmanlı düşünce geleneği on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda illet meselesiyle ilgili canlı bir tartışma çizgisinin teşekkülüne şahitlik etmiştir. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) bu çalışmada tahkikli neşrine yer vereceğimiz *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel* adlı eseri, bu tartışma çizgisinin bir devamı niteliğinde olup tam ve nâkıs illet ayrımı etrafında illiyet meselesini ele alır. Eserin neşrine kısa bir mukaddime sadedinde; neşrin çağdaş Taşköprülüzâde çalışmalarının seyriyle de ilgili olduğunu düşündüğüm hikâyesine ve eserin Taşköprülüzâde külliyatı içerisindeki yerine işaret etmenin ardından, ait olduğunu söylediğim tartışma çizgisinin teşekkülüne ve bu tartışmaların arka planına değinecek, nihayet eserin içeriğini kısaca tanıttıktan sonra okuyucuyu *en-Nehel* ile baş başa bırakacağım.[1]

Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel*'iyle ilk karşılaşmam, doktora çalışmalarımı yürüttüğüm süreçte, 2010'da bir yıllığına misafir araştırmacı olarak bulunduğum McGill Üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde gerçekleşti. Doktora tezim İbn Sînâ'nın suret ve sûrî nedenlik anlayışı üzerineydi. Bu dönemde bir yandan Robert Wisnovsky ile tezin genel çerçevesi üzerine çalışırken diğer yandan İhsan Fazlıoğlu ile de Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*'ını okuyorduk. Bu okuma seanslarından birinde İhsan Fazlıoğlu, çoğu zaman yaptığı gibi, elinde bir yazmayla masaya oturdu ve her zamanki cömertliğiyle "Bu yazmayı gördün mü İbrahim?" dedi. Bu soruyu sorarken bana uzattığı yazma, aradan geçen 15 yıl sonra, ancak şimdi neşredebildiğim, Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel*'iydi. İlliyet meselesine ilgi duyacağımı düşünerek bana uzattığı yazmayı aldım ve o gece baştan sona okudum. Eser illiyet meselesini, İbn Sînâ'da ve öncesinde doğrudan görmemizin mümkün olmadığı yeni bir ayrım etrafında ele alıyor ve okuyucuyu 14.-16. yüzyıllar arasında teşekkül etmiş çok canlı bir tartışma alanına davet ediyordu. Eseri incelediği zaman okuyucunun da şahit olacağı üzere Taşköprülüzâde, "âlimlerden bazıları (*ba'zu'l-'ulemâ*)", "bazı muhakkikler (*ba'zu'l-muhakkikîn*)", "fuzâladan bazısı (*ba'zu'l-fuzalâ, ba'zu'l-efâzıl*)", "müdekkik üstat (*el-üstâz el-müdekkik*)", "allâme (*el-'allâme*)" gibi kime işaret ettiği metinde belirsiz olan isimlerden uzun alıntılar yaparak, ki bu alıntılar eserin neredeyse dörtte üçünü oluşturur, modern bir okuyucunun bağlamını ve yerini kolaylıkla tespit etmesinin mümkün olmadığı özel bir tartışma masası inşa eder. Eseri anlamak için önce Taşköprülüzâde'nin kimlerle diyaloga girdiğini, bu diyalogun yakın

1 *en-Nehel*'in tenkitli neşrini dikkatlice okuyarak tekliflerde bulunan Orhan Musahanov'a ve M. Ali Koca'ya hususen teşekkür ederim. Ayrıca esere dikkatimi çeken İhsan Fazlıoğlu'na ve daha sonra bu eseri birlikte okuyarak tartışığımız, Taşköprülüzâde okuma grubundaki tüm isimlere müteşekkirim.

ve uzak muhataplarının kimler olduğunu, alıntıların hangi eserlere ait olduğu ve bu eserlerde ne tür bir bağlamda yer aldığını tespit etmek gerekiyordu. Eseri o gece baştan sona okudum. Klasik dönem illiyet tartışmalarının terminolojik ve problematik çerçevesine nispetle şaşırtıcı bir yapıyla karşılaştım. *en-Nehel* Aristotelesçi dört nedenle ilgili olarak İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ıyla birlikte yerleşik hale gelen "varlığın ve mahiyetin illetleri", "dahili – harici" ve "parça olan – parça olmayan" ayrımlarını "tam ve nâkıs illet" şeklindeki yeni bir taksimin alt ayrımları haline getiriyor ve illiyet bahsini tamamen bu yeni taksim etrafında teşekkül etmiş bir terminoloji ve problematik düzeyinde ele alıyordu. Bu yeni, zengin ve derinlikli tartışma alanına girerek, bu terminolojinin nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı, vazedilen problemlerin arka planının ne olduğu, öne sürülen fikirlerin ne tür metafizik sorulara cevap teşkil ettiği gibi soruların peşine düşme yönündeki merakıma, doktora tezimle ilgili zaman baskısı ket vurdu. Bununla birlikte esere, yazarına ve tam-nâkıs illet ayrımına dönük ilgimi sürdürdüm. 2011 yılında Türkiye'ye döndüğümde; kelam, felsefe, dil bilimleri, tefsir, matematik bilimler, tarih gibi farklı alanlarda uzman bir grup arkadaşla birlikte Taşköprülüzâde'nin çeşitli metinlerini müzakere ettiğimiz bir okuma grubu oluşturduk. İlk okuduğumuz metin Taşköprülüzâde'nin zihnî varlık hakkında yazdığı *Risâletü'ş-şuhûdi'l-'aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî* eseriydi. Sonrasında şu an neşrini gerçekleştirdiğimiz *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel* risalesini okuduk. Bu esnada Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-se'âde*'si dışında çoğu yazma olan kelam, felsefe, dil, fıkıh, mantık gibi alanlara ait eserlerini neşir projesi gündeme geldi. 2011'den bugüne bu proje etrafında Taşköprülüzâde'nin *es-Se'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhire*[2] ve *er-Risâletü'l-câmi'a li-vasfi'l-'ulûmi'n-nâfi'a*'sının[3] yanısıra, *Risâletü't-ta'rîf ve'l-a'lâm fî halli müşkilâti'l-haddi't-tâmm*,[4] *Fethu'l-emri'l-muğlak fî mes'eleti'l-mechûli'l-mutlak*,[5] *Ravzu'd-dakâik fî hazarâti'l-hakâik*,[6] *Tebyînü'd-dekâik fî ta'yîni'l-hakâik*,[7] *Kavâ'i-*

2 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *es-Sa'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhire*, thk ve trc. Sami Tural Erel (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).

3 Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-câmi'a li-vasfi'l-ulûmi'n-nâfi'a*, thk ve trc. Murat Kaş (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).

4 Taşköprülüzâde, "Risâletü't-ta'rîf ve'l-a'lâm fî halli müşkilâti'l-haddi't-tâmm", *Mantık risaleleri* içinde, thk ve trc. Mehmet Özturan (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017).

5 Taşköprülüzâde, "Fethu'l-emri'l-muğlak fî mes'eleti'l-mechûli'l-mutlak", *Mantık risaleleri* içinde, thk ve trc. Harun Kuşlu (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017).

6 Taşköprülüzâde, "Ravzu'd-dakâyık fî hazarâti'l-hakâyık Felsefe Risaleleri", *Mantık risaleleri* içinde, thk ve trc. Kübra Şenel (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016).

7 Taşköprülüzâde, "Tebyînü'd-dekâik fî ta'yîni'l-hakâik", *Mantık risaleleri* içinde, thk ve trc. Cahit Şenel (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016).

dü'l-hamliyyât fî tahkîki mebâhisi'l-külliyyât[8] ve *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*[9] ve son olarak *el-Livâu'l-merfû' fî halli mebâhisi'l-mevzû'*[10] gibi eserleri neşredildi.[11] Daha sonra yine proje bağlamında Taşköprülüzâde'nin metafizikten ahlaka, dilden siyasete çeşitli alanlardaki görüşlerini tartışan iki edisyon eserle, Taşköprülüzâde'nin *el-Lüccetü'z-zâhira fî sa'âdet ve'l-âhira* başlıklı yeni keşfedilmiş bir eserinin neşrini de içeren kapsamlı bir Taşköprülüzâde Isâmuddin Ahmed Efendi monografisi de yayımlandı.[12] Projenin en önemli yan çıktılarından biri Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Tecrîd Hâşiyesi*'nin neşri oldu. Taşköprülüzâde'nin bu haşiyenin umûr-ı âmme bölümünün birinci faslı, yani varlık ve yokluk hakkındaki faslı üzerine yazdığı[13] ve kendisinin de telifatı arasındaki en önemli eserlerden biri saydığı[14] haşiyenin neşredilmesi fikriyle başlayan çalışmalar, Seyyid Şerif Cürcânî'nin o güne dek bir neşrine sahip olmadığımız meşhur *Tecrîd Hâşiyesi*'nin mükemmel bir neşriyle sonuçlandı.[15] *en-Nehel*'i anlama çabası bu projeye başlamamızı sağlayan tetikleyicilerden biriydi, fikirde önce geldi ama işte son olarak ortaya çıktı.

8 Taşköprülüzâde, "Kavâ'idü'l-hamliyyât fî tahkîki mebâhisi'l-külliyyât", *Mantık risaleleri* içinde, thk ve trc. M. Zahit Tiryaki (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016).

9 Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*, thk ve trc. M. Taha Boyalık (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016).

10 Taşköprülüzâde, *el-Livâ'ü'l-merfû' fî halli mebâhisi'l-mevzû'*, thk ve trc. Eşref Altaş (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021).

11 Taşköprülüzâde'nin yazma ve matbu haldeki diğer eserleri ve hayatıyla ilgili olarak bkz. İhsan. Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, Mehmet Arıkan, "Taşköprülüzâde", *İslam Düşünce Atlası* içinde, ed. İ. Halil Üçer (İstanbul: Konya B.B. Kültür AŞ. Yayınları, 2022), III, 926-32.

12 Bkz. İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer (ed)., *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020); İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer (ed.), *Taşköprülüzâde'de Dil, Ahlak ve Siyaset* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020); Müstakim Arıcı, Mehmet Arıkan ve Abdurrahman Atçıl, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi, Taşköprülüzâdeler ve İsâmüddin Ahmed Efendi* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020).

13 Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi'ş-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Râgıb Paşa, 732).

14 Bu haşiyeyle ilgili olarak Taşköprülüzâde şöyle der: "Ayrıca ilimlerle iştigalim sırasında bazı eserler kaleme aldım ki en kıymetli ve en sağlam olanı Seyyid Şerif'in *Keşşâf* haşiyesine haşiyedir. Konunun hakikatini ortaya koyma ve sağlamlık bakımından en iyisi ise *Tecrîd* haşiyesidir." *Şekâik*'in Milli Kütüphane'de bulunan A 944 nüshasına düşülen notlardan aktaran: Müstakim Arıcı ve Mehmet Arıkan, *Taşköprülüzâdeler ve İsâmüddin Ahmed Efendi*, 70. Bu notların neşri için bkz. A.g.e.,117-125. 225 varaklık bu kapsamlı haşiyenin *Tecrîd* haşiyeleri geleneği içindeki yeriyle ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bkz. M. Ali Koca ve Salih Günaydın, "Tecrîd Hâşiyeleri Geleneği ve Taşköprülüzâde'nin *Tecrîd Hâşiyesi* Bağlamında Ma'dûmun Şeyiyyeti Tartışması", *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* içinde, ed. İ. Fazlıoğlu ve İ. Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 409-10.

15 Bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd I-III*, thk Eşref Altaş, M. Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammet Yetim (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

en-Nehel'in neşrine gelinceye dek tam-nâkıs illet ayrımının kaynakları ve yapısıyla ilgili çalışmalara devam ettim.[16] Bu süreçte tam ve nâkıs illet ayrımıyla ilgili M. Fatih Kılıç'ın da oldukça değerli çalışmaları neşredildi.[17] *en-Nehel*'in diyalog içinde olduğu en önemli iki kaynağın, Kemalpaşazâde'nin tam illetle ilgili risalesinin de içinde bulunduğu külliyatının[18] ve S. Şerif Cürcânî'nin *Tecrîd Haşiyesi*'nin neşredilmesi de *en-Nehel*'in ait olduğu metinsel bağlam için önemliydi. Taşköprülüzâde'nin ve on altıncı yüzyıl Osmanlı düşüncesinin metinsel bağlamı için önemli olan, fakat henüz edisyon kritiği yapılmamış çalışmalar arasında, değeri hak ettiği ölçüde takdir edilmemiş bir eser olarak Hatipzâde Muhyiddîn Efendi'nin Cürcânî üzerine yazdığı *Tecrîd Haşiyesi*, Devvânî'nin *Hâşiyetü'l-cedîd* ile *Hâşiyetü'l-ecedd*'i ve Sadreddîn Deştekî'nin *Tecrîd Haşiyeleri* ise ehlinin himmetini bekliyor.

en-Nehel'in neşrinin Taşköprülüzâde'yle ilgili giderek yoğunlaşan çağdaş araştırmalar bağlamı içerisinde nasıl ortaya çıktığıyla ilgili bu kısa tahkiye ertesinde, şimdi eserin Taşköprülüzâde külliyatı içerisindeki yerine geçebiliriz. *en-Nehel* Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561), yazım tarihi tespit edilen eserleri dikkate alındığında telifin bittiği 958/1551 tarihi itibariyle son dönem eserlerinden sayılabilir. *eş-Şakâyıku'n-nu'mâniyye*, *Tebyînu'd-dakâyık*, *Medînetü'l-'ulûm* gibi eserler *Nehel*'den sonra, *Ecellu'l-mevâhib*, *el-Livâu'l-merfû'*, *Miftâhu's-sa'âde*, *Şerhu Ahlâki'l-'Adudiyye* gibi önemli eserleri ise *Nehel*'den önce telif edilmiştir.[19] Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel*'de

16 İ. Halil Üçer, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Metafizik Nedenlik ve Tam İllet-Nakıs İllet Ayrımı Üzerine" (Bilim Sanat Vakfı, 7-8 Aralık 2013); İ. Halil Üçer, "Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-ilel* Adlı Eserinde Tam ve Nakıs İllet Ayrımı" (XVII. Türk Tarih Kongresi, 15-17 Eylül 2014); İ. Halil Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları Üzerine", İ. Fazlıoğlu, İ. Halil Üçer (ed.), *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, 303-351.

17 Bkz. M. Fatih Kılıç, "Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016): 45-78; "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam illet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat* İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 4/1 (2017): 69-90; "Nasîruddîn et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki bir Risalesi (*Risâle fi'l-illeti't-tâmme*)", *Mukaddime* VIII/1 (2017): 137-153; M. Fatih Kılıç ve M. Borsbuğa, "Hocazâde (öl. 893/1488) ve Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) Tam İlllet Tartışmasına Katkıları: *Kelimeteyn fî bahsi'l-'illeti ve'l-ma'lûl*", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. M. Demirkol, H. E. Özkan, B. S. Kıyak (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 134-148.

18 İbn Kemâl Paşa, "Risâle fî tekaddumi'l-illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl", *Mecmû'u Resâili İbn Kemâl Paşa*, içinde, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018), VII, 85-155.

19 Taşköprülüzâde'nin eserlerinin kronolojisi için bkz. M. Arıcı ve M. Arıkan, *Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 90-93.

tartıştığı meseleler, esasen onun hocalarından "tahkik ve itkân" üzere okuduğu,[20] tedris faaliyeti esnasında defalarca okuttuğu, üzerine oldukça hacimli bir haşiye de yazdığı Cürcânî'ye ait *Tecrîd Haşiyesi*[21] ve *Şerhu'l-Mevâkıf* merkezinde gelişen ve daha sonra başlı başına bir tartışma geleneği inşa eden, kendisinin de *el-Me'âlim fî ilmi'l-kelâm*'da kısaca dile getirdiği bir problem alanını konu edinmektedir.

en-Nehel ve'l-'alel'in konu edindiği tam-nâkıs illet ayrımı ve ona bağlı meseleler, Taşköprülüzâde'den önce de Osmanlı düşünürlerini ciddi bir şekilde meşgul etmiştir. Molla Hayâlî'nin (ö. 875/1470[?]) Cürcânî üzerine yazdığı *Tecrîd haşiyesi*, Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) daha eski olan Isfehânî'ninkine nispetle "yeni" diye bilinen *Tecrîd Şerhi*, Sinan Paşa'ya (ö. 891/1486), Fenârîzâde Hasan Çelebi'ye (ö. 891/1486) ve Hocazâde'ye (ö. 893/1488) ait olup, tam illetin mâlulünü nasıl önceliediği sorusuna cevap arayan risaleler,[22] Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün illiyet bölümü[23] ve nihayet Hatipzâde Muhyiddin Efendî (ö. 901/1496) ile Molla Ahaveyn'in (ö. 904/1499) Cürcân'i üzerine yazdığı *Tecrîd* haşiyeleri[24] tam-nâkıs illet ayrımını ve buna bağlı meseleleri etraflı bir şekilde tartışmıştır. İstanbul'daki bu tartışmalar, özellikle Ali Kuşçu'nun *Tecrîd Şerhi* ve Hatipzâde'nin *Tecrîd Haşiyesi* üzerinden Şiraz'a intikal etmiş ve Celâleddîn Devvânî (ö. 908/1502) ile Sadreddîn Deştekî'nin (ö. 903/1498) Ali Kuşçu'nun şerhine yazdıkları haşiyelerle yeni bir tartışma çizgisi oluşturmuştur. Şiraz'ın tam illet literatürüne katkısında Devvânî'nin *Risâle fî isbâti'l-vâcib el-kadîme*'si de önemli bir yer tutar. Bu risale hem tam illet tartışmaları bağlamında oluşan nedensel öncelik probleminin metafiziksel arka planını ortaya koymuş, hem de risaleye atıflar ve şerhler

20 Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, t.y.), 327

21 Bkz. Taşköprülüzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi'ş-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Râgıb Paşa, 732).

22 Bkz. Sinan Paşa, *Kelimât fî bahsi'l-'illeti ve'l-ma'lûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1161); Hasan Çelebi, *er-Redd bi-'ademi'l-illeti't-tâmme* (Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 1489/10), vr. 73b-78a (Kütüphane kaydında bu şekilde zikredilen risalenin gerçek adı muhtemelen şöyle olmalıdır: *er-Redd bi-'ademi tekaddumi'l-illeti't-tâmme*); Hocazâde, *Kelimât fî bahsi'l-'illeti ve'l-ma'lûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1161). Sinan Paşa ve Hocazâde'nin risalelerinin neşir, tercüme ve değerlendirmesi için bkz. Kılıç ve Borsbuğa, "Hocazâde (öl. 893/1488) ve Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) Tam İlllet Tartışmasına Katkıları: *Kelimeteyn fî bahsi'l-'illeti ve'l-ma'lûl*", 134-148.

23 Hocazâde'nin *Tehâfüt*'teki illiyet tartışması için bkz. M. Fatih Kılıç, "Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ekim 2016): 45-78.

24 Hatibzâde, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2927, 2928).; Ehaveyn, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2930).

üzerinden tartışmaya yeni bir çizgi ilave etmiştir.[25] Şiraz'daki bu yeni tartışma çizgisiyle birleşen tam ve nâkıs illet tartışmaları, kısa bir süre sonra yeniden İstanbul'da canlanmış ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534), daha önce Sinan Paşa, Molla Hayâlî ve Hocazâde'nin bir iki sayfalık risalelerini geride bırakacak şekilde tam ve nâkıs illet meselesine, bağımsız, uzun bir risale hasretmesine neden olmuştur.[26] Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel*'i işte bu metinsel bağlam içerisinde varlık kazanır. Eserin başlığı tam ve nâkıs illet konusuyla ilgili o güne kadar yazılan müteferrik bunca metin ertesinde, okuyucuya artık tatmin edici, nihai bir eser sunma amacı taşıdığını gösterir. *en-Nehel ve'l-'alel* bir devenin art arda, kana kana su içmesi anlamına gelir.[27] *İlletlerin Kısımlarının Tahkikiyle İlgili Susuzluğu Giderecek Yudumlar* başlığıyla tercüme edilebilecek *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel*'de Taşköprülüzâde okuyucuya tam illet meselesiyle ilgili tatmin edici bir eser sunacağını vadeder. Gerçekten de Taşköprülüzâde kendisinden önce bu alanda yazılmış dağınık haldeki meseleleri bir araya getirerek ele alır ve Kemalpaşazâde'nin aksine sadece tam ve nâkıs illetlerin mâlulünü nasıl öncelediğini değil; tam ve nâkıs illetin tanımı, kısımları, tamamlayıcıları gibi başlıkları da sistematik bir şekilde tartışır. Taşköprülüzâde'nin hakem olduğu canlı bir münazara sahnesi şeklinde kurgulanan bu kapsamlı eser, gerçekten de konuyla ilgili literatürün zirvesine yerleşir ve ondan sonra artık bu konu neredeyse kapanmış görünür.

25 Devvânî'nin bu eserinde tam illet tartışmalarının nasıl bir yer tuttuğu ve mahiyetiyle ilgili bkz. M. Necmeddin Beşikçi, *Celâleddîn Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği* (İstanbul: İstanbul 29. Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 50-93. Genel olarak Devvânî'nin isbât-ı vacip risaleleriyle ilgili olarak bkz. Hatice Toksöz (ed.), *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları, Câleleddîn Devvânî'nin Yorumu, Kaynakları ve Günümüze Yansımaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

26 Bu risale 2011 senesinde yüksek lisans tezi olarak çalışılmış, daha sonra 2018 senesinde Hamza el-Bekrî tarafından ilmî bir neşri yapılmıştır. Bkz. Ahmet Cesur, *Kemalpaşazâde'nin Risâle fî tekaddumi'l-illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011); İbn Kemâl Paşa, "Risâle fî tekaddumi'l-illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl", thk. Hamza el-Bekrî, *Mecmû'u Resâili İbn Kemâl Paşa*, içinde (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018), VII, 85-155.

