

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN
“ŞERHU MEBHASİ'L-İLM MİN ŞERHİ'L-AKÂİD”
İSİMLİ RİSALESİNİN TAHKİK, TERCÜME VE TAHLİLİ

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET ZAHİT SEZER

İstanbul, 2023

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN
“ŞERHU MEBHASÎ'L-İLM MİN ŞERHÎ'L-AKÂİD”
İSİMLİ RİSALESİNİN TAHKİK, TERCÜME VE TAHLİLİ

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET ZAHİT SEZER

Danışman: Prof. Dr. HİKMET YAMAN

İstanbul, 2023

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Mehmet Zahit Sezer
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Hikmet Yaman
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Ağustos 2023
Anahtar Kelimeler	: Üsküdârî, Devvânî, Şerhu'l-'Akâid, İlm-i İlâhî

ÖZET

Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736) başta kelim, felsefe, mantık ve dil ilimleri olmak üzere İslâmî ilimlerin neredeyse bütün alanlarında pek çok eser kaleme almış velûd bir alimdir. Müstakil eser telifinden ziyade İslâmî ilimler geleneğinin kurucu metinleri üzerine şerhler yazan Üsküdârî, çeşitli ilim dallarındaki ilmî tartışmaların 18. yüzyıl Osmanlı düşüncesindeki izini sürmek için elverişli bir isimdir. Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde ilâhî sıfatlara ayrılan bölümlerden biri olan ilâhî ilim (ilm-i ilâhî) bahsi Üsküdârî'nin şerhine konu olmuştur. Felsefe, kelim ve tasavvuf geleneklerini bir arada yorumlama teşebbüsündeki Devvânî *Şerhu'l-Akâid*'inde Allah Teala'nın ilim sıfatı hakkında önemli bir polemik geliştirir. Filozofların ilm-i ilâhî bahsindeki görüşlerini üçe ayıran Devvânî, Nasîrüddîn Tûsî'ye (ö. 672/1274) nispet ettiği Tanrı'nın mümkünleri huzûrî ilimle bilmesi olarak özetlenebilecek görüşü doğrudan Tûsî'nin temsil gücü yüksek bir pasajını alıntılanmak suretiyle sıkı bir eleştiriye tabi tutar. Tûsî'nin İbn Sînâ yorumundan hareketle Tanrı'nın mümkünlere dair ilmini temellendirmenin zorluğuna işaret ettikten sonra temelde alemin hâdis ve tanrının kâdir-i mutlak oluşu prensiplerini gözeterek yeni bir çözüm geliştirmeyi dener. Ürettiği çözümün merkezine icmâlî bilgi kavramını ve mümkünlerin ilmî ve hâricî olmak üzere iki vücûda sahip olarak ilk vücûdun Allah Teala'dan îcâp ile ikinci vücûdun ise ihtiyâr ile sâdır olmasını koyar. *Şerhu'l-Akâid*'teki Tûsî eleştirilerini sürdürmesine ve eleştiriler akabinde geliştirilen ilm-i ilâhî yorumunu karşı delilleri ve itirazları cevaplamak suretiyle yeniden üretmesine bakılırsa Üsküdârî Devvânî'nin yaklaşımını benimsemiş gözüktür. Bu tezde, Üsküdârî'nin biyografisi yeniden ele alınmış, Üsküdârî hakkındaki literatür gözden geçirilerek tespit edilen karışıklıklar giderilmiş, Üsküdârî'nin eserlerinin kapsamlı bir dökümü sunulmuş ve Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inin ilim bahsi üzerine yazdığı şerhin ayrıntılı bir muhteva analizi yapılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Mehmet Zahit Sezer
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Programme	: Islamic Philosophy
Supervisor	: Prof. Dr. Hikmet Yaman
Degree Awarded and Date	: Masters – August 2023
Keywords	: Uskudārī, al-Dawwānī, <i>Sharḥ al-‘Aqā’id</i> , Divine Knowledge

ABSTRACT

Mehmed Emīn al-Uskudārī (d. 1149/1736) emerged as a prolific scholar within the Ottoman intellectual milieu of the 12th/18th century in Istanbul. He contributed extensively to diverse fields of Islamic studies including theology, philosophy, logic and language. He purposefully preferred to write commentaries on earlier scholarly works rather than authoring his own original studies. His masterful commentaries on classical works proved his distinctive competency in a wide range of intellectual disciplines both during his lifetime and afterwards.

Al-Uskudārī wrote one of his most authoritative commentaries on Jalāl al-Dīn al-Dawwānī’s (d. 908/1502) *Sharḥ al-‘Aqā’id*, which was written by al-Dawwānī as a commentary on ‘Aḍud al-Dīn al-‘Ijī’s (d. 756/1355) *al-‘Aqā’id al-‘Aḍudiyya*. In his commentary; al-Uskudārī pays a specific attention to elucidate the notion of divine knowledge (*al-‘ilm al-ilāhī*) and its delicate interplay with divine attributes. Throughout his own commentary al-Dawwānī was busy with a critical examination of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s (d. 672/1274) perspective on God’s knowledge of contingents, proposing an alternative understanding based on a created world and God’s omnipotence.

Al-Uskudārī appears to take al-Dawwānī’s side against al-Ṭūsī on this scholarly question, but he does not merely repeats al-Dawwānī’s viewpoints; rather, he contributes extensively to the arguments formulated by al-Dawwānī in a nuanced fashion.

The present thesis aims at examining al-Uskudārī’s commentary on al-Dawwānī’s *Sharḥ al-‘Aqā’id* with certain additional scholarly contributions: revisiting al-Uskudārī’s biography, clarifying the existing academic literature regarding him, conducting a comprehensive survey of his works, and engaging in a detailed content analysis of his commentary on knowledge (*‘ilm*) throughout *Sharḥ al-‘Aqā’id*.

ÖNSÖZ

Akademik bir çalışmanın vücuda gelmesinde dolaylı yahut doğrudan faydası dokunan onlarca insan olduğu malumdur. Tez konusuna dair herhangi bir ilgiye sahip olmasa dahi denk geldiğinde hürmeten dinleyen ve teze dair fikirlerin dile gelip olgunlaşmasında etkisi olan arkadaşlardan zamanında derslerinden istifade edilen hocalara kadar pek çok insanın akademik süreçleri beslediği yadsınamaz bir gerçek. Bu anlamda her birine şükran dolu olsam da burası sadece bir kısmını zikretmeye elverişli bir makam olduğundan ismen zikredemediklerimin hüsnü-zannına sığınıyorum.

Her şeyden önce tezin yazım sürecinde her bir aşamayı titiz bir şekilde takip edip yönlendirmelerde bulunan saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Hikmet Yaman'a ve tez savunma jürisine katılıp gerek şekil gerek içerik olarak önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Ali Durusoy ve Doç. Dr. Veysel Kaya hocalarıma en içten dileklerle teşekkür ederim. Tûsî'nin kapalı bulduğum pasajlarını birlikte okuma lütfunda bulunduğu için saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ömer Türker'e hassaten teşekkür ediyorum. Tez konusunun belirlenmesinde en büyük pay sahibi olan ve adeta fahri danışmanlığımı yürüten çok kıymetli büyüğüm ve üstadım Dr. Öğr. Üyesi Güvenç Şensoy'a sadece tezime olan paha biçilemez katkılarından ötürü değil, lisans yıllarından itibaren gördüğüm özverili ilgi ve rehberliği dolayısıyla da sonsuz şükran borçluyum. Yine lisans yıllarından itibaren hem üniversite hem de medresede birlikte okuduğum ve ilim yolundaki en büyük sebat ve motivasyon kaynağım olan değerli âlim namzedi dostlarım Ahmet Emin Akyüz, Ahmet Enes Duman, Hasan Erkam Çakır ve Arş. Gör. Emrah Alağaç'a adı konmuş/konmamış sayısız katkıları hasebiyle teşekkür etmekten onur duyuyorum.

Düşüncenin bir gelenek içerisinde, akademik/ilmî işlerin ise özü itibarıyla bir ekip, grup ve topluluk olarak sürdürülebileceğine dair sahip olduğum inanç İlimler ve Sanatlar Merkezi'nde (İSM) geçirdiğim sekiz yıllık süreç içerisinde iyiden iyiye pekişti. Akademiye olan ilgimi kuvveden fiile çıkarmamda başat rol oynayan İSM, onlarca kıymetli şahsiyet ve ilim erbabıyla tanışıp feyizyâb olmamda vasıta idi. Bu bağlamda medyûn-u şükran olduğum onlarca isim var ve bitirdiğim bu tezi vesile edinerek en azından onlardan bir kısmına teşekkür edebilmek benim için büyük bir bahtiyarlık kaynağı. Öncelikle daima iyilik ve samimiyetini gördüğüm saygıdeğer büyüğüm Ali Osman Çakmak'a ne kadar teşekkür etsem azdır. İkinci olarak tezimi hazırlarken takıldığım yerlerde çekinmeden yardımlarını rica edebildiğim ilim yolcusu büyüklerimden ve dostlarımdan Arş. Gör. Mustafa Tanrıver, Arş.

Gör. İsrâfil Şen, Nedim Aydın, Muhammet Çınar, Mehmet Buğra Sezer'in isimlerini zikrederek şükranlarımı sunabilmekten ziyadesiyle mutluluk duyuyorum. Son olarak lisans ve lisansüstü öğrencilik yıllarımda maddi ve manevi imkanlarından istifade ettiğim İlim Yayma Cemiyeti'ne ve lisansüstü eğitimimin bir kısmında maddi imkanlarından yararlandığım İlim Yayma Vakfı ile Türkiye Diyanet Vakfı'na şükran ve vefa borçluyum.

Akademik/ilmî meşguliyetler söz konusu olduğunda ailenin destekleyici ve teşvik edici tutumunun ne kadar önemli olduğu açıktır. Bu noktada ailemin bana olan güveni en büyük destekçim olmuştur. Dolayısıyla en büyük minnettarlığım ve şükran borcum sevgili aile efradıma, bhusus validem hanımefendiye karşıdır.

Bir gülün yetişmesi için toprak ve suyun, toprak ve su için dünyamızın, dünya için güneş sistemimizin, güneş sistemi için galaksimizin ve galaksi için bütün evrenin gerekli olduğu söylenir. Hal böyle iken açıktır ki gerçekte şükranlık duyulabilecek yegane zât ancak ve ancak O'dur.

İlmiyle her şeyi kuşatan Allah Teala'ya hamdeder; hakikat bilgisinin teminatı Efendimiz Muhammed Mustafa'ya, pirüpak âline ve ashabına salat u selam ederim.

Mehmet Zahit SEZER

Üsküdar, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
1. BİRİNCİ BÖLÜM MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLM-İ İLÂHÎ MESELESİ	4
1.1. Mehmed Emîn Üsküdârî: Literatür ve Hayatı	4
1.2. Mehmed Emin Üsküdârî'nin Eserleri	9
1.2.1. Felsefe Eserleri.....	9
1.2.2. Kelâm-Akâid Eserleri.....	9
1.2.3. Fıkıh Eserleri	10
1.2.4. Mantık-Münazara Eserleri	10
1.2.5. Arap Diline Dair Eserleri.....	12
1.2.6. Tefsir Eserleri	12
1.2.7. Heyet/Astronomi Eserleri.....	14
1.2.8. Diğer Eserleri	14
1.2.9. Şerhu Mebhasî'l-İlm min Şerhi'l-Akâid	15
1.3. İlâhî Sıfatlar Bahsine Genel Bir Bakış	20
1.3.1. İlâhî Sıfatlar Bahsinin Bir Uzantısı Olarak İlm-i İlâhî Meselesi	22
1.4. Üsküdârî'nin İlm-i İlâhî Risâlesi: Muhteva Tasviri ve Tahlili.....	27
1.4.1. İlm-i İlâhî Meselesindeki Ekoller	28
1.4.2. Tûsî'nin İbn Sînâ Yorumu: <i>Şerhu'l-İşârât</i> Alıntısı	34
1.4.3. Devvânî'nin Eleştirel Tûsî Yorumu	45
1.4.4. Eleştirel Zeminin Tahkimi ve Devvânî'nin İlm-i İlâhî Görüşünün Takdimi	60
1.4.5. Muhteva Tasvir ve Tahliline Dair Son Söz.....	69
2. İKİNCİ BÖLÜM ŞERHU MEBHASÎ'L-İLM MİN ŞERHÎ'L-AKÂİD İSİMLİ RİSÂLENİN TERCÜMESİ	72

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ŞERHU MEBHASİ'L-İLM MİN ŞERHİ'L-AKÂİD İSİMLİ RİSÂLENİN TAHKİKİ
115

SONUÇ 158

EK: NÜSHA ÖRNEKLERİ 161

KAYNAKÇA 165



KISALTMALAR

b.: bin, ibn

bk.: bakınız

c.: cilt

çev.: çeviren

ed.: editör

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi

h.: hicri

krş.: karşılaştırınız

m.: milâdî

nr.: numara

ö.: ölüm tarihi

s.: sayfa

SBE.: Sosyal Bilimler Enstitüsü

thk.: tahkik eden, neşreden

vr.: varak

yy.: yüz yıl

GİRİŞ

Allah-alem ilişkisini açıklama teşebbüsü, birlik-çokluk ilişkisini anlama çabasının bir tezahürü olarak okunabilir. Şayet herhangi bir şey varsa, en azından bu var olanın dayandığı mahza ilke olmak anlamında bir birliğin de sâbit olması zorunludur. Buna göre Allah-alem ilişkisini açıklama çabasının esasında dinî düşünce geleneklerine hasredilebilecek bir şey olmaması gerekir. Herhangi bir şeyin mevcut olduğundan şüphe duymayan her insan üzerine, ister Allah-alem ilişkisi isterse de ilke-mevcut ilişkisi densin, her halükarda özü itibari ile aynı meseleyi açıklama çabası bir vazife olarak terettüp eder: Birlik-çokluk ilişkisinin açıklanması.

Zat-sıfat ilişkisi, özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki, birlik-çokluk ilişkisinin ilk yansımasıdır denebilir. Çokluğun ilkesi ve yaratıcısı olan zâtın birliğine ve eşsizliğine hâlel gelmeden, birliğin çokluğa dönmesinin vasıtası olan sıfatların zâta nasıl nispet edileceği ilâhî sıfatlar bahsini gündeme getirir. Mutlak birlik kavrayışı ile neredeyse aksi alınamaz bir tecrübe olan çokluk ve hareketi irtibatlandırırken böylesi bir birlik sahibiyle çokluk ve hareketin nasıl bir ilişkiye sahip olduğunun açıklaması temel meseledir. Bu ilişkinin, felsefenin varlık ve bilgi şeklindeki temel ayrımıyla paralel bir şekilde iki açıdan kurulması gerekir: Var etme ve bilme açısından birlik-çokluk ilişkisi. Nihai aşamada kurulacak ilişkinin hem kendi içerisinde hem de diğer açı itibarıyla tutarlılık arz etmesi gerekir.

İslam medeniyetinde, birçok alt-yoruma sahip olan felsefe, kelam ve tasavvuf gibi büyük düşünce gelenekleri birlik-çokluk, Allah-alem ve zat-sıfat ilişkisine dair açıklamalar getirdiler. Bu bağlamda düşünce gelenekleri birlik ve çokluk ilişkisine bilgi açısından yaklaştığında, Allah'ın zâtı ve sıfatları üst konu başlığına dahil olarak ilâhî bilgi (ilm-i ilâhî) bahsi gündeme gelmiştir denebilir. İslam medeniyeti münhasıran Kur'an ve sünnet etrafında şekillendiğinden, İslam medeniyet havzası içerisinde gelişen her bir düşünce geleneğini ortak bir zeminde birleştiren hususlardan söz edilebilir. Bu doğrultuda kesin olan şu ki tüm gelenekler bütün kemâl vasıflarla muttasıf ve her türlü noksanlıktan münezzeh bir tanrı anlayışı ortaya koymanın gerekliliği hususunda ittifak halindedir. Bu durumda ihtilafa neden olabilecek iki tartışma noktası kalır: Neyin kemâl yahut noksanlık bildirdiği ve bu kemâl bildiren vasıfların Allah'taki bulunma şekli yani keyfiyeti. Söz gelimi iradeye sahip olmanın kemâl bildirip bildirmediği, her ne kadar nasıl tanımlandığına göre değişiyor olsa da tartışmaya açıktır.

Fakat bilginin ve dolayısıyla bilen olmanın kemâl bildirdiğine şüphe yoktur. Dolayısıyla Allah'ın bilen/alim oluşunda tartışılan O'nun bilmesinin keyfiyetidir.

Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde filozoflara göre Allah'ın cüzîleri bildiğini söylemeye yol olmadığını ve dolayısıyla filozofların bu meselede küfre düştüğünü söylemesi felsefe ve kelam gelenekleri arasında genelde ilâhî sıfatlar özelde ise ilim sıfatı hakkındaki ilkesel bir ayrışma bulunduğuna işaret eder. Bu farklı ilkesel zeminin filozoflar açısından zorunlu nedenselliğin ve birden ancak bir çıkar prensibinin ve dolayısıyla Tanrı'nın mûcip bizzât ve alemin ezeli olduğunun kabul edilmesi şeklinde özetlenmesi mümkündür. Kelamcıların düşüncesine karakterize eden aslî prensipler, belki farklı bir düşünce geleneği denerek ayrıştırılmanın da önemli bir parçası olarak, filozofların ilkelerinin reddi ve nakzı üzerinden okunabilir: Zorunlu nedensellik yoktur, birden ancak bir çıkar ilkesi batıldır, Allah fâil-i muhtar/kâdir-i mutlak, alem ezeli değil hâdistir. Filozofların ilkeleri, söz gelimi illet-malul arasında kurdukları ilişki ve bilginin mahiyetine ilişkin yorumları, her şeyin ilkesi ve illeti olan İlk İlet'in kendisinin doğrudan malulü olmayan cüzî ve hissî şeylerin idrakini temellendirmede başarılı olabilir mi? Bu bağlamda tekfir, felsefî ilkelerden hareketle böylesi bir temellendirmenin başarılı bir şekilde yapılması bir tarafa bu ilkeler doğrultusunda Tanrı'nın cüzîleri bildiğini temellendirmek gibi bir hususun gündeme dahi getirilemeyeceğini ifade etmek anlamına geliyor denebilir. Dolayısıyla Gazâlî'nin filozofların Tanrı'nın cüzîleri küllî tarzda bildiği kabulünü, felsefî prensiplerden hareketle aslında Tanrı'nın gerçek anlamda yani cüzîleri cüzî şeyler olarak bilmediğini iddia ettikleri şeklinde yorumlaması anlaşılabilir.

Fahredden Râzî (ö. 606/1210) sonrası kelamının hakim usulü denebilecek tahkik tavrına sahip alimlerden biri olan Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) Adudiddîn İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Âkâidü'l-Adudiyye* adlı akâid risâlesi üzerine kaleme aldığı *Şerhu'l-Akâid*'i, felsefe ve kelam geleneklerinin müteahhir dönemdeki karşılaşmasını görmek için elverişli bir eserdir. Söz gelimi ilm-i ilâhî bahsinde Devvânî bu konuda kafa karışıklığına duçar olmuş mezheplerden söz eder. Bu mezhepler felsefe geleneğine mensup kişilerce takip edilen üç görüşten ibarettir. Görüşler İbn Sînâ (ö. 428/1037), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) ve Eflâtun'a nispet edilir. Devvânî, Tûsî'ye nispet ettiği Tanrı'nın mümkünleri huzûrî ilimle bildiği şeklindeki görüşü, onun *Şerhu'l-İşârât*'ından ilgili pasajı alıntılarla suretiyle inceler. Tûsî'nin ilm-i ilâhî bahsinde burhânî bir açıklama geliştiremediğini dile getirip, kelam ilmi sınırları içerisinde kalmayı kendisine şart koşarak yeni bir ilm-i ilâhî anlayışı geliştirmeyi dener. Allah'ın basît, ezeli ve icmâlî bir ilimle zamansız olarak tüm mümkünleri bildiğini öne sürer.

Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736) *Şerhu'l-Akâid*'in ilm-i ilâhî bahsinin tartışıldığı ilgili pasajları üzerine bir şerh kaleme almak suretiyle Devvânî'nin kelam-felsefe gelenekleri arasında

gerçekleştirdiği hesaplaşmaya katılır. Genelde Devvânî'nin itirazlarını haklı bulur. Bu çalışma Üsküdârî'nin ilm-i ilâhî bahsi şerhini konu edinmektedir. Bu doğrultuda Üsküdârî'nin hayatı, eserleri ve özel olarak *şerhu Mebhasi'l-İlm min şerhi'l-Akâid* adlı eseri mercek altına alınmaktadır. Birinci bölümde Üsküdârî'nin hayatı ana hatları ile, eserleri kapsamlı bir şekilde ve tezde konu edinilen şerhi ayrıntılı olarak incelendi. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise sırasıyla Üsküdârî'nin şerhinin tercümesi ve tahkiki sunuldu. Birinci bölümün sonunda yer alan risâlenin muhteva tasviri ve tahlilini içeren alt bölüm, Üsküdârî'nin görüşlerini ortaya çıkarmaktan ziyade Devvânî ve Tûsî arasındaki tartışmanın Üsküdârî ve diğer bazı şerhler vasıtasıyla inşa edilmesine odaklandı. Üsküdârî'nin görüşlerinin netleştirilmesi henüz kahir ekseriyeti yazma halinde bulunan diğer eserleri üzerine yapılacak çalışmalardan sonra daha sağlıklı bir şekilde söz konusu olabilir. Bu sebeple özel olarak Devvânî'nin *şerhu'l-Akâid*'inin ilm-i ilâhî bahsinde geliştirdiği yaklaşımı inceledik ve Üsküdârî'nin Devvânî'nin görüşleri ile paralel bir çizgide bulunduğuna delalet eden ifadelerini muhteva analizi kısmında zikrettik.

1. BİRİNCİ BÖLÜM

MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLM-İ İLÂHÎ MESELESİ

1.1. Mehmed Emîn Üsküdârî: Literatür ve Hayatı

Doğrudan Mehmed Emin Üsküdârî'yi konu edinen beş lisansüstü çalışma, dört makale ve Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi'nde bir madde bulunmaktadır. Üsküdârî'yi araştırmacıların ilgisine sunan ve kapsamlı araştırmalara konu olması gerektiğine işaret eden ilk iki çalışma, görebildiğimiz kadarıyla, Mehmet Sait Özervarlı¹ ve Cemal Ağırman'ın² 2004 yılında gerçekleştirilen II. Üsküdar Sempozyumu'nda sundukları bildirileridir. Son derece özet ve işaret kabilinden bilgiler barındıran bu iki çalışmayı, 2007 yılında tamamlanan ve konu edindiği metnin tahkikli neşrini de içeren Mehmet Zahit Tiryaki'nin “Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzibi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili”³ başlıklı yüksek lisans tezi ile 2008 yılında tamamlanan Kamuran Gökdağ'ın “Mehmed Emin el-Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfütî'l-Hukemâ Adlı Eseri”⁴ başlıklı yüksek lisans tezi izlemiştir. Gökdağ, 2014 yılında tezinin gözden geçirilmiş halini Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları'ndan basmış⁵ ve bu vesile ile Mehmed Emin Üsküdârî hakkındaki en derli toplu ve kapsamlı biyografiyi yazmıştır. Üsküdârî'nin biyografisini içeren sonraki çalışmalar ise Gökdağ'ın çizdiği portreyi takip etmiştir.⁶ Sonraki çalışmalar bir doktora ve iki yüksek lisans çalışmasıdır.⁷

Bu bölümde Üsküdârî'nin hayatı hakkında mütekamil bir sunum ortaya koymayacağız. Üsküdârî'nin hayatı hususunda ayrıntılı ve kapsamlı tasviri Gökdağ'ın neşredilmiş eserine havale edip ikincil literatürde Üsküdârî hakkında ortaya koyulmuş bütün çalışmaları göz önünde bulundurarak onun hayatı hakkında eldeki temel verileri, ikincil literatürdeki bazı karışıklıkları da gidermek suretiyle aktaracağız. Üsküdârî'nin hayatı hakkında tabakat kitaplarındaki bilgiler çok sınırlı ve birbirinin

¹ M. Sait Özervarlı, “Bir Osmanlı Düşünür ve Kelâmcısı: Mehmed Emin Üsküdârî” (II. Üsküdar Sempozyumu (12-13 Mart 2004), İstanbul, 2005), 529-532.

² Cemal Ağırman, “Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler” (II. Üsküdar Sempozyumu (12-13 Mart 2004), İstanbul, 2005), 485-512.

³ Mehmet Zahit Tiryaki, *Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzibi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁴ Kamuran Gökdağ, *Mehmed Emin el-Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfütî'l-Hukemâ Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁵ Mehmed Emîn el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütî'l-Hukemâ fî Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ (Eleştirmeli Metin - Çeviri)*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Kamuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

⁶ Diğer tüm çalışmalar Kamuran Gökdağ'ın Üsküdârî'nin biyografisini yazarken başvurduğu birincil kaynaklara dayanmaktadır ki bunlar Fındıklılı İsmet Efendi'nin *Tekmiletu's-Şakâyık fî Hakki Ehli'l-Hakâyık*'ı, Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetü'l-Arifin*'i ve Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin *Mecelletü'n-Nisâb* adlı eserleridir.

⁷ Ömer Türkmen, *Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin “Nadrâtü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr” Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); Sara Arıkan, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber'i* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Saliha Kır, *Mehmed Emin Üsküdârî ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye fî İlmi'l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

tekrarı olduğu için Gökdağ daha kapsamlı bir anlatı sunmak gayesiyle, dönemin medrese müfredatı ve Üsküdârî'nin eserlerinin mukayesesine başvurarak inşa ettiği biyografiyi genişletmiştir. Diğer tüm çalışmalar bazen neredeyse birebir aynı ifadelerle bu biyografiyi tekrarlamakla yetinmiştir. Biz sunumumuzda Üsküdârî'nin hayatı ile ilgili literatürdeki ana cümlelere yer verdikten sonra Gökdağ'ın biyografik anlatısından itibaren süregelen Üsküdârî'nin baba ve dede ismi ile ilgili bir karışıklığı gidereceğiz. Tüm lisansüstü çalışmalarda Üsküdârî'nin tespit edilmiş eserlerinin bir dökümü bulunmaktadır. Fakat kimisinde bazı eserler hiç zikredilmemiş kimisinde ise zikredilen eserlerin bazı nüshalarına işaret edilmemiştir. Dolayısıyla biz tüm çalışmaları göz önünde bulundurarak Üsküdârî'nin eserlerinin daha bütünlüklü bir dökümüne ulaşmayı amaçlıyoruz. Üsküdârî'nin araştırmaya konu olmuş eserlerine de eserlerinin listesini sunduğumuz kısımda değineceğiz.