27 İbn Manzûr *Lisânu'l-arab*'da şöyle der: "*en-nehlu* birinci su içmedir (*eş-şürbu'l-evvel*). *Kad nehile ve enheltühû ene* denilir, çünkü develer su kaynağına ilk vardıklarında su içerler, sonra suyun yanına çökerler. Sonra ikinci kez sulanırlar, buna da *el-'alel* denilir." Bu açıklamaya göre *en-nehlu* devenin ilk yudumu, *el-'alel* ise ikinci yudumudur. Buna göre *en-nehel ve'l-'alel* yudum yudum, kana kana su içmek manasına gelir. Mütercim Âsım Efendi de *Kâmûs*'unda *en-nehel*'i şöyle izah eder: "Nûn'un ve hâ'nın fethiyle. Evvel şürb manasındadır ki ibtidâ-yı emrden su içmeğe denir, zira deve kısmını ibtidâ suya götürüp iskâ eyledikten sonra yatağına getirirler, bu defada içmeğe nehel derler. Ba'dehû yine suya götürüp iskâ ederler, ba'dehû mer'âya götürürler, bu defa içmeye 'alel derler. Ba'dehû mutlakan insan ve hayvanda istimal olundu." Bkz. https://kamus.yek.gov.tr/نهل.

Peki on beşinci ve on altıncı yüzyıl düşünürlerini bu kadar meşgul eden tam ve nâkıs illet ayrımı ne zaman ortaya çıkmış, kim tarafından formüle edilmiş ve niçin kelamcıları bu kadar meşgul etmiştir? Şimdiye kadar yapılan çalışmalardan öğrendiğimiz şey, İbn Sînâcı on üçüncü yüzyıl filozofu Esîrüddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1265[?]) bu ayrımın ortaya çıkışında merkezî bir role sahip olduğudur. Ebherî *Hidâyetü'l-hikme*, *Beyânu'l-esrâr*, *Tenzîlu'l-efkâr*, *Keşfu'l-hakâik*, *Unvânu'l-hakk* ve *Telhîsu'l-hakâik* gibi eserlerinde "tam ve tam olmayan" illet ile "tam ve nâkıs" illet ayrımlarına yer verir ve eserleri boyunca bu ayrımı terminolojik bir dakikliğe kavuşturma gayreti gösterir.[28] Ebherî'nin ulaştığı dakiklik tam illetin "varlığıyla eserinin varlığını zorunlu kılan, yokluğuyla da eserinin varlığını imkansızlaştıran illet (= *el-illetü't-tâmmetü li'ş-şey'i hiye elletî yecibu bi-vücûdihâ vücûdu'ş-şey'i ve yemteni'u bi-'ademihâ vüdûduhû*)", eksik illetin ise "yokluğuyla eserin varlığını imkansızlaştıran, ama varlığıyla eserin varlığını zorunlu kılmayan (= *el-illetü'n-nâkısatü hiye elletî yemteni'u bi-'ademihâ vücûdu'ş-şey'i ve lâ-yecibu bi-vücûdihâ vücûduhû*)" şeklinde tanımlanmasını sağlamıştır.[29] Ebherî kadar açık seçik bir ayrım ve tanım yapmasalar da tam illet terminolojisi, onunla eşzamanlı olarak Necmeddîn Kâtibî (ö. 675/1277) ve Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1275) tarafından da kullanılır. Kâtibî *Hikmetü'l-'ayn* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde bu ayrımı kullanmakta ve ayrımı tam illetin ma'lûlü ile ilişkisi etrafında problematize ederek İbn Sînâcı illiyet tasavvurunun eleştirisi bağlamında Tûsî ile hararetli bir tartışmaya girmektedir.[30] Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel*'i açısından dikkat çekici bir husus, *en-Nehel*'de verilen tam ve eksik illet tanımlarının Kâtibî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ındaki tamlık ve eksiklik tasavvurunun Mübarekşâh el-Buhârî (ö. 784/1382'den sonra) şerhi ve Cürcânî

28 Ebherî'nin eserlerinde tam-nâkıs illet ayrımının ortaya çıkışı ve kullanımıyla ilgili olarak bkz. Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam illet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı", 85-87.

29 Bkz. Esîruddîn Ebherî, *Telhîsu'l-hakâik* (İstanbul: Murad Molla Halk Kütüphanesi, 1406), vr. 89a9-11.

30 Kâtibî ve Tûsî arasındaki mektuplaşmalar üzerinden cereyan eden bu tartışma için Adullah Nûrânî, *Ecvibetü'l-Mesâili'-n-nasîriyye* (Tahran: Pejuheşgâh-i ulûm-i insânî ve mutâlât-i ferhengî, 1383), 109-155; krş. Nasîruddîn Tûsî, *Felsefe Mektupları, Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 179-247. Bu tartışmanın analizi için bkz. Murat Demirkol, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011): 92-130; M. Tayfun Küçük, *Tûsî ve Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); M. Tayfun Küçük, "Tûsî ve Kâtibî'nin Teselsül Münazarasının Tahlili", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (2022): 35-43. Bu tartışmanın isbât-ı vâcib ve tam illetin mâlulünü öncelemesi problemi etrafında Devvânî tarafından yeniden ele alınışıyla ilgili olarak bkz. M. Necmeddin Beşikçi, *Celâleddîn Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 89-93.

haşiyesi üzerinden bir devamı olmasıdır.[31] Kâtibî'nin bir diğer önemi, Tûsî ile mektuplaşmalarında gündeme getirdiği tam ve nâkıs illetin mâlûlünü nasıl öncelediği başta olmak üzere birçok problemin, kendisinden sonraki tam illet tartışmalarının çerçevesini belirlemesidir. Bu minvalde hem Kemalpaşazâde'nin hem de Taşköprülüzâde'nin metnini yönlendiren problematik çerçevenin esasen Kâtibî-Tûsî tartışmasının bir uzantısı olduğunu söyleyebiliriz. Bu problematik çerçeve on dördüncü yüzyılın kelami metinlerine de hakim olmuş Hillî (ö. 1325) ve Şemseddîn Isfehânî'nin (ö. 1349) *Tecrîd* şerhleri, Îcî'nin (ö. 1355) *Mevâkıf*'ı, Teftâzânî'nin (ö. 1390) *Şerhu'l-Makâsıd*'ı ve Mübarekşâh el-Buhârî'nin (ö. 784/1382'den sonra) *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*'ı üzerinden on beşinci yüzyıla intikal etmiştir. Dolayısıyla ayrımın göründüğü ilk metinler Ebherî'ye ait olsa da bu ayrımla ilgili tartışma çizgisini inşa edenin Kâtibî olduğu söylenebilir.

Tam-nâkıs illet ayrımının terim seviyesinde ortaya çıkışını on üçüncü yüzyıla kadar geri götürmüş ve terminolojinin zuhur anıyla ilgili metinsel kanıtları da ortaya koymuş olabiliriz, ama bu durum şu sorunun cevabını bulmada bize doğrudan yardımcı olmaz: On üçüncü yüzyılda niçin böyle bir ayrım ortaya çıktı ve neden sadece İbn Sînâcılar değil kelamcılar da bu ayrımı benimseyerek tartışmanın canlı bir tarafı haline geldiler? Bu sorunun cevabı için biraz daha geriye, on ikinci ve on birinci yüzyıllara gitmemiz gerekiyor.

On ikinci yüzyılda tamlık sorununu illiyet tartışmasının bir parçası haline getiren isimler Eş'arî gelenekten Gazzâlî (ö. 1111), onu takiben Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 1153), İbn Gaylân el-Belhî (ö. 1194?) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 1210) ile sudur eleştirilerine rağmen felsefi çerçeveye daha yakın duran Ebü'l-berekât el-Bağdâdî'dir (ö. 1152). Nedensel tamlık probleminin bu dönemde nasıl ve niçin ortaya çıktığını daha önce yayımladığımız bir çalışmada, metinsel dayanaklarına da işaret etmek suretiyle bu süreci ayrıntılı bir şekilde ele almıştık.[32] Burada *en-Nehel*'in arka planına işaret etme sadedinde bu döneme kısaca bakacak ve bu problemin mezkûr düşünürlerin gündemine gelmesini sağlayan İbn Sînâcı meydan okumaya işaret edeceğiz.

31 Necmeddîn Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, ed. Abbas Sadrî (Tehran: 2005), 38; krş. Mübârekşâh el-Buhârî, Şerhu *Hikmeti'l-ayn*, Kazan, 1892, 97; Seyyid Şerif Cürcani, "Haşiyetü Şerhi Hikmeti'l-ayn" *Hikmetü'l-ayn şerhi* içinde (Kazan: 1892), 97.

32 Şehristânî, Belhî ve Bağdâdî gibi isimlerin tartışmaya katkısını ortaya koymak bu "mukaddime"nin sınırlarını aşıyor. Ama bu katkıyı ve onu doğuran bağlamı daha önce şu çalışmamda etraflı bir şekilde tartışmıştım: Bkz. İ. Halil Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları Üzerine", *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* içinde, ed. ve İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 303-351.

İbn Sînâ'nın Nedensel Tamlık Tasavvuru ve Kelamcılara Meydan Okuması

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta hakiki, zati ve uzak metafizik illetler ile gayrı hakiki, arazî ve yakın fizik illetler arasında bir ayrım yapar. Hakiki nedenler var olduğunda, eserleri de zorunlu olarak var olur. Bir başka deyişle eserlerin varlığı bu tür nedenlerin varlığından geri kalamaz (*tahalluf*). Buna mukabil kendisi var olduğu halde eseri var olmayan nedenler yardımcı ve tamamlayıcı nedenlerdir. Bu yardımcı nedenler eserin meydana gelmesi için tek başına yeterli değildir, ancak başka şartlarla birleşerek bir şeyi meydana getirebilirler.[33] İbn Sînâ bu anlayışı *el-İşârât* V.8'de daha dakik bir şekilde ortaya koyar. Pasajı analiz ederken işaret edeceğim hususlardan ötürü bu pasaj problemin gelişim tarihi açısından oldukça önemlidir:

1. Eserin varlığı nedene bağlıdır. Bu ise nedenin, kendisi sayesinde neden olma özelliği kazandığı bir durumda bulunması bakımındandır. [Bu durumlar] tabiat ve irade gibi şeyler ya da bunlardan farklı olarak [nedenin] dışında olmasına ihtiyaç duyulan, ancak nedenin bilfiil neden olmasını tamamlama noktasında rolleri bulunan (*fî tetmîmi kevni'l-illeti illeten bi'l-fi'l*) şeylerdir. Marangozun kesere ihtiyacında olduğu gibi alet, marangozun ahşaba ihtiyacında olduğu gibi madde, bıçkıcının başka bir bıçkıcıya ihtiyacında olduğu gibi yardımcı, deri tabaklayıcısının yaz mevsimine ihtiyacında olduğu gibi vakit, yiyenin acıkmaya ihtiyacında olduğu gibi dürtü, yıkananın karanlığın ortadan kalkmasına ihtiyacındaki gibi engelin kalkması gibi durumlar bunlar arasındadır.

2. Eserin yokluğu, nedenin bilfiil neden olmasını sağlayan bir durumda olmamasına bağlıdır; ister nedenin zatı bu durum içerisinde mevcut olmasın isterse de hiç mevcut olmasın.

3. *Şayet dışarıdan bir engel bulunmayıp* fâil bizatihi mevcutsa, ancak zatı gereği neden değilse, eserin varlığı mezkûr durumların varlığına bağlı olur. Tabiat, kesin irade ve bunun dışındaki şeyler mevcut olduğunda, o zaman eserin varlığı da zorunlu olur; ancak bunlar mevcut olmadığında yokluğu zorunlu olur (*fe-izâ vücidet .... vecebe vücûdu'l-ma'lûl, ve in lem tûced vecebe ademuhû*).

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, nşr. G. Anavâtî ve S. Zâyed (Kahire: 1960), VI/2, 365; krş. *eş-Şifâ/Metafizik 2*, çev. Ö. Türker ve E. Demirli (İstanbul: Litera yayınları, 2013), VI/2, 10: "Şu halde gerçek illetler (*el-'iletu'l-hakîkiyye*) mâlulle birlikte illet olur. Ondan önce gelenler ise ya bi'l-araz ya da yardımcı illetlerdir". İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, VI/2, 367, krş. *eş-Şifâ/Metafizik 2*, V/2, 12: "Şeylerden bir şey zatı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zatı varolduğu *müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise* mâlulün varlığı da süreklidir."

4. Bu durumlardan hangisinin sürekli olduğu varsayılırsa ona karşılık gelen şey de sürekli olur, hangisinin belli bir zamana bağlı olduğu varsayılırsa ona karşılık gelen şey de belli bir zamanda var olur. Bir şeyin ezeli olarak hep aynı şekilde olması ve onun bir eserinin bulunması mümkünse, eserinin de ezeli bir şekilde ondan zorunlu olarak çıkması uzak değildir.[34]

İşârât'taki bu pasaj birkaç nedenle önemlidir. İlk olarak İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ta bahsettiği hakiki ve yardımcı illetler ayrımını bir adım ileri taşır ve bu ayrımı içselleştiren, fakat bu kez tamlık ve eksik nosyonuyla kurulmuş yeni bir ayrım inşa eder. Burada hakiki illetler ikiye ayrılır: Zatı gereği illet olup zatından başka herhangi bir ilaveye ihtiyaç duymaksızın eserini zorunlu kılan illet ve zatı mevcut olduğu halde eserini zorunlu kılmak için ilave durumlara ihtiyaç duyan illet. Buna göre pasajın üçüncü kısmında geçen "fâil bizatihi mevcutsa, ancak zatı gereği neden değilse" ifadesi, fâilin zatının var olduğu, fakat zatının illet olmaya yetmeyip ilave durumlarla tamamlanmaya ihtiyaç duyduğu eksik fâil illeti anlatır. Bu anlatımın mukabilinden İbn Sînâ'nın bir de şöyle bir fâil tasavvur ettiğini öğrenebiliriz: "hem bizatihi mevcut olan hem de zatı gereği (*li-zâtihi*) illet olan fâil". Böyle bir fâil illetin zatı var olduğunda, illet olmada zatından başka bir şeye ihtiyaç duymayacağı için, artık ilave şartlara muhtaç olmadan mâlulünü zatıyla zorunlu kılacağını söyleriz. İşte bu tam illet Zatı Gereği Zorunlu Varlık'a tekabül eden hakiki tam illettir. O *li-zâtihi* (zatından ötürü) tam illettir; böyle olmayan ve ilave şartlarla tamamlanmak suretiyle mâlulünü zorunlu kılabilen illetler ise *li-gayrihî* (zatından başka şartların eklenmesiyle) tam illet hale gelir. Daha yalın bir ifadeyle tam illet ikiye ayrılır: Basit tam illet ve bileşik tam illet. Basit tam illetler nedensel bağımsızlık ve yeterliliğe sahipken, bileşik tam illetler böyle değildir; onlar böyle bir yeterliliğe sahip olmak için tamamlanmaya ihtiyaç duyarlar. Buradaki parçasız, basit, hakiki tam illet ile eksik parçaların toplanmasıyla tamamlanan bileşik tam illet anlayışı, tam illet fikrinin gelişiminde hayati bir öneme sahip olacaktır. İbn Sînâ kelamcıların tanrı tasavvurunu bu ayrım temelinde eleştirecek, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî bu meydan okumayı karşılarken aynı ayrım üzerinde çalışacak ve pasajın Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî prizmasından geçmiş hali literal olarak Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel*'ine kadar gelecektir.

34 İbn Sînâ, *el-İşârât*, nşr. Muctebâ ez-Zârî'î (Kum: 1380), V/8, 285-86.

İbn Sînâ hakiki, uzak, basit ve mâlulünü var etmek için zatı yeterli tam illet nosyonu karşısında, kelamcıların ilahi fâilini mâlulünü var etmek için zatı yeterli olmayan, dolayısıyla irade ve benzeri sıfatlarla tamamlanması ya da mâlulünü var etmek için dışarıdan zorlanması gereken eksik ve bileşik bir neden olarak görür. Onun deyimiyle: "Onların fâil adını verdikleri her şeyin, zorunlu olarak daha önce bir kez fâil olmamış, sonra irade etmiş ya da zorlanmış olması veya daha önce bulunmayan bir durumun ona ilişerek daha önce bilfiil değilken bu şeyin ilişmesiyle birlikte onun zatının bilfiil illet haline gelmiş olması şarttır."[35] İbn Sînâ'ya göre böyle bir fâilin zatı fâil değil, şartların ve zorlayıcıların altında münfaildir: "Çünkü onlar o şeyi, ona ilişen ve bir şeyin önce yok iken ondan varlığının sudur etmesini sağlayan hâdis bir durumun birlikteliğinden yoksun kılmamaktadır".[36] Şayet varlığın o şeyden sudurunu temin eden şey ilahi zata iradenin veya bir amacın eklenmesi ise: "Kastedilendeki amaç ve irade ancak zatı eksik olan şey için vuku bulur."[37] Böyle bir eksiklik nedeniyle tamamlanmak ise: "O'nun zatında bir çoğalmaya yol açar".[38] İbn Sînâcı meydan okuma açıktır: Kelamcıların kasıt ve iradeyle fiil yapan Muhtâr Fâil'i zatı itibariyle eksiktir ve tevhidin en temel ilkelerinden biri olan ilahi basitlikten mahrumdur.

Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin Cevabı: Tam İlletin Daraltılması ve Yeniden Tanımlanarak Sahiplenilmesi

İbn Sînâ'nın vücûb-imkân, varlık-mahiyet ve onlara eşlik eden dörtlü neden ayrımıyla desteklediği illiyet anlayışı, kendisinden sonraki kelamcılara açık bir meydan okuma miras bırakmıştır. Bu meydan okumayı aşmak üzere Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî, felsefe tarihinden aşina olduğumuz bir strateji geliştirmiştir: İbn Sînâ'nın terimini alıp onu yeni bir anlamla kullanarak meydan okumadan kaçınmak ve sonra bu yeni tamlık tasavvuruna nispetle asıl İbn Sînâ'nın tanrı tasavvurunun eksik olduğunu öne sürmek. Bu minvalde Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'nin âlemin kıdemiyle ilgili birinci meselesinde, filozofların kıdemle ilgili en önemli delilinin "mâlulün tam illetinden geri kalamayacağı" şeklindeki ilkeye dayandığını söyler. Bu ilkeyi tartıştığı yerde

35 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, VI/1, 263; krş. *eş-Şifâ/Metafizik* VI/1, 7-8.
36 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, VI/1, 263; krş. *eş-Şifâ/Metafizik* VI/1, 7-8.
37 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, VI/5, 297; krş. *eş-Şifâ/Metafizik* VI/5, 43.
38 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, IX/4, 402; krş. *eş-Şifâ/Metafizik* IX/4, 146.

Gazzâlî hem İbn Sînâ'nın görüşünü takrir edip hem de kendi eleştirilerini ortaya koyarken, illetin tam olmasının ne anlama geldiğiyle ilgili İbn Sînâ'dan intikal eden bir tasnifte daraltma yapar. Bu, tam illeti iradeli fâil neden için de kullanmanın yolunu açacak bir tercihtir. Şöyle ki yukarıda geçtiği üzere İbn Sînâ *el-İşârât* V/8'de tamlığı biri irade ve tabiat gibi dâhili ya da alet, zaman vb. gibi hârici şartlarla tamamlanan, diğeri ise tamamlanmak için bunlara ihtiyaç duymayıp zatının varlığı mâlulünü zorunlu kılan iki farklı nedensel ilke için kullanmaktaydı. İbn Sînâ için tam nedenlik ancak ikinci anlamda kullanıldığında Zorunlu Varlık'ın tam neden oluşunu doğru bir şekilde ifade edebilirdi. Buna mukabil Gazzâlî İbn Sînâcı delili takrir ederken nedensel tamlığın diğer anlamını Zorunlu Varlık için kullanır:

> Zorunlu kılıcılığına ait şartların, ilkelerin ve sebeplerin **tamamlandığı** ve geriye [onun zorunlu kılıcılığını tamamlamak üzere] beklenen hiçbir şeyin kalmadığı bir zorunlu kılıcının var olması, ancak zorunlu kıldığı şeyin ondan geri kalması imkansızdır. Hatta şartların tamamı ile zorunlu **kılan** şeyin tahakkuk etmesiyle birlikte, zorunlu kılınan şeyin varolması zaruridir, ondan geri kalması ise imkansızdır.[39]
>
> Şartları tamam olup beklenen hiçbir şey kalmayan zorunlu kılıcının var olup, zorunlu kılınan şeyin ondan geri kalması ... imkansızdır[40]
>
> Akli zorunlulukla biliyoruz ki, şartları tamam olan zorunlu kılıcı, zorunlu kıldığı şey olmaksızın tasavvur edilemez. Bunu reddetmek aklın zorunlu hükmüne karşı büyüklenmektir.[41]

Açıkça görülmektedir ki Gazzâlî, İbn Sînâ'nın bileşik tam illet nosyonunu Vâcibu'l-vücûd için kullanmaktadır. Aslında bu, tam illetin iki ucunu birleştirmek ve İbn Sînâ'nın bahsettiği gibi sadece zatı var olduğunda, irade ya da kasıt olmaksızın mâlulünü zorunlu kılan tam illet nosyonunu dışlamak anlamına gelir. Çünkü böylesi bir tam illet fikri açıkça sudurcu illiyet anlayışının, Plotinus'tan beri korunan *cevherin fiili ile cevherden kaynaklanan fiil özdeştir* ilkesine dayanır. Bu ilke ateşin ısıtması ile Tanrı'nın var etmesini benzeştirerek ateşin ısınması nasıl ki ısıtmasının temeli ise ve ateş ısısı olduğu halde nasıl ki ısıtmamazlık edemiyorsa, Tanrı'nın var olmasının da var etmesinin temeli olduğunu söyler ve var olduğu halde var etmeyen bir Tanrı'nın tasavvur edilemeyeceğini öne sürer. Tanrı'nın ateş gibi doğal varlıklara benzer şekilde iradesiz mi olduğu sorusu, ilahi cömertlik fikriyle izah edilmeye çalışılır ama kelam-

39 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l-Felâsife*), nşr. ve Türkçeye trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), I/11, 17.

40 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, I/17, 19.

41 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, I/19, 19.

cılar bu izahla asla tatmin olmazlar. Bu nedenle Gazzâlî ilahi fâilin nedensel tamlığının, kudret ve irade gibi ilkelerle birlikte düşünülmesi gerektiğini ve mâlulün ancak Tanrı onu yaratmayı irade ederse fâilinden geri kalamayacağını öne sürer. Bunun ilahi zatta bir tür bileşiklik meydana getirip getirmeyeceği, zat-sıfat ilişkisiyle ilgili bir meseledir ve sıra bu meseleye geldiğinde Gazzâlî, filozofların zaten Tanrı'yı sıfatlardan bağımsız bir şekilde ele alarak ilahi basitliği koruyacağım derken Tanrı'yı âtıl bıraktıklarını öne sürecektir. Gazzâlî için Tanrı'nın kudret ve iradesiyle tam bir illet olduğu hususunda tartışma yoktur, sorun başta da tam olduğu halde başta olmayan hangi nedenle âlemin varlığını daha sonra tercih ettiğiyle ilgili olmalıdır. Bu eleştiriyi cevaplarken de o, mâlulün tam illetten geri kalmamasının ne bedîhî bir ilke ne de nazari açıdan temellendirilebilir bir iddia olduğunu söyler. Buna karşı Tanrı'nın bir tür zorlayıcı ilkenin nesnesi olabileceği ya da onda bir tür değişim ortaya çıkabileceği eleştirilerini cevaplarken de bu mahzurlardan hiçbiri doğmaksızın şu ilkenin doğru bir şekilde savunulabileceğini öne sürer: Nedensel bağımsızlık ve yeterliliğe baştan beri sahip olan bir fâilin var olması, ancak eserinin onunla birlikte var olmayıp dilediği bir anda var olabilmesi mümkündür.

Gazzâlî'nin İbn Sînâcı tam illet nosyonunu daraltarak tam illetin tanımında yaptığı dakik kelami yenilik Fahreddîn er-Râzî tarafından da sürdürülmüştür. Fahreddîn er-Râzî de bir İbn Sînâ metni üzerinden İbn Sînâcı bir terimi kelami bir hassasiyetle yeniden tanımlamıştır. Râzî bu yeniden tanımlamayı *el-İşârât* V/8'de yer alan ve yukarıda da aktardığımız pasajı yorumlarken gerçekleştirir:

> Mâlulün varlığı illetin, bilfiil illet olarak tamamlanmasının ancak kendisi sayesinde gerçekleştiği tüm durumları toplayacak şekilde illet olmasına muhtaçtır (*vücûdu'l-ma'lûli muftekirun ilâ en-tahsule'l-'illetü mustecmi'aten cemî'a'l-umûri'lletî* lâ *yetimmu illiyyetühâ bi'l-fi'l illâ bihâ.*). Bu durumlar ya zorunlu kılıcı tabiatın, kesin iradenin ve diğer şeylerin husulü gibi illetin zatına ait sıfatlardır (*sıfâtün* 'âidetün *ilâ zâti'l-'illeti*) ya da [İbn Sînâ'nın] zikrettiği altı şeyden biri gibi illetin zatı dışında bulunan şeylerdir.[42]

Fahreddîn er-Râzî'nin, şerhte sık sık yaptığı üzere, İbn Sînâ'yı tenkit ederken değil, İbn Sînâ'nın metnini daha anlaşılır bir şekilde takdim ederken (*tefsîr*) kullandığı bu ifadeler, onun, filozofun görüşlerini takrir ederken bile yaratıcı ve dakik bir yeniden yorumlaya tâbi tuttuğunu gösterir. Bu yorumda en dikkat çekici şey, tam illetin,

42 Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384), 414.

sonraki dönemlerde tam illetin bir tanımı olarak bazı kelamcılar tarafından kullanılacak yeni bir formülasyonudur: "[Tam illet] illetin ancak kendisi sayesinde bilfiil illet olarak tamamlandığı tüm durumları kendisinde toplayan illettir". Daha sonra Râzî illetin tam illet olarak tahakkukunu sağlayan durumların ne olduğu söyler: Zorunlu kılıcı tabiat, kesin irade ve diğer şeylerin husulü gibi zata ait sıfatlar. Artık burada sırf zatıyla zorunlu kılan bir tam illet yoktur, bunun yerine sıfatlarla birlikte mâlulünü kılan bir tam illet vardır. Râzî için İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı zorunlu kılıcı tabiata sahip olma sıfatıyla, Muhtâr Fâil ise iradeyle mâlulünü var kılar. Fahreddîn er-Râzî'nin bu yaklaşımı, yukarıda tamamını aktardığımız *İşârât* pasajının üçüncü kısmında yer alan ve İbn Sînâ'nın zatı gereği (*li-zâtihi*) tam illet olan basit tam illet ile zatına dahil ya da hariç başka şeylerle (*li-gayrihî*) tamlık elde eden bileşik tam illeti ayırdığı bölümde de sürdürülür. Burada Fahreddîn er-Râzî İbn Sînâ'nın bu iki nedensel tamlık biçimini ayırt eden yaklaşımını ısrarla göz ardı eder ve nedensel tamlığı tek bir form olarak ele alır: "İllet olmasında itibara alınan tüm yönlerle birlikte var olduğunda, mâlulün onunla birlikte meydana gelmesi, var olmadığı durumda ise yok olması zorunlu olur."[43] Râzî'nin bu tutumu pasajın geri kalan kısımlarını şerh ederken de devam eder. Onun ısrarla savunduğu şey şudur: Sıfatsız bir tam illet nosyonu mümkün değildir; tam illet mâlulünü daima belli tesir cihetlerini ve şartlarını kendisinde toplayarak var eder. Fahreddîn er-Râzî'nin bu tam illet tasavvuru, aradaki kelamcılardan geçerek Taşköprülüzâde'nin metnine şu kısa formülasyonla yansır: "Tesir şartlarının tümünü kendisinde toplayan fâil (*el-fâ'ilu'l-mustecmi'u li-cemî'i şerâiti't-te'sîr*)" Taşköprülüzâde bu formülasyonun kelamcıların tam illetle ilgili ortak kabulünü yansıtır hale geldiğini, Cürcânî'nin bir ifadesini tashih ederken şu şekilde anlatır:

> Allâme eş-Şerîf [el-Cürcânî] için daha uygun olan, *kavm*in "mevcudun tam illetinin mevcut olması gerekir" sözünü yorumlarken şöyle demesiydi: Tam illet iki anlama söylenir. Bunlardan biri "şeyin varlığının kendisine dayandığı şeylerin tümü", ikincisi ise "tesir şartlarını kendisinde toplayandır" (*mâ yestecmi'u cemî'a şerâiti't-te'sîr*). Mezkûr sözle *kavm*in kastettiği şey, birincisi değil ikincisidir.

Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî'nin irade, kudret ve kasıtla fiilde bulunan ilahi tam illet nosyonunu İbn Sînâcı olmayan bir biçimde kelâmi terminolojiye dahil etmesi, İbn Sînâcı imkân delilinin aynı isimler elinde kelama idhaliyle de birlikte, sonraki

43 Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 415.

dönem boyunca kelam literatünde yeni tartışma başlıklarının açılmasına ve giderek belli meselelerin yeni tasnifler altında ele alınmasına sebep olmuştur. Aşağıda yer vereceğimiz haliyle *en-Nehel*'in tasnifi ve problematik çerçevesi, kelamcılar ve İbn Sînâ arasındaki bu diyalektik ilişkinin bir yansıması olarak teşekkül etmiştir.

en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel: Dört asırlık bir tartışmanın doruk noktası

Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel*'i bir mukaddime, yedi kısım ve bir sonuçtan meydana gelir. Mukaddime kısmı illetle ilgili farklı tarifleri ele alır ve bunlar arasından en kuşatıcı olanı tespit etmeye çalışır. Mukaddimeyi takiben gelen yedi kısım şöyledir:

0. Mukaddime: İlletin tarifleri ve illetlerin tam ve nâkıs olarak taksimi
    - İlletin tarifleri
    - İlletlerin tam ve nâkıs olarak ayrılması
    - Tam illette bileşiklik sorunu
        - Bileşiklik ve imkân
        - Bileşiklik ve zorunluluk
        - Bileşiklik ve engelin yokluğu
1. Kısım: Sûrî ve maddî illetin tahkiki
2. Kısım: Gâî illetin tahkiki
3. Kısım: Fâil illetin tahkiki
4. Kısım: İlletlerin tamamlayıcılarının tahkiki
5. Hâtime: Eksik ve tam illetin mâlulü öncelemesinin beyanı

Şimdi sırayla ilgili bölümlerin problematik çerçevesini, bu çerçeve içinde tartışan bilginleri ve Taşköprülüzâde'nin bu problemlerle ilgili katkısını kısaca ortaya koyalım.

Mukaddime: İlletin Tarifi, Tam-Nâkıs İllet Ayrımı ve Tam illette Bileşiklik Sorunu

Taşköprülüzâde Mukaddime kısmında Nasîruddîn et-Tûsî, Adududdîn el-Îcî, Seyyid Şerif Cürcânî, Mübarekşâh el-Buhârî ve Kemalpaşazâde'nin illetin tarifiyle ilgili yaklaşımlarını aktarır. Tartışma konusu, illetin fâil merkezli mi yoksa ihtiyaç merkezli mi tanımlanacağıdır. Buna göre Tûsî illeti fâil illetten bağımsız ya da bağımlı bir şekilde

şeylerin suduruna göre tanımlarken, Îcî illeti şeylerin varlık bakımından ihtiyaç duyduğu mevcut olarak tanımlar. Tûsî'nin tarifi Cürcânî, Mübarekşâh, Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde tarafından, illeti fâille sınırladığı ve diğer illetleri dışladığı için ittifakla reddedilir. Mantıksal gerekçe bu olsa da teolojik gerekçe daha derindir: Bu tanımın ona eşlik eden hiçbir durum olmaksızın yalnızca zatıyla fiilde bulunan İbn Sînâ'nın hakiki fâil illetini (=*mâ yasduru 'anhu şey'un immâ bi'l-istiklâl*) imkân dahiline sokması, kelami duyarlılığı zedeler. Tûsî'nin tanımı dışlandıktan sonra mesele Îcî'nin tanımını daha tutarlı ve tüm illetleri kapsayacak şekilde kapsamlı hale getirmeye kalır. Taşköprülüzâde'nin üzerinde ittifak ettiği tanım, Îcî'nin tanımının tadil edilmiş versiyonudur: "İllet bir şeyin ya varlık ya da mahiyet bakımından kendisine ihtiyaç duyduğu şeydir".

Mukaddime, tanımdan sonra taksim bahsine geçer. Taşköprülüzâde Îcî'nin *el-Mevâkıf*'taki taksimini merkeze alarak illetlerin tam ve nâkıs olarak taksimini kabul eder ve tam illeti "şeyin varlığı ve mahiyetinde ihtiyaç duyduğu şeylerin tümü" (=*cemî'u mâ yehtâcu ileyhi'ş-şey'u fî vücûdihî ve mâhiyyetihî*), nâkıs illeti ise "şeyin varlığı ve mahiyetinde ihtiyaç duyduğu şeylerin bir kısmı" (*ba'zu mâ yehtâcu ileyhi'ş-şey'u fî vücûdihî ve mâhiyyetihî*) şeklinde tanımlar. Burada dikkatimizi çekmesi gereken ilk şey, tam illetin tanımına "ihtiyaç duyulan şeylerin tümü" (*cemî'*) lafzının yerleştirilmesidir. Bu Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî'den itibaren korunan kelami duyarlılığı yansıtır ve yalnızca zatıyla mâlulünü zorunlu kılan İbn Sînâcı *mûcib bi'z-zât* mefhumunun ancak zorlamayla dahil edilebileceği bir yaklaşımı ortaya koyar. Taksim ve tanımlama ertesinde sıra, Cürcânî'nin Îcî'nin taksimini sistematize etmek üzere yaptığı bir müdahaleye Kemalpaşazâde'nin eleştirisine gelir. Îcî illeti önce tam ve nâkıs olarak ayırıp, sonra dört illetten bahsetmiş, bunu takiben de tam illeti basit ve bileşik şeklinde ayırmışken Cürcânî taksimin sırasını değiştirip önce mutlak illeti tam ve nâkıs diye ayırmış, ardından birincisini nâkıs illete, ikincisini ise tam illete hasretmiştir. Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin fâili nâkıs illetler altına yerleştirmesine itiraz eder ve fâilin tam illet de olabileceğini söyler. Taşköprülüzâde bu eleştiriye Cürcânî'nin metninin siyak ve sibakı dikkate alındığında bu tenkidin yapılamayacağını söyleyerek mukabele eder.

Taksim ertesinde problem tam illette bileşiklik meselesine intikal eder. Tam illetin tanımında yer alan "ihtiyaç duyulan şeylerin tümü (*cemî'*)" ifadesinin tam illette bileşikliği zorunlu kılıp kılmadığı tartışmasıyla ilgili olan bu bahis, söz konusu tanımın basît mâlulün illeti olan basît Mûcib Fâil'i dışladığı gerekçesiyle eleştiriye açıktır ve söz konusu lafız Ali Kuşçu tarafından "geriye kendisine ihtiyaç duyulan hiçbir şeyin kal-

maması" anlamına gelecek şekilde tevil edilir. Taşköprülüzâde, Kuşçu'nun yorumunu doğrulayacak bir karine bulunmadığını düşünenlerin buradaki "tümü" ibaresinin tam illetlerin çoğunluğuna nispetle istimal edildiği düşüncesini aktarsa da bu görüşün de problemle ilgili nihai bir çözüm sunmadığını söyler. Öyle görünüyor ki mesele, İbn Sînâcı ayrımın daraltılması ve tam illetin zata eşlik eden durumlarla birlikte tasavvur edilmesi yönündeki güçlü eğilimle ilgilidir. Formülasyonda sadece kelami tamlık nosyonunun karşılanması arzu ediliyorsa sorun yoktur, ancak İbn Sînâcı tamlık nosyonunu da kuşatması arzu ediliyorsa bu sadece zorlama yorumlarla başarılabilir. Her hâlükârda İbn Sînâ'nın dışlanan tam illeti yeni formülasyonun müşkilleri içinde kendisini hatırlatmakta ve kelamcıları daha başarılı formülasyonlar için teşvik etmektedir.

Tam illette bileşiklik problemi, kelamcılar için yalnızca tam illetin tanımındaki bir lafızla ilgili değildir. Cürcânî, Hatipzâde, Ali Kuşçu, Devvânî, Deştekî gibi isimlerin tam illette bileşiklik bulunması hususunda ittifak ettiklerini, ama bu bileşikliğin unsurları arasında bulunduğu düşünülebilecek imkân, zorunluluk ve engelin yokluğu gibi durumların illet mi yoksa mâlul canibinde mi bulundukları ya da bunları hakikî bir şey mi yoksa itibar mı olduğu hususunda ihtilaf ettiğini söyler. Bu minvalde Cürcânî imkânı mâlulün bir niteliği olarak görürken, Hatipzâde ve Ali Kuşçu imkânın hem mâlul hem de illet tarafında düşünülmesi gerektiğini; Devvânî, Ali Kuşçu'ya karşı Cürcânî'yi savunmak üzere illetin "mümkünün, varlığında ihtiyaç duyduğu şey" olduğu ve imkânın aslen mâlul tarafında düşünüldüğünü, fakat bunu söylemenin onun asla illet tarafından düşünülemeyeceğini söylemek anlamına gelmediğini; Deştekî imkânın masdar anlamıyla itibari bir durum olduğunu, dolayısıyla bir şeymiş gibi illetin parçası olarak tasavvur edilemeyeceğini, fakat türemiş anlam olarak *mumkünlük*ün genel olarak mevcudiyete tesirin şartı olarak görülebileceğini, zaten illeti "mümkünün, varlığında ihtiyaç duyduğu şey" değil de "şeyin, varlığında ihtiyaç duyduğu şey" diye tanımladığımızda zihnin illetler arasında yer aldığı düşünülebilecek mümkünlüğe de gidebileceğini, ama bunu kabul etmenin bir kez mümkünlük şartı sağlandıktan sonra fâilin başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan -İbn Sînâ'nın iddia ettiği üzere sadece zatıyla- tesirde bulunacağını kabul etmek manasına gelmediğini söyler. Nihayet Taşköprülüzâde ise imkânın, Cürcânî ve Devvânî'nin dediği gibi mâlul cephesine ait olduğunu, çünkü imkânı illet cephesine yerleştirirsek kendi kendini önceleme ve teselsül probleminin doğabileceğini söyler. Bu nedenle ona göre illet tanımı "mümkünün ihtiyaç duyduğu şey" bir kenara bırakılarak "şeyin ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde genişletilemez.

Tam illette bileşiklikle ilgili ikinci mesele, zorunluluğun illetle ilişkisinin nasıl kurulacağıyla ilgilidir. Bu konuyla ilgili, Taşköprülüzâde'nin isim vermediği bir grup, mâlulün varlığı zorunluluğa dayandığından zorunluluğu illet cephesine yerleştirir. Buna karşı Taşköprülüzâde iki itiraz, iki cevap zikreder. Birinci itiraz, zorunluluğun tam illetin eseri olduğunu illete parça olmadığını, bu nedenle tam illetin "şeyin zorunluluğunun kendisine dayandığı şeyler" olarak tanımlanması gerektiği şeklindedir. Buna, varlığın zorunluluğunun zorunlu kılan illetin eseri olduğu, dolayısıyla zorunluluğun tam illetin parçası olduğu cevabı verilir. İkinci itiraz zorunluluğu varlığın pekişmesi olarak vazeder ve onun bir şey değil, aklî bir itibar olduğunu söyleyerek ne illet ne mâlul cephesinde bir parça olarak bulunduğunu öne sürer. Buna karşı, zorunluluk itibaridir demenin onun parça olduğunun itirafı anlamına geldiği, çünkü akıl onu mâlulden soyutladığında tam illette parça olarak yer aldığını, mâlulün varlık için ona dayanmasının soyutlamadan önce, onun mâlul olmasının ise soyutlamadan sonra geldiğini, dolayısıyla itibara dayalı parça oluşun harici temeli bulunduğu cevabı verilir. Bu iki itiraz ve cevap ertesinde Taşköprülüzâde Devvânî'nin katkısını zikreder. Devvânî'ye göre zorunluluğun illette parça olarak görülmesi sorunludur, bunun nedeni zorunluluğun zatın eseri olması, eser olan şeyinse illete parça olamamasıdır. Ona göre aksi düşünüldüğünde bir şeyin kendi kendisini öncelemesi ya da teselsül meydana gelir. Taşköprülüzâde'nin bu tartışmaya katkısı, önceleyici olduğu düşünülen zorunluluğun bir soyutlama olduğu, soyutlamaya dayalı şeylerin nefsülemirde harici varlık sayılamayacağı, bu nedenle zorunluluğun ne illete ne de mâlule parça sayılabileceği şeklindedir. Zorunluluk nefsülemirde bağımsız bir parça değilse, bu durumda Devvânî'nin böyle olması durumunda ortaya çıkacağını söylediği devr ve teselsül iddiaları da boşa çıkmış olur. Burada kelamcıların tümü zorunluluğun illet cephesine bir parça olarak yerleştirilmemesi gerektiği hususunda mutabık olması, ama onu mâlul tarafına yerleştirmekten de kaçınmasıdır. Bunun nedeni onların, zorunluluğu illet tarafına yerleştirdiklerinde Tanrı'nın mûcib olacağını, mâlul tarafına yerleştirdiklerinde ise mâlulün kendi zorunluluğuna sahip olup artık illete ihtiyaç duymayacağını düşünmüş olmalarıdır. Onların fâilde görmek istedikleri şey zorunluluk değil, kudrettir. Bununla birlikte bir kez kudret tahakkuk ettiğinde, mâlulde zuhurunun bir zorunluluk olduğunda da şüphe yoktur. Peki bu zorunluluğun ontolojik konumu ne olmalı? Taşköprülüzâde bundan kaçınmanın yolunun, zorunluluğu itibarî bir şey olarak görmekten geçtiğini söyleyerek kelamcı hassasiyeti dakik bir yolla savunmuş olur. Kuşkusuz buradaki her bir tutumun geriye doğru başka tutumlarla ilişkisi ve ileri felsefi neticeleri vardır. Bunları risaleyi etraflıca şerh edeceğimiz ayrı bir çalışmaya havale ediyoruz.

Bileşiklik bahsinde üçüncü mesele engelin yokluğuyla ilgilidir. Taşköprülüzâde'nin tartışmayı vazediş biçiminden anlaşılan problemin şu dikotomiyle ilgili olduğu görülür: Engelin yokluğunun zorunlu bir parça yapılması durumunda illet çok parçalı ve determinist bir yapı kazanırken, engelin yokluğunun illete hiç dahil edilmemesi durumunda ise rüçhan meselesinde sorun ortaya çıkar, çünkü varlığı tercih edilmeyen tarafın yokluğu açıklanamaz hale gelir. Bu sorunu aşmak için Devvânî engelin yokluğunun her zaman parça olmadığını, bazı durumlarda illetin yeterli olduğunu savunurken, onu tenkit eden Kemalpaşazâde bu genellemenin doğru olmadığını, engelin yokluğunun kimi illetlerde zorunlu parça sayılması gerektiğini öne sürer. Bu tartışmada Taşköprülüzâde, rüçhan bahsiyle ilgili söylenenlerin engelin *li-zâtihi* imkânsız olması durumunda geçerli olduğunu, her engelin yokluğunu sebebin parçası yapmadığını söyleyerek önce dikotomoninin uçlarını yumuşatır, sonra Kemalpaşazâde'yle birlikte, Devvânî'nin yorumunu bir tür genelleme olarak görür ve nihayet zatı gereği (*li-zâtihi*) ve başkası gereği (*li-gayrihi*) engel arasında ayrım yaparak her iki durumda da engelin yokluğunun sebebin kendi gereği olarak görülmesi ve ayrıca parça sayılmaması gerektiğini söyler. Buna karşılık, üçüncü bir engel türü olarak, engel kendinde mümkünse ve sebebin zatı gereği ortadan kalkması garanti değilse, işte bu durumda engelin yokluğunu tam illetin bir unsuru saymak gerekir. Sonuç olarak Taşköprülüzâde engelin yokluğuyla ilgili olarak Devvânî'nin "çoğunlukla illetin parçası olması gerekmez" sezgisini korur, ama onu genelleme olmaktan çıkararak, Kemalpaşazâde'nin uyarısıyla aynı çizgi dahilinde, ilkeli bir ayrıma bağlar.

Birinci Kısım: Sûrî ve Maddî İlletlerin Tahkiki

Mukaddime ertesinde Taşköprülüzâde sûrî ve maddî illet bahsine geçer. Önce sûrî ve maddî illetin İbn Sînâ'dan beri yerleşik tanımlarını veren Taşköprülüzâde, "kendisi sayesinde bir şeyin bilfiil hale geldiği şey" olarak sûrî illet ile "kendisi sayesinde bir şeyin bilkuvve olduğu şey" olarak maddî illet tanımlarının ne ölçüde kuşatıcı olduğuyla ilgili tartışmalara ve tanımları şüphe altına sokan karşı örneklere yer verir.