Müellifimizin tam adı Mehmed Emin b. Mehmed b. Abdulhayy b. İbrahim Üsküdârî'dir. Buna göre Üsküdârî'nin dedesi Abdulhayy Efendi'dir. Saliha Kır'ın yüksek lisans tezinde de zikrettiği üzere, Bursalı Mehmed Tahir *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde, Üsküdârî'yi Abdulhayy Efendi'nin torunu olarak değil oğlu olarak zikretmektedir. Halbuki Müstakimzâde Sadeddin Efendi *Mecelletü'n-Nisâb*'ında böyle bir hata yapmamıştır.⁸ Öte yandan Kamuran Gökdağ'ın tahkik edip yayıma hazırladığı *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ*'da, Sara Arıkan'ın tahkik ettiği Üsküdârî'nin *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*'inde ve bizim tezimize konu edindiğimiz hâşiyede Üsküdârî kendisinden “Mehmed Emîn b. Mehmed” olarak bahsetmektedir. Hal böyle iken Abdulhayy Efendi'nin onun babası değil dedesi olduğunu söylemek gerekir. Gökdağ Üsküdârî'nin hayatını yazarken Müstakimzâde ve Bursalı Mehmed Tahir'in bu bilgiyi farklı kaydettiklerine dipnotta işaret ediyor olsa da Abdulhayy Efendi'yi onun babası gibi kabul ederek Üsküdârî'nin biyografisini oluşturmuştur.⁹ Üsküdârî'nin hayatından bahseden sonraki çalışmalar arasında Saliha Kır'ın yüksek lisans tezi hariç Abdulhayy Efendi'yi onun babası olarak kabul etmeyen çalışma yoktur.¹⁰

Mehmed Emin Üsküdârî'nin hayatı hakkındaki kısıtlı bilgilerden ötürü onun hayatını konu edinen çalışmalarda Üsküdârî'nin dedesi Abdulhayy Efendi de önemli bir yer tutar.¹¹ Dede Abdulhayy Efendi

⁸ Kır, *Mehmed Emin Üsküdâri ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye fî İlmi'l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili*, 18-19.

⁹ Gökdağ, *Mehmed Emin el-Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ Adlı Eseri*, 34.

¹⁰ Abdulhayy Efendi'yi Üsküdârî'nin babası olarak aktaran çalışmalar şunlardır: Kamuran Gökdağ - Mehmet Zahit Tiryaki, “Üsküdârî, Mehmed Emin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/633; Türkmen, *Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin “Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr” Adlı Eserinin Tahkiki*, 38; Arıkan, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmet Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber'i*, 30; Şükrü Maden, “Sûre Tefsirleri Çerçevesinde Abdülhay Üsküdârî'nin (ö. 1117/1705) Tefsir Anlayışı -Meryem, Yâsin, Fetih, Rahmân, Nebe', Nâziât, Abese, Tekvîr, İnfitâr, Mutaaffîfin ve Kevser Süreleri-”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2018), 1728; Tuğrul Tezcan, “Üsküdârî Muhammed Emin Efendi (1149/1736) Ve Tefsir Risaleleri” (II. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi, Antalya: Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi, 2019), 1222.

¹¹ Ömer Türkmen, Üsküdârî'nin Lale Devri alimi oluşunu ön plana çıkararak çalışmasında Lale Devri'ni siyasi ve ilmi açıdan ana hatları ile sunmak istemiştir. Fakat dönem tasvirinin Üsküdârî ile hiç ilişkilendirilmemiş olması Üsküdârî'nin hayatının daha kapsamlı bir sunumunu elde etme noktasında ilerleme kaydedilmesine mani olmuştur. Türkmen, *Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin “Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr” Adlı Eserinin Tahkiki*, 32-37.

Aziz Mahmud Hüdâyî hazretlerinin torunudur. Bu durumda Üsküdârî Hüdâyî hazretlerinin torununun torunu olmuş olur. Abdulhayy Efendi'nin babası, yani Üsküdârî'nin büyük dedesi ise Saçlı İbrahim Efendi'dir. İbrahim Efendi, Hüdâyî hazretlerinin damadıdır. Kaynaklar Abdulhayy Efendi'den sitayişle bahseder ve Gökdağ onun Balkanlarda Celvetîliğin yaygınlaşmasında etkin bir rol oynadığını kaydeder.¹²

Salih Kır'ın çalışması Üsküdârî'nin dedelerine ilişkin malumata ilaveten babası Seyyid Mehmed Efendi ve kardeşi Seyyid Mehmed Ebû Saîd Efendi hakkında da bilgiler vererek Üsküdârî'nin biyografisini daha kapsamlı hale getirmiştir. Kır'ın aktardığına göre Üsküdârî'nin babası Ebu's-Suûd Mehmed Efendi kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuş ve Ankara kadısı iken 1100/1689 yılında vefat etmiş bir zattır. Kardeşi Seyyid Mehmed Ebû Saîd Efendi ise müderris ve Şeyhülislam Ebû İshak İsmail Efendi'nin damadıdır. Nakîbuleşrâf İmadzâde Ebû Saîd Efendi diye de bilinir. 1144/1731 yılında nakîbuleşrâf naipliğine getirilmiştir.¹³ Bu göreve getirilmesinden üç yıl sonra yani 1147/1734 yılında Edirne'de vefat etmiştir.¹⁴

Yukarıda bahsi geçtiği üzere Üsküdârî hakkındaki literatürde en erken çalışma Ağırman ile beraber Özervarlı'nın bildirisi olmalıdır. Özervarlı bu bildiride aynı isimde iki Üsküdârî olma ihtimalinden söz etmiştir.¹⁵ Özervarlı'nın ortaya attığı ihtimal ne onun çalışmasına yakın tarihli Tiryaki'nin ve Gökdağ'ın çalışmalarında ne de daha sonraki Ömer Türkmen'in çalışmasında¹⁶ soruşturulmuş, Kır'ın çalışmasında ise sadece işaret edilmiştir. Fakat Arıkan'ın çalışması “Kasîrîzâde Mehmed Emîn b. Mehmed el-Üsküdârî” ile “Mehmed Emîn b. Abdulhayy el-Üsküdârî” şeklindeki iki künyeyi kaynaklarda kendilerine nispet edilen eserleri mukayese etmek suretiyle incelemiş ve ortada iki farklı Üsküdârî olmadığı kanaatine ulaşmıştır.¹⁷ İlk ismin vefat tarihi 1151/1738, diğeri ise 1149/1736'dır. İlk künye Üsküdârî'nin baba adını doğru, vefat tarihini hatalı verirken ikincisi baba adını hatalı vefat tarihini doğru kaydetmektedir. Biri adına sadece yedi eser, diğeri üzerine ise yüzlerce eserin kayıtlı olmasına, vefat tarihleri açısından sadece iki yıl fark etmesine, daha önemlisi, adına kaydedilen yedi

¹² el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ*, 26-27.

¹³ Nakîbuleşrâf Hz. Peygamber soyundan gelenlerin tespit edilmesi ve korunup kollanması için tesis edilmiş bir müessese olarak özetlenebilir. Çeşitli İslam devletlerinde farklı isimlerle bir şekilde süregelen bir müessesedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muttalip Şimşek, “Osmanlı Devleti'nde Nakîbuleşrâf Müessesesi ve Bu Müesseseye Bağlı Kaymakamlıklar (19. Yüzyıl)”, *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/19 (2018), 401-431.

¹⁴ Kır, *Mehmed Emin Üsküdâri ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye fî İlmi'l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili*, 20.

¹⁵ Özervarlı, “Bir Osmanlı Düşünür ve Kelâmcısı: Mehmed Emin Üsküdâri”, 530; Molla Fenârî'nin (ö. 1435) cihet-i vahde risâlesi üzerine kaleme alınan şerh ve haşiyelerden söz ederken Mehmet Kalaycı iki Üsküdârî olduğu kanaatinden hareket etmiştir. bk. Mehmet Kalaycı, “Bir Osmanlı Kelâmcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde'nin Mecmu'a fî'l-Mesâilî'l-Müntehabe Adlı Eseri”, *Osmanlı'da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları), 91.

¹⁶ Türkmen, *Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin “Nadrâtü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr” Adlı Eserinin Tahkiki*.

¹⁷ Arıkan, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmet Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber'i*, 35.

eserin diğ er isme nispet edilen aynı isimdeki eserlerle örtüşmesine ve künyedeki isim benzerliğine bakılırsa ortada iki farklı Üsküdârî olmamalıdır.

Mehmed Emîn Üsküdârî'nin nerede ve ne zaman doğduğı bilinmemektedir. Gökdağ'ın Abdulhayy Efendi'yi onun babası diye düşünerek Edirne'de doğup ilk tahsilini orada aldığına yönelik çıkarımı, babası Abdulhayy Efendi olmadığı için doğru gözükmemektedir. Babası Seyyid Mehmed Efendi'nin 1689 yılında Ankara kadısı iken vefat ettiği bilgisine bakılırsa doğum tarihinin bu tarihten önce olduğu kesin olarak ve Ankara'da dünyaya gelmesi ise bir ihtimal olarak bilinebilir. Seyyid Mehmed Efendi'nin görev yaptığı yerler ve tarih aralıkları Üsküdârî'nin doğum yeri hakkında başka ihtimallerin de gündeme gelmesini sağlayabilir. Her halükarda kesin olan onun 1689 tarihinden önce doğduğudur. Vefat tarihinde ise herhangi bir belirsizlik yoktur. Çünkü vefatına “fazilet ve edep kaynağı” anlamında “*Ma 'dinü 'l-fazli ve 'l-edeb/معدن الفضل والأدب*” beyti ile tarih düşülmüştür.¹⁸ Ebced hesabına göre buradaki harflerin toplam sayısal değeri 1149'dur ki bu da kaynaklarda kaydedilen Üsküdârî'nin hicri vefat tarihine tekabül eder.

Rouayheb'in 2019 yılında yayımlanan *The Development of Arabic Logic (1200-1800)* isimli çalışmasına kadar Üsküdârî'nin hoca-talebe ilişkileri hakkında elimizde hiçbir bilgi yoktu. Fakat Rouayheb, Üsküdârî'nin *Şerhu tehzîbi 'l-mantık* adlı eserinin ferağ kaydındaki küçük bir bilgiye dayanarak İstanbul Ayasofya Camii vaizi Fâzıl Süleyman Efendi'nin (ö. 1134/1721) onun hocası olduğundan söz eder.¹⁹ Aktardığına göre Üsküdârî mezkur eserinin ferağ kaydında Taftâzânî'nin *Tehzîbu 'l-mantık ve 'l-keâm* adlı eserinin kelâmı ile ilgili kısmına hocası Süleyman Efendi tarafından yazılan şerhi tamamlamak arzusuyla bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir. Buna ilaveten Süleyman Efendi kadar kesin olmamakla birlikte Nakşîbendî şeyhlerden biri olan Şeyh Murad Buhârî'nin (ö. 1132/1720) de Üsküdârî'nin hocalarından biri olma ihtimaline işaret eder. Netice itibarıyla şayet Üsküdârî'nin alim zatlar olan babası ve dedesi hocaları arasında sayılmazsa, kesin olarak sadece Fâzıl Süleyman Efendi'nin onun hocası olduğu kabul edilebilir. Her halükarda hala Üsküdârî'nin talebelerine dair herhangi bir belirginliğe sahip değiliz.

Üsküdârî çeşitli alanlarda çok sayıda eser vermiş velûd bir alimdir. Gökdağ'ın da ifade ettiği üzere neredeyse tüm ilimlerin temel eserleri üzerine kaleme aldığı şerh ve haşiyeleri mevcuttur.²⁰ Eserlerinin dil, mantık ve kelam ilimlerine yoğunlaştığı söylenebilir.²¹ Üsküdârî'nin eserleri üzerine yapılan tezler ve makaleler onun fikhî ve kelamî görüşlerinin netleşmesine katkı sunmuştur. Üsküdârî hakkındaki

¹⁸ el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü 'l-Hukemâ*, 33.

¹⁹ Tiryaki *Tehzîbu 'l-mantık ve 'l-keâm* adlı eserin kelam kısmının Ayasofya Camii vaizi Fâzıl Süleyman Efendi tarafından şerh edildiğini kaydetse de Üsküdârî ve Süleyman Efendi arasındaki hoca-talebe ilişkisine değinmez. Bk. Tiryaki, *Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzibi 'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili*, 26.

²⁰ el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü 'l-Hukemâ*, 29.

²¹ el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü 'l-Hukemâ*, 32.

çalışmalar onun fıkıhta hanefî mezhebine mensup bir alim olduğuna işaret eder.²² İtikâdî-kelâmî görüşleri söz konusu olduğunda kimi zaman Eş‘arî kimi zaman Mâturîdî görüşleri benimsemesine bakılırsa onun tahkik tavrını temsil ettiği düşünülebilir.²³ Gökdağ, onun bir tür tahkik tavrını benimsediği tespiti desteklemek adına Üsküdârî’nin cebr ve ihtiyâr hakkında Eş‘arî görüşe dayanmasının ve fakat aynı zamanda *Kasîde-i Nûniyye*’nin Hayâlî şerhine hâşiye yazmasının altını çizer. Üsküdârî’nin *Kasîde-i Nûniyye*’nin Hayâlî şerhine yazdığı hâşiyeyi tezinde müstakil olarak inceleyen Kır, Üsküdârî’nin Eş‘arî ve Mâturîdî görüşler arasında seçmeci bir usul kullandığını onaylar.²⁴ Bu çalışma Üsküdârî’nin neredeyse tüm kelâmî konulardaki görüşlerine değinmesi bakımından önemlidir.²⁵

Üsküdârî’nin kelim, felsefe, mantık, dil gibi çeşitli ilim dallarında çok sayıda şerh-hâşiye türünde eserleri bulunmaktadır. Üsküdârî hakkındaki nispeten erken çalışmalar bazı eserlerini gözden kaçırmıştır. Kimi zaman esere işaret edilmiş olsa da tespit edilen nüshalarına işaret edilmemiştir. Öte yandan geçen süre zarfında Üsküdârî’nin bazı eserleri müstakil çalışmalara konu olmuştur. Dolayısıyla Üsküdârî’nin bildiğimiz tüm eserlerini, kütüphanelerdeki yerlerine ve varsa hakkındaki çalışmalara işaret etmek suretiyle bir araya getirmeyi isabetli görüyoruz. Eserlerin dökümü için Gökdağ’ın çalışmasını esas alarak onun şeması üzerinde tadil ve geliştirme yapmayı hedefliyoruz.²⁶ Bu doğrultuda eserlerin diğer kütüphanelerde tespit ettiğimiz nüshalarına ve ikincil literatürde hakkında çalışma yapılmışsa bu çalışmalara işaret edilecek ve fakat eserlerin içeriği hakkında tafsilatlı bilgi verilmeyecektir. Eserlerin içeriğine dair ayrıntılı bilgi Gökdağ’ın yayıma hazırladığı *Telhîsu tehâfütü’l-hükemâ* eserinin girişindeki Üsküdârî’nin eserlerinin tanıtıldığı yerde bulunabilir.

²² el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü’l-Hukemâ*, 27; Türkmen, *Mehmed Emin el-Üsküdârî’nin “Nadrâtü’l-Enzâr fî Şerhi’l-Menâr” Adlı Eserinin Tahkiki*, 40. Türkmen, Üsküdârî’nin hanefî mezhebine mensup bir alim olduğunu, onun Hanefî mezhebince ve Şafîî mezhebince kabul edilen görüşlere atıf yaparken kullandığı üsluba dayanarak ortaya koyar. Bu doğrultuda Üsküdârî “Şafîî’ye göre” derken Hanefî mezhebinin görüşüne atıf yaparken “ashabımız”, “delilimiz”, “bize göre” gibi ifadeleri tercih etmektedir.

²³ el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü’l-Hukemâ*, 31.

²⁴ Kır, *Mehmed Emin Üsküdârî ve Şerh-u Kaside-i Nûniyye fî İlmi’l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili*, 103.

²⁵ Kır, *Mehmed Emin Üsküdârî ve Şerh-u Kaside-i Nûniyye fî İlmi’l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili*. Söz gelimi Allah Teala’nın sıfatlarını zâtına zâid kabul eder. bk. s. 52; kelâm-ı nefsiyi kabul eder. bk. s. 60; ruyetullah bahsinde Allah Teala’nın yönsüz ve keyfiyetsiz bir şekilde cennette görüleceğini kabul eder. bk. s. 61; Mu’tazile’nin “Aslah” görüşünü kabul etmez. bk. s. 69; Teorik fizikte madde-sureti kabul etmeyip cevher-i ferdi kabul eder. bk. s. 72; cismânî haşri kabul eder. bk. s. 85. Biz burada kelâmî mezhepler ve felsefî pozisyonlar açısından belirleyici olan belli başlı birkaç meseledeki görüşlerini zikrettik. Saliha Kır’ın çalışmasına konu olan bu eserde Üsküdârî’nin itikad eserlerinde zikrolunan tüm konu başlıklarına dair kanaatlerinin bulunması mümkündür.

²⁶ Üsküdârî’nin istinsah ettiği çok sayıda metin de bulunmaktadır. Bu eserleri burada zikretmiyoruz. İstinsah ettiği eserler için bk. Gökdağ, *Mehmed Emin el-Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfütü’l-Hukemâ Adlı Eseri*, 38. Ayrıca Üsküdârî Aynî Tarihi olarak da bilinen İkdü’l-Cümân adlı eserin tercüme heyetinde yer almış ve birinci cildi tercüme etmiştir. Onun bu tercümesini de müstakil eserleri arasında zikretmedik.

1.2. Mehmed Emin Üsküdârî'nin Eserleri

1.2.1. Felsefe Eserleri

1. *Telhîsu tehâfütî'l-hükemâ fî reddi mezâhibi ehli'l-ehvâ*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 266 numara 47 varak.
Üsküdârî'nin bu eseri Kamuran Gökdağ tarafından yüksek lisans tezinde tahkik edilmiş ve 2014 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır.²⁷
2. *Risâle fî mes'eleli mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 52. varak.

1.2.2. Kelâm-Akâid Eserleri

3. *Şerhu mebhâsi'l-ilm min şerhi'l-akâidi'l-adudiyye*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 280 numara ve 323 numara 27-43. varaklar arası; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, 1215 numara 67-98. varaklar arası.
Üsküdârî'nin bu risâlesinin tahkiki mezkur üç nüshaya dayanılarak elinizdeki yüksek lisans tezine bir bölüm olarak eklenmiştir. Ayrıntılı bilgiyi risâleye ayrılan müstakil başlık altında vereceğiz.
4. *Şerhu'l-berâhîni'l-hamseti'l-meşhûra fî'l-hikme li-isbâtî't-tenâhiye'l-eb'âd ve butlânî't-teselsül*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 321 numara 9 varak.
Bu risâle Necmeddin Beşikçi tarafından tahkik edilmiş ve nitelikli bir tahlile konu olmuştur.²⁸ Çalışmasında Hacı Selim Ağa Kemankeş Koleksiyonu 321 numaraya dayanan Beşikçi bu nüshanın müellif nüshası olduğunu ve başka nüsha tespit edilemediğini kaydeder. Fakat Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz FB 138 numarada “*er-Risâletu'l-câmi'a li-esâsi'l-berâhîn ve'l-es'ile ve'l-ecvibe*” ismiyle kaydedilen yazma da aynı eserin bir nüshasıdır.
5. *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, 405 numara; Bosna-Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü, 2338 numara.
Üsküdârî'nin bu eseri Sara Arıkan tarafından yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir.²⁹
6. *Risâle müfrede li burhânî't-temânû*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 26-28. varaklar arası.

²⁷ el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütî'l-Hukemâ*.

²⁸ M. Necmeddin Beşikçi, “Mehmed Emin Üsküdârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki”, *Nazariyat İslam Felsefesi ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 95-154.

²⁹ Arıkan, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmet Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber'i*.

7. *Hâşiye âlâ hâşiyeti isbâti'l-vâcib li'd-devvânî*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 272 numara.
8. *Hâşiye alâ hâşiyeti Mirzâcân alâ hâşiyeti'l-karabâğî el-Hanefî alâ isbâti'l-vâcib*: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Koleksiyonu, 788 numara.
9. *Hâşiye alâ şerhi Hayâlî ale'l-kasîdeti'n-nûniyye*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 611 numara; Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 259 numara; Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 1257 numara.
Üsküdârî'nin bu eseri Saliha Kır tarafından yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir.³⁰
10. *Hızır Bey Kasîdesinin Tercümesi*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 284 numara.
11. *Risâle fî keşfi'l-ğammi an kulûbi'l-ümme*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 60-63. varaklar arası.
12. *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 57-59. varaklar arası.
13. *Risâle müteallika li-tahkîki'l-îmânî'z-zâhirî ve'l-îmân indellâh*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 53-54. varaklar arası.

1.2.3. Fıkıh Eserleri

14. *Nazratü'l-enzâr fî şerhi'l-menâr*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 107 numara; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 106 numara; Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa Koleksiyonu, 507 numara.
Üsküdârî'nin bu eseri Ömer Türkmen tarafından doktora tezinde tahkik edilmiştir.³¹
15. *Hâşiye ale'd-dürer ve'l-gurer*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 115 numara.

1.2.4. Mantık-Münazara Eserleri

16. *Şerhu tehzîbi'l-mantuk*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 339 numara 70 varak.
Üsküdârî'nin bu eseri Mehmet Zahit Tiryaki tarafından yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir.³²

³⁰ Kır, Mehmed Emin Üsküdârî ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye fî İlmi'l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili.

³¹ Türkmen nüshaları tanıtırken Kemankeş koleksiyonundaki nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'ne nispet etmektedir. Halbuki Kemankeş koleksiyonu Süleymaniye Kütüphanesi'nin değil Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nin bir koleksiyonudur. İşaret edilen karışıklık için bk. Türkmen, Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin "Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr" Adlı Eserinin Tahkiki, 53-54.

³² Tiryaki, Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzibi'l-Mantuk İsimli Eserinin Tahlili.

17. *Ta'likât müteaddide alâ evâili şerhi't-tehzîb*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 326 numara 25. varak. Aynı eser “*Ta'likât alâ evâili şerh't-tehzîb*” diye de kayıtlıdır.
18. *Risâle fî'l-fark beyne ma'dûleti'l-mahmûl ve sâlibeti'l-mahmûl*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 326-002 numara.
19. *Risâle fî beyâni eczâi'l-kaziyye*: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 5435-022 numara; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 2097/8 ve 2557/4 numara.
20. *Hâşiye ale'l-kısmi's-sânî min şerhi's-şemsiyye*: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, 113 numara 137-143. varaklar arası; Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, 3586 numara; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5042 numara; Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, İslam Yazmaları, Garrett Y5281, 128 varak.
21. *Risâle fî tahkîki'l-mezâhib fî'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fî'l-kazâyâ*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 72-73. varaklar arası; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler Basma, 15532/1 numara.
- Üsküdârî'nin bu risalesi Muhammet Nasih Ece'nin dipnotta işaret edilen makalesine konu olmuştur.³³
- Hâşiye alâ ciheti'l-vahde fî dîbâceti'l-fenârî*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 326 numara 3b-39b.
- Rouayheb bu eserin hatalı bir şekilde Üsküdârî'ye nispet edildiğini önemle vurgular. Bu eser esasında Sadreddînzâde Mehmed Emîn'in cihet-i vahde risalesinin bir nüshasıdır. Rouayheb, Üsküdârî tarafından istinsah edilmesinin ve müellif ve müstensih isimlerinin benzerliğinin bu karışıklığa yol açmasının muhtemel olduğunu ifade eder.³⁴ Türkçe ikincil literatür bu risalenin Üsküdârî'nin telifi olduğu hususunda ittifak halinde olduğu için, bu önemli karışıklığa dikkat çekmek gayesiyle sıra numarasını silerek eseri burada zikretmeyi uygun bulduk.
22. *Şerhu risâleti'l-âdâb li'l-birgîvî*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 292 numara.
23. *Hâşiye alâ hâşiyeti mîr ebi'l-feth fî ilmi'l-âdâb*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 281 numara.

³³ Muhammet Nasih Ece, “Önermenin Unsurlarına Dair Üsküdârî'nin Yaklaşımı”, *Bilimname* 47/1 (2022), 243-263..

³⁴ Khaled Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, çev. Yusuf Daşdemir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 232.

1.2.5. Arap Diline Dair Eserleri

24. *Hâşiyetü'l-kâfiye*: Bursa İnebey Kütüphanesi, Bursa İnebey Matbu Koleksiyonu, 8503, 3627, 7910, 7907 numara.
25. *Hâşiye alâ hâşiyeti'l-mutavvel*: Süleymaniye kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2795 numara.
26. *Risâle fî beyâni tevcîhi't-teşbih*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 71. varak.
27. *Risâle fî envâi's-sifât ve'l-izmâr*: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Koleksiyonu, 1691-006 numara.
28. *Risâle li beyâni'l-fark beyne'l-mecâz ve'l-kinâye ve beyne'l-mecâzi'l-mürsel ve'l-istiâre*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara, 28-29. varaklar arası.
29. *Hâşiye alâ şerhi'l-vaziyye li-isâmiddîn el-isferâinî*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 319 numara; Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, 6303 numara.
30. *Şerhu risâleti Isâm fî'l-istiâre*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 67. varak.
31. *Risâle müteallika li-kavli sâhibi't-telhîs "ve lehâ tarafâni a'lâ ve esfel"*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 29. varak.
32. *Hâşiye alâ imtihâni'l-ezkiyâ*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 21-25. varaklar arası.
33. *Şerhu dîbâceti'l-mutavvel*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 2-21. varaklar arası.
34. *Hâşiye alâ hâşiyeti İsâmüddîn ale'l-fevâidi'z-ziyâiyye*: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, 1885 numara.
35. *Kitâb-ı câmiü'l-kavâid ve zübdetü'l-fevâid fî cem'i kavâidi's-sarf*: Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Sivas Basma Koleksiyonu, 5308, 5309, 5310 ve 13595 numara.
36. *Şerhu'l-emsileti'l-muhtelif*: Konya Yazma Eserler, Yazma Eserler Basma Koleksiyonu, 6370/2 numara.

1.2.6. Tefsir Eserleri

37. *Hâşiye alâ tefsîri beyzâvî*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 40 numara.
38. *Risâle fî sûreti'n-nasr*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 74-75. varaklar arası.

39. *Risâle fî tefsîri “inne mea’l-usri yûsran”*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 75-76. varaklar arası.
40. *Risâle fî tefsîri âyeti “ve mâ nekamû minhum illâ en yû’minû bi’llâh”*: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 6630/1 numara.
41. *Risâle fî tefsîri’s-sureti tâ hâ ve’s-sûreti’l-feth*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556-007 numara.
42. *Nikâtu’t-tasrîh*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 67. varak.
43. *Hülâsatü’l-bahsi’l-meşhûr beyne’t-teftâzânî ve’s-seyyidi’s-şerîf*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 65-66. varaklar arası.
44. *Risâle fî tevcîhi sâhibi’l-keşşâf “ve ize’l-mev’ûdetü süilet”*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 55-57. varaklar arası.
Tuğrul Tezcan’ın çalışmasında incelenmiştir.³⁵
45. *Risâle fî tefsîri âyeti “yevme ye’û ba’du âyâtî rabbike”*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 49-52. varaklar arası.
Tuğrul Tezcan’ın Üsküdârî’nin bazı tefsir risâlelerini konu alan çalışmasında incelenmiştir.³⁶
46. *Risâle fî tefsîri âyeti “mâ enzelnâ aleyke’l-Kur’âne li-teşkâ”*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 48. varak.
Tuğrul Tezcan’ın Üsküdârî’nin bazı tefsir risâlelerini konu alan çalışmasında incelenmiştir.³⁷
47. *Risâle müteallika bi-kavlihî teâlâ “illâ tezkiraten li-men yahşâ”*
48. *Ta’likât şettâ alâ teâlimi ba’zî’l-âyât/ba’zu’l-makâmâtî’l-müşkile li-Üsküdârî*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 39-40. varaklar arası.
49. *Risâle fî tefsîri âyeti “kul inne’l-mevte’l-lezî tefirrûne minhu”*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 54. varak.
Tuğrul Tezcan çalışmasında mecmuanın bu ayetle ilgili risâlesini de incelemiş ve önceki eser listelerinde gözden kaçıdığına işaret etmiştir.³⁸
50. *Risâle fî tefsîri âyeti “ülâike alâ hüden”*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556 numara 65. varak.
Tezcan’ın çalışmasında incelenmiştir.³⁹

³⁵ Tezcan, “Üsküdârî Muhammed Emin Efendî (1149/1736) Ve Tefsir Risaleleri”, 1225.