İkinci Kısım: Gâî İlletin Tahkiki

Bu bölüme Taşköprülüzâde faide, gaye ve gâî illet arasında yaptığı bir ayrımla başlar. Bununla ilgili olarak önce Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîd*'teki yaklaşımını aktaran

Taşköprülüzade, bu yaklaşıma göre fiilin sonucu ve semeresinin fâide, sınırının ve sonunun gaye olduğunu söyler. Diğer taraftan fiilin faydası ve gayesi bizzat bir, *bi'l-itibar* ayrıdır. Fayda ve gaye, fâilin bu fiile yönelmesinin sebebi ise fâile kıyasla *garaz* ve *maksûd*, fiile kıyasla da gâî illet adını alır. Garaz ve gâî illet bizzat bir, *bi'l-itibar* ayrıdır. Şayet eser, fâilin yönelmesinin sebebi değilse yalnızca fayda ve gayedir. Dolayısıyla gaye, gâî illetten daha geneldir. Buna karşılık Îcî gayenin ancak ihtiyar sahibi fâile nispet edilebileceğini söylerken, Cürcânî burada kastedilenin gâî illet olduğunu, Îcî'nin tesamühen gaye dediğini vurgular. Bunu takiben Taşköprülüzâde; gayenin fâil illetin illiyetinin sebebi olmasına, gayenin zihinde illet, hariçte mâlul olmasına, gaye ortadan kalkınca mâlulün de ortadan kalmasının gerekip gerekmediğine değinir. Son olarak sözü gaye ile fiilde bulunmayan Mûcib Fâil söz konusu olduğunda onun mâlullerinin gayeye dayanmayacağı, dolayısıyla gayenin illet sayılamayacağı eleştirisine getiren Taşköprülüzâde, bu eleştiriyi dört illetin her mâlulde bulunmak zorunda olmadığını söyleyerek cevaplar.

Üçüncü Kısım: Fâil İlletin Tahkiki

Bu kısımda Taşköprülüzâde fâil illeti bizzat-bilaraz, yakın-uzak, özel-genel, tikel-tümel, basit-bileşik ve bilkuvve-bilfiil olmak üzere altı kategori altında değerlendirir ve her birini örnekleyerek tanımlar. Bunu takiben söz konusu kategorileri madde, suret ve gâye için de tatbik eder.

Dördüncü Kısım: İlletlerin Tamamlayıcılarının Tahkiki

Taşköprülüzâde'nin bu bölümde İbn Sînâ'nın yazının başında aktardığımız *el-İşârât* pasajında yer verdiği "nedenin bilfiil neden olmasını tamamlama noktasında (*fî tetmîmi kevni'l-'illeti illeten bi'l-fi'l*) rolleri bulunan" tamamlayıcı faktörleri ele alır ve bunların da dört illet gibi illet sayılıp sayılamayacağı, her birinin hangi illeti tamamladığı, engelin yokluğunun gerçekten nedensel bir faktör olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, hazırlayıcıların ve tam istidadın mâlule varlıkta eşlik edip etmediği, illetleri dörde hasrettiğimiz halde tamamlayıcıları nasıl görünür kılacağımız gibi problemleri tartışır.

Hâtime: Tam ve Nâkıs İlletin Mâlulü Öncelemesi

Sonuç kısmı risalenin en önemli bölümünü oluşturur. Burada Taşköprülüzâde kendisinden önce tam ve nâkıs illetlerle ilgili en çok tartışılmış problemi, yani tam ve nâkıs illetlerin mâlulünü nasıl önceleyeceğini ele alır. Ondan hemen önce Kemalpaşazâde'nin yazdığı ve Taşköprülüzâde'nin sık sık alıntı yaptığı risale doğrudan doğruya bu konuya hasredilmiştir. Aynı şekilde Hasan Çelebi, Sinan Paşa, Hocazâde gibi isimler de bu konuyla ilgili kısa risaleler yazmış, Devvânî *Risâle fî isbâti'l-vâcib el-kadîme*'sinde bu meseleye geniş bir yer ayırmış, ondan önce Ali Kuşçu, Hatipzâde, Cürcânî, Teftâzânî ve en geride Kâtibî ve Tûsî gibi isimler bu mesele hakkında görüş beyan etmiştir. Bu tartışma çizgisi içerisinde mesele eskilerin *ma'raketü'l-efkâr* (görüşlerin çarpıştığı bir savaş meydanı) dedikleri bir hale bürünmüştür. Taşköprülüzâde bu tartışmanın tarafları olarak öne çıkan Îcî, Cürcânî, Hatipzâde, Devvânî, Deştekî ve Kemalpaşazâde'nin problemle ilgili metinlerinden fragmanlar aktararak bunları muhakeme eder.

Bölümün iç akışına göre, tartışmanın fitilini ateşleyen, Taşköprülüzâde'nin Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ından aktardığı; tam illetin eksik illetlerden bileşmesi durumunda, bu bileşimdeki eksik illetlerden her birinin tek tek mâlulü önceleyeceğini öne süren, ama eksik illetlerden oluşan bütünün önceleyip öncelemediği hususunu tartışmalı hale getiren ve bunun sebebini, bileşimde yer alan madde-suret toplamının mâlulle özdeş olduğu ve bu bileşimin yer aldığı bütünün mâlulü önceleyeceğini iddia etmenin bir şeyin kendi kendisini öncelemesi gibi bir imkânsızlığa yol açtığını öne süren pasajdır. Bölüm boyunca tüm düşünürler hararetle, genel olarak tam illet bütününün, özel olarak da bu bütün içindeki madde-suret bileşiminin mâlulle özdeş olmasını engelleyecek alternatifleri tartışırlar. Taşköprülüzâde'nin kendisi bu problemin tek başına mereolojik bir tartışmanın ötesine geçecek şekilde ne tür metafiziksel ve teolojik imalara sahip olduğuna işaret etmez. Bu imaların neler olduğunu keşfetmemizi sağlayacak bağlam, bölümde aktarılan fragmanların yer aldığı asıl metinlerin bütünlüğü içerisinde keşfedilebilir. Bu bütünlüğü en iyi temin eden ve problemleri nereden neşet ettiklerine işaretle ele alan eser Devvânî'nin *Risâle fî isbâti'l-vâcib el-kadîme*'sidir. Onun risaledeki tartışmasından anlaşıldığı kadarıyla problemin asıl kaynağı da Kâtibî ve Tûsî arasındaki yazışmalarda bulunur.

Bu yazışmalarda Kâtibî isbât-ı vâcib meselesiyle ilgili bir dizi soru sorar ve özellikle İbn Sînâcı imkân delilinin teselsülün iptaliyle ilgili tartışmalar ekseninde yeni-

den nasıl ele alınabileceği üzerinde durur.[44] Konunun bir mesele haline dönüşmesinin sebebi, tam ve nâkıs illet ayrımının imkân deliline entegre edilmesi ve tam illetin parçalarından madde ve suretin ne anlamda mâlulünü öncelediği tasrih edilmediği müddetçe delilin tamamlanamaması, hatta mâlulün illete muhtaçlığından söz edilememesidir. Bu tartışmayı yönlendiren sorgulama ve bu sorgulamaya tam-nâkıs illet ayrımının giriş biçimi şu şekilde gerçekleşir: Bir mevcudun var olduğu ve o mevcut mümkünse bir müessire ihtiyaç duyduğu vazedildikten sonra, bu müessirin zorunlu olmaması ve müessirler zincirinin teselsül etmesi durumunda, mümkünlerden oluştuğu için müteselsil müessirler zincirinin kendisinin de mümkün olduğu ve bir illete ihtiyaç duyduğu söylenir. Sıra bu müessirler bütününün kendisine geldiğinde üç ayrı illet alternatifi gündeme getirilir: X) Bütünün kendisi, Y) bütünün içinden bir parça, Z) zincirin dışındaki bir fert. Tam illet ve onun mâlulünü nasıl öncelediği sorusu, işte bu alternatifleri müzakere sürecinde devreye girer. Şayet illet bütünün kendisi olursa devr, bütünün içinden bir parça olursa bütüne illet olması ve kendisi de bütünün parçası olması itibariyle onun hem kendi kendisine hem de kendisi mümkün olduğu için kendi illetlerine illet olması gibi bir imkânsızlık ortaya çıkar. Bu iki imkânsızlık nedeniyle, bu zinciri var kılan şeyin zincir dışındaki bir illet olduğu açığa çıkar. Kâtibî bu delilin öncülleriyle X, Y ve Z kısımlarıyla ilgili itirazlar ortaya koyup, gerçekten X ve Y'nin teselsülü iptal edip etmediğini ve Z'nin sabit oluşunun da teselsülün batıl oluşunu kendinde gerektirip gerektirmediğini tartışırken Y ile ilgili itirazlarda tam illetin mâlulünü nasıl öncelediği konusuna girer, Tûsî ise Kâtibî'nin sorularını cevaplarken, delilin mümkünler silsilesinin illetini aramaya başladığımız kısmına şu öncülün eklenmesi gerektiğini söyler: "İllet ve mâlullerden meydana gelen bir silsilede her illet mâlulünü ortaya çıkarma hususunda tam illettir ve bu silsilede illetlerin ilki olan bir illet vardır."[45] Tûsî'nin bu hamlesi silsilenin tam illetiyle ilgili tartışmaya yeni bir alternatif ekler: Silsile içinde silsiledeki diğer şeylerin yakın tam illeti olan şeyler vardır ve ilk illet bu yakın tam illetler üzerinden silsilenin bütününe tesir eder. Ona göre bütünün yakın tam illeti ise bütünü oluşturan parçaların toplamıdır. Yakın tam illet sayılan bu toplam, Kâtibî'nin böyle bir tehlike bulunduğu yönündeki ısrarlı itirazlarına rağmen, bir şeyin kendi kendisine

44 Bu tartışmanın ayrıntıları için bkz. M. Tayfun Küçük, *Tûsî ve Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Küçük, "Tûsî ve Kâtibî'nin Teselsül Münazarasının Tahlil", 35-43.

45 Abdullah Nûrânî, *Ecvibetü'l-Mesâili'-n-nasîriyye*, 120.

illet olması gibi bir imkânsızlığa neden olacak şekilde, bütünün kendisiyle özdeş değildir; aksine, Tûsî'nin ısrarlı savunusuyla, bütünden, yani mâlulünden varlık ve yokluk itibariyle ayrılmaz, onu zati öncelikle önceler.[46] Tûsî'nin yakın tam illet alternatifine S diyecek olursak, Tûsî'nin X ve Y'yi imkânsız sayıp, Z'yi uzak tam illete tekabül eden Vâcibu'l-vücûd ile S'yi de yakın tam illete tekabül eden parçaların toplamıyla özdeşleştirdiği söylenebilir. Sonuç olarak Tûsî mümkünler silsilesinde yakın tam illeti, madde-sureti de içerecek şekilde "S = parçalar toplamı" olarak kurar. Bu toplam mâlulle eşzamanlı olabilir, ama zatça öncedir. S'ye karşılık Z uzak tam illettir e S üzerinden tesir eder, böylece tek mâlul üzerinde iki tam illet mahzurundan da kaçınılmış olur.

Bu formülasyonla Tûsî;

* Tam illetin hem uzak hem yakın seviyede mâlulünü zâti bir şekilde önceleğini,

* Yakın ve uzak tam illet ayrımı yaparak bir ma'lûlde iki tam illet olamayacağını,

* Bütünde tesir eden şey içerideki herhangi bir parçadır (Y) demek yerine yakın tam illet olarak S'yi aday gösterip onu uzak illete vasıta yaparak keyfi iç illiyeti engellediğini,

* Mâlulün oluşumunu sağlayacak mümkün tüm şartları S'de tam olarak temin etmeyecek alternatifleri eleyerek eksik konfigürasyonları ayıkladığını,

* S'yi yakın tam illet yaparak delili İlk İllet'e taşımak üzere bir aracı tesis ettiğini,

* S'nin mâlulüyle birlikte olduğunu söyleyerek zamansal birliktelik ve zati öncelik kuralını koruduğunu,

* Tam illetin 10'u oluşturan son 1 değil 1'lerin toplamı olduğunu söyleyerek mereolojik tutarlılığı temin ettiğini,

* Nihayet en önemlisi kelâmi vesileciliğe karşı doğa/silsile içi illiyeti savunarak İbn Sînâcı ikincil sebeplerin hakiki etkinliği ilkesinden taviz vermediğini ortaya koyar.

46 Abdullah Nûrânî, *Ecvibetü'l-Mesâili'-n-nasîriyye*, 148-149.

Her ne kadar Kâtibî bu hamlelere, daha sonra Devvânî'nin de tenkit edeceği üzere,[47] yeteri kadar güçlü cevaplar veremese de sonraki kelamcılar Kâtibî'nin ısrarla tehlikesine dikkat çektiği bir noktaya yeniden odaklanmıştır: Yakın tam illet sayılan bu toplamın, özellikle de toplam içindeki madde-suret bileşiminin mâlulle özdeş olma tehlikesi. Bir başka deyişle, yakın tam ilet olarak S'yi tek bir "toplam-şey" gibi şeyleştirirsek, o zaman S, içindeki hilomorfik yapıya nispetle mâlulle özdeş görünür. Şayet böyle bir şey olursa, ki buradaki kelamcılar S'yi şeyleştirmenin buna yol açacağını ve Tûsî'nin bu sonucu arzu etmese de bu tehlikeden kaçamadığını düşünür, kendi illetiyle özdeşleşmiş mâlul, var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz ve yaratıcıyı ispat kapısı kapanır (*yenseddu bâbu isbâti's-sânî*). Bu nedenle Taşköprülüzâde'nin tartışmaya dahil ettiği isimler, söz konusu delili kelami duyarlılıkları muhafaza ederek yeniden tesis etmek ve tam ve nâkıs illetlerin mâlullerini nasıl önceliklerini, S'yi şeyleştirmeksizin göstermeye çalışmışlardır. İşte *en-Nehel*'in bu bölümünde gördüğümüz şey, Tûsî'nin devreye soktuğu S alternatifinin mâlulüyle ilişkisinin kelami bir duyarlılıkla nasıl yeniden kurulacağıyla ilgili teşebbüslerdir.

Bu minvalde Taşköprülüzâde, Cürcânî'nin vazettiği soruna önce Cürcânî'nin kendi çözümünü ortaya koyar, sonra Hatipzâde'nin, Devvânî'nin, Kemalpaşazâde'nin ve Deştekî'nin çözümlerini zikrederek nihayet bu çözümlerle ilgili nihai değerlendirmesini ortaya koyup risaleyi tamamlar. Buna göre Cürcânî madde-suret bileşimini dört illet toplamının parçası olmaktan men eder ve bunu yapmak için toplamın toplam olarak ya da içindeki bileşenlerle değil içindeki parçalarla tek tek mâlulünü önceliğini söyler. Hatipzâde madde-suret bileşiminin dört illet toplamının parçası olduğunu, fakat -Teftâzânî'ye atıf yaparak- bu bileşiğin tam illet sayılamayacağını, sayılsa bile ona öncelik atfedilemeyeceğini söyler. Ona göre öncelik "ihtiyaç"ın lazımıdır ve bileşim kendisine ihtiyaç duyulan bir unsur olamaz, dolayısıyla illet de sayılamaz. Buna karşılık Devvânî, madde ve suretin biri aralarındaki irtibat düşünülmeksizin münferit bir şekilde düşünülmelerini sağlayan bir itibara sahip olduğunu ve bu itibarla tek tek mâlulü önceliğini, bir de hariçte belli bir irtibatla var olmak suretiyle dıştaki şahsi mâlulde birlik kazandıklarını ve bu itibarla da mâlulle özdeş olduğunu söyler. Böylece madde ve sureti bir yandan distribütif diğer yandan kollektif bir itibarla ele alır ve parça olma – özdeşlik gerilimi bu itibarlar yo-

47 Devvânî'nin Kâtibî'nin argümanlarına karşı kapsamlı eleştirileri için bkz. Beşikçi, *Celâleddîn Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışmaları,* 89-93.

luyla çözüme kavuşturur. Kemalpaşazâde'nin bu soruna çözümü çok yönlü bir itiraz ve tahkik adımından oluşur ve tartışmaya en değerli katkılardan birini ifade eder. O, bu tartışmada suretin maddeye yerleşme şartının hesaba katılması gerektiğini, yükleme türlerinin ayrılması gerektiğini, bileşiğin tek tek parçalardan bileştiğini, madde-suret toplamının tam illetin parçası olmadığını, tam illetin toplama dayandığı düşüncesinin tevehhüm olduğunu ve nihayet mâlulün toplama değil onun her bir parçasına dayandığını söyler. Son olarak Deştekî ise bir şey illetse onun mâlulünü öncelemesinin her hâlükârda zorunlu olduğunu, ama şeyin illetleri arasındaki bileşimlerle özdeşliğinin kendini önceleme doğuracağından önceleme imkânından mahrum bir bileşimin asla illet kabul edilemeyeceğini söyler. Bu görüşleri aktardıktan sonra Taşköprülüzâde kendi tahkikine yer verir. Buna göre;

- Bileşik tek tek parçalardan bileşir, ikincil ve üçüncül toplamlar itibari şeyleştirmelerdir.
- Tam illetin gerçek parçaları dört illetten her biridir, madde-suret toplamı parça değildir.
- Toplanma (*hey'et*) fâilin tesiridir, bizzat illet ve önceleyici değildir.
- Tam illet toplama dayanmaz; her bir parçaya ayrı ayrı dayanır.

Taşköprülüzâde'nin bu tahkikiyle birlikte Devvânî'nin madde ve suretin çokluk bakımından illet, birlik bakımından mâlul olduğu formülü makul bir yorum olarak meşrulaşır. Deştekî ve Hatipzâde'nin çözümlerinin hulf doğurmayacağı gösterilir ve tam illeti toplamla veya toplamın içindeki bir bileşimle özdeşleştirme amacı güden her tür şeyleştirme teşebbüsü reddedilir.

Risalenin bu önemli bölümünde yürütülen tartışma Tûsî'nin İbn Sînâ çizgisinde inşa ettiği, yakın tam illeti parçaların tamamıyla özdeşleştiren yaklaşımının toptan reddedilmediği, fakat yakın tam illete tekabül eden S'nin statüsünün kelamcılarca daraltılıp netleştirildiği bir çizgiyi ifade eder. Buna göre S şeyleştirilmiş bir toplam değil, parça parça dayanılan bir şartlar toplamıdır. Ayrıca bu parçaların bir araya toplanması en erken dönemde Fahreddîn er-Râzî'nin de vurguladığı gibi ilahi fâil nedenin eseridir: O tesir şartlarının tümünü toplayan fâildir. Nihayet Devvânî'nin katkısıyla, itibar ayrımı hayatidir ve bu gözden kaçırıldığında ya ikincil nedenlerin ihmali ya da ikincil nedenlerin şeyleştirilmesi ve giderek mâlulle özdeş kabul edilip vâcibin isbâtına giden "illet ihtiyacı"nın iptal edilmesi tehlikesi baş gösterir.

Sonuç

Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel*'i on üçüncü yüzyıl itibariyle terminolojik dakikliğe ve kendine özgü bir problematik çerçeveye kavuşan tam-nâkıs illet ayrımı etrafında gerçekleşen üç asırlık bir tartışma geleneğinin zirvesi olarak okunabilir. Metin yoğun alıntılarla, Taşköprülüzâde'nin hakem olduğu üç asırlık canlı bir münazara sahnesi olarak kurgulanmış ve risaleye gelinceye değin kapsamlı eserlerde dağınık bir şekilde duran görüşleri tek perdede görünür kılmıştır. Bu nedenle olacak ki Taşköprülüzâde risalenin adını, problemle ilgili görüş ve iddiaların neler olduğunu ortaya koyacak ve onları tahkik etmek isteyen zihinleri doyuracak bir metin olduğuna işaret edecek biçimde "İlletlerin Kısımlarının Tahkikiyle İlgili Susuzluğu Giderecek Yudumlar" diye tercüme edilebilecek, *en-Nehel ve 'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel* olarak adlandırmıştır.

Risale aslında Tanrı'nın kendisine ve başkalarına yeterliliğiyle ilgili iki farklı anlayışın çarpışma tarihini yansıtmaktadır. Burada bir tarafta, Meşşâî anlayışın Tanrı'yı evvelemirde "kendine yeterlilik"le kavrayan perspektifi, diğer tarafta kelami anlayışın Tanrı'yı evvelemirde "her şeye güç yetirebilirlik"le kavrayan perspektifi bulunur. İbn Sînâ Tanrı'nın başkalarına da yetebilir oluşunun temeline kendine yeterliliğini koyup, karşıt tutumun Tanrı'nın kendine yeterliliğini ihlal ederek onu eksik bir varlık haline getirdiğini iddia ederken, kelamcılar ise böyle bir şeyin Tanrı'yı sıradan bir doğal varlık konumuna indireceğini ve onun kendine yetebilirliğini ihlal etmeksizin "her şeye güç yetirebilirliğini" başkalarına yetebilirliğinin temeline yerleştirebileceğimizi savunurlar.

Eserin mukaddimesi ikinci perspektifin, İbn Sînâcı tamlık nosyonunu kelamın içinden kavrayarak nasıl dönüştürdüğünü ve ortaya Fahreddîn er-Râzî'den itibaren gelişerek yerleşmiş yeni bir tam illet nosyonu inşa ettiğini gösterir. Birinci ve ikinci bölümler dört illetle ilgili yerleşik meseleleri ve tanım-tasnif problemlerini ele alırken, neşre yazdığımız girişi uzatmama pahasına ayrıntılı bir şekilde ele alamadığımız üçüncü bölüm illetin tamamlayıcıları meselesini ele alır. Nihayet dördüncü bölüm ise on üçüncü yüzyıldan itibaren bir *ma'raketü'l-efkâr* halini almış tam ve nâkıs illetin mâlulünü nasıl öncelediği meselesine hasredilir. Burada Taşköprülüzâde, İbn Sînâ'nın imkân delilinin kelami hassasiyetlerle nasıl yeniden kurulabileceğine ilişkin dakik bir tartışmaya yer verir. Delille ilgili Kâtibî ve Tûsî arasındaki tartışmalara dayanan bu problem çizgisi içerisinde Cürcânî'den Kemalpaşazâde'ye kadar dile getirilen görüşler, kelamcıların vesileci yaklaşımı muhafaza ederek imkân delilini yeninden kurma çabasının mükemmel bir örneği olarak görülebilir.