³⁶ Tezcan, “Üsküdârî Muhammed Emin Efendî (1149/1736) Ve Tefsir Risaleleri”, 1223.

³⁷ Tezcan, “Üsküdârî Muhammed Emin Efendî (1149/1736) Ve Tefsir Risaleleri”, 1223.

³⁸ Tezcan, “Üsküdârî Muhammed Emin Efendî (1149/1736) Ve Tefsir Risaleleri”, 1225.

51. *Risâle fî tefsîri âyeti “fe-sebbih bi-hamdi rabbike ve’s-tağfirhu”*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankuş Koleksiyonu, 556 numara 74-75. varaklar arası.
Tezcan’ın çalışmasında incelenmiştir.⁴⁰

1.2.7. Heyet/Astronomi Eserleri

52. *Risâle müfredde li-mes’eleti halli’s-şâ’riyye fî’l-hey’e*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankuş Koleksiyonu, 556 numara 116-120. varaklar arası; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, 2124 numara (burada eserin ismi “*takrirat ale’l-Mes’eleti’s-Şairiyye fî Şerhi kazizade*” olarak girilmiştir).
53. *Hülâsatu risâleti feyzi’l-akdes li-kâtip Çelebî*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankuş Koleksiyonu, 556 numara 121-122. varaklar arası.

1.2.8. Diğer Eserleri

54. *Risâle fî şerh-i kelâmi’s-şeyh murâd*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankuş Koleksiyonu, 556 numara 63-65. varaklar arası.
55. *Risâle fî “zî-deryâ-yı şehâdet”*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankuş Koleksiyonu, 556 numara 48. varak.
56. *Şerhu’r-risâleti’l-bahâiyye fî’l-hisâb*: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 2747 numara.
57. *Risâle fî tarifi külli fennin ve mevzû’uhû*: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Koleksiyonu, 1691-023 numara.
58. *Risâle fî tahkiki mahreci’d-dâd li-saçaklızâde el-maraşî*: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankuş Koleksiyonu, 556 numara 68-70. varaklar arası.

Gökdağ bu risalenin pek çok nüshasının bulunmasından ve Ali Mansûrî Mısırî’nin (ö. 1138/1725) *Reddû’l-ilhâd fî’n-nutki bi’d-dâd* isimli risâlesinden hareketle dâd harfinin mahreci ile ilgili o dönemde yaygın bir tartışmanın bulunuyor olması gerektiğini belirtir.⁴¹ Onun bu tespiti doğru gözükmetedir. Zira Murat Akgündüz’ün aktardığına göre tam o yıllarda Ayasofya Camii vaizi Fâzıl Süleyman Efendi’nin hafızların dâd harfini mahrecinden düzgün bir şekilde çıkaramadığını vaazlarında ısrarla vurgulaması üzerine gelişen bir tartışma bulunmaktadır.⁴² Çıkan tartışmaların -belki de olayların- yatışması için

³⁹ Tezcan, “Üsküdarî Muhammed Emin Efendî (1149/1736) Ve Tefsir Risaleleri”, 1226.

⁴⁰ Tezcan, “Üsküdarî Muhammed Emin Efendî (1149/1736) Ve Tefsir Risaleleri”, 1227.

⁴¹ el-Üsküdarî, *Telhîsu Tehâfütî’l-Hukemâ*, 41.

⁴² Murat Akgündüz, “Osmanlı Döneminde Ayasofya-i Kebîr Camii Hatipliği ve Vâizliği” (Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi Sempozyumu (2-4 Ekim 2020/Çevrim İçi), Ankara: DİB Yayınları, 2021), 395.

Sarıyer’de bir süre istirahat etmesi uygun görülen Fâzıl Süleyman Efendi, yukarıda zikredildiği üzere, Üsküdârî’nin hocasıdır ve -Rouayheb’in okumasına göre- panteizm olarak yorumladığı vahdet-i vücûd düşüncesi aleyhindeki tavır ve tutumuyla ünlenmiş bir zattır.⁴³ Tartışmaların odağındaki ismin Fâzıl Süleyman Efendi olduğu bilgisi Üsküdârî’nin Saçaklızâde’nin ilgili risâlesini neden istinsah ve tahşiye ettiğini gösteriyor denebilir. Son olarak, Ali Mansûrî Mısrî’nin risâlesinin ismine bakılırsa ya Fâzıl Süleyman Efendi’nin dâd harfî hususundaki hassasiyeti gerçekten tekfire varacak kadar yüksekti ya da Ali Mansûrî eserine verdiği isimle Süleyman Efendi’nin abartılı görülebilecek tavrını imalı bir dille eleştirmek istemişti. Her halükarda Fâzıl Süleyman Efendi’nin Sarıyer’e istirahate gönderilmesine bakarak bu tartışmanın Üsküdârî’nin hocasının aleyhine sonuçlandığına hükmedilebilir.

Burada zikredilenler dışında kütüphanedeki konumu tespit edilmeksizin Bursalı Mehmet Tahir tarafından *Osmanlı Müellifleri*’inde Üsküdârî’ye nispet edilen ve bizim de bir nüshasını tespit edemediğimiz diğer bazı eserler şunlardır: (1) Taftazânî’nin *Şerhu’l-akâid*’ine hâşiye; (2) vahdet-i vücûd risâlesi; (3) Beyzâvî’nin “Fâtihâ Suresi” tefsirine hâşiye; ⁴⁴ (4) *Hâşiye alâ hidâyeti’l-hikme*.⁴⁵ Türkiye kütüphanelerinde bulunmayan ve fakat Khaled Rouayheb’in kitabında tam olarak hangi risâleden bahsettiğini anlayamadığımız şöyle bir kayıt da bulunmaktadır: “Tikel ve tümel terimler ayrımı üzerine bir risale (Mach 1977, no. 3283)”.⁴⁶

1.2.9. Şerhu Mebhasî’l-İlm min Şerhi’l-Akâid

Bu bölümde Üsküdârî’nin tezimizde tahkik ve tercüme ettiğimiz ilgili risâlesi hakkında teknik bilgileri vereceğiz. Risâlenin muhtevası ile ilgili değerlendirmeleri tezimizin “Üsküdârî’nin İlm-i İlâhî Risâlesi: Muhteva Tasviri ve Tahlili” başlıklı 1.4. bölümde ayrıntılı olarak sunduğumuz için burada sadece nüshaların tanıtımı ve nüshaların içerdiği ilm-i ilâhî meselesi ile ilgili olmayan malumatın sunumu ile yetineceğiz.

⁴³ Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, 229.

⁴⁴ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1971), 1/401-402.

⁴⁵ Ağırman, “Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler”, 2/487. Ağırman’ın çalışmasında ayrı ayrı 74 eser ismi zikrediliyor olsa da bu doğru değildir. Aynı eseri farklı ifadelerle tekrarı etmesi ve Üsküdârî’nin istinsah ettiği eserleri de ona nispet etmesi gibi kusurlarla malul olan bu liste aynı zamanda zikrettiği hiçbir eserin kütüphanelerde bulunduğu bölüme işaret etmez. Ömer Türkmen’in çalışmasında zikredilen daha hacimli eser listesi de Bursalı’nın Osmanlı Müellifleri adlı eserinden ve Ağırman’ın bu çalışmasından alındığı için aynı sorunlarla maluldür. Türkmen, *Mehmed Emîn el-Üsküdârî’nin “Nadratü’l-Enzâr fî Şerhi’l-Menâr” Adlı Eserinin Tahkiki*, 44-45. *Hâşiye alâ hidâyeti’l-hikme*’nin Mehmed Emin Üsküdârî’ye nispeti doğru olmasa gerektir. Biz “Üsküdârî” ismine kaydedilmiş binden fazla eseri teker teker gözden geçirdik ve Mehmed Emin Üsküdârî ismine kaydedilmiş böyle bir esere rastlamadık. Fakat yine Üsküdârî nisbesiyle anılan Kayyımzâde Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan el-Kangırîvî el-Üsküdârî el-Ensârî ismine kaydedilmiş bu isimde bir eser mevcuttur. Üsküdârî nisbesindeki ortaklık bu karışıklığa sebep olmuş olabilir.

⁴⁶ Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*, 232.

Üsküdârî'nin bu risâlesi, Adudiddin İcî'nin akâid risâlesine Devvânî'nin yazdığı *Şerhu'l-akâid* adlı eserin Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili pasajlarının bir kısmını içeren bir şerhtir. Üç adet nüshası bulunan eserin bizzat müellif tarafından temize çekilmiş nüshası ve müellifin müsvedde nüshası eldedir. Üsküdârî tarafından müsvedde nüshanın girişine temize çekilmiş müellif nüshasına üstatlar (*fuhûl*) tarafından takriz yazıldığını söyleyen bir kayıt düşülmüştür.

Tahkikte Esas Alınan Nüshalar

Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (Kemankeş, nr. 280; rumuz: “İ”)

Nüshanın müellif nüshası olduğu şüphesizdir denebilir. (1b)'de eserin müellif tarafından koyulan ismi ve nüshanın Üsküdârî tarafından yazıldığı bilgisi bulunmaktadır ki kayıt şu şekildedir: “*Şerhu mebhasi 'ilm min şerhi'l-akâid li'l-mevlâ'l-celâli'l-devvânî li-mehmed emîn ibn mehmed el-üsküdârî mektûbun bi-hattihî.*” İbarenin hemen altına, tam ortasında muhtemelen “Mehmed” yazan bir mühür basılmıştır. (1a)'da nüshanın 29 varaktan ve her bir varağın 21 satırdan oluştuğu yazılmıştır. Yine aynı varakta eserin kendilerine gönderildiği ve eser hakkında değerlendirmede bulunan ulemeden dört kişinin takrizi yer almaktadır. Takrizleri tahkik kısmına ekledik. Aynı varağın en altında, kütüphaneci kaydı olsa gerek, eserin boyutları not edilmiştir. Eser (2b) varağından itibaren başlamaktadır. Bu varağın üst kısmında eserin başlangıcından hemen evvel, nüshanın bulunduğu koleksiyonun da ismini kendisinden aldığı Emir Hoca Kemankeş diye bilinen Seyyid Hacı Abdulkâdir Efendi'nin Vâlîde-i Atîk Camii'ne eserleri vakfederken zikrettiği vakıf şartları ve mührü yer almaktadır.⁴⁷ (2b) varağından itibaren başlayan risâle hamede ve salve akabinde müellifin ismini “Mehmed Emîn b. Mehmed el-Üsküdârî” olarak zikretmesiyle devam etmekte ve şerh edilen ibareler gelmeden hemen önceye kadar risâlenin sebep-i telifine delalet eden açıklamalar barındırmaktadır. Tüm bunların ardından (3b) varağında Devvânî'nin ibareleri üzeri kırmızı ile çizili bir şekilde şerhe konu olmaktadır. Sayfa geçişlerinde nüshada eksik sayfa olmadığını kesinleştiren takibiyye de bulunmaktadır. Sayfa kenarlarında müellif tarafından eklenmiş minhuvât yer almaktadır. Risâle (30b) varağında Arapça “bu risâleyi telif eden ve müsveddeden temize çeken Mehmed Emîn b. Mehmed Üsküdârî'dir, Allah günahlarını bağışlasın ve ayıplarını örtsün, sene 1124” ifadesi yazılıdır.

⁴⁷ Mevzubahis vakıf şartnamesi şu şekildedir: “Bu hakîr ü fakîr ü pür taksîr es-Seyyid el-Hacî Abdulkâdir el-ma'rûf bi-Emîr Hoca Kemankeş el-Üsküdârî, bu kitâb-ı müstetâbı milkimden ihrâc edup Üsküdâr'da vâki' Vâlîde Atîk câmi-i şerîfine şol şart ile vakf eyledim ki talebe-i ulûmdan her kime iktizâ iderse rehn-i kavî veyâhud kefil-i melî ile verulup tâ hâceti tamâm olunca hıfz edup nişân için kağıdını bükme ve uşak eline vermeye ve tebdil ü tağyîr etmeye! Eğer şartlardan birisinin hilâfî zuhûr iderse tazmîn oluna. {فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ} [2/281] nazm-ı kerîmi fehvâsınca âsim olmayalar, âmin.”

Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (Kemankeş, nr. 323; rumuz: “ب”)

Nüshanın (1a) varağında iki adet varak bilgisi girilmiştir. Birisine göre 41 diğerine göre 43 varaktan müteşekkildir. Fakat son varağa 49 sayısı yazılmıştır, zira varaklar arasında bazı not kağıtları bulunmaktadır. Bunlarla birlikte sayıldığına 49 varak olarak gözükmektedir. (1a)’da iki farklı varak sayısı yazılması da bununla ilgili olabilir. Zira kurşun kalemle hem yeni varak bilgisi hem de yazmanın ebat bilgisi kaydedilmiştir. Bunların kütüphaneci tarafından yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. (2a)’da Emir Hoca Kemankeş’in mührü ve vakıf şartnamesi mevcuttur.⁴⁸ Üsküdârî’nin iki eserinin bir arada ciltlendiği bir mecmuadır. İlk eser “*Hâşiye alâ hâşiyeti mîr ebi’l-feth fi’l-âdâb*” olarak, ikincisi ise “*Şerhu’l-mebhasi’l-ilm min şerhi’l-akâidi’l-adudiyye*” şeklinde kaydedilmiştir. (3b) ile (32a) arasında ilk eser, (33a)’dan (49a)’ya kadar da ikinci eser bulunmaktadır. (33a) varağında “bu müsveddeden temize çekildi ve üstatlar (*fuhûl*) tarafından takriz yazıldı” ibaresi yazılıdır. Bu ibarenin hemen solunda ise eserin ismi ve müellifi “*Şerhu mebhasi’l-ilm li-mevlânâ li-celâli’d-devvânî, ve heze’ş-şerh min müellefâtî’l-fakîr ila’llâhî’l-bârî mehmed emîn b. mehmed el-üsküdârî*” ifadeleri ile zaptedilmiştir. Dolayısıyla ne eserin Üsküdârî’ye nispetinde ne de onun tarafından yazıldığına şüphe vardır. Kemankeş 280 numaraya göre hat biraz daha kapalıdır. Sayfa kenarlarında ve satırlarda nüshanın müsvedde oluşundan mütevellit karalama ve düzeltmeler oldukça fazladır. (49a) varağında herhangi bir tarih bilgisi yazılı değildir. Risâlenin sonunda sadece “Allah en doğruyu bilendir, dönüş ancak ve ancak O’nadır” anlamında bir dua cümlesi yer almaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi (Reşid Efendi, nr. 1215; rumuz: “ر”)

Bu yazma 282 varaktan müteşekkil bir mecmuadır. (1a) ve (2b)’de mecmuanın içindeki eserlerin isimleri zikredilmiştir. Fihristte yazdığına göre bu mecmuada 22 farklı risâle bulunmaktadır. Üsküdârî’nin ilgili risâlesi beşinci sıradadır ve (1a)’daki Arapça fihristte “*Şerh alâ mebhasi’l-ilm mine’l-celâl*” şeklinde, (2b)’deki Osmanlıca fihristte ise “*Akâidden mebhasi’l-ilm an celâl ve’ş-şerh*” şeklinde kaydedilmiştir. Yine (1a) varağında “çeşitli fenlere dair mecmua” anlamında “*mecmûatü fûnûnin mütenevvi’atin*” ibaresi yer almaktadır.

Üsküdârî’nin ilgili risâlesi (67b) varağından başlıyorsa da (65b), (66a) ve (66b) varaklarında, müellif nüshasının girişine eklenmiş takrizler bulunmaktadır. Risâlenin girişinin süslenmiş ve ana metnin çerçeve içerisine alınmış olmasına bakılırsa özenle hazırlanmış bir nüsha olduğuna hükmedilebilir. Diğer taraftan Kemankeş’teki iki nüshadan farklı olarak bu nüshada eser bir

⁴⁸ Bu şartnamede Kemankeş 280 numaradaki şartnameye göre şöyle ufak bir fark vardır: “...nişân için kağıdını bükmeye ve cildini sökmeye ve yazısını bozmaya ve uşak eline vermeye ve tağyir etmeye...”.

emire ithaf edilmiştir. (67a)'da bu emirin ismi Vezir Ali Paşa olarak geçmektedir. İthaf kısmı mücâmelenin ve iltifatların çokluğundan ötürü görece uzun sayılabilir. Fakat ithaf kısmı müellif nüshasının ibareleri arasına herhangi bir cümle düşüklüğüne yol açmamak gayesiyle olsa gerek bazı takdim-tehirler ve farklı kelime tercihleri ile yeni bir metin inşası tarzında yedirilmiştir. Risâlenin son sayfası (98a) varağındadır ve müellif nüshasındaki ferağ kaydı tekrarlanmıştır. Tek önemli farklılık senenin 1126 olarak kayda geçmesidir ki bu tarih müellif nüshasından iki yıl sonraya tekabül etmektedir. Bu nüsha Üsküdârî tarafından istinsah edilmemişse bile bir emire kendisi hayatta iken ithaf edildiğine göre muhakkak Üsküdârî tarafından gözden geçirilmiş bir nüsha olsa gerektir. Öte yandan Kemankeş 280 ve 323 numaradaki müellif hattı olduğu kesin olan diğer iki nüsha ile bu nüshanın hatlarını karşılaştırdığımızda bizde ağır basan kanaat, bu nüshanın Üsküdârî'nin kaleminden çıktığıdır. Üstelik ferağ kaydında da müstensih ismi zikredilmemektedir. 18. yüzyıl gibi geç bir tarihte istinsah edilen bir eserde müstensihin ismini zikretmemesinin düşük bir ihtimal olduğu kabul edilirse, bu nüsha da müellife ait olabilir.

Tahkikte İzlenen Yöntem Hakkında

Üsküdârî'nin *Şerhu mebhasi'l-ilm min şerhi'l-akâid* adlı eserinin şu ana kadar tespit edilen üç nüshasından ikisinin müellife ait olduğu kesinken Reşid Efendi 1215 nüshası bir ihtimal müellife aittir. Bu ihtimalli duruma binaen Kemankeş 280 numaradaki müellifin temize çektiği ve girişinde ulemanın takrizlerinin bulunduğu nüshayı tahkikte esas almayı isabetli bulduk. Kemankeş 280 numaradaki nüshayı dizdikten sonra diğer iki nüsha ile mukabele ettik ve risâlede herhangi bir anlam değişikliğine sebep olabilecek bir farklılık olmadığını tespit ettik. Sadece Reşid Efendi nüshasında bulunan ithafı bütünüyle dipnotta gösterdik. Metni inşa ederken riayet ettiğimiz esaslar ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Hacı Selim Ağa 280 numaralı nüshayı “أ”, Hacı Selim Ağa 323 numaralı nüshayı “ب”, Reşid Efendi 1215 nüshasını ise “ج” rumuzları ile gösterdik.
2. Nüshalardaki ibare farklılıklarını şayet lafız fazlalığı varsa nüshanın rumuzundan sonra + işareti ile, eksiklik varsa - işareti ile, farklılık varsa : işareti ile belirttik.
3. Metni, takibi kolaylaştırması ve konuyu anlaşılır kılması için uygun gördüğümüz yerlerden bölmek suretiyle paragraflara ayırdık ve her bir paragrafın başına köşeli parantez içerisinde paragraf numarası ekledik.
4. Metindeki noktalama işaretlerini de aynı şekilde paragraflara ayırırken gözettiğimiz faydaları sağlamak amacıyla kullandık.

5. Yazmada Devvânî'nin *Şerhu'l-akâid* metni üzeri kırmızı çizgi ile çizilerek gösterildiği için biz de metin ve şerh kolaylıkla ayırt edilsin diye *Şerhu'l-akâid* metnini kırmızı renkle, Üsküdârî'nin şerhini ise siyah renkle yazdık. Metnin başını ve sonunu göstermek için { } şeklindeki parantezleri kullandık.
6. Minhu notlarını tercümede takip etmek kolay olsun diye numaralandırdık ve köşeli parantez içerisinde Arapça'da [منه] Türkçe'de ise [minhu 1] yazarak gösterdik. Ayrıca nüsha farklılıklarına işaret eden dipnotlardan kolayca ayrıştırılabilsin diye minhuları mavi renkle yazdık.
7. Nüshanın girişinde yer alan takrizleri tahkikli metnimizin girişine ekledik. Emir Hoca Kemankeş'in vakıf şartnamesini Kemankeş 280 nüshasını tanıtırken dipnotlarda zikrettiğimiz için tahkik kısmına almadık.
8. Varak numaralarını esas aldığımız Kemankeş 280 numaralı nüshaya göre gösterdik ve söz gelimi beşinci varak zahriye sayfasının bittiğini göstermek için [ب5]/ yazdık.
9. Metnin kenarlarındaki bütün minhu notlarını şayet ilgili ibare müellif tarafından gösterilmişse o kelimenin sonuna, gösterilmemişse bizce alakalı görülen ibarenin sonuna dipnot ile ekledik.
10. Metinde geçen alıntılar tırnak içerisinde almak suretiyle gösterdik.
11. Metindeki eser isimlerini koyu renkle yazdık.
12. Metinde geçen kısaltmaları (محال = مح؛ ممنوع = مم؛ لا نسلم = لا نم) metinde tam haliyle yazdık ve bu duruma dipnotta işaret etmedik.

1.3. İlâhî Sıfatlar Bahsine Genel Bir Bakış

Allah Teala Şûrâ Suresi on birinci ayette kendisini tanıtırken “hiçbir şey O’nun misli gibi [bile] değildir; O işiten ve görendir” buyurur. Bu ayet hayret vericidir. Zira bahsi geçen iki durumun aynı anda nasıl geçerli olduğunu kavramak kolay değildir. Diğer yandan bir şeyin zıtt-ı kâmilî ile nitelenmesi, akla hayale sığmayacak bir hali tasvir için elverişli bir ifade tarzı olabilir. Söz gelimi kulakları sağır eden sessizlikten yahut gözleri kör eden karanlıktan bahsettiğimizde esasında had safhada bir sessizliği ve karanlığı, had safhada gürültü ve ışığın yol açtığı hallerle tavsif etmiş oluruz. Ayet, had safhada bir eşsizliği insana anlatmak için hem hiçbir şeye benzemeyen ama aynı zamanda her insan gibi gören ve işiten bir yaratıcıdan bahseder. O’nu tanıma yolculuğu bu paradoksal düğümün çözümü etrafında dönüp durur. Akıl sahiplerinin bu düğümü çözme teşebbüslerinin ilâhî sıfatlar bahsi olarak tezahür ettiği söylenebilir.

Sıfatlar bahsini düşünmek O’nu layıkıyla tanıma bahtiyarlığını vaat etmesinin yanı sıra Allah-alem ilişkisinin tesisi mevzubahis olduğunda da kritik bir rol oynar. Bu bahisteki tavırların, hiçbir sıfata sahip olmayıp kendisi hakkında “Bir” demenin bile bir hadsizlik addedildiği mutlak bir ilkesellik ile taş ve mermerde temsiline caiz görüldüğü bir putperestlik yelpazesinde seyrettiği göz önünde bulundurulduğunda konunun önemi aşikar hale gelir. İslam düşüncesi barındırdığı çok farklı ekollere rağmen Allah Teala’nın bütün kemâl vasıflar ile muttasıf ve tüm noksanlıklardan münezzeh olması hususunda ittifak halinde gözüktür. Dolayısıyla mahall-i niza asıl itibarı ile kemâlin ve noksanlığın ne olduğu ve dolayısıyla neyin O’na nispet edilip edilemeyeceği hakkındadır.⁴⁹ Bir sonraki aşamada ise nispet edilen kemâlin O’nda nasıl bulunduğu yani keyfiyeti ihtilafın önemli uzantılarından biri haline gelir.

İlâhî sıfatlara dair süregelen tartışmaların başında Allah Teala’nın ilim sıfatının bulunduğunu söylemek imkan dahilindedir. Sıfatlar bahsi altında yer alması hasebiyle ilm-i ilâhî meselesi de ilâhî sıfatlar hakkındaki genel perspektiflerin ışığında şekillenir. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde üretilen sıfat teorilerini ikiye ayırmak mümkündür: Realist sıfat teorileri ve nominalist sıfat teorileri.⁵⁰ Her iki teori de esasında Tanrı’nın mutlak birliği ile tüm kemâl vasıflarla muttasıf oluşunu herhangi bir muhale düşmeksizin bir arada temellendirmeyi hedefler. Teorilerin çatıştığı nokta ise tavsif edilen zâtın bu tavsifti otürü aldığı ismin sebebi olan sıfatın nasıl anlaşılacağıdır. Realist sıfat teorisi zâtın sıfatla nitelendikten sonra aldığı ismin temelinde yer alan ve ontolojik bir gerçekliğe tekabül eden bir

⁴⁹ İlâhî sıfatların daha ziyade hangi açıdan tartışmaya konu olduğu hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk. Güvenç Şensoy, *Sadruşşerîa’da Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 216.

⁵⁰ Orhan Şener Koloğlu, “Sıfat Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1: Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/956 Orhan Şener Koloğlu kelim geleneği içerisinde geliştirilen sıfat teorilerini bu iki gruba taksim etse de Mu’tazile ve Felâsife’nin Allah Teala’nın zâtını ve sıfatlarını özdeş görmede ortak olmalarına binaen bilcümle İslam düşünce geleneğinde üretilen sıfat teorilerinin de aynı taksime tâbi tutulabileceği düşünülebilir. Zira Mu’tazile ve Felâsife mana sıfatlarını Tanrı’dan nefyetme hususunda ortaktır.

manayı -ki bu sıfat derken işaret edilen şeydir- kabul ederken nominalist sıfat teorisi böylesi bir manayı olumlamaz ve zât ile ismin hakikatte tek bir şey olduğunu, sıfat olarak atıfta bulunduğumuz isimlerin zâta işaret ederken kullandığımız farklı lafzî araçlar olduğunu öne sürer.⁵¹

Bahsi geçen sıfat teorileri, hâdis varlıklarda, zâtın bir isimle çağrılmasına sebep olan ve o zâttan başka ve ontolojik bir temele sahip bir mananın bulunduğu konusunda hemfikirlerdir.⁵² Farklılığın doğduğu nokta ilâhî zât söz konusu olduğunda hâdis varlıklar üzerinden inşa edilen zât-sıfat ilişkisinin aynı şekilde geçerli olup olmayacağıdır. Bu anlamda realist ve nominalist sıfat teorilerinin zât-sıfat ontolojisine dayandığı göz önünde bulundurulursa, kalkış noktası itibariyle aynı noktadan hareket ettikleri söylenebilir. Bu ortak nokta sıfatları anlama yöntemlerindeki birliktir. Zira ilâhî sıfatları anlama yöntemleri üçe indirgenebilir: Teşbih, tevil, tenviz. Bu anlama yöntemlerinden teşbih Mücessime'nin yöntemidir. Allah'ı yaratılmışlara benzeterek kavrama tavrını temsil eder. İddialarının ilmî gücü ve savunucularının ortaya koyduğu profil itibariyle İslam düşünce tarihinde önemli bir yer işgal ettiklerini söylemek kolay değildir.⁵³ Tenviz ise Allah'ın sıfatlara sahip olduğunu kabul edip keyfiyetini bilemeyeceğimizi iddia etmek anlamına gelir ki selef ulemasınca benimsenen tavrın bu olduğu söylenebilir. Son olarak tevil tavrı, realist ve nominalist sıfat teorilerinin zeminini teşkil etmesi bakımından İslam düşüncesinde hakim yaklaşımı temsil eden tavrı olarak nitelenebilir. Tevil tavrı naslarda geçen sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda mantık ve dil kuralları çerçevesinde akıl yürütmektir.⁵⁴ Mantık ve dil kuralları vurgusu önemlidir, zira sıfatları anlama yöntemlerinden teşbih ile tevil yönteminin ayrıştırılması başka türlü mümkün gözükmemektedir.

Tevil yaklaşımını temsil eden ekollerden tenzihi esas alıp mana sıfatlarını reddeden Mu'tezile ve Felâsife nominalist sıfat teorisine mensup sayılabilecekken ilâhî sıfatlarda hâdis varlıklardaki gibi zât-sıfat ilişkisini geçerli sayan realist teori mensupları da Eş'ariyye ve Mâturîdiyye olarak görülebilir. Esasında nominalist sıfat teorisinin temel kaygısının ilâhî zâtın basitliğine hâlel getirmemek olduğu söylenebilir. Aynı kaygıyı Eş'arî ve Mâturîdî kelam ekolleri de taşıyor olsa da onlara göre zâttan tam olarak müstakil bulunmayan ezeli sıfatların kabulü ilâhî zâtın basitliğine zarar vermez.⁵⁵ Zâttan tam olarak müstakil bulunmama ifadesinin teknik karşılığı Allah Teala'nın sıfatlarının O'nun zâtının "ne aynı ne gayrı" olduğu şeklindeki formülasyondur.

⁵¹ Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/962.

⁵² Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/964.

⁵³ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/102.

⁵⁴ Çelebi, "Sıfat", 37/102.

⁵⁵ Şensoy, *Sadrüşşeria'da Varlık ve Ulûhiyet*, 217.

1.3.1. İlâhî Sıfatlar Bahsinin Bir Uzantısı Olarak İlm-i İlâhî Meselesi

İlâhî sıfatlara dair yürütülen tartışmanın ana hatları yukarıdaki gibi resmedilecek olursa ilm-i ilâhînin yani Allah Teala'nın ilim sıfatı meselesinin de genel tartışmanın bir alt başlığı olarak ekollerin temel yaklaşımlarına paralel bir şekilde yorumlanacağı açıktır. İlim sıfatına dair tartışmaların iki ana başlık altında özetlenmesi mümkündür: İlim sıfatının sübutu ve keyfiyeti. Esasında Allah Teala'nın ilim sıfatına sahip olduğu hususunda çok küçük bir azınlık dışında tüm akıl sahipleri ittifak halindedir.⁵⁶ Sağlam fiilin failin ilmine delalet etmesinden hareketle ve alemin de bilcümle faili olan Allah Teala'nın fiili olması hasebiyle O'nun âlim olduğu kabul edilir. Tartışma daha ziyade Allah Teala'ya âlim dememizi mümkün kılan ve O'nun zâtından başka olan bir ilim manası var mı yok mu sorusu etrafında döner. Bu soru O'nun âlim oluşunun keyfiyetine dair bir sorudur ve ihtilafların temerküz ettiği nokta burasıdır.

İlâhî sıfatlar tartışmasının Müslümanların gündemine girişinde fetih hareketleri ile genişleyen sınırlar akabinde karşılaşılan Hristiyan din adamları ve teslis inancının etkili olduğu ifade edilir.⁵⁷ Teslis inancının ihtiva ettiği Baba, Oğul, Kutsal Ruh'un hem bir hem de üç olması, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkinin bir çeşit yorumu gibi değerlendirilebilir. Fahreddin Râzî'nin aktardığına göre teslis inancı, bir yaklaşıma göre, esasında tek bir ilahlık kavrayışına delalet eder. Buna göre ortada zât ve vücûd anlamına gelen Baba, ilim sıfatı anlamında Oğul ve sıfatların zemini olması hasebiyle hayat sıfatı anlamında Kutsal Ruh bulunmaktadır. Hristiyanlar hem müstakil ele alındığında bunlardan her birini ilâh gibi telakki ederken hem de üçünü bütün olarak bir ve tek ilâh kabul etmektedir.⁵⁸ Teslis inancındaki ilâhî varlıkların birden çok olmasına yol açan bu yaklaşım ve Tanrı'nın sıfatları bahsi bir arada düşünüldüğünde, Allah'ın mutlak birliğini/tevhidi zedeleyen bir sıfat telakkisine sahip olmanın sebep olabileceği Hristiyanvari bir tahriften sakınmak gayesine matuf olsa gerek, Mu'tezile mensupları Allah'ın manevî sıfatlara sahip olduğunu kabul etmemiştir. Tanrı'nın zâtını ve sıfatlarını özdeş kabul etmek olarak özetlenebilecek bu tavırda Mu'tezile ve filozoflar cemaati ortaktır.

İlâhî sıfatlar söz konusu olduğunda Mu'tezile'nin ve filozofların benzer yaklaşımlara sahip olduğu görülebilirse de daha yakın bir projeksiyon, söz gelimi ilim sıfatına daha yakından bir bakış atmak, bazı farklılıkları da açığa çıkaracaktır. Filozoflar ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkiyi açıklamayı mümkün kılacak şekilde inşa ederken, genel anlamda kelam geleneği

⁵⁶ Bu hükmün teyidi için birkaç birincil kaynağa müracaat edilebilir, bk. Seyyid Şerîf Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Metin ve Çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 3/108-109; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, ed. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/110.

⁵⁷ Metin Özdemir, "İlahi Bilgi Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1: Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1035; Ayrıca bk. Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/969-970.

⁵⁸ Salime Leyla Gürkan, "Teslis (İslâm Anlayışında)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/550.

kadim ve hâdis arasındaki ilişkiyi temel kelâmî kabullerine uygun bir biçimde kurgulamaya çalışır.⁵⁹ Bu minvalde ister Mu‘tezilî olsun ister sünnî gelenek mensubu bir kelamcı olsun Allah Teala’nın ilim sıfatını başta alemin kıdemi gündeme gelmeyecek bir şekilde ve Allah Teala hâdislere mahal teşkil eder konuma düşmeksizin ortaya koymayı hedefler. Filozofların gündemini ise daha ziyade tüm mevcutların birbirlerinden bir düzen ve neden-sonuç bağıntısı içerisinde var olması ve bu varoluşun temelinde basit ve ezeli olarak İlk İlet’in bulunması meşgul eder. Onlar için böyle bir sahnede ilm-i ilâhînin tüm mevcutları bir şekilde kuşatması ve aynı zamanda Allah Teala’nın zâtında bir bölünmüşlük söz konusu olmaması, yani tenzih prensibinin ihmal edilmemesi ön plandadır.

Tahmin edilebileceği üzere filozoflar cemaatinin ilm-i ilâhî hakkındaki görüşleri yekpare değildir. Ayrıntılarda ortaya çıkan farklılıklar genel anlamda sıfatlar bahsinde özel olarak ise ilm-i ilâhî meselesinde süregiden tartışmaların yoğunlaştığı noktalara tekabül eder. Detaylardaki farklılıklar açısından bakıldığında, Devvânî’nin tasnifinden hareketle, filozofların ilm-i ilâhî meselesinde üç gruba ayrıldığı söylenebilir: (1) Tûsî’ye nispet edilen Vâcip Teala’nın zâtını bilmesi zâtının aynısı, mümkünler demek olan gayrını bilmesi de mümkünlerin aynısıdır görüşü; (2) Eflâtun’a nispet edilen ve Eflâtun’un misalleri diye şöhret bulan Tanrı’nın gayrına dair bilgisinin binefsihî kâim hâricî suretlerle olması görüşü; (3) İbn Sînâ’nın mütereddît tavrına rağmen *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* üzerinden kendisine nispet edebileceğimiz mümkünlerin suretlerinin -Eflâtun’dan farklı olarak- binefsihî kâim değil de Vâcip Teala’nın zâtı ile kâim olduğu görüşü.⁶⁰ İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’taki sözleri üçüncü görüşü ihsas ediyorsa da *Şifâ*’da birinci görüşte olduğunu destekleyen pasajlar yok değildir. Bu sebeple İbn Sînâ takipçilerinin üzerine Allah Teala’nın ilmi meselesinde intikal eden kapalılığı aşma vazifesi terettüp etmiştir denebilir.

Devvânî *Şerhu’l-Akâid*’inin ilm-i ilâhî meselesinde genel anlamda Meşşâî gelenek ile özelde ise geleneğin Tûsî yorumu ile hesaplaşma içerisine girmiştir. Tûsî’den yaptığı uzunca bir alıntı akabinde eleştirilerini sıralayan Devvânî, birinci maluldeki mahza itibari farklılığın Tanrı’dan çokluğun meydana gelmesini temellendirmede yeterli olmayacağını ve bu durumda temel mahzurlardan biri olan Tanrı ve alem arasındaki başkalığın temin edilememesi olgusunun gündeme gelebileceğini ifade eder. Kendi vurgusu ile “kelam ilmi sınırları içerisinde” bu meseleyi çözmek için geliştirdiği sistem hem icâp hem ihtiyârın Tanrı için aynı anda söz konusu olmasını önerir. Bu ikili yapı Farâbî-İbn Sînâ arasındaki Bağdat felsefe okulunun sudûr ve hudûs teorisini mezcetme teşebbüslerini hatırlatır niteliktedir.⁶¹ Bu anlamda esasen Devvânî’nin eklektik bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Zira

⁵⁹ Özdemir, “İlahi Bilgi Teorileri”, 2/1037.

⁶⁰ Celâleddîn Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 56 Ayrıca bk. Tahkik-Tercüme 4. paragraf.

⁶¹ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 57; Ayrıca bk. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 192.

fikirlerini felsefe, kelim ve tasavvuf geleneğinden ödünç alınmış pek çok kavramla birlikte kurguladığı görülür.⁶²

Üsküdârî'nin Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inin ilm-i ilâhî meselesi üzerine kaleme aldığı müstakil risalesi üzerinden Devvânî'nin sözünü ettiğimiz hesaplaşmasını irdelediğimiz bölümden önce onun birincil muhatabı sayılabilecek İbn Sînâ ve Tûsî'nin ilm-i ilâhî görüşlerinin ana hatları ile resmedilmesi, doğrudan risalenin içeriğini konu aldığımız bölümden önce meselenin zihinde hazır hale gelmesine yardımcı olacağı için isabetli olacaktır. Bu doğrultuda İbn Sînâ ve Tûsî'nin ilm-i ilâhî meselesindeki görüşlerine kısaca temas edip Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'indeki tartışmasına intikal etmek için elverişli bir zemin kurgulamayı hedefliyoruz.

İbn Sînâ'da Tanrı'nın bilmesi ile yaratması eş kapsamlıdır. Bildiği var olur, var olanları da bilir. Bu anlamda hiçbir şeyin O'nun bilgisinin dışında kalmaması gerekir. Vâcip Teala'da varlık-mahiyet ayrımı söz konusu değildir. O, sıfatları zâtına özdeş olan zorunlu varlıktır. Mümkünler bu zorunlu varlıktan taşma yoluyla vücuda gelir. mümkünlerin bu zorunlu ve basit ilk ilkedden ortaya çıkmasında Vâcip Teala'nın ilim sıfatı kritik bir rol oynar. Tüm mevcutlar O'nun ilim sıfatından doğar. Esasında O'nun ilim sıfatı zâtından başka değildir. Zira ilim, malum ve âlim O'nun zâtında özdeştir. Vâcip Teala'da varlık-mahiyet ayrımı olmadığından bir ve basit olan zâtını bilmesinden yine bir ve basit olan ilk malul sâdır olur ki bu akıldır.⁶³ Birinci malul Vâcip Teala'ya öylesine benzer ki neredeyse O'nun bir kopyası gibidir. İlk malul olmaktan ötürü sahip olduğu bu benzerlik diğer bir açıdan Tanrı'dan alabildiğine uzak ve farklı olmasını gerektiren özelliği ile gölgelenir: Birinci malul zorunlu değil, mümkün bir varlıktır. Her halükarda Tanrı'dan sâdır olan ilk şey olmanın şeref ve bahtiyarlığı ona aittir. Öte yandan birinci malul/ilik akıl Tanrı'nın, illiyet prensibince bir tertip üzere sâdır olan diğer malulleri bilmesi hususunda anahtar konumundadır. İlet-malul ilişkisinde illetin malulünü içerek aşması her illetin malulünü bilmesini iktiza eder.

Yukarıda sunulan çerçeve İbn Sînâ'nın ilâhî bilgi hakkındaki görüşlerinin genel hatlarını tasvir ediyor denebilir. Mamafih yukarıda belirtildiği üzere İbn Sînâ'nın ilm-i ilâhî hakkındaki görüşlerinde bir kapalılık bulunmaktadır. Devvânî'nin de belirttiği üzere *el-İşârât* ile *Şifâ*'daki görüşleri çelişkilidir. Hem Tanrı'nın mümkünlere dair bilgisi mümkünlerin aynıdır şeklindeki birinci görüşü, hem de mümkünlerin suretlerinin O'nunla kâim olduğu şeklindeki üçüncü görüşü ihsas eden pasajları vardır.⁶⁴ Her halükarda İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın, zâtında bulunan bir mana anlamındaki “ilim” sıfatı ile değil zâtının aynı olan bir “ilim” ile âlim olduğu söylenebilir. Devvânî, İbn Sînâ'nın bu iki görüş arasında

⁶² Mustafa Akman, “Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 83.

⁶³ Ali Durusoy, “İbn Sînâ (Felsefesi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/327.

⁶⁴ “İlm-i İlâhî Meselesindeki Ekoller” başlığı altında İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *el-İşârât*'taki ilgili pasajları inceledik.

kalıp doğru olanın kesinlikle bu ikisinden biri olacağını belirtmesine rağmen hangisini benimsediğini açık etmediğini yazar.⁶⁵ Fakat Tûsî kendi adına bu sorunu bir neticeye bağlama noktasında daha kararlıdır.

Tûsî'nin genelde sıfatlar özelde ise ilim sıfatı hakkındaki tutumu mensubu olduğu imâmî gelenek muvacehesinde Mu'tezile ve filozoflar cemaati ile tutarlılık içerisinde.⁶⁶ Tûsî'ye göre de sıfatlar Tanrı'nın zâtının ayındır ve O'nun zâtı dışında birtakım sıfatlarının bulunduğundan bahsetmek mümkün değildir. Esasında Tûsî'nin kelam geleneği ile ortak bir zeminde buluşma çabası içerisinde olduğu söylenebilir.⁶⁷ Bu doğrultuda Tûsî Vâcip Teala'nın ilminin her şeyi kuşattığının altını iyiden iyiye çizer ve filozoflar cemaatine nispet edilen Tanrı'nın cüzîleri bilmediği yönündeki okumayı eleştirir.⁶⁸

Tûsî'nin ilm-i ilâhî meselesinde Tanrı'nın âlim oluşunu ispat sadedinde kullandığı delillerin üç tane olduğu söylenebilir: ihkam delili, tecerrüt delili ve istinat delili. Ona göre bu delillerden ilk ikisi Allah Teala'nın âlim olduğunu ispatlarken sonuncusu hem âlim olduğunu hem de ilminin cüzî-küllî her ne varsa hepsini kuşattığını ortaya koyar. Dolayısıyla en güçlü delil de bu sonuncusudur.⁶⁹ Birinci delil daha ziyade kelimacılar tarafından kullanılmakla birlikte filozofların da başvurduğu bir delildir. İkinci delil ise daha ziyade filozoflar tarafından kullanılmakla beraber müteahhir dönemde bazı kelimacılar elinde de görülebilen bir delildir. Üçüncü ve son delil ise sadece filozofların müracaat ettiği onlara özgü bir delildir.⁷⁰

İhkam delilinin şu şekilde özetlenmesi mümkündür: Kendisinden muhkem fiil sadır olan âlimdir. Allah Teala'dan muhkem fiil sadır olmaktadır. Dolayısıyla Allah Teala âlimdir. Bu kıyasta birinci önerme duyusal iken ikinci önerme zarurîdir. Zira âlim olmayan bir varlıktan da tesadüfen bir defaya mahsus olarak muhkem fiil sadır olabilirse de bunun tekrarlanması söz konusu fiilin sahibinin âlim olduğuna zorunlulukla delalet eder. Tecerrüt delili ise şu şekilde kıyas formunda ifade edilebilir: Bütün mücerret varlıklar âlimdir. Allah Teala mücerret bir varlıktır. Dolayısıyla Allah Teala âlimdir. İstinat deliline gelince, bu delil filozoflara has bir delildir ve tüm mevcutların Vâcip Teala'ya dayanıyor olmasından hareket eder. Var olan her şey ister doğrudan ister dolaylı yoldan O'na

⁶⁵ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 63.

⁶⁶ Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 148.

⁶⁷ Agil Şirinov, "Tûsî, Nasîrüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/439.

⁶⁸ Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, 162.

⁶⁹ Hafzullah Genç, *Tecrîdü'l-İtikâd ve Şerhleri Bağlamında Tûsî'nin Kelam Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 31-32.

⁷⁰ Şirinov, "Tûsî, Nasîrüddin", 41/156-157.

dayandığına göre, Allah'ın zâtı da her şeyin faili konumunda olduğuna göre O'nun cüzî-küllî her şeyi bilen olması gerekir.⁷¹

Allah Teala'nın küllîleri ve cüzîleri bilen oluşunda aslında kelam ve felsefe gelenekleri arasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf Vâcip Teala'nın cüzîleri bilişinin keyfiyeti söz konusu olduğunda baş gösterir.⁷² Tûsî Tanrı'nın bilgisi meselesini başta *Şerhu'l-İşârât*'ta ikincil olarak da Ali b. Bahrânî'nin sorularını cevapladığı risalesinde ve Sadreddin Konevî ile olan mektuplaşmalarında incelemiştir.⁷³ Onun *Şerhu'l-İşârât*'taki görüşleri Vâcip Teala'nın cüzîleri küllî tarzda bildiği şeklindeki İbn Sînâcı yaklaşımı sürdürmektedir.⁷⁴ Cüzîleri küllî tarzda bilme yorumu açısından İbn Sînâ ve Tûsî paralellik arz ediyorsa da Tanrı'nın gayrına dair bilgisinin irtisâm ile mi yoksa ittihat ile mi (yani üçüncü görüşe mi yoksa birinci görüşe mi kâil) olduğu konusunda İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *el-İşârât*'ta ortaya koyduğu çelişkili/tereddütlü tavrına rağmen Tûsî daha kararlı gözükmemektedir. Tûsî ittihat görüşünü savunmaktadır.⁷⁵ Diğer yandan sonraki İbn Sînâcı geleneğin Tanrı'nın bilgisini infîâlî değil fiilî bilgi kabul ederek irtisâm eden suretler görüşünü desteklediği kaydedilmelidir.⁷⁶

Tûsî temelde insanın bilmesi ile Tanrı'nın bilmesi arasında bir ayrım gözetmenin gerekliliğinden hareket eder. Zira Tanrı bir şeyi bildiğinde bildiği o şeyi kendisi nezdinde/indinde hazır bulunması yoluyla aklederken insanlar bildikleri şeyin suretinin kendilerinde bulunmasına muhtaç olduklarından kâbil statüsündedir. Tanrı ise fâil konumunda olarak küllî bir biliş ile her şeyi bilebilir.⁷⁷ Bu anlamda Vâcip Teala'nın zâtına ve gayrına dair bilgisi huzûrîdir. Huzûrî bilgi ise bütün malumların O'nda hazır bulunmasıdır⁷⁸ ki bu bakış açısı O'nun gayrını bilmesi söz konusu olduğunda gündeme gelen cüzîlerin küllî tarzda bilinmesi ifadesi ile de paralellik arz eder.

Tûsî küllî tarzda bilmeyi şu şekilde açıklar: Bir malumun küllî tarzda bilinmesi o malumun geçmişte, şimdide ve gelecekte sahip olduğu ve olacağı potansiyel ve aktüel tüm durumların, diğer tüm mevcutlarla tüm bu durumlarda iken sahip olacağı nispetler de dahil olmak üzere bilinmesidir.⁷⁹ Bu biliş tarzının insanî bilme ile ilâhî bilme arasında keyfiyet açısından olmasa bile aşılması imkansız bir kemmiyet farkını kabul ettiği ortadadır. Zira geçmiş, gelecek ve şimdinin insanî bilen özne için eşit mesafede olduğunu düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Fakat Tanrı'nın cüzîler dahil her şeyi

⁷¹ Genç, *Tecrîdü'l-İtikâd ve Şerhleri Bağlamında Tûsî'nin Kelam Anlayışı*, 29-30.

⁷² Murat Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 133.

⁷³ Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiye* 32 (2016), 51.

⁷⁴ Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, 135.

⁷⁵ Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", 51.

⁷⁶ Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", 49.

⁷⁷ Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, 158.

⁷⁸ Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", 49.

⁷⁹ Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", 42.

küllî tarzda bildiğinin söylenmesi tenzih gereğidir.⁸⁰ Tüm mevcutların yukarıda ifade edildiği haliyle biliniyor olması küllî tarzda bilmenin bir sonucudur. Bu anlamda Tanrı her şeyi sahip oldukları tüm nispetlerle beraber bilirken zamandan ve mekandan münezzeh olmasının bir sonucu olarak her bir bilinene eşit mesafede olarak bilir. Tûsî'nin bu konuyu zihne yaklaştırmak için ürettiği temsil şu şekildedir: Bir kağıdı açıp okuyan kişinin okuduğu harflerle arasında meydana gelen nispet “şu an okuduğu”, “biraz önce okuduğu” ve “biraz sonra okuyacağı” harfler yahut “alt satırdaki” ve “üst satırdaki” harfler gibi farklı şekillerde olabilir. Fakat -zamandan ve mekandan münezzeh olmayı temsilen- kağıdı rulo halinde elinde tutan bir kişinin her bir harfe nispetle durumu bir ve eşit olacaktır.⁸¹

Öyle anlaşıyor ki Tûsî'nin ilm-i ilâhî meselesinde korumaya çalıştığı temel prensip O'nun bilgisi ve îcâdının aynı oluşundan hareketle ister cüzî olsun ister küllî olsun her şeyi bilen oluşunun savunulmasıdır. Bilmesi ve îcâdı birdir, zira Tûsî'ye göre birinci malul ve Vâcip Teala'nın birinci malulü bilmesi aynıdır.⁸² Söz konusu aynılığa Tanrı'nın zâtı ve zâtını bilmesi arasındaki mahza itibârî başkalıktan hareketle istidlal yapan Tûsî, birinci malul ve Tanrı'nın onu bilmesini de sadece itibârî olarak başkalaşan bir ve aynı şeyler olarak gördüğüne göre, Tanrı'nın bildiğinin var oluyor olması gerekir. Devvânî'nin eleştirilerinin odak noktasında da Tûsî'nin mezkûr itibar farklılığına dayanarak Tanrı'nın mümkünleri bilişini ve O'ndan çokluğun sâdır oluşunu gösterme teşebbüsü yer alır. Onun *Şerhu'l-Akâid*'teki ilm-i ilâhî meselesinin ilk kısımları Tûsî'den yaptığı uzunca bir alıntı ve akabindeki eleştiriler üzerinden Tûsî'nin görüşlerini çürütmeye ve tutarsızlıklarını göstermeye hasredilmiştir denebilir. Şimdi doğrudan Devvânî'nin ilm-i ilâhî tartışmasına, diğer bir ifade ile Devvânî'nin kelim ilmi sınırları içerisinde kalarak Tûsî ile giriştiği hesaplaşmaya Üsküdârî'nin hâşiyesi üzerinden intikal edebiliriz.

1.4. Üsküdârî'nin İlm-i İlâhî Risâlesi: Muhteva Tasviri ve Tahlili

Bu bölümde Devvânî'nin ilm-i ilâhî meselesi hakkındaki kanaatlerini Üsküdârî'nin *Şerhu'l-Akâid*'in ilim bahsi üzerine kaleme aldığı hâşiyesi üzerinden değerlendirmeyi hedefliyoruz. Üsküdârî'nin memzuc tarzda⁸³ yazılmış olan hâşiyesinden istifade ederek Devvânî'nin bu konudaki tartışmasını ayrıntılı bir şekilde sunacağız. Üsküdârî'nin eserinin memzuc tarzda bir hâşîye olması ve tezimizin de münhasıran bu hâşîyeyi konu edinmesi dolayısıyla, metnin sahip olduğu kurguya sadık kalmak ve

⁸⁰ Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, 161.

⁸¹ Demirkol, “İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”, 41-42.

⁸² Demirkol, “İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”, 49.

⁸³ Memzûc şerh metnin müellifinin ve şârihin ibarelerinin iç içe olduğu, genelde ana metnin ibaresi üstü çizilerek gösterilen bir şerh yöntemidir. Kâtip Çelebi daha ziyade müteahhir alimlerin tercih ettiği bir şerh yöntemi olduğunu kaydeder. Şerh türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zûnûn an Esâmiyi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, ed. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rifat (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 1/27.

konu başlıklarını bu sıra düzeni içerisinde müstakil olarak ele almak risâlenin muhtevasını tasvire daha elverişli bir zemin sunacaktır. Ele alınan konular Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inde tercih ettiği sıra düzeninde işlenmiş olacaktır. Bu doğrultuda tasvir derken metinde ele alınan meselelerin ana hatlarını çizip varsa Üsküdârî'nin ilavelerini dile getirmeyi ve böylece tartışmayı daha anlaşılır kılmayı kastediyoruz. Tahlil derken diğer bazı şerh ve hâşiyeler yardımıyla tartışılan meselenin uzantılarına, taraflarına, serdedilen delillere ve vârid olan itirazlara, imkân ölçüsünde, işaret etmeyi ve bu sayede ilm-i ilâhî hakkındaki bu risâle vasıtasıyla meselenin Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inde vardığı noktayı belirginleştirme hedefini kastediyoruz. Üsküdârî'nin hâşiyesinin Devvânî'nin tartışmasına katkısını daha iyi görebilmek adına diğer bazı *Şerhu'l-Akâid* hâşiyeleri uygun görüldüğünde tartışmaya dahil edilecektir.

Üsküdârî'nin tartışmaya ilm-i ilâhî hususunda Tûsî'nin İbn Sînâ'yı alımlayışına karşı Devvânî'nin öne sürdüğü itirazları ve ona yönelebilecek karşı itirazları incelemek gayesiyle katıldığı söylenebilir. Devvânî, İbn Sînâ'nın ilm-i ilâhî bahsindeki görüşlerinin *Şifâ* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta çeliştiğini, Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki açıklamalarının ise İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki ifadeleri etrafında şekillendiğini söyler. *Şifâ*'dan görece kısa bir alıntı yaparak Tûsî'nin görüşlerinin mihrini teşkil eden yaklaşımı sunduktan sonra, ilmî hesaplaşmasının gerçek muhatabı olan Tûsî'den uzunca bir alıntı yapar. Alıntı bittikten sonra, iddia sahibi konumundaki Tûsî'nin iddialarını sekiz gerekçe ile iknâ bulduğunu söyler ve kabul etmediği hususları delilleri ile birlikte ayrı ayrı sıralar. İtiraz faslı akabinde mevkiini tahkim etmek gayesine matuf olarak kendisine karşı geliştirilebilecek muhtemel cevapları “fenkale”⁸⁴ yoluyla ele alır. Üsküdârî'nin katkıları ise daha ziyade ibarenin izahını yaparak Devvânî'nin görüşlerini daha anlaşılır kılmakla sınırlı kalır.