Kaynakça

Arıcı, M., Arıkan, M. ve Atçıl, A. *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi, Taşköprülüzâdeler ve İsâmüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Beşikçi, M. Necmeddin. *Celâleddîn Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*. İstanbul: İstanbul 29. Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Cesur, Ahmet. *Kemalpaşazâde'nin Risâle fî tekaddumi'l-illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif. "Haşiyetü Şerhi Hikmeti'l-ayn" *Hikmetü'l-ayn şerhi* içinde. Kazan: 1892.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü't-Tecrîd I-III*, thk E. Altaş, M. Ali Koca, Salih Günaydın, Muhammet Yetim. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Demirkol, Murat. "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011): 92-130.

Ahaveyn. *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2930.

el-Ebherî, Esîrüddîn. *Telhîsu'l-hakâik*. İstanbul: Murad Molla Halk Kütüphanesi, 1406.

er-Râzî, Fahreddîn. Şerhu'l-İşârât. nşr. Ali Rızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384.

Fazlıoğlu, İ, Üçer, İ. Halil, (ed.), *Taşköprülüzâde'de Dil, Ahlak ve Siyaset*, İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Fazlıoğlu, İ, Üçer, İ. Halil, Arıkan, M. "Taşköprülüzâde". *İslam Düşünce Atlası* içinde. , 926-32. İstanbul: Konya B.B. Kültür AŞ. Yayınları, 2022, III.

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l-Felâsife*). nşr. ve Türkçeye trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Hasan Çelebi. *er-Redd bi-'ademi'l-illeti't-tâmme*. Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 1489/10.

Hatibzâde. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2927, 2928.

İbn Kemâl Paşa. "Risâle fî tekaddumi'l-illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl". *Mecmû'u Resâili İbn Kemâl Paşa* içinde. thk. Hamza el-Bekrî, .

İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018, VII. İbn Sînâ. *el*-İşârât. nşr. Muctebâ ez-Zâri'î. Kum: 1380.

İbn Sînâ. *eş*-Şifâ/İlâhiyyât. nşr. G. Anavâtî, S. Zâyed. Kahire: 1960.

el-Kâtibî, Necmeddîn. *Hikmetü'l-ayn*. ed. Abbas Sadrî. Tehran: 2005.

Kılıç, M. Fatih. "Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016): 45-78.

Kılıç, M. Fatih. "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam illet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı". *Nazariyat* İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 4/1 (2017): 69-90.

Kılıç, M. Fatih. "Nasîruddîn et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki bir Risalesi (*Risâle fi'l-illeti't-tâmme*)". *Mukaddime* VIII/1 (2017): 137-153.

Kılıç, M. Fatih, M. Borsbuğa. "Hocazâde (öl. 893/1488) ve Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) Tam İlllet Tartışmasına Katkıları: *Kelimeteyn fî bahsi'l-'illeti ve'l-ma'lûl*". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* içinde. ed. M. Demirkol, H. E. Özkan, B. S. Kıyak. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, 134-148.

Koca, M. Ali, Günaydın, Salih. "Tecrîd Hâşiyeleri Geleneği ve Taşköprülüzâde'nin *Tecrîd Hâşiyesi* Bağlamında Ma'dûmun Şeyiyyeti Tartışması". *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* içinde. ed. İ. Fazlıoğlu ve İ. Halil Üçer, 399-435. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Küçük, M. Tayfun. "Tûsî ve Kâtibî'nin Teselsül Münazarasıın Tahlil". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (2022): 35-43.

Küçük, M. Tayfun. *Tûsî ve Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması*. Ankara: Ankara Üniveristesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

el-Buhârî, Mübârekşâh. Şerhu *Hikmeti'l-ayn*. Kazan: 1892.

Nûrânî, Abdullah. *Ecvibetü'l-Mesâili'-n-nasîriyye.* Tahran: Pejuheşgâh-i ulûm-i insânî ve mutalaât ferhengî, 1383.

Sinan Paşa. *Kelimât fî bahsi'l-'illeti ve'l-ma'lûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1161.

Taşköprülüzâde. *el-Livâ'ü'l-merfû' fî halli mebâhisi'l-mevzû'*. thk. ve trc. Eşref Altaş. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.

Taşköprülüzâde. *er-Risâletü'l-câmi'a li-vasfi'l-ulûmi'n-nâfi'a*, thk. ve trc. Murat Kaş, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Taşköprülüzâde. *es-Sa'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhire*, thk. ve trc. Sami Tural Erel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Taşköprülüzâde. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, t.y.

Taşköprülüzâde. "Fethu'l-emri'l-muğlak fî mes'eleti'l-mechûli'l-mutlak". *Mantık risaleleri* içinde. thk. ve trc. Harun Kuşlu. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.

Taşköprülüzâde. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*, thk. ve trc. M. Taha Boyalık. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016.

Taşköprülüzâde. *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi'ş-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Râgıb Paşa, 732.

Taşköprülüzâde. "Kavâ'idü'l-hamliyyât fî tahkîki mebâhisi'l-külliyyât". *Mantık risaleleri* içinde. thk. ve trc. M. Zahit Tiryaki, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016.

Taşköprülüzâde. "Ravzu'd-dakâyık fî hazarâti'l-hakâyık". *Mantık risaleleri* içinde. thk. ve trc. Kübra Şenel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016.

Taşköprülüzâde. "Risâletü't-ta'rîf ve'l-a'lâm fî halli müşkilâti'l-haddi't-tâmm". *Mantık risaleleri* içinde. thk. ve trc. Mehmet Özturan. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.

Taşköprülüzâde. "Tebyînü'd-dekâik fî ta'yîni'l-hakâik". *Mantık risaleleri* içinde. thk. ve trc. Cahit Şenel, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016.

Toksöz, Hatice (ed.). *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları, Celâleddin Devvânî'nin Yorumu, Kaynakları ve Günümüze Yansımaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Tûsî, Nasîruddîn. *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.

Üçer, İ. Halil. "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları Üzerine". *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* içinde. Ed. İ. Fazlıoğlu ve İ. Halil Üçer, 303-351. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlara, ticari kullanım hakkı dergimize aittir. Yayımlanan çalışmalar CC-BY-NC-ND lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Risalenin Nüshaları

1. Beyazıt Devlet Kütüphanesi (İstanbul): Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, No: 3238, vr. 102a-114b. Tahkikte (و) rumuzuyla gösterilmiştir.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde yer alan bu yazma mecmuası, Taşköprülüzâde'nin çeşitli ilimlerle ilgili risalelerini içermektedir. Zahriye sayfasında yer alan "mâ fî haze'l-mücelled mine'r-resâili'l-latîfe li-Taşköprîzâde rahimehullahu teâlâ" ibaresi mecmuayı bu açıdan tanıtır. Ayrıca bu ibarenin altında, mecmuada yer alan risâlelerin isimleri ve başlangıç sayfalarının kaydedildiği bir liste yer almaktadır. Yazmanın vikâye yapraklarında ise şu satırlara yer verilmiştir: "Merhum hoca hattıyla, yeşil mukavva ciltli bir mecmua. Seyyid (?) merhumun resâilini müştemildir. Kazasker Yahya Efendi istiâne buyurmuşlardır. Gaflet olunmaya". Bu ifadedeki "Merhum Hoca" muhtemelen müellifin kendisidir. Bunu destekleyecek bir kanıt mecmuada yer alan çeşitli risalelerin ferağ kayıtlarıdır. Bu kayıtlardan birini taşıyan, tahkike konu risalenin sonunda "Temmet er-risâle fî'l-hâmis aşere min şehri muharremi'l-haram 'ammet meyâminuhû min şuhûri seneti semânin ve hamsîne ve tis'i mie el-hicriyye 'alâ sâhibihâ es-salâtü ve't-tahiyye" (=Risale 958 senesi aylarından, Muharremu'l-harâm ayının 15'inde tamamlandı) ifadesi yer almaktadır. Taşköprülüzâde'nin vefatı 968 olduğuna göre, risale vefatından on yıl önce müellifin hayatında iken yazılmıştır. Risalenin kenarlarında yer alan kayıtlar ve düzeltmeler de risalenin müellif hattı olduğunun bir diğer delilidir. Son olarak yazmanın vikaye yapraklarında yer alan ve mecmuanın Taşköprizâde ailesi adına vakfedildiğini gösteren "Vâkıfu'l-kitab İbrahim Kemaleddin b. Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Halil/Celil b. (?) eş-şehîr bi-Taşköprizâde alâ evlâdihi ve evlâdihi" ibareleri nüshanın Taşköprülüzâde ailesine aidiyetini gösterir ki bu da eserin müellif hattı olma ihtimalini güçlendirir. Bu itibarla Veliyuddin Efendi nüshası tahkikte asıl nüsha olarak kullanılmıştır.

2. Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi (Konya): No: 346, vr. 204a-218b. Tahkikte (ي) rumuzuyla gösterilmiştir.

Konya, Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer alan bu yazma mecmuası, Taşköprülüzâde'nin çeşitli ilimlerle ilgili risalelerini içermektedir. Nitekim vikâye yaprağında bu durumu gösterecek şekilde "mecmûatü resâili Taşköprizâde" ibaresi ve 23 rakamı okunur. Zahriye sayfasında, mecmua içerisinde yer alan risâlelerin adları ve başlangıç yapraklarını gösteren bir liste (içindekiler sayfası) bulunmaktadır. Yusuf Ağa kütüphanesindeki bu mecmuanın başta gelen özelliği, Taşköprülüzade'nin oğlu

Kemaleddin Mehmed tarafından yazılmış olmasıdır. Bunun delili zahriye sayfasında yazılı şu satırlardır: "Bi-hatti'l-mevlâ el-merhûm Kemâleddin Mehmed ibni'l-mevlâ el-müellif". Dolayısıyla bu mecmua, müellif nüshasını takiben elimizdeki en önemli nüshadır. Bunun müellifin kendi hattıyla yazdığı nüshanın oğlu tarafından temize çekilmiş bir versiyonu olması, metni inşa ederken müellif hattı ile bu nüshayı mukabeleyi gerekli kılmıştır.

3. Berlin Staatsbibliothek (Berlin): No: 1823, vr. 56a-83b. Tahkikte (ب) rumuzuyla gösterilmiştir.

Berlin Staatsbibliothek'te yer alan bu yazma mecmuası, Taşköprülüzâde'nin çeşitli ilimlere dair risalelerini içermektedir. Nitekim zahriyesinde bu durumu gösterecek şekilde eserde yer alan risalelerin başlıklarına yer verilir. Listenin üzerinde, yanında 10 rakamı bulunan şu ibareye "Hâzihi resâilu 'iddetin" ve onun altında "Fihrustu mâ fî hâze'l-mecmû'i'ş-şerîf min Mevlânâ el-'Allâme Ebi'l-hayr Ahmed b. Mustafa b. Taşköprîzâde" ibaresine rastlanır. 65a-83b varakları arasında yer alan risalede müstensih adı ve müstensih ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte mecmuada yer alan son risalenin bitişini takip eden sayfada şöyle bir tarih düşürme kaydı bulunmaktadır: "Li-Mevlânâ Şeyhi'l-islam Hadreti Necmiddin Efendi İbni'l-Halfâ el-Halebî el-Hatîb bi'l-câmi'i'l-kebîr bi-Haleb muerrihan fetha Mevlânâ es-Sultân el-Gâzî Murâd nasarahu'llâhu Bağdâde fî 18 Şa'bân 1048". Buradan yazmanın IV. Murad'ın 1638'deki Bağdat fethine kadar geri götürülebileceği anlaşılır. Berlin nüshası gerekli görülen yerlerde Veliyullah ve Karatay nüshalarını mukabele için olarak kullanılmıştır.

رسالة النَّهَل والعَلَل في تحقيق أقسام العِلل
لطاش كوبري زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله التامِّ فاعليّته لجميع الموجودات، العامِّ علِّيته لطبقات الممكنات، والصلاة والسلام على أشرف الكائنات محمّد سيّد السادات ومنبع السعادات، وعلى آله وصحبه ذوي البِرّ والكرامات ما دامت الأرض والسماوات.

وبعد فهذه **رسالة النَّهَل والعَلَل**[1] **في تحقيق أقسام العِلَل** مرتّبة على مقدمة وأربعة أقسام وخاتمة.

[المقدمة]

أما المقدّمة ففي تعريف العلّة وتقسيمها.

واعلم أنّ لفظ العلّة 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 الأوّل، وقال: العلّة كلّ شيء صدر عنه أمر بالاستقلال أو بالانضمام، واختاره صاحب **التجريد**؛[2] وذلك لكون توقّف الوجود على الفاعل أوّلًا وبالذات ولاطّراد 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**؛[3] وذلك لكون هذا الإطلاق أعمّ وأشمل بحسب المفهوم لصدقه على العلل الناقصة.

١ النهل: الشرب الأول. وقد نَهِلَ -بالكسر- وأنهلته أنا؛ لأن الإبل تُسقَى في أول الورد فتُرَدّ إلى العطن، ثم تسقى الثانية وهي العَلَل، فتُرَدّ إلى المرعى. العلل: الشرب الثاني. **لسان العرب** لابن منظور «نهل».

٢ انظر: **تجريد العقائد** للطوسي، ٣٥٣/١.

٣ انظر: **المواقف** للإيجي، ٨٤١/١.

واعترض الشريف العلامة -قدس سره- على التعريف الأوّل بأنه بحسب ظاهره لا يتناول العلّة المادّيّة أو الصوريّة أو الغائيّة وحدها؛ إذ لا صدور عنها؛ لأنّها غير مؤثّرة، ثمّ قال: «فالأولى أن يعرّف بالاحتياج مطلقًا، ويقال: العلّة ما يحتاج إليه أمر سواء كان احتياجه إليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجيّة أو بحسبها كالعلل الداخليّة.»[٤] إنّما قال: "بظاهره"؛ إذ يمكن أن يراد بالصدور معنى الاحتياج مجازًا إطلاقًا للخاصّ على العامّ إلّا أنّه غير ظاهر لعدم وضوح القرينة عليه. وإنّما قال: "فالأولى" بناء على وقوع إطلاق العلّة على الفاعل بالاستقلال أو بالانضمام إلّا أن التعميم أولى كما هو المناسب للمباحث العقلية.

واعترض بعض العلماء على التعريف الثاني بأنّ «ما فيه الحاجة غير منحصر في الوجود؛ بل من جملته أجزاء الماهية، أعني: المادّة والصورة، وأيضًا العلّة قد تطلق على ما يحتاج إليه العدم.»[٥]

ويمكن أن يجاب عنه بأن الاحتياج في التعريف الثاني متناول للاحتياج بالذات وبالواسطة، والوجود يحتاج إلى جزئَيْ الماهية بواسطة احتياجه إلى الماهية المحتاجة إلى جزئيها، وأيضًا لما كان الفاعل بالنسبة إلى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة إلى طرف العدم إلا 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 تفسيرُ العلّة بما يحتاج إليه الشيء من غير تقييدٍ بالوجود والماهية أو إيرادُ التقسيم في تفسيره بأن يقال هي ما يحتاج إليه الشيء إما في وجوده أو في ماهيته. وممن سلك هذا /[١٠٢و] 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 بالتأمّل اللطيف.»[٧] هذا ما ذكره.

ووجه التأمّل أنّ التقسيم صريح في دفع تبادر الاحتياج بالذات. وأمّا الإطلاق وإن لم يدفع هذا التبادر؛ لكنّه خالٍ عنه التنصيص بمقتضى هذا التبادر. فيمكن تدارك ما يتبادر إلى الفهم بالتقسيم ثانيًا.[٨]

[تقسيم العلّة إلى التامّ والناقص]

إذا عرفتَ هذه التعريفات الثلاثة للعلّة فاعلم أنّها منقسمة أوّلًا إلى التامة والناقصة. والعلّة التامّة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وماهيّته، والعلّة الناقصة هي بعض ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وماهيّته. ثم إنّ العلّة الناقصة إما جزء المحتاج أو خارج عنه. والأوّل إما أن يكون الشيء به بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة، وإمّا أن يكون الشيء به بالقوّة كالخشب للسرير فهو المادّة. والثاني إمّا ما منه الشيء كالنجّار للسرير وهو الفاعل والمؤثّر، وإما ما لأجله الشيء كالجلوس على السرير بالنسبة إليه وهو العلّة الغائيّة.

ثمّ إنّ العلّة التامّة قد تكون علّةً فاعليّةً 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 العلّة أوّلًا بما يتناول التامّة والناقصة، ثمّ قسّم العلّة ثانيًا إلى العلل الأربع المذكورة، ثم قسّم التامّة ثالثًا إلى البسيط والمركّبة.[٩]

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

٨ ي: ثمانيًا.

٩ انظر: **المواقف** للإيجي، ١/٨٤١-٨٤٩.

والمفهوم من إطلاق التعريف أن يكون التقسيم المذكور بعده لمطلق العلّة، والمفهوم من تخصيص التقسيم الثاني بالتامّة أن يكون التقسيم المذكور قبله للعلّة الناقصة، فالشريف العلامة تصرّف في شرحه له بتقسيم العلّة المطلقة أوّلًا إلى التامّة والناقصة، ثمّ خصّ التقسيم الأوّل بالناقصة والثاني بالتامة إيفاء لكلّ من السباق والسياق حقّه.

قال بعض العلماء:

«ولقد أصاب صاحب **المواقف** في جعل المقسم مطلق العلّة لعدم اختصاص التقسيم المذكور بقسم الناقص منها. ولقد صرّف الشريف العلّامة كلامه عن نهج الصواب حيث زاد قيد النقصان على العلّة الواقعة مقسمًا فيه، ولم يدر أنّه من التصرّفات الناقصة. كيف، فـإنّ الفاعل من جملة الأقسام وهو قد يكون وحده علّةً تامّةً، والشريف العلّامة معترف به.» انتهى كلامه.[١٠]

وأنت قد عرفتَ أنّ التصرّف المذكور مما يقتضيه سياق الكلام، وسياقه أنّ الفاعل الواقع قسمًا من العلل الناقصة هو الفاعل الناقص في الفاعلية، وأنّ الفاعل الواقع علّةً تامّةً هو الفاعل الكامل في الفاعليّة، وهما متغايران حقيقةً وإن اشترك في وصف الفاعليّة.

ثم اعلم أنّ تعريف العلّة التامّة بجميع ما يحتاج /[١٠٢ظ] إليه الشيء في وجوده يُشعِر بوجوب التركيب فيه مع أنّها قد تكون بسيطةً كما عرفتَ. وللتفصّي 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 بوجوب التركيب في العلّة التامّة، ثمّ اختلفوا فقال بعضهم: لابدّ من اعتبار إمكان المعلول مع الفاعل. وأجاب عنه الشريف العلّامة بأنّ علّة الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان، فالشيء ما لم يصر متّصفًا بالإمكان لم يطلب له العلّة، فالإمكان مأخوذٌ في جانب المعلول؛ فإنا نأخذ شيئًا ممكنًا، ثمّ نطلب له علّةً، ولا شكّ أنّه مع ذلك لم يعتبر إمكانه مع الفاعل مرّةً أخرَى.[١٢]

١٠ انظر: **رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول** لابن كمال پاشا، ص ٩٤.

١١ انظر: **شرح تجريد العقائد** لعلي القوشجي، ١/٥٥٣

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

واعترض عليه بعض الفضلاء بأنّه يصحّ أن يقال: ''أمكن فوجد''، فيكون الإمكان موقوفًا عليه الوجود. وأيضًا الوجود موقوف على التأثير المتوقّف على الإمكان، ولا يلزم من أخذه في جانب المعلول في طلب الفاعل والمرجّحات أن لا يعتبر من جانب العلة مطلقًا، وإذ ليس علّة تامّة فهو علّة ناقصة، وليس عينَ الفاعل، فيلزم التركيب. [١٣]

وأجاب عنه بعض الأفاضل بأن الإمكان بالمعنى المَصدري أمرٌ اعتباريٌّ لا يحتاج إليه الوجود، ومعنى المشتق -أعني: الممكن- عين المعلول من وجه وعلّة من وجه آخر، وليس علّة للمعلول الذي له هذه الوجوه، والكلام إنّما هو في علّته. وقولهم: ''أمكن فوجد'' لا يدلّ على أنّ الإمكان بالمعنى المَصدري علّة الوجود؛ بل يدلّ على أنّ الممكنيّة علّة الموجود. وأيضًا التأثير في المعلول الذي له هذه الوجوه لا يتوقّف على الإمكان؛ بل التأثير في موجوديته يتوقّف على ممكنيّته. [١٤]

> قال بعض المحققين: «معنى كلام الشريف العلّامة هو أن المراد بالعلّة ما يحتاج إليه الممكن في وجوده، والاحتياج والإمكان وما يساوقهما موضوعة أوّلًا ومفروغ عنها عند هذا النظر، فيتبادر الذهن من هذه العبارة إلى ما عدا هذه الأشياء، ولم يرد أنّه لما كان وصفًا للمعلول لم يعتبر في العلّة ليرد عليه ما أوردوا.» [١٥]

واعترض عليه بعض الأفاضل بأنا لا نسلّم أنّ معنى العلّة ما يحتاج إليه الممكن في وجوده؛ بل ما يحتاج إليه الشيء في وجوده كما صرّح به القوم. ولئن سُلِّم ذلك فلا نسلِّم تبادر الذهن من هذه العبارة إلى ما عدا الأشياء المذكورة لظهور أن المتبادر خلافه. سلّمنا ذلك؛ لكن لم يثبت حينئذٍ ما تقرّر عند القوم من أنّ العلّة التامّة قد تكون الفاعليّة وحدها إلّا بتقييده بما بعد الإمكان. [١٦]

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

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

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، ١٩٧و.

والمجيب تابع للقوم في الحكم المذكور، ويمكن أن يجاب عنه بأن الحكم على الشيء بالاحتياج إلى العلّة لا يمكن إلا بعد تصور الشيء بعنوان الإمكان، فلو كان الإمكان من جانب العلّة لا يحتاج إلى تصوّر الشيء بإمكان آخر، فإن كان عينَ الإمكان الأوّل يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيرَه ننقل الكلام إليه، فيتسلسل. وأيضًا ما ذكره القوم من أنّ العلّة التامّة قد تكون الفاعليّة وحدها /[١٠٣و] فإنّما هو بناء على كون الإمكان من جانب المعلول، فلا يصح إثبات عدم كونه من جانب العلّة بذلك للزوم المصادرة على المطلوب.