1.4.1. İlm-i İlâhî Meselesindeki Ekoller

Bilmek, hayret vericidir. Dahası eğer bahis tüm kemâl vasıflarla muttasıf, noksanlıklardan münezzeh olan ilâhî bilme tarzı hakkında ise o zaman hayret yerini tahayyüre, yani şaşırıp kalmaya bırakır. Bu durumun Allah Teala'nın ilmine dair ortaya koyulan görüşlerde köklü farklılıklara dönüşerek düşünce geleneklerini karakterize eden ana yaklaşımların vücuda gelmesine kaynaklık ettiği düşünülebilir. Buna binaen şârih Devvânî, Allah'ın ilminin keyfiyetine dair yürüteceği tartışmaya “bil ki Vâcib'in ilmi meselesi zihinleri hayrete düşüren meselelerdendir” diyerek giriş yapar. Esasında bahis Allah'ın

⁸⁴ Bu yöntem için müellifin hayalî bir muarızın muhtemel sorularını dile getirip cevaplamak sûretiyle görüşlerini detaylandığı, delillerini güçlendirdiği ve sözlerindeki kapalı kısımları açtığı bir tartışma usûlü denebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Avcı, “Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlu Eseri ve Beyan Üslubu”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 381-384; “Fenkale” sözcüğünün türetilme yöntemi olan naht hakkında Avcı'nın verdiği bilgilerin tamamlayıcısı sadetinde bk. Mehmet Reşit Özbalkıç, “Naht”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/310.

ilminin sübutu meselesi ile başlıyorsa da görünen o ki Üsküdârî'nin tartışmaya katılmak istediği nokta O'nun ilminin sübutu değil keyfiyetidir.

Allah'ın ilmi meselesinin iki temel unsurundan biri olan ilim sıfatının ispatı Üsküdârî'nin ilgi alanının dışında kalmış olsa da Devvânî'de ilm-i ilâhî meselesinin bütününe ilişkin bir tasavvurun oluşması adına hâşiyenin hemen gerisinde kalan alakalı kısmın özet bir tasvirinin sunulması yerinde olacaktır. Şârih Devvânî, İcî'nin akâid risâlesindeki “Allah bütün malumatı bilendir” ifadesini şerh etmeye Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunun aklen ve naklen sabit olduğunu söyleyerek başlar.⁸⁵ Naklen sabit oluşuna Haşr suresi 22. ayeti⁸⁶ delil getirmekle yetinen Devvânî, aklî delili O'nun fiillerinin sağlamlığı üzerinden sunar. Zira sağlam fiil⁸⁷ fâilinin ilmine delalet eder.⁸⁸ Muhtemel itirazların başlıcası olan “sağlam fiilin akıl sahibi olmayan hayvanlardan da sâdır olduğu”⁸⁹ yönündeki itirazı önce İmam Eş'ârî'ye atıfla mezkûr fiillerin Allah Teala'nın mahluku olduğunu öne sürerek, ikinci olarak Nahl suresi 68. ayete⁹⁰ işaret ederek aşmayı dener. Söz, filozofların Allah Teala'nın alim oluşu hususunda ittifak halinde olduğuna ve fakat tartışmanın Allah'ın zâtından başka olanı yani gayrını, zâtında bir muhale mahal vermeksizin nasıl bildiğinin açıklamasında düğümlendiğine gelir.⁹¹ Akabinde tartışma, filozofların Vâcip Teala'nın cüzîleri bildiğini temellendiremeyeceği ve görüşlerinin de küfrü icap ettiği söylemine intikal eder. Devvânî şayet Allah Teala'nın bazı malumatı bilmediği söyleneysdi küfrün icap edeceği kanaatindedir. Halbuki ona göre filozoflar bu görüşte değildir. Zaten onlara ilişkin yergi ve karalamalar, sözlerini “bazı malumatı bilmez” anlamına hamledenler tarafından öne sürülmüştür.⁹² Üsküdârî'nin hâşiyesi bu kısımlar akabinde başlar. Devvânî tekfir yanlısı olmayıp uzlaştırmacı bir profil çizer. Üsküdârî'nin hâşiyesine başladığı ibareye bakılırsa onun ilm-i ilâhînin sübutu bahsini⁹³ ve filozoflar hakkındaki itham kabilinden -ve belki de faydasız- tartışmaları es geçerek hâşiyesine başlamak istediği düşünülebilir.

⁸⁵ Celâleddin Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 51.

⁸⁶ Haşr Suresi [59/22]: [هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ]

⁸⁷ Gelenbevî sağlam ve muhkem fiili, yaratılış bakımından letafeti, tertip bakımından benzersizliği, menfaat bakımından hüsn-i mülâemeti, maslahat bakımından ise hüsn-i mutâbakatı şâmil fiil olarak tarif eder. Bk. İsmâil Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Fâzıl İsmâil el-Gelenbevî ale'l-Celâl* (İstanbul: Matbaay-ı Âmire, 1318), 2/3; Neredeyse aynı tarif Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ında da geçmektedir. Bk. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, ed. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/111.

⁸⁸ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 52.

⁸⁹ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 52; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Metin ve Çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 3/108-110; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1998, 4/112.

⁹⁰ Nahl Suresi [16/68]: [وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ]

⁹¹ Allah Teala'nın zatını bildiği görüşünün filozoflar arasında ittifakla sabit olduğu, aralarındaki ihtilafın nirengi noktasının Allah Teala'nın zatını değil mümkünler demek olan gayrını nasıl bildiği meselesi olduğuna dair ilave bilgi için bk. Cemaleddin Afgânî - Muhammed Abduh, *et-Talikat alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*, ed. Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî, (Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2002), 370-371.

⁹² Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 53-55.

⁹³ Üsküdârî'nin ilm-i ilâhînin sübutu bahsini paranteze alması bu hususun çok daha az tartışma ihtiva etmesi ile ilgili olabilir. Nitekim Allah'ın bilgisini eski filozoflardan ufak ve önemsiz bir azınlık dışında reddeden çıkmamıştır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-*

Devvânî Allah Teala'nın ilminin keyfiyeti hakkında öne sürülen görüşlerden söz ederken üç grup saymış olsa da Üsküdârî'nin mütekellimleri zikretmesiyle konu hakkındaki temel yaklaşımlardan bahsedilmiş olur.⁹⁴ Mezheplerin takrirî şöyledir: (1) Filozoflardan bir kısmı Allah Teala'nın zâtına dair bilgisinin zâtının aynı olduğuna, zâtı dışındakilere dair bilgisinin de onların, yani bilinenlerin aynı olduğuna kâil olmuştur. Bu görüşe tutunanlara göre Allah Teala'nın bilgisi huzûrîdir ve huzûrî bilgi idrak edende bulunanların kendisidir. Dolayısıyla Allah Teala'nın zâtı dışındakilere dair bilgisi onların aynı olmuş olur.⁹⁵ (2) Filozoflardan bir kısmı da Allah'ın ilminin kendi başına kâim mücerret sûretler olduğunu öne sürmüştür ki bu görüş Eflâtun'un misalleri adıyla yaygınlaşmıştır. Üsküdârî, Eflâtun'un misalleri ifadesinin kendi başına kâim mücerret sûretleri ifade etmek için de kullanıldığını belirtir. Yoksa hakikatte Eflâtun'un misalleri türün rabbi olarak isimlendirilen ve cisimsel şeylerin türlerini yöneten mücerret akıllardır. Fakat kendi başına kıyamdaki ve mücerret olmadaki ortaklık, bu iki özelliğe sahip sûretlerden söz edildiğinde de Eflâtun'un misalleri diye anılmayı beraberinde getirmiştir.⁹⁶ (3) Filozoflardan bir diğer kısmı da⁹⁷ söz konusu mücerret sûretlerin kendi başına değil Allah'ın zâtı ile kâim olduğu görüşündedir. Bu görüş *İşârât*'ın ibaresinin zahirinin işaret ettiği görüş olsa da İbn Sînâ'nın bu görüşlerle bağdaşmayan *Şifâ*'daki ifadeleri sonraki gelenek açısından ilm-i ilâhî tartışmasının seyrini büyük oranda belirlemiştir.⁹⁸ Son olarak (4) kelimcilerin cumhuruna nispet edilen Allah Teala'nın ilim sıfatının O'nunla kâim olup ezelde bu sıfatla her şeyi bildiği, sıfatın kadim taallukunun ise hâdis olduğu şeklindeki görüş, Üsküdârî tarafından mezheplerin takririne eklenir.

Mevâkıf, 3/108-109; Aynı hususa Taftâzânî *Şerhu'l-Makâsîd*'ta "akıl sahiplerinin cumhuru Allah'ın ilim sıfatı olduğunda ittifak etmiştir" diyerek dikkat çekmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1998, 4/110.

⁹⁴ Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067) *er-Risâletü'l-Hâkânîyye* adlı eserinde Allah'ın ilmine dair öne sürülebilecek ihtimalleri aklî taksim yaparak altı ile sınırlar. Der ki: "Bil ki Allah Teala'nın ilmi ya O'nun zâtının aynı olur ya da olmaz; ilmi ya bi-nefsihî kâimdir ya O'nun zâtıyla kâimdir ya da başka bir şeyle kâimdir. Bu ihtimaller artırılmaz. Meselenin kapalılığından ötürü her bir ihtimalin peşinden bir grup gitmiştir." Buna göre mesele Allah'ın sıfatlarının zatına özdeş olup olmadığına ve Zât-ı ecel ve âlâsı ile ilişkisine karar vermekte düğümlenmektedir. Mesut Emir, *Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin fi'l-İlmi'l-İlâhî Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 84.

⁹⁵ Edirne Müftüsü Fevzi Efendi *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesinde bu görüşe Tûsî'nin kâil olduğunu belirtir. Edirne Müftüsü Fevzi Efendi, *el-Cemâli'd-Deyyânî ala'l-Celâli'd-Devvânî* (İstanbul: Matbaay-ı Âmire, 1301), 165. Tûsî'nin Vâcib Teala'nın gayrına dair ilmini huzûrî kabul ettiği göz önünde bulundurulduğunda Fevzi Efendi'nin bu görüşü Tûsî'ye nispet etmesi yerinde gözüküyor. Halbuki Üsküdârî böyle bir kayıt düşmemektedir.

⁹⁶ Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ı Eflâtun'un misalleri hakkında tafsilatlı bilgiler barındırmaktadır: "Hukemâdan bazı müteallihlerin kâil olduğu ve kudemâya nispet edilen bir görüş şudur: Mahsus ve makul alemin arasında misal alemi diye isimlendirilen bir vasıta vardır. Orada ne mücerretlerin soyutluğu ne de maddi şeylerin [unsurlarla] karışımı söz konusudur. Orada her mevcudun -söz gelimi mücerretlerin, cisimlerin, hareket, sükun, konum, heyet, tat, koku gibi arazların- kendi başına kâim misali vardır. Bu misaller ne maddeye ne de bir mahalle asılı olarak bulunur. Histe zuhur etmeleri bir mazharın yardımcılarıdır, tıpkı bir aynanın, yansımanın, suyun, havanın vb. şeylerin [bir şeyi] izhar etmesi gibi. Bazen bir mazhardan diğerine intikal ederler, bazen de yok olurlar, tıpkı aynanın ya da yansımanın yok olması yahut mukabelenin [karşısında bulunma durumunun] ya da tahayyülün zâil olması gibi... Bu alemin acayiplikleri tükenmez, şehirleri sayılmaz, Cablika ve Cabrisa bu şehirler cümlesindendir ki bu iki şehir devasadır, her birinin bin kapısı vardır ve sayısız mahlukat barındırır..." Bk. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, ed. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 3/372.

⁹⁷ Afgânî bu görüşe kâil olanların Aristoteles ve takipçileri olduğunu ifade eder. Afgânî - Abduh, *et-Talikât ala Şerhi'l-Akâid*, 372.

⁹⁸ Afgânî - Abduh, *et-Talikât ala Şerhi'l-Akâid*, 373.

Üsküdârî *el-İşârât*'ın ibaresinin zahirinden üçüncü görüşün anlaşıldığını beyan kabilinden eserin tecrit hakkındaki yedinci nematından bu görüşü ihsas ettiğini düşündüğü pasajı alıntılar:⁹⁹

Vâcibu'l-vücûd lizâtihi zâtını aklettiğinde, sonra zâtını lizâtihi akleden olmasından da kesreti akletmesi lâzım olduğunda, kesret, zâta, kendisiyle [zâtın] mütekavvim olması anlamında dahil olmaksızın sonradan lâzım gelir. İster mütebâyin olsunlar ister olmasınlar zâttaki lâzımların çokluğunun vahdet hususunda etkisi yoktur.¹⁰⁰

Okuyucuyu Allah Teala'nın zâtıyla kâim mücerret sûretler görüşüne sevk eden kesretin O'nun zâtına lâzım geldiği ve fakat “ister mütebâyin olsunlar ister olmasınlar zâttaki lâzımların çokluğunun vahdet hususunda etkisi olmadığı” yönündeki ifadeler gibi görünmektedir. Zira Gelenbevî de mütebâyin olan ve olmayan lâzımlar ifadesini mercek altına alır ve akıllar gibi mütebâyin lâzımların değil de mütebâyin olmayan lâzımların Vâcip Teala'nın zâtıyla kâim mücerret sûretler görüşünü ihsas ettiğine değinir. Fakat ona göre mütebâyin olmayan lâzımların sarahaten O'nun zâtıyla kâim aklî sûretlere delalet ettiği söylenemez, aklî itibarlara hamledilmesi de gayet mümkündür.¹⁰¹ Üsküdârî ibarenin zahirinin üçüncü görüşü çağrıştırdığının açık olduğunu düşündüğünden olsa gerek bu hususa temas etmez. Onun ilgisi daha ziyade lâzımların kesretinin Vâcip Teala'nın zâtının vahdetine nasıl zarar vermediği sorusu üzerinedir: Şöyle bir örnek verir: Vahdetin kendi zâtından mütebâyin olmayan lâzımları ikinin yarısı, üçün üçte birliği, dördün dörtte birliği vb. gibi olmasına rağmen, -ki bu lâzımlar sonsuza değin uzar- vahdet kesretten en uzak şeydir. Tıpkı bu mütebâyin olmayan lâzımların birin vahdetine tesiri olmadığı gibi Allah Teala'nın zâtının vahdeti de kendisine lâzım gelen kesretten etkilenmez.¹⁰²

Filozofların ilm-i ilâhî hakkındaki görüşlerinin telifi kabil olmayacak halde çeşitlenmesinden ötürü okuyucunun aklına, bu farklılıklara rağmen nasıl olur da filozofların hepsinin Vâcip Teala'nın ilminin zâtının aynı olduğunda ittifak üzere oldukları tasavvur olunabilir sorusu düşebilir. Zira filozoflara nispet edilen her bir görüş esasında Allah'ın zâtının ilminin aynı olmasına muhaliftir. Birinci görüş, O'nun ilmi zâtının aynı olunca mümkünlerin aynı olması düşünülemeyeceği için; ikinci görüş O'nun ilmi zâtının aynı olunca bir ve basit olması lâzımken ilminin -mümkünleri bilmesinden ötürü gündeme

⁹⁹ Afgânî *İşârât* yedinci nemattaki ilgili pasajın Üsküdârî'nin işaret ettiği ifadeler olmadığı kanaatindedir. Ona göre aynı nematın biraz gerisinde yer alan şu pasajın söz konusu görüşe delaleti daha açıktır: “Bazen aklî sûretlerin hâricî sûretlerden bir şekilde elde edilmesi câiz olur. Tıpkı bizim semanın sûretini semadan elde etmemizde olduğu gibi. Bazen de sûret önce akleden kuvveye gelir de sonra hariçte vücudu olur. Tıpkı bir şekli akledip sonra onu mevcut kılmamızda olduğu gibi. Vâcibu'l-Vücûd'un küllü akletmesi zorunlu olarak bu ikinci vecih üzeredir.” Afgânî - Abduh, *et-Talikât alâ Şerhi'l-Akâid*, 372; Ayrıca bk. Ebu Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât (Metin ve Çeviri)*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 165.

¹⁰⁰ Tahkik-Tercüme 5. paragraf; Nasıreddîn Tûsî - Kutbuddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. Kerim Feyzi (Kum: Müessese-i Matbûât-ı Diniyye, 1373), 3/330; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 166.

¹⁰¹ Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/68.

¹⁰² Tahkik-Tercüme 5. paragraf.

gelen- birden çok sûret olduğu düşünölemeyeceği için; üçüncü görüş, ikinciye ilave olarak bu sûretlerin O'nun zâtıyla kâim olması mugayereti gerektireceği için Allah'ın zâtının ilminin aynı olmasıyla bağdaştırılmaz. Üsküdârî dile getirdiği bu muhtemel sorgulamayı aşmak için kestirme yolu tercih eder: “Belki de Allah Teala'nın ilminin zâtının aynı oluşu hepsinin değil bazısının görüşüdür.”¹⁰³ Ona göre bu sorudan kurtuluşun başka yolu yoktur.

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da *el-İşârât*'taki yaklaşımı ile çelişen ifadeleri Üsküdârî'nin üzerinde itina ile durduğu kısımlardan biridir. *Şifâ*'dan yapılan alıntı; zamirlerin açılmasından, harf-i cerlerin müteallaklarının gösterilmesine, mübteda-haber tespit edilmesinden nüsha farklılıklarından doğan muhtelif yorumlardan evla olanın tayinine kadar pek çok açıdan şerhe konu olur;

O, şeyleri tek defada, cevher-i âlîsinde şeyler çoğalmaksızın yahut O'nun zâtının hakikati şeylerin sûretlerini tasavvur etmeksizin akleder, [şeylerin sûretlerini tasavvur etmez] bilakis şeylerin sûretleri makul oldukları halde O'nun zâtının hakikatinden taşar. O [Vâcip Teala], akıl olmaya, O'nun akıl olmaklığından taşan bu sûretlerden daha layıktır. Zira O zâtını taakkul eder [ve bilir ki] kendisi her şeyin mebdesidir. Buradan hareketle her şeyin zâtını bilir.¹⁰⁴

Üsküdârî bu pasajdan üç temel sonuç çıkarır: Vâcip Teala'nın ilmi icmâlîdir, bu ilim huzûrîdir ve son olarak O, zâtını ve gayrında her ne varsa hepsini bilir. Üsküdârî'nin bu sonuçlara nasıl ulaştığı alıntılanan pasajı tahlili üzerinden gösterilebilir. Allah'ın ilmi icmâlîdir, zira metinde “şeyleri tek defada... akleder” ifadesi geçmektedir. Huzûrîdir, zira “şeyler çoğalmaksızın yahut ... şeylerin sûretlerini tasavvur etmeksizin akleder” ifadesi husûlî irtisâmî ilmin nefyine delalet eder. Sûretin müdrikte hâsıl olup olmamasına göre yapılan ilim taksimi aklî olduğuna göre husûlî ilmin nefyi huzûrî ilmi ispatlar. Vâcip Teala'nın zâtını bildiğinde filozoflar arasında zaten ihtilaf yoktu, gayrındakileri bilen olması ise illete dair tam ilmin o illetin malulüne dair tam ilme götürmesine mebnidir.¹⁰⁵

Meselenin derinleştirilmesinin tartışmaya dahil edilen kavramlara dair ilave açıklamalar getirmekle mümkün olduğunu düşündüğünden olsa gerek, Üsküdârî ilmin icmâlî ve tafsîlî olarak taksimini, huzûrî ilmin husûlî ilimden üstünlüğünü ve bilgi açısından illet-malul ilişkisinin keyfiyetini detaylandırmak ister. İcmâlî ilmin açıklamasında mutat olduğü üzere bir kalabalığı yahut sürüyü uzaktan tek defada görme misalini zikreder. Buna göre söz gelimi bir grup insanı uzaktan tek bir bakışla gördüğümüzde, bu görüş zımnında grup içindeki tüm fertler de idrak edilmiş olur ki bu icmâlî

¹⁰³ Tahkik-Tercüme 6. paragraf.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ-Metafizik*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1/108; Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 56. Ayrıca bk. Tahkik-Tercüme 7. paragraf.

¹⁰⁵ Tahkik-Tercüme 8-9. paragraf.

ilimdir. Grubun yaklaşması akabinde onlardan her birini, bizzât onlara yönelmek sûretiyle ayrı ayrı idrak ettiğimizde ise o grubu tafsîlî olarak biliriz. İlk başta müdrikte hâsıl olan icmâlî bilgi sonraki tafsîlî bilginin kaynağıdır.¹⁰⁶

İlmin, basit yahut mürekkep olması itibariyle icmâlî ve tafsîlî olarak taksimi dışında müdrikte bir sûretinin hâsıl olup olmaması itibariyle tabi olduğu taksim, huzûrî ya da husûlî olarak bölümlenmesini ortaya çıkarır. Huzûrî ilim husûlî ilimden üstündür, zira huzûrî ilimde malumun sûretinin müdrik nefste irtisamı yahut intibası söz konusu değildir. Aksine malumun hakikati müdrikin indinde bulunur. Açıktır ki bir şeyin müdrikte açığa çıkması o şeyin müdrikteki misali sebebiyle değil de müdrikte bulunmasından/huzurundan ötürü olduğunda daha kuvvetlidir. Buna göre huzûrî ilim husûlî ilimden daha kuvvetlidir.¹⁰⁷

İllet-malul ilişkisinin bilgi açısından karşılığı tam illete dair bilginin o illetin malulüne dair tam bilgiye yol açmasıdır. Zira mutlak olarak illet olmak malulünü gerektirirken mutlak malul illetini gerektirmez. Müdrik mahsus zâtı ile illeti bildiğinde malulünü de bilir, zira illet malulünü ve fazlasını içerir. Malulün illete olan ihtiyacı ise zâtı sebebiyle değil, imkânı sebebiyledir. İmkân ise herhangi bir illete muhtaç olmayı gerektirir, muayyen-mahsus bir illete değil. Mutlak malul mahsus bir illeti gerektirseydi, her malul sadece uzak illet ile yetinirdi. Halbuki tüm malulleri uzak illete bağlayıp geçmiyoruz. Filozofların bu görüşü itiraza açıktır. Öncelikle hâriçte illet malulü gerektiriyor olsa bile mutlak illetin bilgisinin nasıl olup da idrak edende malulün bilgisini gerektirdiği belli değildir. Yok eğer muayyen bir malulün illeti olması açısından illetin zâtı bilindiğinde illetin bilgisinden malule intikal ederiz denirse bu da geçersizdir. Zira illetin zâtını muayyen bir malulün zâtı olarak bilersen zaten önce muayyen malulü bilmiş olursun. Yani illetin zâtını bilmeye eklediğin “muayyen bir malulün illeti olmak” kaydı gelişi güzel eklenemez. Zira illet ve malulü ayrı ayrı bilmeden nasıl olur da illetin o malulün illeti olduğunu nazar-ı itibara alıp hakkında konuşursun?¹⁰⁸

Buraya kadar anlatılanlardan ortaya çıkan sonuç şudur: Devvânî filozofların ilm-i ilâhî bahsinde üç farklı görüşe kâil olduklarını düşünmektedir. Bu görüşlerden birincisi Tûsî'nin sahip olduğu Allah'ın huzûrî ilimle mümkünleri bilmesidir. İkincisi ise mümkünlerin mücerret ve kendi başına kâim suretlerinin Allah'ın mümkünlere/gayrına dair ilmi olduğu şeklindeki Eflâtunâ nispet edilen görüştür. Üçüncü görüş ise *Şifâ*'ya dayandırılan mümkünlerin mücerret suretlerinin kendi başına değil de Allah'ın zâtı ile kâim olarak Allah'ın gayrını bilmesini temin ettiği şeklindeki görüştür. Devvânî, İbn Sînâ'nın hem birinci hem de üçüncü görüşü ihsas eden ifadeleri olmasından hareketle onun ilm-i ilâhî

¹⁰⁶ İcmâlî ilim bahsine mülhak olarak onun bilkuvve ilim demek olmadığına dair yürütülen tartışmayı burada değil, ilgili pasajları [bk. Tahkik-Tercüme 67-69. paragraflar arası] ele aldığımız bölümde değerlendireceğiz.

¹⁰⁷ Tahkik-Tercüme 10. paragraf.

¹⁰⁸ Tahkik-Tercüme 12-13. paragraf.

bahsinde tereddütte kaldığını söyler. Öyle görünüyor ki eklektik bir düşünceye sahip olan Devvânî¹⁰⁹ bu meselede kelâmî prensiplere bağlı kalarak filozofları eleştirmekte ve yine kelim geleneği içerisinde kalarak bir çözüm geliştirmeye çalışmaktadır. Eleştirilerinin kalkış noktası filozofların (bu bağlamda Tûsî'nin) farklı vücûd tarzına sahip varlıklar arasında kıyas kurması iken çözüm önerisi onun eklektik düşüncesini yansıtır şekilde icâp ve ihtiyârın Tanrı için aynı anda söz konusu olduğu ve ezeli, basît, icmâlî bir suretin Tanrı'nın mümkünlere dair ilmini temin ettiği bir sistemdir. Her şeyden önce Devvânî muhalif olduğu görüşü inceler ve eleştirilerini getirmeden önce itiraz yönelteceği ilm-i ilâhî anlayışının ne olduğunu açıkça ortaya koymak ister. Dolayısıyla şimdi Devvânî'nin ilm-i ilâhî bahsindeki tartışmasının önemli bir bileşeni olan Tûsî'nin ilgili pasajına intikal edebiliriz.

1.4.2. Tûsî'nin İbn Sînâ Yorumu: *Şerhu'l-İşârât* Alıntısı

Tûsî, Vâcip Teala'nın ilminin zâtıyla kâim mücerret sûretler olduğu yönündeki görüşün İbn Sînâ'ya nispet edilmesinin sebebi olan *el-İşârât*'taki pasajın şerhinde *Şifâ*'daki icmâlî ve huzûrî ilme delalet eden yaklaşımı tercih eder. Esasında *Şifâ-Metafizik* hem *el-İşârât*'a dayandırılan zâtıyla kâim mücerret sûretler görüşünü hem de icmâlî basît ilim görüşünü destekleyen ifadeler barındırır. Buna binaen Devvânî *Şerhu'l-Akâid*'te “*Şifâ*'da bazen bunun aksine açıklamalar yapmaktadır” diyerek; Üsküdârî ise “*Şifâ*'daki kelimada [da] Allah Teala'nın eşyaya dair ilminin defaten olmasıyla çelişen ifadeler vardır” diyerek İbn Sînâ şârihlerine intikal eden meselenin girift yapısına dikkat çeker.¹¹⁰ Devvânî, Tûsî'nin açıklamalarının *Şifâ*'nın zahiri etrafında döndüğünü yineler. Afgânî, Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i üzerine kaleme aldığı talikatında, *Şifâ*'nın zahiri denmesini, İbn Sînâ'nın ifadelerinin hem icmâlî ilim mertebesinde zâtıyla kâim sûretlerin nefyine hem de icâd mertebesi olan tafsîlî ilim mertebesinde O'nunla kâim oluşunun ispatına hamledilebilecek olmasına bağlar. İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *Şifâ*'da ister farklı manaya hamledilmeyi mümkün kılan bir kapalılıktan ötürü isterse görüş değişikliği anlamında doğrudan çeliştiği kabul edilsin, her halükarda sonrakilerin gündeminde İbn Sînâ'nın görüşlerinin bağdaştırılması bulunur. Devvânî ise Vâcip Teala'nın huzûrî ilimle mümkünleri bildiği görüşüne kâil olan Tûsî ile hesaplaşmak niyetinde gözükür.

Devvânî önce Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ta yedinci nematı şerh ederken getirdiği yorumu itiraz edeceği hususları içerecek şekilde uzunca alıntılar. Alıntı sona erdiğinde Tûsî'nin sözlerinin burhânî delilleri iktiza eden makamda iknâî olduğunu açıkça ifade eder ve onun sözlerinin niçin iknâî olduğunu sekiz

¹⁰⁹ Akman, Mustafa. “Devvânî'nin Akaidü'l-Adudiyye Şerhi ve Kelamcılığı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2017); 473, 478, 508, 515.