هذا، وقال بعض من القائلين بوجوب التركيب في العلّة التامّة أنه لابدّ من اعتبار الوجوب السابق في جانب العلّة لتوقّف وجود المعلول عليه.[١٧]

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

ويمكن دفعه بأن وجوب الوجود إنما هو أثر للعلّة الموجبة، وإنّما العلّة التامّة مجموع العلّة الموجبة وأثرها الذي هو الوجوب السابق، فيكون من أجزاء العلّة التامّة، فيلزم تركّبها.

وثانيهما: أنّ الوجوب اعتبار عقلي؛ لأنّه عبارة عن تأكّد الوجود، وليس جزءًا لا من العلّة ولا من المعلول.

وردّ ذلك بأنه اعترافٌ بأنّه جزء منها في الواقع.

ويمكن دفعه بأن كونه جزءًا منها إنما هو بعد انتزاع العقل ذلك من المعلول واعتباره موقوفًا عليه للوجود، وكونه معلولًا إنما هو قبل الانتزاع، والأمور الانتزاعية لا تحقّق لها قبل الانتزاع أصلًا، وإنّما معنى مطابقتها لما في نفس الأمر قابليّة المنتزع منه لانتزاع هذه الأمور منه.

قال بعض المحقّقين:

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

«ما ادّعوه من تحقّق الوجوب السابق على وجودات الممكنات منافٍ لما قرّروه من أنّ العلّة التامّة قد تكون بسيطةً. اللّهمّ إلّا أن يتكلّف ويقال: المعلول بالحقيقة هو وجوب الوجود، وحيثما قالوا: "إنّ علّة وجود المعلول قد تكون بسيطةً" أرادوا علّة وجوب وجوده، ومصادمٌ لما قرّره المتأخّرون لا سيّما سيّد المحقّقين من أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له؛ إذ الوجوب أمر ثبوتي، فيكون ثبوته متأخّرًا 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 أوّلًا فلأنّ المنافات المذكورة قد عرفتَ حالها آنفًا. وأمّا ثانيًا فلأنّ ما ذكره من التكلّف غير ملائم لقواعدهم المقرّرة كما أشرنا إليه. وأما ثالثًا فلأن ما ذكره من المصادرة مدفوعة بأنّ الوجوب السابق من الأمور الانتزاعيّة، 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 أيضًا، أعني: الوجود الخارجي، فلا إشكال.

وقال بعض من القائلين بوجوب التركّب في العلة التامّة: لابدّ من اعتبار ارتفاع المانع في كلّ علّة تامّة، فيلزم التركب؛ وذلك لأنه لو تحقّق المانع لم يتحقّق المعلول، فيتوقف تحققه على انتفائه، فيكون جزءًا من العلة التامة.

وأجاب عنه القائلون بإمكان بساطة العلّة التامّة بأنّ المانع قد يكون ممتنعًا في بعض العلل، /[١٠٣ظ] فلا يمكن تحقّق ما يصدّه عن التأثير، فلا يتوقّف التأثير حينئذٍ على انتفائه. ولابدّ في المانع من أن يكون على تقدير وجوده متّصفًا بالمانعيّة في نفس الأمر حتى يتوقّف التأثير على انتفائه، وليس الممتنع كذلك؛ إذ لابدّ بعد تقدير وجوده من تقدير اتّصافه بالمانعيّة. وهذا حاصل ما ذكره بعض المحققين حيث قال: « نعم لو كان اتّصاف المانع بالمانعيّة واقعًا -لكنّه غير موجود- لكان انتفائه جزءًا من العلة. كما أن إرادة الفلك السكون مانعة من الحركة في نفس الأمر إلا أنه ممتنع بالغير، فيكون انتفائه جزءًا من العلة. »[١٩]

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

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

فلا يرد عليه ما قيل: أنّ مقتضى ما ذكره كون المانع متّصفًا بالمانعيّة قبل الوقوع وأنّه غير واقع، كما أنّ الفاعل لا يتّصف بالفاعليّة والتأثير قبل الوقوع؛ وذلك لأنّ مراده كون المانع متّصفًا بالمانعيّة على تقدير الوقوع بأن لا يتوقف اتّصافه بها على فرض آخر بعد فرض تحققه، ولا استحالة فيه، وانّما المحال اتصافه بالمانعيّة بالفعل قبل الوقوع؛ لكنه غير مراد كما ظهر لك من التقرير السابق.

قال بعض العلماء: «الجواب المذكور وهو أنّ في بعض المعلولات مندوحة عن التوقّف على عدم المانع مخالف لما قرّروه في بحث الرجحان من أنّ الطرف المرجوح إذا كان ممكنًا كان له سبب قطعًا سواء كان ممكنًا أو ممتنعًا فيتوقّف أولويّة الطرف الراجح على عدم ذلك السبب. » انتهى. [٢٠]

ولا يخفى عليك ممّا قرّرناه دفع المنافات بينهما؛ لأنّ ما ذكره في بحث الرجحان امتناع نفس المانع فقط، وما ذكره ههنا امتناع نفسه وامتناع اتّصافه بالمانعيّة كما مرّ بيانه.

قال بعض المحققين:

« وبالجملة العقل لا ينقبض عن أن يكون شيءٌ ما لذاته يوجب أمرًا من غير مداخلة أمر آخر معه في العلّيّة له، ولا دليل على استحالته؛ بل التفتيش ربّما يوجبه. وكونه -على تقدير تحقّق المانع- غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلّة؛ لجواز أن يكون لازمًا للعلّة من غير توقف التأثير عليه، فليس كلّ ما لا يكون المعلول موجودًا على تقدير وجوده يتوقّف المعلول على انتفائه. » [٢١]

واعترض عليه بعض العلماء بأن مآل هذا الكلام عدم كون ارتفاع المانع جزءًا من شيء من العلل والكلام ههنا في عدم كونه جزءًا من بعض من العلل؛ لأنّ المجيب إنّما ادّعى الثاني دون الأول. انتهى.[٢٢]

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

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

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

وأنت خبير بأن مآل كلامه هو أنّ من المانع المنتفي ما يكون ممتنعًا وجوده إمّا لذاته أو لغيره بأن يكون ممكنًا في نفسه وممتنعًا بالنظر إلى العلّة بأن يكون انتفاء المانع لازمًا ما للعلّة، فلا يكون جزءًا من العلّة التي يلزمها انتفاء المانع. وإنما الذي يكون انتفاؤه جزءًا من العلّة هو المانع الذي يكون ممكنًا في نفسه ولا يكون انتفاؤه لازمًا للعلّة، ولا يخفى أن هذا اللزوم لا يوجد في كل علّة، وههنا دقائقُ لم يساعد الوقت إيرادها، ولعلك تطّلع عليها بفطنتك الثاقبة.

القسم الأول من الرسالة في تحقيق العلّة الصوريّة والمادّيّة

قد تقدّم أنّ العلّة 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 عرفتَ هذا /[١٠٤و] فاعلم أنّ ههنا عدّة إشكالاتٍ أوردها 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 طردًا وعكسًا بموادّ الأفلاك التي لا تنفكّ عن صورتها المعيّنة، فإنّه مما يحصل به الشيء بالفعل؛ إذ لا تخلو موادّها عن صورها عندهم. وجوابه ما بيّناه من أن 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 تركب الصورة لم يثبت، ولابدّ في النقض من ثبوت مادّة النقض، ولا يكفي الجواز العقلي. ولئن سلّم فكلمة «ما» في التعريف عبارة عن العلّة التي هي جزء المعلول لوجوب اعتبار المقسم في الأقسام، ولا يخفى أن جزء الصورة على تقدير بساطتها ليس بعلّة.

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 مركّبٌ فرضيٌ ليس له علّة أصلًا. وإنّما الواجب علّة للجزء الآخر فقط، وليس جزءًا منه.

وخامسها: أنّ جعل الفاعل مطلقًا من أقسام الخارج منقوض بالمركّب المذكور. وجوابه ما مرّ من أن الفاعل فيه ليس جزء من المعلول.

وسادسها: أنّ العلّة القابلة للوجود -أعني: الماهية- من العلل الناقصة، وليست جزءًا من المعلول ولا خارجًا 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 المادّيّة لكونها خارجًا وقابلًا. فإن قلتَ في الجواب: العلّة الناقصة إنما تطلق في اصطلاحهم على الأربعة، أعني: الصورة والمادة والفاعل والغاية لا على المركّب منها ثنائيّة أو ثلاثيّة ولا على أجزائها إن كانت وإن كانت أجزاء من العلّة التامة، وإلا فيلزم من التركيب ثنائيّة وثلاثيّة ومن أجزاء الأجزاء الأوّلية أقسام آخر. قلتُ: إن بنيت هذا الجواب على ما اشتهر من أن كلّ مورد قسمة لابدّ وأن يقيّد بقيد الوحدة، وإلا لم ينحصر تقسيم أبدًا؛ لأن مجموع القسمين قسم ثالث، فلا يجدي نفعًا؛ لأنّ اعتبار قيد الوحدة لتصحيح الحصر لا يستلزم اعتباره في التعريف حتّى يمنع صدقه على الثنائيات والثلاثيّات وغيرها. وإن بنيت على ما قالوا من أن مجموع المادّة والصورة عين المعلول فلا يكون من أقسام العلل، فذلك لا يتمّ فيما عدا هذه الصورة من الصورة المحتملة.

وسابعها: أن العلّة الغائيّة 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، /[١٠٤ظ] 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 عرفتَ، وجزء الفاعل ليس بعلّة. وقد يجاب بأنّهم

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

اصطلحوا على أن سموا الأجزاء الأولية -وهي الأربعة المشهورة- علّة ناقصة لا أجزاء ولا المركّب منها. وأنت خبير بأنّ المتبادر من الحصر هو الحصر العقلي، والإسناد إلى الاصطلاح لا يصحّحه.

وتاسعها: أن صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أنّ السيف ليس حاصلًا بالفعل. وأجاب عنه الشريف العلامة بأنّ الصورة السيفيّة المعيّنة إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعًا، وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة؛ بل فرد آخر من نوعها.[٢٤] واعترض عليها الشارح الجديد **للتجريد** بأنّه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب أن يتحقّق فرد من نوع السيف، ولما لم يتحقّق فرد السيف بالفعل علمنا أن صورة السيف لم يتحقّق، فالصواب في الجواب أن يقال: لا نسلّم أنّ صورة السيف يحصل في الخشب.[٢٥]

وأجاب عنه بعض المحققين بأنه إنّما يجب وجود الثاني من وجود الأوّل إذا قارنت تلك الصورة المادّة الحديديّة؛ إذ هي من جملة أجزاء السيف، فلابدّ في تحقّقه من تحققها، وتحقق ماهيّة الصورة السيفيّة المعيّنة لا يستلزم تحقّق هذا المعنى. وقد يجاب بأنّ الصورة إنّما يجعل المعلول بالفعل إذا حصل المعلول أوّلًا بالقوّة بسبب المادّة، وكون السيف بالقوة إنما هو بالمادة الحديديّة، فلا تكون صورة السيف في الخشب سببًا 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 المادة 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 أنّ الصورة القائمة بالخشب إنّما هي الصورة السيفيّة بعينها لا شبحها ومثالها. ألا يرى أنها لو قامت بعينها بالمادّة الحديديّة لحصل السيف بالفعل. فالسبب في عدم

٢٤ انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٨٤١/١.

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

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

حصول السيف بالفعل هو انتفاء شرط الحصول وهو قيام تلك الصورة بالمادّة الحديديّة. فقولهم: ما يكون الشيء به بالفعل معناه أنّ خروج القوّة إلى الفعل إنما هو بسببه وحيث لا قوّة في الخشب لا خروج إلى الفعل، وليس ذلك هو الشبح 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 المحقّقين. بقي ههنا شيء وهو أن الشريف العلامة ذكر في **شرحه للمواقف /[١٠٥و]** وفي **حواشيه لشرح التجريد** أنّ المراد من المادّة والصورة ههنا ليس ما يختصّ بالجواهر من المادة والصورة الجوهريّتين؛ بل ما يعمّهما 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 النفسانيّة، والمادة والصورة إنما تكونان للأجسام.»[٢٩]

ومن المحقّقين من أراد أن يوفّق بينهما وقال: ما ذكره من التعميم إنّما هو للعلّة المادّيّة والصوريّة، وما نفاه عن الأعراض إنّما هو المادّة والصورة، وفرق ما بينهما. فإن قلتَ: غرضه من نفي المادّة والصورة عن الأعراض في تعريف الفكر إثبات اختصاص العلّة المادّيّة والصوريّة بالأجسام؛ ولهذا قال: لما قال شارح **المطالع**: "إنّ العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللًا بالحقيقة" قال: هو هذا صحيح في غير الفاعل والغاية.[٣٠] قلت: إنما أنكر الشريف العلّامة على إطلاق المادّة على الأمور المعلومة والصورة على الترتيب، ولا يدلّ ذلك على عدم تجويزه إطلاق العلّة المادّيّة والعلّة الصوريّة عليهما وإن كان الغرض من إطلاق المادّة والصورة عليهما إثباتُ كونهما علّةً مادّيّةً وعلّةً صوريّةً، وما

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

٢٨ انظر: **شرح الشمسية** لقطب الدين الرزي، 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** فإنّما هو بناء على أنّ المعلومات ليست جزءًا من الفكر ولا الهيئة؛ لأنّ الفكر هو الترتيب، وليس هو مركّبًا من المعلومات والهيئة، لا لأنّ العلّة المادّيّة والعلّة الصوريّة لا توجدان في الأعراض.[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 العلّة الغائية

اعلم أن الفعل إذا ترتّب عليه أثرٌ فذلك الأثر من حيث إنه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمّى فائدةً له ومن حيث إنّه على طرف الفعل ونهايته يسمّى غايةً له، ففائدة الفعل وغايته متّحدتان بالذات ومختلفان بالاعتبار، ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الاسمين إن كان سببًا لإقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمّى بالقياس إلى الفاعل غرضًا ومقصودًا، ويسمّى بالقياس إلى فعله علّةً غائيةً، والغرض والعلّة الغائيّة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. وإن لم يكن سببًا للإقدام كان فائدةً وغايةً فقط، فالغاية أعمّ من العلّة الغائيّة؛ ولهذا أثبتوا للقوى الطبيعية وللأسباب الاتّفاقية غايات صرّح بذلك في **التجريد**.[٣٣] وبهذا البيان يظهر الفرق بين الغاية والعلّة الغائيّة مفهومًا. وما ذكره صاحب **المواقف** من أن الغاية لا تكون إلا للفاعل بالاختيار،[٣٤] فمن قبيل إطلاق الغاية على العلّة الغائية تسامحًا. وقد نبّه عليه / [١٠٥ظ] شارح **المواقف** عند شرحه لهذا الكلام بقوله: «فإنّ الموجب لا يكون لفعله علّة غائيّة» حيث لم يقل: "غاية" كما هو المناسب لظاهر كلام صاحب **المواقف**.[٣٥] وقد نبّه

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

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

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: «وإمّا 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 والعلة 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 لعلّيّة العلّة الفاعليّة»،[٣٧] وقد نبه عليه الشارح الجديد **للتجريد** بتقدير المضاف حيث قال: «يعني: أنّ تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلًا. »[٣٨]

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

ثمّ إنّ العلّة الغائيّة إنّما تكون علّةً لإقدام الفاعل على الفعل كما عرفتَ لا لوجود ذي الغاية حتى يرد عليه أنّ العلل غير المعدّات ينعدم المعلول بانعدامها، مع أن ذا الغاية لا ينعدم بانعدام الغاية عن ذهن الفاعل؛ وذلك لأنّه علم لإقدام الفاعل، والإقدام ينعدم بانعدام الغاية عن ذهن الفاعل.

بقي ههنا شيءٌ وهو أنّ العلة لابدّ وأن يتوقّف عليها المعلول، والغاية ليس كذلك، فكيف يكون من العلل؟ 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 بأن العلل الأربع مما لا يخلو نوع المعلول عنها، ولا يلزم أن يوجد كلّ من الأربعة في كلّ من المعلول، كيف لا؟ وهم وقد صرّحوا بأن البسيط إذا صدر عن الفاعل الموجب لا يوجد هناك من العلل 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 پاشا، ص ٩٨.

القسم الثالث من الرسالة في تحقيق العلة الفاعلية

واعلم أنّ للفاعل أقسامًا ستّةً مشتركةً بينه وبين سائر العلل.

الأوّل: 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 ينفعل عنه شيءٌ واحدٌ كالمغناطيس لا يجذب إلا الحديد، وإما عامّ وهو ما ينفعل عنه كثيرون كالنار يحرق كثيرًا من الأشياء.

والرابع: أنّ الفاعل إما جزئي وهو العلّة الشخصيّة أو النوعيّة أو الجنسيّة لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي، وكل واحد منها في مقابل نظيره، وإما كلي وهو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج أو الصانع للعلاج. /[١٠٦و]

والخامس: أنّ الفاعل إما بسيط وهو الشيء الأحديّ الذات، وأحقّ العلل بذلك هو المبدأ الأوّل، وإمّا مركّب وهو ما يكون مؤثّريته لاجتماع عدّة أمور إما متفقة النوع كعدّة يحرّكون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحسّاسة.

والسادس: أنّ الفاعل إما بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه، وإمّا 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. وأما 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 الكلّيّة مثل الشمعة القابلة لكل صورة، والمادة الجزئية كالعفص الذي لا يكون إلا مدورًا. وأمّا المادّة البسيطة فكالهيولى للجسميّة، والمادّة المركّبة كالعقاقير للترياق. وأما 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 للمربّع، والصورة البعيدة كذي الزاوية للمربع. وأمّا الصورة الخاصة فهي حد الشيء أو فصله أو خاصته، والصورة العامّة كأجناس تلك. وأما الصورة الكلّيّة والجزئيّة فغير متحققة؛ إذ لا فرق فيها بين الكلّيّة والجزئيّة والخصوص والعموم. وأمّا الصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار، والصورة المركّبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدّة أمور. وأمّا 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. وأمّا الغاية القريبة فكالصحة للدواء، والبعيدة كالسعادة للدواء. وأمّا الغاية الخاصّة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد كجذب الحديد بالنسبة إلى المغناطيس، والغاية العامّة مثل الحرارة، فإنّها تحصل بالنار وبالشمس وبالحركة. وأمّا الغاية الكلّيّة فكقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة، والغاية الجزئية كالانتصاف من الظالم. وأمّا 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 مستجمعًا لشرائط التأثير بكمالها بحيث لا يحتاج إلى شرائط وإلى ارتفاع الموانع والآلات والمُعاوِن، ويسمّى فاعلًا كاملًا في الفاعليّة، وهو المبدأ الأوّل -جلّ جلاله وعمّ نواله-، وقد لا يكون كذلك؛ بل يحتاج إلى أمور خارجة عن ذاته، ويسمى فاعلًا ناقصًا في الفاعليّة؛ ولهذا اعترض المتأخّرون على حصر المتقدّمين العلل في الأربع بالأمور المذكورة كالشرط مثل الموضوع كالصبغ للصباغ، وكالآلة كالقدوم للنجّار، وكالمعاون كالمعين للنشّار، وكالوقت كالصيف للذي يصبغ الأديم، وكعدم المانع مثل زوال الرطوبة للإحراق، وكالداعي الذي ليس بغاية كالجوع للأكل، وكالمعدّ مثل الحركة في المسافة للوصول إلى المقصد. وقالوا: كل من

هذه الأمور علّة لكونه محتاجًا 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 كلًّا منهما جزء الفاعل حقيقةً؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقلّ بالفاعلية والتأثير، ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع، فوجود الشرط وارتفاع المانع من تتمّة الفاعل، فلا حاجة إلى الإفراد بالذكر.[٤٠]

وقال بعض العلماء:

«قرّر صاحب **المواقف** السؤال بالشرط بأنّهم قد تركوا قسمًا من العلّة الناقصة وهو الشرط، وقرّر الجواب بأنه جزء للفاعل بالحقيقة، ولقد أخطأ في إيراد السؤال، وما أصاب في الجواب. أمّا الأوّل فلأنّ اللازم من التقسيم المذكور ليس أن يكون الشرط متروكًا؛ بل كون الشرط داخلًا في قسم الفاعل؛ لأنّه محتاج إليه للمعلول وخارج عنه، ويصدق عليه مفهوم ما يحصل به المعلول؛ لأنّ الباء لمطلق السببيّة لا للسببيّة المؤثّرة، وإلّا لما صح أن يقال: الصورة ما به المعلول بالفعل. وأما الثاني فلأن الشرط ليس جزءًا من الفاعل حقيقةً سواء كان المراد من الفاعل مطلق الفاعل أو الفاعل المستقلّ بالفاعلية. أما على الأوّل فظاهر، وأما على الثاني فلأن الموقوف على الشرط وصف استقلاله لا ذاته، وما يتوقف عليه الوصف لا يلزم أن يكون داخلًا في الموصوف. وأيضاً الخارج من التقسيم مطلق الفاعل لا الفاعل بالمعنى المذكور، فلا وجه لأن يقال: المراد بالفاعل هو المستقلّ بالفاعلية والتأثير. كيف؟ ويلزم حينئذٍ أن لا يصحّ قوله: ''وهو الفاعل''؛ لأن ما به الشيء الخارج عنه لا يلزم أن يكون فاعلًا مستقلًّا بالتأثير مستجمعًا 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 نظرٌ؛ لأن السؤال بالشرط يمكن تقريره على وجهين: أحدهما: أنه يصدق عليه مفهوم العلة الناقصة مع أنه خارج عن العلل الأربع. وثانيهما: أنّه يصدق عليه مفهوم ما يحصل به المعلول مع أنه يصدق على الشرط كصدقه على الفاعل، فلا يصحّ حصره في الفاعل. وإنّما اختار صاحب **المواقف** التقرير الأوّل دون الثاني؛ إذ يتوقّف /

٤٠ انظر: **المواقف** للإيجي، ١/٨٤٥.

٤١ انظر: **رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول** للمولى ابن كمال پاشا، ص١٠٣-١٠٤.

[١٠٧و] صدق مفهوم ما يحصل به المعلول عليه على حمل «الباء» على مطلق السببية، وإنّه خلاف المتبادر؛ لأن هذه الباء مذكورة في تعريف العلّة الصوريّة أيضًا ومحمولة هناك على السببيّة المطلقة، فلابدّ من حملها في تعريف الفاعل على السببية المؤثّرة تمييزًا بينهما. ولئن سلّم صدق المفهوم المذكور على الشرط وأن المراد بالباء هو السببيّة المطلقة؛ لكن هذا الإيراد من باب تعيين الطريق، وإنّه غير مسموع عند المناظرين. وأيضًا الفاعل قد يعتبر بحسب ذاته فقط من غير ملاحظة وصف الفاعليّة، 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 يُرِد أنه جزء من الفاعل بالمعنى الأوّل حتى يرد عليه ما أوردوه. وأيضًا إن أراد المعترض بمطلق الفاعل ما من شأنه التأثير فذلك ليس بعلّة، 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 تتمّة المادة؛ لأن القابل إنما يكون قابلًا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع.

وأجاب عنه الكاتبي في **شرح الملخّص** بجعل الأدوات من تتمة الفاعل، وما عداها من تتمة المادّة.

وأورد عليه الشارح الجديد **للتجريد** بأنّا سلّمنا أن المراد بالفاعل هو المستقلّ بالفاعليّة، وبالمادّة 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 شيءٍ يصدق عليه المقسم، ولا يصدق عليه شيء من الأقسام.[٤٢] ثم قال: ويمكن دفعه بأن المراد أن المعلول يحتاج أوّلًا إلى الفاعل بالفعل والفاعل بالاستقلال، واحتياجه إلى ما ذكر إنما هو بواسطة احتياجهما إليهما، فتكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة، والمقسم هو علّة الشيء بلا واسطة.[٤٣] ثم قال: لكن يبقى شيء وهو أنّه كان يجب أن يجعل الغائية من تتمة الفاعل؛ لأنهم قالوا: إنّ الغاية مؤثّرة في مؤثّريّة الفاعل.[٤٤]

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

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

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

قال بعض الفضلاء:

«ما ذكره من الردّ والدفع والاعتراض فاسد. أمّا الأوّل فلأنّ من جعل الأقسام المذكورة من تتمة الفاعل لا يحصر الأقسام فيما ذكره فقط؛ بل يعتبر فيها ما هو من تتمتها. مثلًا يقول: الخارج إن كان ما منه الشيء أو ما في حكمه مما يتوقّف عليه التأثير، ولا يكون لأجله الشيء، وهو الفاعل وتوابعه. وأيضًا 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 جزءًا حقيقةً؛ بل ما لا يكون جزءًا ولا في عداده، وهذا لا يصدق على توابع المادة. وأما الثاني فلأنّهم لا يخرجون الأقسام المذكورة عن المقسم كما عرفتَ كيفية درجهم إياه فيه. وأما الثالث فلأن الغاية لها جهتان: كونها من تتمة الفاعل كالشرائط وكونها معلولةً 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: أما أوّلًا فلأن المصنّف حصر العلّة في الأربعة المذكورة، والمعترض منع الحصر لخروج ما ذكره من العلل، والمجيب أراد تصحيح الحصر بجعل بعضها من تتمّة الفاعل وبعضها من تتمة القابل، فلو كان مراده ما ذكره الفاضل المذكور من أنّ العلّة ليست منحصرةً فيما ذكره من الأربعة؛ بل يدخل فيها ما هو من تتمّتها كان اعترافًا منه ببطلان الحصر، فلا يكون جوابًا عن الاعتراض؛ بل تأييدًا له. وأمّا ثانيًا فلأنّ ما قرّره في توجيه الكلام تكلّفاتٌ بعيدةٌ لا دلالة في الكلام على ذلك. وأما ثالثًا فلأن ما ذكره في إخراج الغاية عن تتمة 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. وأما في الثاني فلأنّه لا تكلّف فيما ذكره، وقد صدر مثل هذا التوجيه عن الشريف العلّامة 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، ١٦٨و.

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

يغني عن ذكرها، كأنّه قيل: هو الصوت وما يتبعه.[٤٧] وأما في الثالث فلأن وجود الحيثيتين في الغاية أمرٌ محققٌ، وترجّح أحدهما على الأخرى بناء على كون الكلام في بيان العلل مما يحكم به العقل، وليس ذلك أمرًا خطابيًّا كما حسبه.

> قال بعض المحققين في دفع ما ذكر من اعتراض الشارح الجديد **للتجريد**: «إنّما يلزم كون الغاية من تتمة الفاعل لو كان احتياج المعلول إلى الغاية[48] لمجرّد تتميم العلة الفاعليّة، وليس كذلك؛ فإنّ للغاية حيثيتين: أحدهما كونها متممة لفاعليّة الفاعل، وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول، والثاني كونها ما لأجله المعلول، وهي بهذا الاعتبار علة قريبة، وعدّها قسمًا رابعًا باعتبار الحيثية الأخيرة.»[٤٩]

ثم ردّ هذا الدفع بأنا 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 مقدّمًا على الكون والترتيب، على أن من جعل الغاية علّةً مستقلةً ربّما يقسم العلل إلى القريبة والبعيدة.[٥٠]

> قال بعض الأفاضل في دفع ما ذكر من الرد الذي ذكره الشارح الجديد **للتجريد**: «لا نسلّم أنّ كلًّا مما ذكره يحتاج إليه المعلول. وإنّما 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 عرفتَ 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 كلًّا ممّا ذكر يحتاج إليه نوع المعلول، وهذا مما لا نزاع فيه، وتخلّفه في الفاعل الكامل لا يضرّه أصلًا.

٤٧ انظر: **حاشية التجريد** للجرجاني، ٢٢/٢.

٤٨ و ق – الغاية.

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

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

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

إذا عرفتَ هذا فاعلم أن من جملة المتمّمات عدم المانع /[١٠٨و] كما عرفت فيما سبق، وأن صاحب **المواقف** جعله من تتمة الفاعل. ولما لزمه كون عدم المانع جزءًا 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 كاشفًا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول، فإنّه كاشف عن وجود فضاءٍ له قوامٌ يمكن النفوذ فيه كعدم المانع لسقوط السقف؛ فإنه كاشف عن وجودِ مسافةٍ يمكن تحرك السقف فيه للسقوط، إلا أنّه ربّما لا يُعلَم إلا بلازم عدمي، فإنّه يعبّر عنه بذلك اللازم العدمي، فيسبق إلى الأوهام أنّ ذلك الأمر العدمي مؤثّر في الوجود ومعتبر في علّته.

وقال الشريف العلّامة في **شرحه للمواقف**:

> «والتحقيق أن بديهة العقل لا تجوّز كون العدم مؤثّرًا في الوجود مفيدًا 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 معًا كالمعدّ؛ إذ لابد من عدمه الطارئ على وجوده، فما قيل من أنّ العلة التامة للموجود لابدّ وأن يكون موجودًا أريد به أن ما له مدخل لوجوده لابدّ أن يكون موجودًا، وما له مدخل لعدمه لابدّ أن يكون معدومًا، وما له مدخل لوجوده وعدمه معًا لابدّ أن يوجد ثم يعدم. هذا معنى وجود العلّة التامّة وحصولها المقتضي لوجود المعلول. وأمّا أنّه يجب أن يكون كلّ واحد من أجزائها موجودًا فذلك ممّا لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضًا. فإن قلت: لما جعل ارتفاع المانع جزءًا للفاعل كان المؤثّر في الوجود معدومًا، وقد اعترفتم بأنّه محال بديهةً. قلت: ليس معنى كونه جزءًا له أنه جزء له حقيقي؛ بل معناه أنه من تتمته وداخل في عداده، 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.»[٥٢] هذا ما ذكره.

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

٥٢ انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ١/٨٤٧-٨٤٩.

تحقّق الأقسام الثلاثة في الواقع؛ وإن أراد الجواز النفس أمري فالتفريع الذي ذكره بقوله: «فعلى هذا جاز» غير تام؛ لأن الجواز العقلي لا يستلزم الجواز النفس أمري. وأما ثانيًا فلأنه لا صحّة لما ذكر في القسم الثالث وهو أن يكون مدخليّة الشيء من حيث وجوده وعدمه معًا؛ لأن معنى مدخليّة الشيء في وجود آخر من حيث وجوده أن يكون ذلك الشيء بحيث لابدّ 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 مطلقًا؛ بل الجواز العقلي المطابق في نفس الأمر، وإنه يستلزم الجواز النفس أمري. 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 أصلًا. نعم، كان الأولى للشريف العلامة أن يقول في توجيه ما ذكره القوم من أنّ العلّة التامّة للموجود لابدّ أن تكون موجودةً: أنّ العلّة التامّة تطلق على معنيين: أحدهما جميع ما يتوقّف عليه وجود الشيء، وثانيهما الفاعل المستجمع لشرائط التأثير، وأنّ مراد القوم بالقول المذكور هو الثاني دون الأوّل. وإنّما قلنا: هذا أولى؛ إذ حينئذٍ 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 أنّه لا يجب أن ينتفي الشيء بانتفائها لا أنه يجب انتفائها عند وجود المعلول. نعم، إذا كان المعدّ بعيدًا يجب أن ينتفي حتى يوجد المعدّ القريب، فيحدث المعلول. وأمّا المعدّ القريب فيجوز أن يجامع المعلول وإن لم يجب، فليس من ضرورة المعدّ أن لا يجامعه؛ بل من ضرورته أنه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه؛ إذ لا شكّ أن البنّاء من علل البناء لتوقّفه عليه، وليس من علل وجوده، وإلا انتفى بانتفائه؛ بل من علل حدوثه التي هي المعدّات مع أنه يجامعه، وينتفي مع بقاء البناء على حاله.»[٥٤]

٥٣ انظر: **رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول** لابن كمال پاشا، 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 حادثًا فالمستند منه إلى الفاعل هو وجوده. وأمّا حدوثه، أعني: كون وجوده مسبوقًا بعدمه أو كونه خارجًا من العدم إلى الوجود فصفته لازمة لوجوده أو له إذا وجد بعد عدمه، ولا يتصور أن يكون لموجده مدخل فيها أصلًا كما قرّر في موضعه. ولا شكّ أنّ العلّة المعدّة إنّما يتوقّف عليها ما هو مستند إلى الفاعل صادر عنه، فالمعدّات أيضًا علل للوجود. فالتحقيق ما أورده في بعض كتبه من أن وجود الشيء إمّا أن يتوقف على وجود شيء آخر كالفاعل أو على عدمه مطلقًا كالمانع أو على عدمه الطارئ على وجوده، فإن العقل لا ينقبض عن شيء من هذه الأقسام، والأخير منها هو المعدّ، فيجب انتفائه عند وجود المعلول وإن كان قريبًا. وكيف لا؟ وهو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة، أعني: أن يتهيأ القابل للمقبول تهيؤاً كافيًا لقبوله مقارنًا لعدمه حتى إذا وجد فيه بالفعل لم يوصف /[١٠٩و] باستعداده إياه؛ بل بإمكان الاتصاف به؛ فإنه لازم له لا يفارقه. وإذا عرفتَ هذا فنقول: البنّاء باعتبار حركاته المخصوصة المقتضية لحركات الآلات على وجهٍ مخصوصٍ معدٌّ لأوضاعٍ متعيّنةٍ فيما بين ذلك الآلات التي هي أجزاء البناء، وهو مأخوذًا مع هذا الاعتبار ليس موجودًا حال وجود تلك الأوضاع؛ إذ لابدّ من انتهاء حركاته وحركات الآلات حتى توجد تلك الأوضاع كالخطوة الأخيرة لحصول الماشي في المكان الذي قصده، فهو من حيث هو معدّ ليس مجامعًا 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 شرطًا، فكذا أجزاء المعدّ؟. قلنا: لا نسلّم ذلك؛ لأن جزء الشرط مما يتوقف عليه وجود المشروط، وليس جزء المعدّ موجبًا للاستعداد حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند الوجود بالفعل انتفاؤه، هكذا ينبغي أن يحقق الكلام ليتصول به إلى ذروة المرام.» إلى هنا كلامه.[٥٥]

واعترض عليه بعض العلماء من وجوه:

الأول: أنّ ههنا قسمين آخرين أهملهما: أحدهما: أن يكون ما يتوقّف عليه وجود الشيء أمرًا عدميًّا لا عدم شيء ولا وجوده كوجود العقل الأول ووجوبه بالغير وإمكانه

٥٥ انظر: **حاشية على شرح المطالع** للجرجاني، ص ١٩٥.

بالقياس إلى معلولاته الثلاثة: العقل الثاني ونفس الفلك الأوّل 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 نظرٌ؛ لأنّ مراد الشريف العلامة بوجود المعدّ وعدمه الطارئ نفسُ المعدّ باعتبار وجوده وعدمه الطارئ. ألا يرى أنّه جعل حركات آلات البنّاء معدًّا لأوضاع متعيّنة فيما بين تلك الآلات، ولم يجعل المعدّ وجود الحركات وعدمها الطارئ. وأيضًا العدم الأصلي للعلل علّة لعدم المعلولات لا لوجودها، فلا يكون علّة الوجود فيما ذكره من الصورة إلا الوجود الطارئ، فلابدّ 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 نظرٌ؛ لأن المفهوم من المعدّ هو ما ذكره الشريف العلّامة، وعليه نصّ أرباب المعقول، ومن فسّره بتفسير آخر يكون النزاع معه لفظيًّا راجعًا إلى تفسير المعدّ، فلا ضرر فيه للشريف العلامة.

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

وفيه نظرٌ؛ لأن كون الموجب للاستعداد هو الوجود غيرُ لازم حتى يكون ما ذكره صريحًا في أنّ إعداد المعدّ بوجوده فقط. ألا يرى أن الاستعداد التامّ للأوضاع المخصوصة بين الأحجار لا يحصل للبناء ما لم تنقطع الحركة بينها.

الرابع: أنا سلّمنا أن الاستعداد التام يترتب على المعدّ القريب. وأما أنه علة تامة له / [١٠٩ظ] حتى لا يجوز بقائه بعد زوال الاستعداد فغير مسلّم؛ بل يجوز أن يكون جزءًا أخيرًا لعلّته التامّة، فلا ينافي بقائه بعد ترتبه عليه.[٥٩]

٥٦ انظر: **رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول** للمولى ابن كمال پاشا، ص ١١٠.

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

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

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

وفيه نظرٌ؛ لأن المعدّة -كما عرفتَ- لابدّ وأن يطرأ عدمه على وجوده، فعند وجود المعدّ القريب يكون المعدّات السابقات معدومةً، فلا تجتمع المعدّات في الوجود حتى يكون المعدّ القريب جزءًا أخيرًا للعلّة التامّة؛ بل كلّ مرتبة من المعدّات علّة تامّة لكلّ مرتبة من الاستعداد إلى أن ينتهي إلى المعدّ القريب، فإنّه علة تامة للاستعداد التام؛ لكن بشرط تقدّم المعدّات السابقة عليه بأن يوجد كلّ منهما ثم ينعدم. ثم إنّ الاستعداد التامّ هو كون المعلول بالقوّة القريبة من الفعل، فإذا وجد المعلول بالفعل ينتفي الاستعداد التام، فـتنتفي علته التامة أيضًا، أعني: المعدّ القريب، فيجب انتفاء المعدّ القريب عند وجود المعلول بالفعل، وهذا هو مراد الشريف العلامة.

الخامس: أنه فرق بين جزء الشرط وجزء المعدّ بأن جزء الشرط شرط، وجزء المعدّ ليس بمعدّ، وإنه ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون جزء الشرط مادّةَ المعلول، فإنّه لا استحالة في اشتراك الموجودين في مادّة معيّنة؛ أو صورتَه، فإنّ العقل لا ينقبض عن أن تكون صورة مركب مادة لأمرٍ هو شرط لوجود ذلك المركب، ولابد من إبطال هذين الاحتمالين حتى يتعيّن كون جزء الشرط شرطًا؛ لأنّ الشرط لابدّ أن يكون خارجًا عن المعلول، وأنّى له ذلك؟.[٦٠]

وفيه نظرٌ؛ لأن الشريف العلامة منع كون جزء المعدّ معدًّا ومقابلة المنع بالمنع خارج عن قانون المناظرة. ولا يرد عليه ما ذكره حتّى يثبت ما ذكره من الاحتمال، وأنى له ذلك؟

والسادس: أنه علّل كون جزء الشرط شرطًا بكونه مما يتوقّف عليه وجود الشرط، وإنّه تعليل قاصر؛ إذ يكتفي في الشرطية أن يكون موقوفًا عليه للمشروط، وإلا لكانت كل علّة شرطًا.[٦١]

وفيه نظرٌ؛ لأن كون الشيء موقوفًا عليه للوجود مفهومٌ عامٌّ يصدق على الشرط وعلى سائر العلل. وإنما يمتاز عنها بأن لا يكون الشرط ما منه المعلول ولا ما لأجله ولا ما به المعلول بالفعل أو بالقوة، فلا يلزم كون سائر العلل شروطًا. وإنّما لم يتعرّض 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 حقّه أن يقول: وليس جزء المعدّ موجبًا للاستعداد حتى يلزم أن يكون معدًّا؛ لأنّه في صدد بيان الفرق بين جزء الشرط وجزء المعدّ بتسليم كون جزء الشرط شرطًا ومنع كون جزء المعدّ معدًّا.[٦٢]

وفيه نظرٌ؛ لأنّ في تقرير السؤال مقدّمة مَطوِية؛ لأنّ تقريره أن جزء الشرط شرط، فكذا أجزاء المعدّ معدّ، فيلزم امتناع اجتماعه مع المعلول، وتقرير الجواب أنّ جزء المعدّ ليس بمعدٍّ لانتفاء 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 تقسيمًا للعلّة بحيث يندرج فيه /[١١٠و] الأصول والمتمّمات، وقال:

> «ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلّة الناقصة: ما يتوقّف عليه الشيء في وجوده إما جزء له أو خارج عنه. والثاني إما محل للموضوع بالقياس إلى العرض والمحلّ القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها؛ وإما غير محلّ لها، فإمّا ما منه الوجود أو ما لأجله الوجود أو لا هذا ولا ذاك، وحينئذٍ إما أن يكون وجوديًّا وهو الشرط، أو عدميًّا وهو عدم المانع. والأوّل -أعني: ما يكون جزءًا- إما أن يكون جزءًا عقليًّا وهو الجنس والفصل أو جزءًا خارجيًّا وهو المادة والصورة.»[٦٣]

واعترض عليه بعض العلماء من وجوه:

الأول: أن مبناه على أن يكون كلّ من الجنس والفصل جزءًا حقيقيًّا موقوفًا 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 في تقدم العلة التامة على المعلول** للمولى ابن كمال پاشا، ص ١١٦.

٦٣ انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ١/٨٤٩.

٦٤ كذا في جميع نسح الرسالة؛ لكن في الرسالة لابن كمال پاشا هكذا: منهما. انظر: **رسالة في تقدم العلة التامة على المعلول** لابن كمال پاشا، ص ١٠٩.

فلأنها يمكن أن توجد فيه بنفسها بدون تلك التفاصيل. نعم، يحتاج إليها في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقًا، وبهذا تبيّن أنه لا تحصيل لما قاله الشريف العلامة. الجنس إذا أخذ من حيث إنه جزء -أعني: بشرط لا شيء- يسمّى مادّةً، والفصل إذا أخذ كذلك يسمى صورةً.[٦٥] انتهى ما ذكره.

وفيه نظرٌ؛ لأن جميع ما ذكره الشريف العلّامة 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 أصلًا، وقد فصّلنا 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 نظرٌ، وقد عرفت وجهه فيما سبق.

وأما الثالث فلأنّ التقسيم المذكور خلو عن المعدّ، وقد عرفتَ أنه قسم مستقل من العلّة الناقصة عندهم.[٦٨]

وفيه نظرٌ؛ لأنه أدرج المعدّ في شرطٍ، فلا يكون التقسيم خلوًّا عنه كما لا يخفى على المتأمل.

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

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

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

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

خاتمة للرسلة في بيان تقدّم العلّة الناقصة والتامّة على المعلول

قال صاحب **المواقف** والشريف العلامة في شرحه له:

«والعلّة الناقصة متقدّمة على المعلول تقدّمًا ذاتيًّا سواء كانت داخلةً فيه أو خارجةً عنه. وأما التقدّم الزماني فيجوز إلا في العلّة 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 نظرٌ؛ إذ مجموع الأعضاء المادية والصورية هو الماهية نفسها من حيث الذات، ولا يتصور تقدم الماهية على نفسها فضلًا عن تقدمها /[١١٠ظ] 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 ذاتيًّا؛ لأن التغاير 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 العلّة التامّة 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 المادّة والصورة الذي هو عين المعلول مقدّمًا على مجموع العلة التامّة لكونه جزءًا منه، فإذا كانت مجموع العلل الأربعة متقدّمةً على المعلول يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، هذا خلف.

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

٦٩ انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ١/٨٤٥.

«قيل عليه: إن العلّة التامّة المتقدّمة هي مجموع الأجزاء الأربعة لا المادّة والصورة مقيدة مع الآخرين، أعني: العلّة الفاعليّة والغائية، والمجموع من حيث هو مجموع غير الجزئين، فلا يلزم ما ذكر. فإن قيل: إذا كان المجموع متقدّمًا على المعلول ومن جملة أجزاء المجموع المادّة والصورة التي هي عين المعلول فيلزم ما ذكر من تقدم الكلّ على الجزء. قلنا: الذي هو المعلول مجموع الجزئين من حيث هو، والذي هو جزء من العلّة التامّة هو كلّ واحدٍ واحدٍ لا مجموع الجزئين؛ إذ لو كان كذلك يلزم كون المعلول عين العلة.» انتهى ما ذكره.[٧٠]

ويرد عليه أن جزئيّة كلّ من المادّة والصورة يستلزم جزئية مجموعهما لاشتمال المركب من العلل الأربع على أجزاء أُخر غير مجموعهما؛ ولهذا الإيراد قال بعضهم: إن منع كون مجموع المادّة والصورة جزءًا من العلل الأربع مكابرةٌ، والمنقول المذكور افتراءٌ على الشريف العلّامة،[٧١] ويمكن توجيه المنقول المذكور بأن المجموع قد يعتبر على الشمول بحيث يكون كلّ واحد من ذلك جزئيًّا لذلك المفهوم الشامل، وقد يعتبر من حيث الجمع بحيث تكون كلّ واحد من ذلك جزءًا 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 جزءًا من العلل الأربع.