¹¹⁰ Afgânî *Ta'likât*'ında *Şifâ*'daki Allah'ın zâtıyla kâim mücerret sûretler görüşünün sonrakiler tarafından İbn Sînâ'nın mezhebi olarak kabul edildiğini kaydeder. Fakat bahsi Sadreddîn Şîrâzî'nin meseleye ilişkin yorumunu alıntılıyıp kapatır: “Özetle, Evvel Teala'nın zâtına ve gayrına dair ilmi zâtında ve sıfatlarında kesrete yol açmaz. Sadreddîn Şîrâzî Şeyh'in buna benzer ibarelerini nakledip der ki ‘Birinci akıl ve onun akıllığı maddeden tecerrütten ibarettir ki bu selbî bir durumdur. Şeyh'in bu meseledeki sözleri birbiriyle bağdaşmamaktadır.’” Afgânî - Abduh, *et-Talikat alâ Şerhi'l-Akâid*, 374.

gerekçe üzerinden temellendirir. Devvânî'nin zikrettiği gerekçeler hem Tûsî'nin sözlerini parça parça ele alıp geriye dönük atıflar şeklinde serdedildiğinden hem de tartışmanın takibini kolaylaştırması gayesine matuf olarak, görece uzun olan pasajı bütünüyle ve fakat aralarda Üsküdârî'nin ve diğer bazı hâşiyelerin katkılarına yer vererek takrir etmek isabetli olacaktır. Tûsî'nin ilgili pasajının ilk cümlesi şu şekildedir;

Tıpkı akledenin lizâtihi zâtını idrakinde, onu o yapan zâtının sûreti dışında bir sûrete ihtiyaç duymamasında olduğu gibi aynı şekilde akleden, zâtından lizâtihi sâdır olan şeyin idrakinde de [o şeyin kendisinden] sâdır olduğu şeyin [ki bu, şeyin kendisinden sâdır olduğu zâtın başkası değildir] onu o yapan sûreti dışında bir sûrete ihtiyaç duymaz.¹¹¹

Üsküdârî bu pasajın açıklamasında akledenin zâtını idrakinde zâtından soyutlanmış bir sûrete ihtiyaç duymayacağını, tek başına zâtın bu idrak için yeterli olduğunu kaydetmekle yetinir. Fakat pasajın Gelenbevî'nin yardımıyla biraz daha açılması mümkündür. Akleden ifadesinin natık nefis olduğu açık olmakla beraber nefsin zâtını idrak ederken onu o yapan sûreti dışında bir şeye ihtiyaç duymaması iki şeyden birine dikkat çekmek için zikredilmiş olabilir. İlk olarak burada nefsin cisimsel aletlerin aracılığı olmaksızın zâtını idrak ettiğine işaret ediliyor olabilir. Nefis zâtının idrakinde cisimsel aletlere ihtiyaç duymaz, zira mücerrettir. Diğer ihtimal ise burada, nefsin zâtına yönelmiş olmasından bağımsız bir şekilde nefsin zâtını idrakinin, kendisinden ayrılması düşünülemeyecek hüviyetinin bir gereği olduğuna dikkat çekilmek istenmiş olabilir. Nitekim filozoflar sûret kavramını bazen harici hüviyetler için de kullanır. Sûretin harici hüviyet için kullanılması, müdrikin malum için ayna olma durumunda, müdrikte bulunan harici hüviyet ile ondaki akli sûretin ortak olmasına binaen kurulan bir benzerlikten kaynaklanır.¹¹²

Filozofların savunduğu haliyle nefsin zâtını bilen oluşuna karşı öne sürülen önemli itirazlardan birisi şudur: Filozofların hakiki (*tahkik*) görüşüne göre zihinde hâsıl olan şey bilinenin mahiyetinin aynı olduğundan nefis zâtını bildiğinde misil olan iki şeyin tek mahalde bir araya gelmesi gerekir. Bu itiraza karşı verilen iki cevap vardır. İkincisinin “muhakkiklerce” tercihe şayan olduğu ifade edilir. İlk cevap imkansızlığın ancak ve ancak aynı zarfta iki misil bir araya gelirse gündeme geleceğini, halbuki burada biri hariçte diğeri zihinde mevcut olan iki sûretten bahsettiğimizi öne sürer. İkinci cevap ise -ki bu muhakkiklerin tercih ettiğidir- nefsin zâtını bilmesinin huzûrî oluşundan hareket eder. Buna göre huzûrî ilimde harici sûretin dışında zihni bir sûret söz konusu değildir ki misil olan iki şeyin tek mahalde bir araya gelmesi mevzubahis olsun. Tûsî'nin “akledenin zâtını idrakinde, onu o yapan

¹¹¹ Tûsî - Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 3/331; Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 57 Tahkik-Tercüme 14. paragraf.

¹¹² Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/31.

zâtının sûreti dışında bir sûrete ihtiyaç duymaması” ifadesinin mezkûr itirazın karşısında muhakkiklerce benimsenen cevabı tercih ettiğine delalet ettiği düşünülebilir.¹¹³

Kendi nefsinden itibar et: Bir şeyi sûretiyle taakkul ettiğinde onu bu sûretiyle tasavvur edersin yahut bu sûretle [nefsinde] hazır hale getirirsin. O sûret senden, mutlak manada senin tek başınlığın ile değil, bilakis senin dışında olan bir şeyin müşareketiyle sâdır olmuştur. Mamafih sen bu sûreti, o sûret dışında bir şeyle taakkul etmezsin [aynıyla akledersin], bilakis tıpkı bu şeyi onunla akletmende olduğu gibi aynı şekilde o sûretin kendisini de sendeki sûretler çoğalmaksızın akledersin. Öyle ki ya kendi zâtına ya yalnız bu sûrete ya da terkip yoluyla [her ikisine] müteallik olan itibarların çoğalır. Başkasının müşareketi ile senden sâdır olan şeyle halin böyle olunca, kendisinden başkasının dahli olmaksızın zâtından ötürü kendisinden sâdır olan şeyi akledenin haline dair zannın nicedir?¹¹⁴

Akledenin zâtını taakkülü için zâtının sûreti yeterlidir. Tûsî, tıpkı akledenin zâtını idrakinde olduğu gibi zâtından sâdır olan şeyin idrakinde de yalnızca zâtının sûretine ihtiyaç duyacağına dikkat çekmek için kişinin kendi nefsinden hareketle düşünmesini salık verir. Bu pasajda tartışmanın derinleştirilebileceği dört meseleden bahsedilebilir. Her birini bir soru olarak formüle ettiğimizde karşımıza şöyle bir manzara çıkar: “Akledenin zâtından sudûr etmek” derken sözü edilen sudûr ne anlama gelmektedir; “başkasının müşareketi” ifadesindeki başkası nedir yahut kimdir; zâta ve sûrete müteallik itibarlar nelerdir; kendi nefsimiz üzerinden kurduğumuz kıyas, başkasının müşareketi olmaksızın her şeyin kendi zâtından sudûr ettiği varlık için ne gibi bir sonuç çıkarmamızı mümkün kılar.

Yukarıdaki her bir soru Üsküdârî’nin gündemini farklı ölçüde meşgul eder. Her şeyden önce Üsküdârî tasavvur etmek ve hazır hale getirmek fiillerini irdeler. Ona göre nefste hazır hale getirmek ifadesi bedihî bilgiye işaret eder. “Akledenin zâtından sudûr etmek” derken söz konusu sûretin zihinde husule gelmesini sağlayan yahut hazır hale getirenin zihin olduğuna gönderme vardır.¹¹⁵ Mamafih Üsküdârî özel olarak sudûr etmeye dair bir tartışma yürütmemektedir. Halbuki sudûr ya hakiki anlamda ya da zahiri anlamda kullanılmış olabilir. Gelenbevî’nin bu noktada sorunsallaştırmak istediği meselelerden birisi budur. Bu bağlamda Tûsî’nin sudûru hakiki anlamda kullanmış olması önceki filozofların görüşleri ile çelişir. Zira filozofların tahkik görüşü Allah’tan başka müessir olmadığıdır. Halbuki buradaki açıklamalar natık nefs üzerinedir. Buna göre “acaba kendi mezhebi olan Şiiliğin ya da

¹¹³ Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/32.

¹¹⁴ Tûsî - Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 3/333; Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 57 Tahkik-Tercüme 15-17. paragraflar.

¹¹⁵ Tahkik-Tercüme 15. paragraf.

Mu‘tezile’nin öne sürdüğü gibi ‘kul fiillerinin yaratıcısıdır’ şeklindeki görüşe hamlederek akledenin zâtından sudûr etmeyi hakiki anlama hamledebilir miyiz” diye sorulursa, bu da pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Tûsî’nin bu makamdaki gayesi filozofların Vâcip Teala’nın ilminin her şeyi kuşattığını O ve diğerleri arasındaki illiyet prensibine dayandırarak göstermektir. Hal böyle iken akledenin zâtından sudûr etmeyi Şii ve Mu‘tezilî yaklaşımlara hamlederek hakiki anlamda kabul etmek isabetli olmaz. Öbür yandan Tûsî’nin “akleden zâttan sudur” sözünün anlamının zahiri sudûr olduğuna delalet eden diğer bir karine sûretin akleden için hâsıl olmasından bahsederken bunu fâil için değil de kâbil için husul olarak nitelemesidir. Zâttan sâdır olan sûretin zâttaki husulü fâil için husul olarak görülmediğine göre Tûsî’nin burada kullandığı sudûr etmekten kastı zahiri sudûrdur.¹¹⁶ Bu meselenin ayrıntısı ileride gelecektir.

Esasında bu meselede tartışmanın derinleştirilebileceği en önemli başlıklardan biri “başkasının müşareketi” ifadesinin neye delalet ettiği. Üsküdârî başkasının müşareketini zât dışındaki bir şeyin dahil olarak açıklamayı tercih eder. Zâtın dışındaki şeyin ne olduğuna dair üç ihtimal zikreder: Tasavvur olunan bu şeyin yani malumun kendisi, filozofların meşhur görüşüne göre faal akıl, filozofların tahkik görüşüne göre Vâcip Teala.¹¹⁷ Gelenbevî tartışmasını Üsküdârî’nin sunduğu açıklamaları içererek aşacak şekilde yürütür. Öncelikle sudûr ikiye ayrılır: Başkasının müşareketi ile sudûr ve müstakil sudûr. Ona göre Devvânî söz konusu iki sudûr şeklini yanlış anlamaktan ötürü ileride temas edilecek olan yedinci itirazını getirir. Devvânî sudûrun başkasının müşareketi ile olmasını ya da olmamasını basitçe bir şeye dayanmak ya da dayanmamak üzerine kurmuştur. Halbuki fark böylesine basit değildir. Başkasının müşareketi ile sudûr, idrak edilen hadis sûretin başkasının icadı olması ve bu hadis sûretin kendisine dayandığı mahallin nefis ve hazırlayıcı olan/olmayan illetler olmasıdır. Diğer taraftan müstakil sudûr, bütünü yani sâdır olan şeyin vücudunun ve dahi bu sâdır olan şeye dayananların Vâcip Teala’nın icadı ile olmasıdır. Buradaki anlayış farkının yol açtığı isabetsiz eleştiri, öyle anlaşılıyor ki Devvânî’nin müstakil sudûru basitçe bir şeye dayanmamak olarak görmesidir. Zira Gelenbevî’nin tarifi ister müşareketle ister müstakil sudûr olsun iki durumda da sudûrun bir şeye dayandığını çağırıştırır. Bu önemlidir, zira ilk mevcuttan son mevcuda dek tüm varlıkların fasılasız birbirine dayanması, tam illetin bilgisinin malulün bilgisini gerektirmesi kaidesine binaen, Vâcip Teala’nın zâtını ve gayrını bilmesinin teminatıdır. Halbuki Devvânî müstakil sudûru anlayış şekli ile illiyet üzerinden temellendirilen Vâcip Teala’nın ilminin kuşatıcılığına dair getirilen istidlali iptal etmektedir.¹¹⁸

¹¹⁶ Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/32.

¹¹⁷ Tahkik-Tercüme 15. paragraf.

¹¹⁸ Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/32.

Gelenbevî müşareketle ve müstakil sudûra dair açıklamalarını Devvânî'nin ifadelerinin nasıl şerh edilmemesi gerektiğini göstererek tamamlar. Ona göre “bizden sâdır olan sûret, sûretin kendisi için gölge olduğu malumun müşareketi iledir” şeklindeki bir açıklama, en iyi ihtimalle Devvânî'nin vehmettiği müşareketle sudûr ve müstakil sudûr anlayışının şerhi olabilir. Fakat yine de böylesi bir açıklama mazur görülemez. Zira bu makamda aslolan Devvânî'nin vehmini şerh etmek değil, Tûsî'nin muradını ortaya koymaktır, zira Tûsî sözlerini bu beyanı üzerinden detaylandırmaktadır.¹¹⁹

Zâta ve sûrete müteallik itibarlar bahsine gelince Üsküdârî'nin bu noktada sözü uzun tutmak istemediği düşünülebilir. Onun meseleyi takrir edişi şu şekildedir: Bilgi, bilinen şeyin sûretinin müdrikteki husulü idi ve biz bu sûret sayesinde bilineni bilen oluyorduk. Bu bahiste sorunsallaştırılan husus ise söz konusu sûretin kendisinin de bir sûretle bilinip bilinmediğidir. Şayet nesneyi/bilineni bilinen kılan sûret de müdrik tarafından bilinen kılınabilecek bir nesne gibi telakki edilirse, bir nesneyi/bilineni bilmekten sonsuz sayıda sûreti bilmek lâzım gelir. Diğer bir ifade ile müdrikte tek bir sûret hâsıl olduğunda sonsuz sayıda sûretin de müdrik nefste hâsıl olması lâzım gelir. Fakat açıkça durum bunun aksinedir ve sağduyu bir şeyi bilen sonsuz sayıda şeyi bilen olmadığına şahitlik etmektedir. Bir nesneyi müdrik için bilinen kılan sûretin bilinmesinde, bu sûretin müdrikin zâtından sâdır olup olmamasından bağımsız bir şekilde, bahsi geçen sûretin kendisinin müdrikte hâsıl olmasından başka bir sûrete ihtiyaç yoktur.¹²⁰

Peki bu sûret müdrik nefste hâsıl olduğunda ve müdrik nefis de bu sûreti bilen olduğunda gündeme gelen çoğalma/artma nedir? Çoğalan şey zâta, sûrete ya da her ikisine birden taalluk eden itibarlardır. Üsküdârî'ye göre zâta ve sûrete taalluk eden itibarlar her ikisi de ikişer itibardan toplam dördüttür, terkip de bu dört itibarın toplamından ibarettir. Bilen zâta müteallik itibarlar zâtın bu sûreti bilen oluşu ve zâtın bu sûretin neyin sûreti olduğunu bilen oluşudur ki bu ikisi farklı şeylerdir. Nesneyi bilinen kılan müdrik nefsteki sûrete ilişkin itibarlar ise sûretin bir şeyin idrâkî sûreti oluşu ve bu sûretin kendinde idrâkî sûret oluşudur. Bunlar da birbirinden farklı şeylerdir.¹²¹

Gelenbevî'nin meseleyi ele alışı Üsküdârî ile paraleldir. O, bir şey bilindiğinde biri husûlî diğeri huzûrî olan iki bilme şeklinin gündeme geldiğini belirtir: Husûlî bilgi nesneyi sûretiyle bilmek iken

¹¹⁹ Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/33.

¹²⁰ Üsküdârî bu sözlerle tartışmaya açık olduklarını söyleyerek not düşer. Bir şeyi bilinen kılan sûretin müdrik nefste sûretlerin çoğalmasına yol açmaksızın gerçekleştiğine ilişkin Tûsî'nin sözlerine itiraz kabilinden Üsküdârî, bi-nefsihî sûretin kendisine kasıt ve yönelim olmayışından ötürü bu sûretin müdrik tarafından bilinmiyor olmasının da pek tabii mümkün olduğunu kaydeder. Diğer bir ifade ile söz konusu sûretin bilinmesi için ikinci bir sûretin gerekmemesi/ortaya çıkmaması bizim bu bilme durumunda o sûrete değil de o sûreti bilen müdrik nefse yönelmemizdir. Halbuki Tûsî'nin hakkında delil getirdiği husus Allah Teala'nın şeyleri kasten ve bizzât bilirken sûrete ihtiyaç duyup duymaması ve bu sûretlerin O'nun zâtında tekessüre yol açıp açmadığıdır. Bu ikisi birbirinden farklıdır ve dolayısıyla aralarında bir mukayese yapılamaması gerekir. Netice itibarıyla burada gaip şahide kıyas edilmektedir. Üsküdârî'ye göre bu makamda gaibin şahide kıyası fayda vermez. Bk. Tahkik-Tercüme 16. Paragraf dipnotu.

¹²¹ Tahkik-Tercüme 16. paragraf

huzûrî bilgi nesneyi müdrîk için bilinen kılan sûreti bizzât/aracısız bilmektir. Bu iki bilgi türünün de bilendeki bulunuşu sûretlerde herhangi bir çoğalma/artma (*tezâuf*) olmaksızın gerçekleşir. Çoğalan ancak bilenin zâtına yahut bu sûrete ilişkin itibarlardır. Bilenin zâtına müteallik itibarlar, akledenin zâtının kendisinde bir şeyin sûretiyle hâsıl olduğu haysiyette bulunması ve yine onun kendisinde bizâtihî bir sûretin nakşedilmiş olması haysiyetiyle bulunmasıdır. Sûrete müteallik itibarlar ise sûretin bir şeyin idrâkî sûreti ve aynası olması ile yine bu sûretin bi-nefsihî idrâkî bir sûret ve kendisinin mülâhaza edilebilmesi için ayna konumunda olmasıdır. Buraya kadar Gelenbevî'nin açıklamaları Üsküdârî ile aynı minvalde seyrederek. Fakat Gelenbevî sûretin sahip olduğu itibarları da kendi içinde ikiye ayırır ve sûretin ilim olması ile malum olması arasında fark gözetildiğinde itibarların da farklılaşacağını ifade eder. Yukarıda zikredilenler sûretin ilim olması itibariyledir. Sûretin malum olması itibariyle sahip olduğu itibar ise onun idrâkî sûretin zâtı olmasıdır ki böylece bu idrâkî sûret, sûret için ayna konumunda olur. Veleve ki o sûret için zâtına zait başka bir sûret bulunmuyor olsun, bilen özne o sûretten bir sûret intiza eder ve bu intiza edilen sûret onun için ayna mesabesinde olur.¹²²

Peki kendi nefsimizden hareketle kurduğumuz bu kıyas, Allah Teala'nın gayrındaki her şeyi bilen oluşunun O'nun zâtında sûretler çoğalmaksızın gerçekleştiği yönündeki iddiaya dair bize ne söyleyebilir? Buradaki akıl yürütmenin özü temelde bizden müşareketle sâdır olan şeyin taakkülünde dahi o şeyi akletmek için zâtımızın sûreti dışında bir şeye ihtiyaç duymayışımızın ortaya konulup, şeylerin kendisinden müşareketle değil de müstakil olarak -ki müstakil sudûr müşareketle sudûra göre üstündür- sâdır olduğu âkil için evlâ bi't-tarîk bunun da böyle olacağını savunmaktır. Bu durumda Tanrı zâtına herhangi bir tekessür lâzım gelmeksizin birinci malulü akledecek ve esasında zâtında tekessürün bulunmasının sorun teşkil etmediği birinci malul de her şeyi bildiğinden hem Vâcip Teala'nın zâtında bir muhale mahal vermeksizin bildiğini ve özellikle her şeyi bildiğini söyleyebiliyor olacağız. Bu akıl yürütme ise husûlî-huzûrî ilim ve müstakil-müşareketle sudûr kavramlarına dayanmaktadır. Sudûrun müşareketle yahut müstakil olarak vuku bulması idrak eden insanî öznenin hareketle Tanrı'ya dair kuracağımız kıyasın zemininde yer alır. Öte yandan husûlî ve huzûrî ilim kavramları Allah Teala'nın zâtında bir muhale yol açmadan O'nun bilgisini temellendirmeyi mümkün kılması için istihdam edilir. Vâcip Teala tıpkı zâtını ve sıfatlarını bilen oluşunda olduğu gibi tüm mevcutları da huzûrî olarak bilir. Bu noktada Vâcip Teala'nın ilminin her şeyi kuşatırken nasıl herhangi bir muhale de düşülmediğini göstermek sadedinde Tanrı ve birinci malul arasındaki ilişkinin irdelenmesi gerekir. Buraya kadarki kısım Tûsî'nin gelmek istediği noktadan önce yaptığı bir girizgâh gibidir. Esas olan Tanrı ve birinci malul arasındaki ilişkinin tesis edilmesidir ki bu bahse intikal etmeden hemen önce Tûsî sûretlere mahal teşkil etmenin, bir şeyi biliyor olmadaki yerine ve işlevine dikkat çeker.

¹²² Gelenbevî, *Hâsiyetü Gelenbevî*, 2/33.

Zannetme ki bu sûretlere mahal oluşun onları akletmende şarttır. Muhakkak sen zâtını aklediyorsun ve fakat onun için mahal değilsin. Fakat senin bu sûrete mahal teşkil etmen, onu akletmen için şart olan bu sûretin husulünün şartıdır. Eğer bu sûret sana hulûl etmenin dışında bir vecihle sende hâsıl olursa, bu akletme sana bir hulûl olmaksızın hâsıl olmuş olur. Malumdur ki bir şeyin, başka bir şey için husul olmaklıkta, fâili için hâsıl olması o şeyin kabili için hâsıl olmasının altında/dûnünde değildir.¹²³

Tûsî'nin meseleyi kendi nefsimizden hareketle düşünmeyi salık vermesinden ötürü okuyucunun zihnine düşmesi muhtemel vehim, akletme eyleminde akleden zâtın sûretlere mahal oluşunun akletmenin şartlarından biri olduğudur. Zira natık nefsten, başkasının müşaraketiyle sudûr etmek yoluyla sâdır olan şeyi bilme tarzımız gözden kaçarsa, taakkul demek olan sûretin husulünün iki yolundan birisi göz önünde bulundurulmamış olacağından sadece sûretin nefse hulûl etmesi yolu elde kalacaktır. Sûretin nefse hulûl etmesiyle gerçekleşen taakkulde nefsin sûret için mahal konumunda olduğu açıktır. Nefsten sâdır olma yoluyla sûretin nefste husulü kabul edilmez yahut gözden kaçarsa, taakkulde itibara alınan sûretin nefse hulûlü yoluyla akletme nefsin sûrete mahal olmasını gerektireceğinden, sanki taakkul için nefsin mahal teşkil etmesi de şartmış gibi vehmedilebilir. Diğer bir ifade ile, taakkulün sûretin husulü olduğu ve sûretin husulünün de yalnız hulûl yoluyla olduğu zannedilirse, hulûlün mahalli gerektirmesinden ötürü taakkulün şartının da akleden öznenin sûretlere mahal teşkil etmesi olduğu düşünülebilir. Tûsî bu vehmi defetme sadedinde sûretin akledende hâsıl olmasının yalnız hulûl ile olmadığına dikkat çekmektedir.

Üsküdârî, Tûsî'nin zâtımızı akletme üzerinden getirdiği izahı ayrıntılandırır. Bir şeyin kendisi için mahal teşkil etmesinin imkânsızlığına işaret eder. Aynı zamanda nefsin zâtını bilmesinin huzûrî ilimle olmasından hareket eder. Malum olduğu üzere huzûrî ilimde idrak edilenden soyutlanan ve mahalle yerleşen bir sûret söz konusu değildir. Biz zâtımızı idrak ettiğimizi bedaheten ve zarureten biliyoruz. Bu bilme huzûrî olduğuna göre zâtımızı nefsimize hulûl eden bir sûret olmaksızın biliyor olmamız gerekir. Zâtımızı bize hulûl etmiş ve onu mahal edinmiş bir sûrete ihtiyaç duymaksızın bilebiliyor oluşumuzdan anlaşılıyor ki bilmek/taakkul için zâtın bilinecek sûrete mahal teşkil etmesi şart değildir. Zâtın mahal teşkil etmesi ancak ve ancak hulûl yoluyla sûretin akledende hâsıl olmasının şartıdır. Hulûl dışında bir yolla sûretin husulü gerçekleşirse o zaman hulûl olmaksızın taakkul gerçekleşmiş olur ki bu da sudûr yoluyla sûretin akledendeki husulüdür.

Akletmenin şartı mutlak olarak sûretin husulüdür. Sûretin akledende husulü ya akledenden sudûr yoluyla ya da akledene hulûl yoluyla gerçekleşir. Sûretin akledene hulûl etmesi yoluyla gerçekleşen

¹²³ Tûsî - Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 3/333; Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 57. Tahkik-Tercüme 18-22. paragraflar.

bilme eyleminde akledenin sûrete mahal teşkil etmesi şarttır. Fakat sûret sudûr yoluyla akledende hâsıl olduğunda böyle bir şarttan söz edilemez. Tûsî bir şeyi tasavvur etmeyi ya da nefste hazır hale getirmeyi o şeyin bizden sudûr etmesi olarak adlandırıyordu. Anlaşılan o ki burada düşünme eylemi/akletme natık nefsten sâdır olan bir mevcut gibi telakki ediliyor. Esasında sudûr varlık vermek anlamına gelir. Varlık vermek ise bu anlamda metafizik bir illetin işidir. İnsan nefsinin akliliği göz önünde bulundurulursa ve ayrıca nefsin biricik fonksiyonunun da bilmek/akletmek olduğu hesaba katılırsa, -Tûsî'nin ifadesi ile- bir şeyi tasavvur etmek yahut nefste hazır hale getirmek, nefsten bir şeyin sudûr etmesi anlamına gelecektir. Fakat elbette insanî nefs için böylesi bir sudûrun müstakil olarak gerçekleştiği iddia edilemez. Tûsî bu hususa dikkat çekmek için insandaki sudûra başkasının müşareketi ile gerçekleştiği kaydını ekler. Söz konusu sudûra müşareket eden başkası Vâcip Teala, faal akıl yahut idrak edilen nesnenin kendisi şıklarından biri olabilir. Her halükarda insanî nefsten sâdır olmanın müstakil olmadığı kabul edilir.

Sudûrun müşareketle ve müstakilen gerçekleşmesi durumlarından hangisinin daha kuvvetli ve esas olduğu ise açıktır. Dolayısıyla akleden bir zâtın müşareketle sâdır olan şeyin taakkulüne dair ispat edilecek bir vasıtasızlık/üstünlük evlâ bi't-tarîk müstakil gerçekleşen sudûr için de geçerli olacaktır. Tûsî'nin delili şu olguyu dayanır: Bilme etkinliği en yetkin haliyle başkasının müşareketiyle kendisinden bir şeyin sâdır olması yoluyla gerçekleşen insanî bilen öznenin yakinen, bedaheten ve zorunlu olarak bildiği zâtını itibara alıp bu bilişte bir sûretin gelip de zâtına hulûl etmemesi ve bu tarz bir bilmede zâtına bir tekessürün/çokluğun lâzım gelmemesi olgusu. Buradan hareketle, daha kusursuz ve tam (kısaca evlâ) bir bilme tarzıyla her şeyi bilen Vâcip Teala'nın bir ve basit oluşuna hâlel getirmeden her şeyi bilen olduğuna nasıl gidileceği tahmin edilebilir.

Diğer taraftan müşareketle ve müstakilen sudûra paralel olarak bir şeyin fâilinde ve kabilinde hâsıl olması olgusu da tartışmanın önemli bir uzantısıdır. Metindeki “başka bir şey için husul olmaklık” ifadesi idrak edilecek nesnenin kendi zâtını bilmesi durumuna değil de başka bir bilen öznedeki hâsıl olmasına işaret etmek içindir. Diğer bir ifade ile, nesnenin kendisi için husul olmaklığı, öyle anlaşılıyor ki, zâtını zâtıyla/aracısız idrak eden aklî bir cevher olmasını imlerken başkası için husul olmaklığı, başka bir bilen öznedeki malum olarak hâsıl olmasını ifade ediyor olmalıdır. Bilinen nesneyi bilen aklî özne ya bu bilinen nesnenin fâilidir ya da bu nesneyi bilmeye elverişli/kabil hâricî bir bilen öznedir. Kabilin insanî nefs olduğu fâilin ise aklî cevherler yahut doğrudan Vâcip Teala olduğu göz önünde bulundurulduğunda söz konusu fâil ve kabil ayrımı esasında müşareketle ve müstakilen sudûrun farklı bir cihetten yansımaları gibi durmaktadır. Zira kabil, şeylerin/tasavvurların kendisinden

müşareketle sâdır olduğu zât iken; fâil, müstakilen sâdır olduğu zâttır. Müstakil-müşareket ve fâil-kabil ayrımı bu meselede aynı amaca matuf olarak istihdam edilmiş gibi gözükmektedir.¹²⁴

Bunu, “malumdur ki bir şeyin, başka bir şey için husul olmaklıkta, fâili için...” cümlesinin hemen akabinde Üsküdârî’nin bu açıklamayı Tûsî’nin neden yaptığını izah sadedinde zikrettiği mukadder sorudan da anlayabiliyoruz. Soru sûretin, müdrik nefsten malumun (Vâcip Teala ya da faal akıl da denebilir) müşareketi ile sâdır oluşunun nefyine dayanmaktadır. Diğer bir ifade ile, müdrikin bildiği şeyin ondan sâdır olduğunu reddedip müdrik nefsin ancak kabil konumunda olduğu ve esasında sudûr üzerinden kurulan kıyasın iki farklı varlık tarzını hatalı bir şekilde kıyaslamak anlamına geldiği söylenmektedir. Cevap ise her ne kadar itirazdaki hususlar kabul edilse dahi matlubun tarîk-i evlâ ile sabit olmasından ötürü iddianın zayıflamayacağıdır. Velew ki insanî bilen özne kâbil konumunda olsun ve esasında sûret faal akıldan sudûr ediyor olsun, mevzu, insanî öznenin sûretin kendisinde hulûl etmek yoluyla hâsıl olması dışında bir yolla -burada nefsten sudûr etmek denmişti- onda hâsıl olup taakkulün de tahakkuk ediyor olmasıdır. Hulûl dışında bir yolla sûretin husulünün ispatı ise nefsin zâtını lizâtihî/vasitasız bilişinde ayrıca intizâ bir sûretin âkil için söz konusu olmamasından hareketle yapılmıştı. Dolayısıyla velew ki nefsten müşareketle bir şeyin sâdır olduğu kabul edilmesin ve nefis kâbilden ibarettir densin, nefste sûretin hulûlsüz husulü ispatlandığından, şeylerin kendisinden müstakilen sâdır olduğu ve fâil olan zât için sûretin hulûl yoluyla husulü olmaksızın taakkulün gerçekleştiği evlâ bi’t-tarîk sabit olacaktır.

Üsküdârî’nin *Şerhu’l-Akâid* nüshasında eksik olduğundan olsa gerek, ilgili pasajın kastını özetleyen son bir cümle Üsküdârî’nin risalesinde şerhe konu olmamıştır. Zannın defedilmesini hedefleyen pasajın toparlayıcı son cümlesi “öyleyse, lizâtihî âkil ve fâil için zâtî olan malumlar ona hulûl etmeksizin onda hâsıl olmuş olurlar ve o da [yani lizâtihî âkil ve fâil zât] kendisinde herhangi bir hulûl gerçekleşmeksizin onları [yani zâtî malumları] bilmiş/akletmiş olur.”¹²⁵ şeklindedir. Matlubun en açık ifadesi denebilecek bu cümlemin vurgusu sûretin zâta hulûlü olmadan bilinebilmesidir ki bu vurgunun önemi Vâcip Teala’nın zâtıyla kâim olan sûretlerin O’na hulûl etmeksizin yani O’nda tekessür lâzım gelmeksizin bulunduğunu temellendirmeyi sağlamasından ileri gelmektedir denebilir.

Bunlar tekaddüm ettiğine göre derim: Sen şunu bildin ki Evvel Teala zâtını, zâtı ile zâtını akletmesi arasında vücutta tagayyür olmaksızın akleder, tagayyür ancak mu‘tebirin itibarı ile söz konusu olur. Şuna da hükmettin ki zâtını bilmesi birinci malulünü bilmesi için illettir. Eğer bu iki illetin yani O’nun zâtının ve zâtını bilmesinin vücut bakımından tagayyür olmaksızın tek bir şey olduğuna

¹²⁴ Tahkik-Tercüme 21-22. paragraflar.

¹²⁵ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 57; Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/35; Fevzi Efendi, *el-Cemâlî’ d-Deyyânî ala’l-Celâlî’ d-Devvânî*, 171.

hükmettiysen, bu iki malulün de yani birinci malul ve Evvel Teala'nın onu [birinci malulü] bilmesinin de bunlardan birinin Evvel Teala'ya mübayin olmasını diğerinin ise O'nda mütekarrir olmasını gerektirecek şekilde bir tagayyür olmaksızın tek bir şey olduğuna hükmetmelisin. Tıpkı iki illetteki tagayyürün mahza itibari olduğuna hükmetmende olduğu gibi iki malul için de tagayyürün aynı şekilde mahza itibari olduğuna hükmetmelisin. Öyleyse birinci malulün vücudu birinci aklın [Vâcip Teala'nın ilminin] ta kendisidir. Evvel Teala'nın zâtına hulûl eden müstefâza ve müste'nefe bir sûrete ihtiyaç duymaksızın bu böyledir. Allah Teala bu ihtiyaçtan beridir.¹²⁶

Tûsî'nin “bunlar tekaddüm ettiğine göre derim ki” ifadesi ilk bakışta yeni kuracağı cümlelerin geride kalan mukaddime üzerine inşa edildiği izlenimi verebilir. Fakat Gelenbevî'nin de belirttiği üzere buradaki yeni açıklamalar gerideki mukaddimeye dayanmamaktadır. Buna göre ortada tek bir delil ve onun başta sunulan mukaddimleri ve sonra gelen öncülleri bulunuyor değildir. Başlı başına iki ayrı delilden söz etmek daha isabetlidir. Gelenbevî'nin *Muhâkemât* sahibi Kutbuddîn Râzî'den (ö. 766/1365) yaptığı alıntıya göre Tûsî, ortaya koymak istediği matlup erbâb-ı tahsil ve teallümün indinde yabancı olunca konuyu zihne yaklaştırmak gayesine matuf olarak önce matlup hakkında hatabî bir delil zikredip akabinde burhânî delile geçmektedir. Dolayısıyla “bunlar tekaddüm ettiğine göre” ifadesinden öncesi hatabî delil, sonrası burhânî delil olmaktadır.¹²⁷ Üsküdârî de söz konusu ifadeyi şerh ederken bu noktanın meselenin zihne yaklaştırılmasından sonra gelen burhânî delilin başlangıcı olduğuna işaret eder.

Üsküdârî, Tûsî'nin okuyucunun bildiğini ve hükme bağladığını söylediği meselelerin nereden bilindiğini ve nasıl hükme bağlandığını izah eder. Vâcip Teala'nın zâtı ve zâtını bilmesi arasında vücutta tagayyür olmadığı bilgisi akledenin zâtını bilmek için kendisini ne ise o yapan sûreti dışında, yani zâtı dışında bir sûrete muhtaç olmamasından kaynaklanır. Nitekim Tûsî bunu zikretmişti. Hükümün kaynağı ise filozofların “illete dair ilim malule dair ilmi istilzam eder” ilkesidir. Allah Teala'nın zâtı da birinci malulün illeti olduğuna göre “[O'nun] zâtını bilmesi birinci malulünü bilmesi için illettir” hükmüne varılacaktır. Bu bilgi ve hüküm sabit olduktan sonra şu çıkarım gündeme gelir: Allah Teala'nın zâtı birinci malulün, zâtını bilmesi de birinci malulü bilmesinin illeti olunca ve bu iki illet de itibar edenin itibarı olmadığına varlıkta tek bir şey olunca, iki malulün de -yani birinci malul ve O'nun birinci malulü bilmesi- vücutta tagayyür olmaksızın tek bir şey olduğuna hükmetmek gerekir. Nasıl ki bu iki malulün illeti arasındaki tagayyür mahza itibaridir, bu iki malulün arasındaki

¹²⁶ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 58; Tûsî - Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 3/333-334 Tahkik-Tercüme 22-23. paragraflar. .

¹²⁷ Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/35.

tagayyürün de mahza itibari olması gerekir.¹²⁸ Buna göre birinci malul ve Vâcip Teala'nın akı/bilgisi aynı şey olur.

Üsküdârî Vâcip Teala'nın zâtının sadece itibârî olan bir çoklukla nitelenebileceğine temas ettikten sonra söz konusu itibarların bir takririne yer vermez. Halbuki hangi itibarla Evvel Teala'nın akıl, âkil ve makul olduğu, mezkûr ifadenin şerhinde zikredilmesi uygun görülen hususlardan biridir.¹²⁹ Zira İbn Sînâ da *Şifâ-Metafizik*'te bu meseleyi ayrıntılandırmayı tercih eder.¹³⁰ Buna göre Tanrı'nın akıl olması mücerret bir hüviyet olması açısından; makul olması işbu mücerret hüviyete zâtından ötürü sahip olması açısından; âkil olması ise zâtında soyut bir hüviyet (yani akıl/bilgi) bulunması açısından. Bilindiği üzere bu itibarlar O'nun zâtında bir çokluk bulunduğu anlamına gelmemektedir. Zira itibar olarak ifade edilenler Tanrı'nın mahza akıl olmasının mantıki tazammunları olarak görülmektedir. Bu anlamda mutlak bir ve basit olan Tanrı'nın birtakım itibarlar muvacehesinde farklı şeyleri içeriyormuş gibi bahse konu olması, esasında mutlak bir ve basit oluşun dil temelli mantıksal izahına girişmektir, denebilir.

Sonra, aklî cevherler kendilerinin malulü olmayan şeyleri o şeylerin sûretlerinin kendilerinde husulü ile taakkul edince ve yine Vâcib-i Evvel'i her mevcut onun malulüdür şeklinde taakkul edince; küllî ve cüzî mevcutların sûretlerinin tamamı varlıkta ne iseler o olarak, aklî cevherlerde hâsıl olmuş olur. Vâcib-i Evvel Teala bu aklî cevherleri bu sûretler ile beraber akleder, bu akletme aklî cevherlerin ve onlara hulûl etmiş sûretlerin dışındaki sûretlerle değil, bilakis bu sûretlerin ve cevherlerin ayanı iledir. [Allah Teala] ne ise o olarak vücudu da aynı şekilde akleder. Hal böyle olunca muhali gerektirmeksizin O'nun ilminden zerre miskal bir şey gizli kalmamış olur.¹³¹

Üsküdârî Tûsî'nin yukarıdaki ifadelerde Allah Teala'nın ezelden küllî-cüzî, maddî-mücerred, mevcut-madum her şeyi bildiğini vurguladığının altını çizer. Burada “varlıkta ne iseler o olarak” sözü önemlidir. Zira bu ibare sudûrun mutlak bir sıra düzeni ve hiyerarşi içerisinde gerçekleştiğini çağırıştırır. Buna göre ay-üstü alemdeki aklî cevherlerin (on akıl) ay-altı alemdeki hâdis şeylere dair ilminin huzûrî olması gerekir. Zira illetin malulüne dair bilgisi huzûrîdir. Bu biliş malullerin sûretlerinin illete hulûl etmediği bir bilmedir. Nitekim “zannetme ki bu sûretlere mahal oluşun...” şeklinde başlayan pasajı tartıştığımız yerde bu husus izah edilmişti. Fakat söz gelimi sekizinci akıl

¹²⁸ Tahkik-Tercüme 23. paragraf.

¹²⁹ Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/36; Afgânî - Abduh, *et-Talikât alâ Şerhi 'l-Akâid*, 377-378.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ-Metafizik*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 2/102-103.

¹³¹ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 58; Tûsî - Râzî, *Şerhu 'l-İşârât*, 3/334 Tahkik-Tercüme 25-30. paragraflar.

kendisinin malulü olmayan yedinci aklı huzûrî olarak değil, husûlî olarak bilecektir. Hal böyle iken her şeyin illeti olan, dolayısıyla da her şeyin kendisinin malulü olduğu Vâcip Teala söz konusu olduğunda, O'nun işbu aklî cevherler ve aklî cevherlerde bulunan sâir hâdis mevcutları huzûrî olarak bildiği sonucu çıkacaktır. Bu manzaraya göre hiçbir şey Vâcip Teala'nın ilminin dışında kalmamış olur. Mesela hâdis bir mevcut Evvel Teala tarafından biliniyor denebilir mi? Cevap müspet olmalıdır, zira illet malulünü huzûrî olarak bilir. Diğer bir ifade ile, metinde de geçtiği üzere, “[O'nun] bu akletme[si] aklî cevherlerin ve onlara hulûl etmiş sûretlerin dışındaki sûretlerle değil, bilakis bu sûretlerin ve cevherlerin a'yanı iledir”¹³² sözü illetin malulünü bilmesinin keyfiyetine işaret eder: Bu biliş sûret ile değil malumların ayanı iledir.

Öyle anlaşılıyor ki Tûsî'nin mensup olduğu meşşai geleneğe de teşmil edilebilecek şekilde illetin malulüne dair bilgisi meselesinin zemininde, illetin malulünü içererek aşması, diğer bir ifade ile malulünü ve fazlasını içermesi kabulü yer almaktadır.¹³³ Bu yüzden Tûsî de Vâcip Teala'nın birliğine ve basitliğine hâlel getirmeden O'nun ilmini izah etmeyi amaçlarken insanî bilen öznenin “varlık vermeye” en benzer fiili olan taakkul üzerinden kıyas kurmayı tavsiye etmiştir denebilir. Taakkul insandan müşareketle sâdır olan bir eylem olsa da insan nefsi bir şeyi düşündüğünde, esasında onda bir çoğalma meydana gelmez; aksine nefsin akledilen sûrete dönüşmesi, onunla ittihat etmesi söz konusudur.¹³⁴ Buna göre insandan müşareketle sâdır olan şeyde (yani taakkulde) hal böyle iken her şeyin kendisinden müstakilen sâdır olduğu Zât mevzubahis olduğunda, O'nun bu bilişiyle tekessürün lâzım gelmeyeceği açıktır. Zira müstakil sudûr müşareketle sudûrdan üstündür. İnsan hakkında ispat edilen bir yetkinliğin/kemâlin Vâcip Teala'da bulunmadığı düşünülemeyeceğinden, tarîk-i evlâ ile aynı yetkinliğin/kemâlin tanrıya da taşınması gerekir. Tûsî'nin ulaşmak istediği yer burasıdır.

1.4.3. Devvânî'nin Eleştirel Tûsî Yorumu

Devvânî, Adudiddin İcî'nin akâid metninde “Allah bütün malumları bilendir” ibaresini şerh ederken açtığı ilm-i ilahî meselesini, ilim sıfatının sübutunu ve keyfiyetini ortaya koyarak tartışır. Geride geçtiği üzere Allah Teala'nın âlim olduğu hususunda ihtilafın nispeten az olması, Devvânî'nin odağını daha ziyade âlim oluşunun keyfiyetini ele almaya yöneltmiş olabilir. Önde gelen alimlerin kafalarının karıştığı meselelerden biri olarak tasvir edilen ilm-i ilâhî meselesinde, ulema nezdindeki söz konusu kafa karışıklığının serimlenmesi kabilinden sayılan mezhepler esasında filozofların kâil olduğu

¹³² Tahkik-Tercüme 29. paragraf.

¹³³ İletin malulünü ve fazlasını içermesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Halil Üçer, “Sudur Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1: Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/394.

¹³⁴ İbn Sînâ düşüncesinde bilgilenme/yetkinleşme süreci husul kavramını; bilginin kendisi ise ittihat kavramını doğurur. Bu anlamda nefis bir şeyi İbn Sînâci anlamda bildiğinde nefsin ilim-malum-âlim sıfatlarını bâsitliğini muhafaza ederek temsil ediyor olması gerekir. İbn Sînâ düşüncesinde bilginin ittihat oluşu hakkında bk. Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2019), 357.

görüşlerden müteşekkildir. Mütehayyir kalan zümreler içerisinde Devvânî'nin mütekellimleri saymadan yalnızca filozofların muhtelif görüşlerini zikretmesi, genel anlamda ilm-i ilâhî meselesinde isabetsiz addedilmesi gereken zümrenin filozoflar olduğuna yapılan bir ima olabilir.

Felsefe geleneğinin eleştiri oklarının hedefine yerleştirildiği bir bağlamda felsefe geleneğini temsilen muhatap alınacak isimlerin, geleneği temsil gücü yüksek simalardan seçilmesi makuldür. Bu doğrultuda Devvânî de İbn Sînâ'yı ve onun önde gelen şârihi ve meşşai geleneğinin seçkin temsilcisi Tûsî'yi entelektüel hesaplaşmasının muhatabı olarak görmüştür. Allah Teala'nın ilim sıfatının keyfiyetini konuşmak her şeyden önce Vâcib Teala'nın zâtında bir imkansızlığa, diğer bir ifade ile O'nun zâtının tenzihinde bir zafiyete yol açmadan gerçekleştirilmelidir. Devvânî'nin ilgili kısımlarını doğrudan ve bütünüyle alıntıladığı Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'nın tecrit hakkındaki yedinci nematı, meşşai düşünce ekolünün Allah Teala'nın cüzîler dahil olmak üzere tüm mevcudatı zâtında tekessür yahut hâdislere mahal teşkil etme gibi bir imkânsızlığa sebebiyet vermeden nasıl bildiğini ispat söz konusu olduğunda özlü bir pasaj olarak öne çıkar.

Yukarıda ekseriyetle Üsküdârî'nin, yer yer de çağdaşı Gelenbevî'nin izahlarına başvurmak ve tamamını alıntılarla sûretle tasvir ve tahlil ettiğimiz *Şerhu'l-İşârât* pasajı, Devvânî'nin iknâî bulduğu, yani makam burhânî delilleri iktiza etmesine rağmen hatabî öncüllerle kurulduğunu düşündüğü bir anlatıdır.¹³⁵ Devvânî sekiz vecih/gerekçeden ötürü Tûsî'nin sözlerini iknâî bulduğunu ifade eder ve gerekçelerini teker teker sıralar. İtirazlarının akabinde, kendi itirazlarına karşı geliştirilebilecek muhtemel itirazları defetmek sadedinde “fenkale” yöntemini kullanarak eleştirilerini tahkim eder. Şimdi Devvânî'nin eleştirilerini kısa ve fakat müstakil alt-başlıklar altında, başta Üsküdârî'nin ve uygun görüldüğünde sâir şerhlerin ışığında takrir edebiliriz. Devvânî itirazlarını Tûsî'nin delil düzenine sadık kalarak kurgulamış, önem ve gücüne bakmaksızın ilk itirazını pasajın başında yer alan katılmadığı noktaya dikkat çekerek getirmiştir. Diğer bir ifade ile itirazların sıralamasında güçlüden zayıfa yahut genelden öze doğru seyreden bir akış değil, yukarıdan aşağı doğru analiz edilen bir pasajın parça parça itirazlara konu kılınması söz konusudur.

Üsküdârî, şârih Devvânî'nin sekiz ayrı vecih zikretmesinin esasında her bir vechin farklı asıllara dayanmasından ileri gelmediğini, söz konusu eleştirilerin temelde “kıyâs ma'a vücûdî'l-fârik” ilkesine irca edilebileceği ifade eder.¹³⁶ Her ne kadar her bir vecih bu ilkeye dayanıyorsa da şârih Devvânî her bir vecihte delillendirilmiş farklı öncüller kullanınca her birinin ayrı ayrı sayılması ve değerlendirilmesi uygun düşmüştür. Zira delile dayandırılarak yapılan her bir itiraz esasında ayrı bir

¹³⁵ Devvânî'nin “bu sözler sekiz vecih/gerekçeden ötürü iknâîdir” ifadesi Akman tarafından onun Tûsî'nin sözlerine katıldığı ve ikna edici bulunduğu şeklinde anlaşılmıştır, halbuki burhânî ve kesin öncüller üzerine inşa edilmediği kastedilmektedir; bk. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelam Sistemi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 148.

¹³⁶ Tahkik-Tercüme 31. paragraf.

vecih olarak adlandırılabilir. Devvânî de Tûsî'nin müdellel mukaddimelerine, işbu mukaddimelerin delillerini menetmek sûretiyle eleştiri getirince Tûsî'nin sözlerini iknâ bulmasının sekiz gerekçesi açığa çıkmış olur.

1.4.3.1. Birinci Vecih: Zâtın İdraki ile Zâttan Sâdır Olanın İdraki Kıyaslanamaz

Devvânî, Tûsî'nin âkilin zâtını idrakinde zâtının dışında sûrete muhtaç olmamasında olduğu gibi zâtından li-zâtihi yani doğrudan/vasıtasız ortaya çıkan şeylerin idrakinde de kendi zâtının sûreti dışında bir sûrete ihtiyaç duymayacağına katılmaz. Ona göre Tûsî'nin bu sözleri açık değildir. Açık değil derken bedihî olmamayı, hakkında delil getirilmesi gerekli olanı kastetmektedir. Diğer yandan meselenin zihne yaklaştırılması için Tûsî'nin kendisinden hareketle kıyas kurmamızı salık verdiği nefsimiz, Devvânî'ye göre meselenin açıklamasına bir şey katmamaktadır. İnsan nefsinin zâtından sudûr eden şeyi idrakinden hareketle geliştirilen ve temelde meselenin zihne yaklaştırılmasını hedefleyen kıyası eleştirirken Devvânî'nin dayanağı bir şeyi akleden âkilin zâtıyla kâim olan sûretin, âkilin zâtının sıfatı olmasıdır. Bu anlamda âkilin zâtının sıfatları bizzât kendisinde hâzırdır, hiçbir an onlardan gaip değildir. Söz gelimi insanın zâtı sıfatları olan hay, alim ve kadir oluş insanın herhangi bir anda kendilerinden habersiz kalacağı şeylerden değildir. Kişi zâtını bildiği sürece zâtının bu sıfatlarını da bilir.

Bu çerçevede birinci malulün Vâcip Teala'nın zâtî sıfatlarından olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, insanî bilen öznenin zâtının bir parçası olan zâtî sıfatlarına ilişkin huzûrî bilgisinin Allah Teala ve birinci malul arasında da câri olduğuna hükmetmek, farklı vücûd tarzına sahip iki varlık arasında kıyas kurmak anlamına gelecektir/kıyas ma'a vücûdî'l-fârik olacaktır. Üsküdârî'nin belirttiği üzere Devvânî'nin eleştirilerinin kalkış noktasını teşkil eden kıyas ma'a'l-fârik olgusu birinci itiraz için oldukça açıktır. Devvânî'ye göre insanın aklettiği ve onunla kâim olan aklî sûretin âkilin zâtının sıfatlarından olması, Vâcip Teala ile insanî bilen özne arasında bir kıyas kuramayışımızın sebebidir. Dolayısıyla Devvânî'nin eleştirisine getirilebilecek muhtemel itiraz âkilin zâtı ile kâim sûretin onun zâtî sıfatlarından oluşu hükmünü hedef alabilir. Fakat Üsküdârî, Devvânî'nin birinci vecihteki sözlerine herhangi bir itiraz getirmez.

Devvânî'nin birinci eleştirisine getirilebilecek muhtemel itirazı meselenin takririne kısaca dahil etmek, tartışmayı daha iyi kavrama noktasında fayda sağlayabilir. İtiraz şöyledir: Esasında şârih Devvânî, birinci malulün Vâcip Teala'nın indinde hâzır oluşunu reddetmektedir. Fakat bedahet bir fâilin kendisinden habersiz (*gâib*) olduğu bir şeye etki edemeyeceğine zorunlulukla hükmeder, zira müessir ile eser arasında bir alakanın bulunması zorunludur. Hal böyle iken birinci malulün O'ndan sâdır olduğu, O'ndan kaynaklandığı ve O'ndan geldiği söylenirken nasıl olur da aynı zamanda birinci

malulün O'nun zâtından gâib olduğu ve aralarındaki bağlantının kopuk olduğu söylenebilir? Devvânî'nin bu eleştiriyi getirirken düştüğü temel yanılgı zâta hâzır olmanın sıfat-mevsuf ilişkisine dayandığını vehmetmesidir, oysa eser-müessir ilişkisi de zâta hâzır olmayı gerektiren şeylerdendir. Üstelik Tûsî “zannetme ki bu sûretlere mahal oluşun onları akletmende şarttır” derken Devvânî'nin düştüğü bu vehmi nefyetmek istemiştir. Dolayısıyla Devvânî bu eleştiriyi hiç getirmeyip sadece üçüncü vecihteki eleştiri ile yetinse idi daha isabetli olabilirdi.¹³⁷

1.4.3.2. İkinci Vecih: Sûret Olmaksızın Taakkul Sudûr Alakasından Ötürü Değildir

Üsküdârî'nin kaydettiği üzere bu itiraz “nefsinden itibar et” sözü üzerine varit olması hasebiyle esasında birinci vecihle yakındır. Arada sadece mülâhaza farkı vardır.¹³⁸ Birinci vecihte Devvânî, zâttaki sûretin zât ile olan ilişkisini sıfat-mevsuf üzerinden kurarak Tanrı ve birinci malul arasında sıfat-mevsuf ilişkisi olmadığından hareket etmiş ve buradan hareketle Tûsî'nin Tanrı'nın zâtından sâdır olan şeyleri sûrete ihtiyaç olmaksızın aklettiğini gösteremediğini öne sürmüştü. Bu vecihte ise Devvânî'nin odak noktasını doğrudan sudûr ve hulûl kavramları oluştururken temel gayesi de Tûsî'nin kişinin kendi nefsinden kıyas etmesine yönelik söylediklerini çürütmektir. Bir şey bir zâttan sudûr ettiğinde o zâtın kendisinden sudûr eden bu şeyi bilmek için kendi zâtının sûretinden başka bir sûrete ihtiyaç duymadığını iptal sadedinde sûret olmaksızın bilmenin zât ile şey arasındaki mahza sudûr ilişkisinden kaynaklanmadığını ifade eder. Böyle olunca Tûsî'nin müşareketle ve müstakilen sudûr ayırımı yaparak tarîk-i evlâ ile ispatladığı Tanrı'nın birinci malulü sûret olmaksızın huzûrî bildiği yargısı geçersiz kılınmış olur. Zira sûret olmaksızın taakkul zât ve şey arasındaki sudûr ilişkisinden kaynaklanmıyorsa, insanın kendi nefsinden hareketle sudûr ilişkisinin tabiatına dair verdiği hüküm Vâcip Teala'ya tarîk-i evlâ ile nasıl taşınabilir?

Devvânî zâtın kendi zâtı dışında bir sûrete ihtiyaç duymaksızın kendi zâtından sudûr eden şeyi taakkul etmesinin şeyin zâta hulûl etmesine yahut hulûl ile beraber sudûr etmiş olmasına dayandırılabilceği kanaatindedir. Zât ve şey arasındaki sudûr ilişkisi tek başına zâtın şeyi sûret olmaksızın akletmesi için yeterli değildir. Buna göre birinci malul Vâcip Teala'dan sudûr etmiş olsa bile O'na hulûl etmiş olmadığına göre Tûsî'nin Vâcip Teala'nın birinci malulü kendini akletmesi zımında, yani birinci malulden elde edilmiş bir sûrete ihtiyaç duymaksızın biliyor olduğu sonucu isabetli değildir.

Devvânî, Tûsî'nin kendi nefsimizden kıyas etmemizi istediği hususun esasında zâtın kendisinden sâdır olan şeyin idrakinde kendi zâtından başka bir şeye ihtiyaç duymadan o şeyi idrak edeceği hükmünü desteklemediğini iddia eder. Desteklemesi için bizdeki durumun şöyle gerçekleşiyor olması gerekirdi:

¹³⁷ Afgânî - Abduh, *et-Talikât alâ Şerhi'l-Akâid*, 380-381.