ومنهم من صحّح المنقول المذكور بأن قال:

«كل واحدة من المادّة والصورة إذا نظر إليها فُرادى يكون جزءًا من العلّة التامّة، وإذا نظر إلى المجموع من حيث هو لا يكون جزءًا منها؛ لأن مجموع المادّة والصورة إنما يحصل بعد حصول الجمع بينهما، وحصول الجمع بينهما مقدّم بالذات على الحاصل بالجمع، وهو المجموع ضرورةً. والجمع بينهما إنما يحصل بعد وجود كلّ واحدة منهما فرادى، وهو ظاهر. /[١١١و] فوجود كلّ واحدة منهما فرادى مقدّم بالذات على حصول الجمع بينهما. والعلة التامّة 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، متّفقًا مع طاشكوبري زاده: «وقد أنكر البعض من الأفاضل هذه الحاشية من الشريف العلامة رحمه الله، ولعل وجه الإنكار هذا المنع (من خطّ جار الله چلبي تلميذ الفاضل حسن چلبي الفناري)". انظر: **حاشية التجريد** للجرجاني، ١٦٤/٢، منهوات ث.

من العلّة التامّة ومتمّم لها كما علمتَ. وهو درجة تقدّمها على الجمع بينهما، وفي هذه الدرجة لم يحصل مجموع المادّة والصورة؛ لأنه مؤخّر عنه بدرجتين، فكيف يكون جزءًا من العلّة التامّة؛ لأنها حصلت بتمامها قبله بدرجتين، فثبت أن كلّ واحدة من المادّة والصورة جزء من العلة التامّة، وليس مجموعهما جزءًا منها. وبهذا التحقيق ظهر صحة بعض الأقاويل، واتّضح 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 ومقدمّاتٍ ليس فيها كثير فائدة كما لا يخفى على الناظر المتأمل فيه.

واعترض عليه بعض العلماء من وجوه:

أحدها: أن مبناه على تمام العلة التامّة قبل حصول شرط الجمع المعتبر في كون مجموع المادة والصورة عين المعلول، ولا صحّة له؛ لأن ذلك الشرط من جملة ما يحتاج إليه وجود المعلول، فلابدّ من كونه جزءًا من العلة التامّة.[٧٢]

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

وثانيها: أن مبناه على أنّ الجزء الأخير من العلّة التامّة هي الصورة، ولا توقف لما ذكره على ذلك بل يكون الأمر أظهر على تقدير كون الصورة جزءها الأخير.[٧٣]

وفيه نظرٌ؛ لأن كلامه مبني على انحصارِ أجزاء العلّة التامة في الأربع، وكونِ الصورة جزءًا أخيرًا 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 پاشا، ص ١٤٢.

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

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

وفيه نظرٌ؛ لأن اشتراط الجمع إنما لزم من اعتبار الصورة لتوقّف 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 المركب ليس بعلة للمعلول. وتفصيله أنا سلّمنا أن كل واحدة من المادة والصورة جزء من المجموع المركب من العلل الأربع وأن جزئية كل منهما يستلزم جزئية مجموعهما لاشتمال المركّب المذكور على أجزاء أخر؛ لكن لا نسلّم علّيّة المجموع المركب من العلل الأربع وتقدّمها عليه. وما يقال: ''إن المجموع المركّب من العلل الأربع علّة تامة'' معناه أن كلّ واحد من أجزائها، أعني: الفاعل والغاية [والمادّة] والصورة علّة، فحينئذٍ لا يلزم علّيّة الشيء لنفسه ولا تقدّمه على نفسه؛ لأن التقدم ليس من الأحكام التي يثبت للمجموع من غير ثبوت الأجزاء. /[١١١ظ] وأمّا تسليم علية المجموع المركب ومنع تقدمه على المعلول التزامٌ لوجود الملزوم بدون وجود اللازم؛ لأنّ التقدم لازم للاحتياج، والاحتياج مرجّح العلية، وهذا مما لا يرتضيه العاقل، والفاضل التفتزاني صرّح بامتناع كونه محتاجًا إليه كما صرّح بامتناع تقدمه عليه. والقول بامتناع كونه محتاجًا إليه قولٌ بامتناع عليته؛ لأنّ معنى العلة ليس إلا ما يحتاج إليه الشيء.» انتهى كلامه.[٧٥]

وحاصله أن مجموع العلل الأربع عللٌ متعددةٌ 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 عليته، فلا يلزم تخلّف التقدم عن العلّة كما هو مَدار إشكال صاحب **المواقف**.

ومن العلماء من قال: «كلام الأستاذ المدقّق راجع إلى ما اختاره صاحب **المواقف** من منع علية المجموع المركب ومنع تقدمها على المعلول.»[٧٦] ولا يخفى عليك ممّا قرّرناه أنّ

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

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

كلام صاحب **المواقف** يسلّم علّيّة 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 المادّيّة والصوريّة لها اعتباران: اعتبارهما منفردين بِلا اعتبار ارتباط بينهما، وهما بهذا الاعتبار جزءٌ من العلّة التامة متقدمٌ على المعلول بمرتبتين، واعتبارهما على النحو المعيّن الارتباطي الذين هما علية 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 عينَه 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 الآحاد 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 علّة لنفسها، والعلم به ضروري. فإذا اعتبرنا ذلك الجميع من غير ارتباط فليس هناك إلا ذلك الجميع الذي هو المعلول فلا يكون جزءًا من العلّة التامّة.» إلى هنا كلامه.[٧٧]

واعترض عليه بعض العلماء: أما أوّلًا فبأن حصول الكل موقوف على الاجتماع بين الأجزاء إمّا حقيقيًّا أو اعتباريًّا، فيلزم تقدّم الأجزاء بالأسر على الكل.[٧٨]

وفيه بحثٌ؛ لأن الاجتماع بالاعتبار لا يجعل الكلّ جزءًا من العلّة التامّة؛ إذ لابدّ من المغايرة الحقيقية بين العلّة والمعلول، والاجتماع الحقيقي لا ينفكّ عن الجزء الصوري.

وأما ثانيًا فلأن عدم الجزء الصوري يستلزم عدم الأجزاء المادّيّة؛ لأن تحقّقها يستلزم تحقّق الصورة؛ ضرورةَ 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 پاشا، ص ١٣٥.

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

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

وأما ثالثًا فلأنه يلزم على تقدير وجود الأجزاء من غير أن يكون مادّة ولا صورة عدم انحصار العلّة الداخلة في المادّة والصورة، وإنّه خلاف ما تقرّر عندهم.[٨٠]

وفيه بحثٌ؛ لأنّك قد عرفتَ أنّ المراد حصر نوع الأجزاء الداخلة في المادّة والصورة فلا يضرّ 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 بسيطٌ لا جزء له، فلا يرد النقض به على تقسيم العلة الداخلة لا باعتبار الكلّ؛ 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 علّيّات العلل المتقدّمة، وتقدمها مجموع تقدماتها، ولا فساد في كون الشيء متقدّمًا على نفسه بتقدمات متعدّدة كما لا فساد في كونه علّة لنفسه بعلية واحدة ومتقدمًا عليه بتقدم واحد.»[٨٢]

ثم قال: «فافهم هذا، فإنه سِرّ 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 مركّبًا فجميع أجزائه التي هي عينه يكون جزءًا من علته التامة، والجزء لا يكون محتاجًا إلى الكل؛ بل الأمر بالعكس، فإطلاق لفظ العلّة عليها غير صحيح، اللّٰهم إلا أن يقال: ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيًّا على كونها علّةً بمعنى المذكور، أعني المحتاج إليه.»[٨٣]

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

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

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

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

ثم ذكر المعترض المذكور ما أورده بعض المحققين في تزييفه، وهو أنّ كلّ مفهوم كما يصدق على الواحد من أفراده كذلك يصدق على الكثير منها كالإنسان مثلًا يصدق على كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم، وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع أيضًا، إلّا أنه يصدق على الواحد بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة، أعني: أنّه يصدق على الواحد أنّه 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 العلّة أيضًا كما يصدق على كل واحد من أفراده يصدق على جميعها بمعنى أن تلك الآحاد علل، أي علّة كثيرة وإن لم يكن علّة واحدة. فلا يلزم منه إلا توقف المعلول على كل واحد من تلك الآحاد بتوقّف واحد وعلى جميعها بتوقّفات متعدّدة، وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من أفراد علته لا فردًا واحدًا 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 علّته أو الكثير الذي لا يكون جميع أجزائه. وأمّا ما يقال من أنه لابد في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الأقسام فغير مسلّم على إطلاقه خصوصًا في مثل تقسيم الماهية إلى الواحد والكثير؛ فإن مجموع القسمين منهما داخل في القسم الأخير. انتهى ما ذكره المحقق المذكور.[٨٤]

/[١١٢ظ] 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 واحدًا من تلك الآحاد وكثيرًا منها؛ لأن مناط التقدم هو العلية لا الوحدة والكثرة، فسواء كانت العلّة متصفةً بالوحدة أو بالكثرة يجب تقدمها على المعلول. فقوله: «واللازم منه كون الشيء عين الكثير من آحاد علله مسلّم»، وقوله: «ولا محذور فيه» ممنوعٌ لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه.[٨٥]

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

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

ثم أجاب المعترض المذكور عن هذا الاعتراض بأنّ التقدّم فرع العلّيّة، فكما أن الكثير علة لعلياتٍ متعددةٍ كذلك متقدم بتقدمات متعدّدة، ولا فساد في كون الشيء متقدّمًا على نفسه بتقدمات متعددة؛ بل هو واقع في كلّ مركب.[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 المنتسبين، والمتأخر عن المتأخّر عن الشيء متأخّر عن ذلك الشيء، فثبت أن وجود المركّب متأخر عن وجود المادّة والصورة، وهذا معنى تقدمها عليه.

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

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

فإن قلتَ: هلاّ يلزم حينئذٍ أن يحصل جميع أجزاء المركب ولا يحصل المركب بعد؛ بل يتوقف على حصول شرط.

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

فإن قلت: هلاّ يلزم حينئذٍ أن يكون للمركب وجود غير مجموع وجودات الأجزاء له؟

قلت: نعم، والأمر كذلك، وما قيل: «إن وجود المركب الشخصي غير مجموع وجودات الأجزاء» وهمٌ 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 پاشا، ص ١٣٦.

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

هذا، ويمكن أن يقرر الحلّ الذي ذكره المحقّق المذكور على وجهٍ آخرَ لا يخلو ذكره عن فائدة، وهو أنّ الكلّ قد يعتبر على سبيل البدل بأن يعتبر صدق العنوان على كلّ واحد من جزئيّاته 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 جزئيّاته دفعةً، كقولك: كل جزء من العشرة عشر لها، وقد يعتبر على سبيل الاجتماع بأن يلاحظ صدق العنوان على مجموع جزئيّاته بحيث يكون كل من جزئياته جزء من ذلك المجموع لا جزئيًّا له، كقولك: كلّ القوم يحمل ألف فنّ. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ كون مجموع العلل الأربع علّةً إنما هو بالكلّيّة الشموليّة لا بالكلّية البدلية، /[١١٣و] وذلك ظاهر، ولا بالكلّية المجموعية؛ لأن كلًّا من العلل الأربع علّة، وكذا المتقدّم على المعلول كلّ من العلل الأربع بالكلّية الشموليّة على قياس العليّة، ثمّ إنّ كلّ اثنين أو ثلاثة من تلك العلل علّة ناقصة بالكلّيّة الشموليّة. وأما كون مجموع المادة والصورة معلولًا فإنما هي بالكلية المجموعية؛ لأنّ كلًّا من المادة والصورة ليس معلولًا؛ بل المعلول هو المجموع.

إذا عرفت هذا فقد ظهر لك أنّ العلة المتقدّمة هي مجموع المادّة والصورة منضمين إلى أمرين آخرين بالكلّيّة الشموليّة التفصيليّة، والمعلول هو مجموع المادّة 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 بعضًا من الأفاضل قرّر حلّ الإشكال المذكور بهذا الوجه حيث قال:

«إن أراد أن مجموعهما مأخوذًا معًا عين الماهية فمسلّمٌ؛ لكن مجموعهما مأخوذًا بهذا الوجه ليس من أجزاء العلة التامة، فلا بأس بعدم تقدمه. وإن أراد أن مجموعهما مأخوذًا فُرادى فُرادى عين الماهية فممنوع؛ إذ من الظاهر أنهما مأخوذين بهذا الوجه ليسا عين الماهية؛ بل جزآن من أجزاء العلة التامة ومقدمان على الماهية. والفرق بين المجموع المأخوذ معًا والمجموع المأخوذ لا معًا ظاهرٌ في مثل قولك: «كل القوم لا يسعه هذه الدار معًا ويسعهم لا معًا؛ بل فرادى فرادى.'' فإنّ السعة وإن كانت متعلّقةً بكلّ القوم في الصورتين لا يصدق إذا أخذ القوم معًا ويصدق إذا أخذ ولا معًا. ولما كان مجموع المادّة والصورة علة للماهية لا معًا كان مجموعهما مقدّمًا عليها كذلك، فالعلّة التامّة مطلقًا مقدّم على المعلول بالوجه الذي هو علة بذلك الوجه.» انتهى ما ذكره.[٨٨]

٨٨ انظر: **حاشية على الشرح الجديد للتجريد** للسيد صدر الدين الدشتكي، ٨٤و-٨٤ظ.

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 الصورتين واحدًا بحسب المعنى كما يشعر به كلامه. ثم ما ذكره من أن مجموع المادة والصورة مأخوذين معًا ليس من أجزاء العلة التامة منظورٌ فيه؛ لأنّ المأخوذ بهذا الوجه إما ان يكون عين العلة التامة أو جزءًا منها أو خارجًا عنها. لا سبيل إلى الأول والثالث، فتعين الثاني. أمّا بطلان الأوّل فظاهر، وأما بطلان الثالث فلأن خروج الكل عن الشيء بدون خروج جزء من أجزائه عنه محال بديهةً؛ 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، فلابدّ من التفصّي عن ذلك ليتم الكلام. انتهى كلامه.[٨٩]

وفيه بحثٌ، أما أوّلًا فلأنه إن أراد بقوله: «المحكوم عليه في الصورتين ليس واحدًا» أنّه ليس واحدًا بالذات فباطلٌ؛ لأن أجزاء الكل المعتبر فرادى عين أجزاء الكل المعتبر بالمعيّة بالذات، وإنما المغايرة بحسب الاعتبار. وإن أراد أنه ليس واحدًا بالاعتبار فمسلّمٌ؛ لكن لا امتناع في اختلاف الحكم على الشيء بالاعتبار. وأما ثانيًا فلأنّا نختار أن مجموع المادة والصورة داخلان في العلّة التامة حال اعتبارهما /[١١٣ظ] فرادى وخارجان عنها حال اعتبارهما معًا؛ لأن هذه المعيّة أثر العلّة التامّة، 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 المادّة والصورة جزء من العلل 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، ٢٣٠و-٢٣١ظ.

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

ثم أجاب عنه الفاضل المذكور بأنا 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؛ لأنّ 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 جزءًا منه، ولا يقتضي كون كل جزء منه مما يتوقّف عليه الشيء حتى يلزم من عدم كون مجموع المادّة والصورة مما يتوقّف عليه الشيء أن لا يكون جزءًا من العلة التامة؛ بل سبب الجزئية توقف العلة التامة على الشيء، ولا يخفى أن العلة التامة كما يتوقّف على كل من المادة والصورة كذلك يتوقف على مجموعهما.[٩٢]

ثم ردّه بأن سبب الحكم بأن مجموع المادّة والصورة جزء للعلة التامة إما كون العلّة التامّة مما يتوقّف 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 جزءًا منها؛ إذ الأعداد لا تتركب إلا من الوحدات. وأما كون جزئية كل واحد من الآحاد من جملة تستلزم جزئية مجموع الآحاد منه، وإنه أيضًا ممنوع؛. لأن كلّ 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 يغاير 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، ٩٤ظ-٩٥و.

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

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

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

الأول: أنّا 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 مأخوذًا معًا جزء منه فمسلّم؛ لما سبق من أن مجموعهما مأخوذًا بهذا الوجه نفس المعلول، وإن أراد أن مجموعهما مأخوذًا على الانفراد من أجزاء العلة التامة فمسلّم؛ لكن لا نسلّم أن مجموعهما بهذا الوجه عين المعلول، فإن بهذا الوجه جزء من العلة التامة وعلة ناقصة للمعلول.[٩٥]

والثاني: أن ما ذكره في الجواب مدفوع بأن العلة إذا كانت أربعة أجزاء مثلًا كان لا محالة اثنان منها جزء من الأربعة، فيكونان جزء منها؛ لأن الجزء أعم من أن يكون /[١١٤و] واحدًا أو كثيرًا، 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 جزءًا من العلة التامة كانت العلة التامّة موقوفة عليه؛ ضرورةَ توقّف الكلّ على جزئه، والمعلول موقوف على العلة التامة، فيكون موقوفًا على مجموع المادة والصورة؛ لأنّ الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء؛ فيكون مجموع المادة والصورة موقوفًا عليه للمعلول، ولا يكون علةً تامةً له، فيكون علةً ناقصةً؛ إذ لا معنى للعلة الناقصة إلا هذا، فلا يصح منع كونه علةً ناقصةً على هذا التقدير.[٩٧]

وأجاب عنه بعض المحققين: أما عن الأول فبأن مجموع المادة والصورة مأخوذًا معًا ليس عين العلة التامة، وذلك ظاهر، ولا خارجًا عنها؛ لأن خروج المجموع بدون خروج كل من أجزائه محال، فتعيّن كونه جزءًا 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، ٨٤ظ.

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

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

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

وأما عن الثاني فبأن مراده منع كون مجموع المادة والصورة بالوجه الذي هو عين المعلول جزءًا، 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 المعلّل.[٩٩]

وأما الاعتراض الثالث فقد أيّده المحقّق المذكور بأن المجموع المذكور إن كان موقوفًا عليه لزم توقف الشيء على نفسه بناء على تسليمه كونه نفس المعلول، فلا يجدي منع كونه علّةً ناقصةً؛ وإن لم يكن موقوفًا عليه لم يكن جزءًا من العلة التامة؛ إذ العلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء، فما لا يكون موقوفًا عليه لا يكون جزءًا من العلة التامة قطعًا. انتهى كلامه.[١٠٠]

واعترض بعض العلماء أيضًا على كلامٍ نقلناه عن بعض الفضلاء:

أمّا أوّلًا 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 أخر يستلزم جزئية مجموعهما، والفرق بين هذا والذي ذكره ثانيًا هو أنه لم يتعرض لما ذكرناه من القيد، وهو قولنا: «مشتملة لأجزاء أخر»، ولابدّ من إبطال هذا الاحتمال أيضًا حتى يتم جوابه.

وأمّا ثانيًا فلأنّ توقّف العلّة التامّة على مجموع المادة والصورة يستلزم جزئيّته 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 الكلّ على جزء شرطه، وجزء الشرط شرط، فيلزم أن يتوقف شيء واحد في تحقّقه مرّةً على آخر مرتين في كل مرة أصالة لا في ضمن الأخرى. وهذا مما لا يشك فيه العاقل في بطلانه. وإنّما قيّدنا التوقف بأن يكون في كل مرة أصالة؛ إذ لا فساد فيما إذا كان التوقّف 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 ثالثًا فلأن توقف الثلاثة /[١١٤ظ] على مجموع الاثنين غير مسلم، وما ذكره من التعليل، أعني: قوله: «لِتحقق لازمه الذي هو التقدم الذاتي والترتب العقلي» منشئه الاشتباه بين اثنين هما من جنس الآحاد 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 مثلًا مركبًا 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 مثلًا هيئة وحدانية بحيث لا يلاحظ كل واحد منها مفصّلًا فيعتبر مجموع الجزئين جزءًا مستقلًّا مقابلًا لسائر الأجزاء؛ لكنه اعتبارٌ محضٌ لا يترتب عليه الأحكام. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ أجزاء العلّة التامة بالحقيقة هي آحاد العلل الأربع لا المركبات التي يمكن اعتبارها فيها، فليس جزء العلة التامة إلا كلّ واحد من المادّة والصورة لا مجموعهما، فكذا العلّة هي كل واحد منهما، وكذا المتقدّم على المعلول الذي هو مجموع المادة والصورة المجتمعة بالاجتماع الذي هو أثر الفاعل، فليس المجموع المذكور علةً ولا متقدمًا 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 علّةٌ 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 معًا 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 پاشا، 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 التامّة 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 العلّة 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 فوائدُ كثيرةٌ قد أعجلني الوقت عن استقصائها فاستخرجْها بفكرك الصائب.

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

تمّت 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. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
تحقيق: أشرف آلطاش، محمد علي قوجا، صالح كون آيدين، محمد يتيم. إسطنبول، نشريات 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 آلطاش، محمد علي قوجا، صالح كون آيدين، محمد يتيم. إسطنبول، نشريات وقف الديانة التركي، ٢٠٢٠م.

رسالة في تقدم العلة التامة على المعلولc
ابن كمال پاشا 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 الرضايي، 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. ٩٠٣هـ/١٤٩٨م).

مكتبة سليمانية، فاتح، الرقم. ٣٠٢٥.

الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد؛

جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أسعد الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).

طُبع ضمن **شرح تجريد العقائد** لعلي القوشجي. تحقيق: محمد حسين الزارعي الرضايي. قم، انتشارات رائد، ١٣٩٣ هـ.ش.

رسالة إثبات الواجب القديمة (ضمن **سبع رسائل**)؛

جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أسعد الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).

تحقيح: السيد احمد تويسركاني، ميراث مكتوب، تهران: ٢٠٠٢م.

حاشية على شرح المطالع؛

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

إسطنبول: مطبعة محرم أفندي البوسنوي، ١٣٠٣م.

شرح المواقف؛

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

تحقيق وترجمة الى التركي: عمر توركر. إسطنبول، رئاسة مؤسسة المخطوطات التركي، ٢٠١٥م.

شرح الشمسية؛

قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م).

القاهرة، مطبعة بولاق، ١٣٢٧هـ.

حاشية على شرح الشمسية؛

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

القاهرة، مطبعة بولاق، ١٣٢٧هـ.

شرح المطالع؛

قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م).

إسطنبول: مطبعة محرم أفندي البوسنوي، ١٣٠٣.

رسالة التعريف والإعلام في حل مشكلات الحد التام؛

طاشْكُبري زاده عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).

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.

الملخَّص في المنطق والحكمة؛

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