¹³⁸ Tahkik-Tercüme 34. paragraf.

Bizden sâdır olan ve fakat bize hulûl etmemiş herhangi bir şeyi, söz gelimi inşa ettiğimiz bir evi, o şeyin sûretine ihtiyaç duymaksızın bilseydik o zaman bu kıyas Tûsî'nin matlubunu destekler ve takviye ederdi. Fakat durumun böyle olmadığı, Devvânî'ye göre, son derece açıktır. Zira kendimizden sâdır olan ve fakat bize mübayin olan şeylerin idrakine dair durumumuzun onları sûretsiz olarak bilmek şeklinde gerçekleşmediğine “vicdan şahitlik etmektedir”.¹³⁹

Üsküdârî, Devvânî'nin bu eleştirisine karşı getirilebilecek muhtemel bir itirazı zikretmekten geri durmuş olsa da Devvânî'nin bu eleştirisi hakkında birtakım itirazlar vârid olmuştur. Bana öyle geliyor ki Devvânî'nin bilen insanî öznenin kendisinden sâdır olan şeyin ne olduğuna dair yaklaşımı Tûsî'nin kastı ile örtüşmüyor olabilir. Devvânî'nin “nefs kendisinden sâdır olmuş ve ona hulûl etmemiş şeylerden bazısını sûrete ihtiyaç olmaksızın biliyor olsaydı” sözünün şerhinde Üsküdârî misal olarak âkilin inşa ettiği evi zikretmektedir. Devvânî'nin mezkûr eleştirisi zâttan müşareketle sâdır olan şeyin ne olduğu hususunda Üsküdârî'nin düştüğü şerhle paralelse ve eleştirisi bu telakkiden ileri geliyorsa, Tûsî ile aynı olgu üzerine tartışmadıkları düşünülebilir. Misal zikretmek için şerh düşenin Üsküdârî olduğu ortada olsa da Tûsî'nin söz konusu ifadelerinin geçtiği önceki ibarelerde Üsküdârî böyle bir misal verme ihtiyacı hissetmemişti. Fakat Üsküdârî bu bağlamda, yani Devvânî'nin itirazını açıklarken zâttan sâdır olan ve ona hulûl etmemiş şey kavramını âkilin inşa ettiği ev olarak izah etmeyi tercih etti. Zâttan sâdır olan ve ona hulûl etmemiş şeyi aynı şekilde açıklayabileceği Tûsî'nin gerideki pasajlarındansa Devvânî'nin eleştirisi bağlamında bu şerhi düşmesine bakarak, Üsküdârî'nin Devvânî'nin meseleyi böyle (yani hatalı) anladığı için mevzubahis eleştiriyi dile getirdiğini ima etmek istediği düşünülebilir.

Peki Tûsî'nin insandan li-zâtihî ve fakat müşareketle sâdır olan şeyden kastı ne olabilir? Tûsî'nin sözlerinin şöyle anlaşılması daha makul olabilir: Özü itibarıyla aklı bir cevher olan insan nefsi bir şeyi düşündüğünde, aklettiği bu şey kendisinden sâdır olmuş olur. Zira zihinde/nefste o şey tasavvur edilmiş halde vardır. Sudûr esasında varlık vermek anlamına gelir ve kendi varlığından başka bir varlık verebilen zât, metafizik bir illettir. Buna göre bedene mukarenet eden akıl, esasında varlık tarzı bakımından metafizik bir illet konumunda olmalıdır. Bu metafizik illet neye varlık verebilir?

İnsan, bedenini ve dolayısıyla cismanî aletlerin tümünü zihnindeki gayesi doğrultusunda istihdam ederek maddi şeyleri uygun istidatlara büründürebilir ve nefsinde gaye olarak beliren anlam her ne ise onu, doğru terkip ve düzenlemeler akabinde hariçte faal akıldan gelen sûreti almaya kâbil bir pozisyona getirebilir. Faal akıldan gelen feyz, ay-altı alemdeki unsurların fâil olan insan elinde kazandığı istidata ve mizaca göre belirli bir nesnenin (yani esasında bu belirli nesne en başta insanın

¹³⁹ Tahkik-Tercüme 35. paragraf.

zihninde gaye olarak beliren bir anlam idi¹⁴⁰) sûreti olarak muhakkak-müşahhas bir nesneye dönüşür. Geride kullanılan “insan nefsinde gaye olarak beliren anlam” ifadesi aklî bir cevher olan insan nefsinden, müşareketle (faal akıl yahut Vâcip Teala’nın inayeti ile) sâdır olan şeye delalet ediyor olmalıdır. Bu anlam nefste hâsıl olduğunda nefis ile bu anlam arasındaki ilişki nefsin o anlama dönüşmesidir, ittihat etmesidir. Bu anlamda düşünme etkinliği esnasında zihne gelip geçen her bir anlam (tasavvur) gerçekte nefsten sâdır olmuş ve fakat nefisle arasında itibar farkından başka tagayyür nispet edilemeyecek şeylerdir. Tûsî de nefsimizden müşareketle sâdır olan şeyi örnekleme kabilinden “bir şeyi tasavvur ettiğinde...” diyordu. Yani insanın düşünme etkinliğine dikkat çekiyordu. Hal böyle iken burada sunulan çerçevenin, bir şeyi tasavvur etmenin insanın zâtından sâdır olan bir varlık şeklinde anlaşılmasının makul bir izahı olduğu düşünülebilir.

1.4.3.3. Üçüncü Vecih: Bilinen Ya Âlimin Zâtı Ya Da Sıfatıdır

Tûsî, zâtın kendisine yerleşen sûretlere mahal teşkil etmesinin mutlak taakkulün şartı olmadığını zikretmiş ve kişinin zâtını bilmesi örneği üzerinden mahal teşkil etme durumu olmaksızın zâtın zorunlu olarak bilindiğini göstererek iddiasını delillendirmişti. Ona göre taakkulün tek bir şartı vardır ki bu da husuldür. Husul ise iki yolla gerçekleşebilir: Şeyin zâtından sudûr etmesi yahut şeyin zâta hulûl etmesi. Devvânî “zannetme ki bu sûretlere mahal olun onları akletmende şarttır...” sözünü zayıf bulmaktadır. Gerekçesi ise bilinen şeyin ya bilen zâtı ya da bilen sıfatı olmasının mümkün oluşudur. Bu iki ihtimalden başkası tasavvur olunamayacağına göre Vâcip Teala ile birinci malul arasındaki ilişkiye bakarız: Birinci malul Vâcip Teala’nın zâtının aynı değildir, dolayısıyla birinci durum olamaz; birinci malul Vâcip Teala’nın bir sıfatı da değildir, dolayısıyla ikinci durum da olamaz. Devvânî’ye göre biz bilen-bilinen arasındaki ilişkinin bu iki ihtimalden biri olduğunu tam da Tûsî’nin işaret ettiği insani bilen öznenin durumunu nazar-ı itibara alarak biliyoruz. Bu iki durum ise Vâcip Teala için mevzubahis edilmesi mümkün olmayan şeylerdendir. Hal böyle iken Tûsî’nin kalkış noktasından hareketle Evvel Teala’nın birinci malulü bilişine dair bir çıkarım yapılamaz.¹⁴¹ Görüldüğü üzere Devvânî’nin eleştirisi temelde yine farklı vücûd tarzları arasında bir kıyas kurulduğu yönündedir.

Üsküdârî, Devvânî’nin eleştirisine getirilen bir itirazı doğrudan alıntılar ve akabinde bu itirazın tartışmaya açık olduğunu ifade ederek Devvânî’nin pozisyonunu tahkim eder. Derkenarda ifade ettiği kadarıyla itirazın sahibi Devvânî’nin *Şerhu’l-Akâid*’i üzerine hâşiyesi olduğu bilinen alimlerden Câmî

¹⁴⁰ Gaye illetin anlam bakımından ilk varlık bakımından son oluşuna dair bk. Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 270.

¹⁴¹ Tahkik-Tercüme 36-38. paragraflar.

Mervezî'dir.¹⁴² Burası Üsküdârî'nin Devvânî aleyhindeki bir itirazı karşılamaya yönelik açıktan girişimde bulunduğu ilk yerdir. İtiraz Devvânî'nin eleştirisinin zayıf olduğu yönündedir. Üsküdârî ise gerçekte zayıf olanın bu zayıflık hükmü olduğunu söyler. Zira Tûsî zaten istidlalini taakkulün husulden ibaret olduğunu ve husulün de hulûl ve sudûr olmak üzere iki yolla tahakkuk ettiğini göstermek üzerine kurmuştu. Hal böyle iken insani bilen özne bir şeyi bildiğinde bilinenin ya insanın zâtı olacağı ya da onun sıfatı olacağı söylenerek Tûsî'ye itiraz edilmesi nasıl mümkün olsun?

Devvânî bilinen şeyin zâtın kendisi olacağını ifade ederken asıl itibariyle Tûsî'nin “muhakkak sen zâtını aklediyorsun ve fakat onun için mahal değilsin” sözünde işaret ettiği hususu Tûsî'nin anladığı şekilde anlamamanın bir yolunu aramaktadır. Tûsî bu sözü ile hulûl olmaksızın taakkulün gerçekleşebildiğini ispatlamak ister. Tûsî'nin buradaki konumu muhkem gözükmetedir. Zira matlup hulûl olmaksızın taakkul olup olmadığından ibarettir ki insanın zâtını bilmesi örneği, hulûl olmaksızın taakkulün gerçekleştiğinin güçlü bir delilidir. Dolayısıyla bilen bilinen arasındaki ilişkiye bakıp “bilinen bilenin zâtının aynı olur ama birinci malul Vâcip Teala'nın zâtının aynı değildir” demek mümkün olmaz. Zira geride ifade ettiğimiz üzere Tûsî'nin mensubu olduğu geleneğin sudûrdan ve akli/metafizik bir illet olmaktan kastı kendi varlığından başka bir varlık veren ve fakat var ettiği şeyi “içererek aşan” bir şey olmaktır.¹⁴³ Devvânî bilinenin bilenin ya sıfatı ya da zâtının aynı olacağını söylerken Meşşai sistemin temeldeki bu prensibini görmezden geliyor gibidir.

Üsküdârî Devvânî'nin mezkûr eleştiri karşısındaki mevziini tahkim etmek için şârihin bilinen için zikrettiği iki ihtimali itiraz sahibi Câmî Mervezî'nin yanlış anladığını öne sürer. Zira o Devvânî'yi zayıflatmak için gidip zâtın zâtını idrakini bilmesi örneğini tekrarlamıştır. Halbuki Devvânî tüm bilmelerde bilinenin bilen için sıfat olduğunu kastetmemiştir ki gidip yine “o zaman kişi zâtını nasıl idrak edecek” minvalinde bir sözle itiraz edilebilsin. Onun sözlerinin manası bazı bilme durumlarında bilinenin bilenin zâtı, diğer bazılarında da bilinenin bilenin sıfatı olduğudur. Tûsî'nin “muhakkak sen zâtını aklediyorsun ve fakat onun için mahal değilsin” sözü bu bağlamda gündeme getirilerek Devvânî'nin eleştirisi giderilemez. Üsküdârî'nin Câmî Mervezî'nin itirazını yersiz bulması ve bir yanlış anlamadan ileri geldiğini düşünmesi isabetli olsa bile, öyle gözüküyor ki, Tûsî'nin hedefi hulûl olmaksızın taakkulün gerçekleşebildiğini ispattan ibaret olduğu için Devvânî'nin eleştirisinden etkilenmez. Tûsî hulûl olmaksızın taakkulü sudûr alakası üzerine inşa etmişti; Devvânî ise “bilinenin zâtın kendisi olması” diyerek Tûsî'nin gözettği nüanslardan sarf-ı nazar etmiştir. Buna göre Devvânî'nin eleştirisinin zemininin zayıf olduğu düşünülebilir.

¹⁴² Suat Atbaş, *Adudiddin el-İci'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 42.

¹⁴³ Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 186.

1.4.3.4. Dördüncü Vecih: Mahal Oluşun Taakkulün Şartı Olmadığına Dair Getirilen Delilde Neredeyse Müsadere Vardır

Devvânî, Tûsî'nin zâtın sûrete mahal teşkil etmesinin taakkulün şartı olmadığını ispatlamak için sunduğu argümanın “neredeyse müsadere” içerdiğini öne sürer.¹⁴⁴ Müsadere olup olmadığını daha rahat görebilmek ve Devvânî'nin “neredeyse” ifadesinin sebebinin anlamak için Tûsî'nin ifadelerini Devvânî'nin iddiasını gösterecek şekilde kıyas formatında sunalım:

Ö-1: Hulûlde zâtın sûrete mahal teşkil etmesi zorunludur [zikredilmeyen müsellemler gizli öncül]

Ö-2: Sûretin zâta hulûl etmeksizin husulü mümkündür [müsadere ihtimalini doğuran öncül]

Ö-3: Taakkul mahza sûretin zâttaki husulü ile gerçekleşir [taakkulün tahakkuku ile hulûlün yokluğunu irtibatlandıran öncül]

Buna göre;

S-1: Taakkulün, zâta sûret hulûl etmeden gerçekleşmesi mümkündür

Birinci sonuç menzilesinde ve kuvvetinde olan diğer sonuç cümlesi;

S-2: Taakkul için zâtın sûretlere mahal teşkil etmesi şart değildir [imkân hükmünün şart olmama yüklemi ile ifade edilmesinden elde edilen kuvvet bakımından birinci sonuca denk sonuç cümlesi]

Bu haliyle S-1'in Ö-2'de içerildiği açıktır. Üsküdârî'ye göre şayet Tûsî taakkulün zâta sûret hulûl etmeden gerçekleşebildiğini ispat sadedinde doğrudan bu kıyası kursaydı Devvânî rahatlıkla “bu müsadere” diyebilirdi. Fakat Tûsî S-1 kuvvetinde ve mesabesinde olan S-2'yi mezkûr kıyasla delillendirdiği için Devvânî “neredeyse müsadere” demek durumundadır. Zira delilde kullanılan şey, iddia edilen şeyin kendisi olmayıp onun misli kuvvetinde bir başka önermede içerilince, buna müsadere denmez. Öte yandan Tûsî'nin “eğer hulûl dışında bir yolla hâsıl olursa” sözünü iddiasını delillendirmek için değil husulün sadece hulûlden ibaret olmayan bir alaka olduğuna işaret etmek için ilave açıklama (*tefri'*) kabilinden zikrettiği de söylenmektedir. Bu tevile göre de Üsküdârî'nin izahına göre de müsadere yoktur. Zaten buna binaen Devvânî de neredeyse müsadere olduğunu söylemiştir.

Devvânî'nin bu vecihte zikrettiklerinden ne anlamamız gerekiyor? Öyle anlaşıyor ki Devvânî'nin buradaki sözleri gerideki vecihlerin ana vurgusu ile paraleldir. Tûsî'nin iddiasının merkezinde taakkulün hulûl yahut sudûr yoluyla gerçekleşen sûretin husulü olduğu kabulü yer aldığı için ve Tûsî

¹⁴⁴ Tahkik-Tercüme 39. paragraf.

sudûr yoluyla sûretin zâtındaki husulünü esas alarak tüm bilişleri müşareketle vaki olan insan nefsi ile tüm bilişleri müstakilen vaki olan Vâcip Teala'yı tarîk-i evlâ aracılığıyla hükmü taşımak gayesiyle mukayese etmemizi istediği için Devvânî'nin ilgisi, sûretin zâtındaki husulü demek olan taakkulün hulûl ve sudûr diye iki yolu olduğunun iptal edilmesi gerektiğine yoğunlaşmıştır. Esasında Tûsî'nin sözlerinde müsadere yoktur ve Devvânî de bunu “neredeyse müsadere var” diyerek teslim eder. Hal böyle iken okuyucunun “keşke Devvânî bu veçhi hafzetseydi”¹⁴⁵ demekten kendini alıkoyamaması yadırganmamalıdır.

Tûsî'nin akıl yürütmesinin en basit hali şöyle tasvir edilebilir: Taakkul sûretin husulünden ibarettir. Sûretin âkilde husulü ya hulûl ile ya da sudûr ile. Bunun delili nedir? Zira âkil zâtını akleder ve bu akledişinde âkil zâtı için mahal konumunda değildir. Neden? Zira şeyin kendisinin mahalli olması bedaheten imkânsızdır. Âkil zâtını aklederken zâtının sûretine mahal teşkil etmediğine göre akletmede zâtın mahal teşkil etmesi şart değildir. Sûretin zâta hulûl etmesi yoluyla gerçekleşen taakkulde zâtın sûrete mahal teşkil etmesi zorunlu olduğuna göre, şayet taakkul yalnız hulûl yoluyla husulden ibaret olsaydı, dolaylı olarak zâtın mahal teşkil etmesi de taakkulün şartı olurdu. Zira esasında mahal olmaklık hulûl ilişkisinin şartıdır. Sûretin husulü de hulûl dışında bir yolla sabit olmuyor olsaydı o zaman taakkulün şartının zâtın mahal teşkil etmesi olduğunu söylerdik. Fakat bunu da söyleyemiyoruz, zira âkilin zâtını akletmesinde zâtın mahal görevi görmediği aklın zorunlu hükümlerindendir. O halde hulûl dışında bir husul yolu daha olmalıdır ki âkilin zâtını akletme olgusu açıklanabilsin. İşte bu sudûr yoludur. Sudûr yoluyla husul illet-malul arasında gerçekleşir ve esasında sadece aklî/metafizik illetlerde gözüktür. Bu çerçevede metafizik bir varlık olarak insan nefsinin malulü olan tasavvurlarıyla ilişkisi ile metafizik illetlerin nihai durağı Evvel Teala'nın tüm malulleri arasındaki ilişkinin mukayese edilmesi, mevzuyu zihne takrip açısından son derece isabetli gözükmektedir. Çizilen bu İbn Sînâcî şemaya göre ortada ne kıyas ma'a vücûdî'l-fârik ne de müsadere ale'l-matlûp söz konusudur.

1.4.3.5. Beşinci Vecih: Husul-Taakkul ve Fâil-Kâbil İlişkisi Hakkında Bir İtiraz

Devvânî'nin eleştirileri, yukarıda zikrettiğimiz üzere, birbirine irca edilebilir halde olsa da Devvânî her birini bazı nüanslara dayanarak ayrı ayrı ortaya koymayı tercih etmiştir. Bu vecihte getirilen eleştirinin kalkış noktası husulün taakkul için yeterli olduğunun ispatlanmamasıdır. Tûsî, bir şeyin başka bir şey için husul olma hususunda, fâilinde hâsıl olması kabilinde hâsıl olmasının altında değildir diyerek kabilin -mesela natık nefsin- sûrete ihtiyaç olmaksızın bir şeyi bilebiliyor olmasından hareketle fâilin de tarîk-i evlâ ile sûrete ihtiyaç olmaksızın bileceği sonucuna varmıştı. Devvânî iki

¹⁴⁵ Bu cümle ile Afgânî'nin mevzubahis ibareyi kısaca şerh ederken zikrettiği serzenişe atıf yapmak istiyorum. Bk. Afgânî - Abduh, *et-Talikât alâ Şerhi'l-Akâid*, 383.

hususla dikkat çeker: (1) Fâilde husulün kabilde husulden aşağıda olmadığından kasıt nedir; (2) Tûsî'nin tarîk-i evlâ ile kurduğu bu kıyasın dayandığı asıllardan olan “husulün taakkul için yeterli olduğu” hükmü nereden sabittir. Birinci soru kastın belirginleştirilmesine yönelik ilave açıklama talep ederken ikinci soru bu vechin Devvânî'nin diğer vecihlerde getirdiği eleştirilerle arasındaki ortak noktayı belirginleştirir. Malum olduğu üzere Devvânî'nin eleştirilerinin odağında taakkulün husulden ibaret olduğu ve bu husulün hulûl ve sudûr yoluyla gerçekleştiği önermeleri bulunmaktadır. Söz gelimi dördüncü vecihte de husul-taakkul ve hulûl-mahal teşkil etme kavramlarının Tûsî tarafından yeterince netleştirilmeden kullanıldığına ve hatta sırf bu yüzden “neredeyse müsadere” ortaya çıktığına işaret etmişti.

Devvânî birinci sorusunu şöyle ayrıntılandırır: Vücup ve imkân anlamında şeyin fâilinde husulünün kabilinde husulünden daha sağlam ve kuvvetli olduğu kabul edilebilir. Nitekim fâil mevcut olduğunda ve fiilini ortaya çıkarmasının önünde herhangi bir engel bulunmadığında -yani illet tam olduğunda- fiili de zorunlu olarak mevcuttur. Halbuki kabil için böyle değildir. Kabil ile makbul arasındaki ilişkinin, kabilin mevcut makbulün ise madum olduğunu tasavvur edebilmek anlamında mümkün olduğu ortadadır. Bu açıdan yaklaşıldığında fâil için husulün kabil için husulden üstün olduğu açıktır ve Devvânî tarafından da kabul edilmektedir. Fakat Devvânî fâil ve kabil mukayesesinin başka açılardan da yapılabileceğini ve bu durumda fâilin kabilden üstün olmayacağını ifade eder. Söz gelimi şeyin fâilindeki ve kabilindeki husulüne ittisaf açısından yaklaştığımızda kabildeki ittisafın zorunlu olduğu için fâildeki husulden üstün olduğunu görürüz. Mesela siyahlık kabili olan siyahî insan için hâsıl olduğunda siyahî insanın siyahlık ile ittisafı zorunlu bir ittisafıdır. Öte yandan fâilin kendisinden hâsıl olan şeyle ittisafı bazen söz konusudur bazen de değildir. Ateş, kendisinden hâsıl olan sıcaklık ile muttasıftır ve fakat Allah Teala kendisinden hâsıl olan siyahlık ile muttasıf değildir. Anladığım kadarıyla Devvânî'nin varmak istediği nokta husulün taakkul için yeterli olduğunun ortaya konmadığına dikkat çekmenin akabinde ittisafın yani hulûlün ve kabil oluşun bazı açılardan üstün olmasından hareketle Tûsî'nin tarîk-i evlâ yoluyla yaptığı ispatı geçersiz kılmaktır. Bu durumda taakkul husulden ibaret olsa bile tarîk-i evlâ kıyası Tûsî'nin kurduğu şekilde olmak zorunda olmayacağından iddiası zayıflatılmış olacaktır. Üsküdârî ise bu vecihte muhtemel bir itirazı zikredip itiraza karşı cevap geliştirmektedir.¹⁴⁶

1.4.3.6. Altıncı Vecih: İletlerin İttihadı Malullerin İttihadını Gerektirmez

İlk bakışta çok kuvvetli gözüken bu itiraz şu şekildedir: Evvel Teala'nın zâtı ve zâtını bilmesinin vücut bakımından müttehit iki illet olduğunu ve bu iki illetten kaynaklanan iki malulün de -yani birinci

¹⁴⁶ Tahkik-Tercüme 40-43. paragraflar.

malul ve Vâcip Teala'nın onu bilmesinin- illetleri öyle olduğu için vücut bakımından müttehit, sadece itibar bakımından mütebayin şeyler olduğuna hükmetmelisin diyorsunuz. Madem illetler vücut bakımından bir olunca maluller de vücut bakımından bir oluyor o zaman birinci malulün sahip olduğu vücut bakımından müttehit üç itibardan sâdır olan malullerin de vücut bakımından bir olduğunu söylemeniz gerekir. Diğer bir ifade ile Birinci malul üç itibara sahiptir: vücudu, li-gayrihî vücûbu, imkânı. Her bir itibardan sırasıyla akıl, nefis ve cisim sâdır olur.¹⁴⁷ Birinci malulün sahip olduğu itibarlar sadece mutebirin itibarı ile farklılaşan ve vücutta bir olan şeyler olsa da bu itibarlardan sâdır olan üç varlık/malul (akıl, nefis, cisim/felek) ittifakla vücut bakımından bir olan şeyler değildir. O halde ya Vâcip Teala ile birinci malul arasındaki ilişkide bu hükmü geçerli saymayın ya da Birinci malul ile ondan sâdır olan mütebayin üç malul arasındaki ilişkinin nasıl böyle vuku bulduğunu izah edin.

Üsküdârî eleştirinin gücünün ortada olduğuna kâil olduğundan olsa gerek ibareyi çözümlemeye yardımcı olacak eklemeler dışında bir katkı sunmaz. Lehte bir delille destekleme yahut aleyhteki bir delili takrir edip izale etme gibi bir teşebbüste bulunmaz. Sadece Tûsî'nin iddiasına sahip olanların nasıl köşeye sıkıştığına işaret kabilinden “şayet sadece Tanrı ve birinci malul arasında bu prensip cârîdir, diğer illet malul ilişkilerinde değil” dersiniz bu size fayda sağlamaz, zira bu muraccihsiz tercih olmuş olur, neden bir illet-malul ilişkisinde başka matlupları ispat için kullandığınız bir prensibi sırf tutarsızlığa yol açacak diye diğer illet-malul ilişkilerinde geçersiz sayarsınız ki, diye sorar.¹⁴⁸ Üsküdârî'ye göre nihai kertede Tûsî'nin yerinde olan birisinin yapabileceği tek şey illet-malul arasında tesis edilen bu mukaddimeyi reddedip sûretsiz bilme hakkında getirilen delili de -en azından bu yolla- ispat etmekten vazgeçmektir.

Vaziyet gerçekten burada sunulduğu kadar kötü müdür? Üsküdârî'nin çağdaşı sayılabilecek müelliflerden Gelenbevî'nin *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesinde filozoflar için birtakım kurtuluş yolları zikredilir. Her şeyden önce Devvânî'nin bu yaptığının *gasp* olduğu ifade edilir. Gasp bir münazara istilâhı olarak sâilin, delili zikredilmemiş mukaddimeye sadece men getirmek yerine -bu bağlamda “bu mukaddimeye delil getirmelisin” demek anlamına gelir- muallilin öne sürdüğü (henüz) delilsiz mukaddimenin butlanını ispat için delil sunmaktır.¹⁴⁹ Gelenbevî gaspın muhakkikler nezdinde bir karşılığı olmadığını altını çizer. Zira gasp şöyle bir soruna yol açar: Bu yapılan, iddia sahibinin muayyen bir mukaddime için kullandığı bir delili başka bir mukaddimenin de delili sayıp iddia sahibi adına yeni bir dava kurgulamak gibidir. Bu, amiyane tabir ile muhatap adına ortaya bir iddia atıp onu

¹⁴⁷ Birinci malulün sahip olduğu cihetler ve bu cihetlerden sâdır olan mevcutların sistematik bir anlatısı için bk. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 196.

¹⁴⁸ Tahkik-Tercüme 44. paragraf.

¹⁴⁹ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *Tartışma Usûlü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 138-139.

çürütmeye benzer. Hâsılı gaspın neden itibara alınmayacağı açıktır ve Devvânî bu vecihte gasp yapmaktadır, denmektedir.

Fakat her ne kadar münazara adabı açısından bir kural ihlali ile malulse de Devvânî'nin eleştirisi kendinde bir değeri haizdir ve karşıt delillerin sunulması gerekir. Söz gelimi Gelenbevî, Evvel Teala ile birinci malul arasında illet olmak bakımından bir fark bulunduğunu, Allah Teala'nın hakiki illet iken birinci malulün mecazî illet olduğunu kaydeder. Hal böyle iken tanrı ve ilk malulü arasındaki illet-malul ve birlik-çokluk ilişkisi birinci malul ve ikinci akıl, ikinci nefis, felek arasındaki ilişkiden farklı olmuş olur.¹⁵⁰ Hakiki ve mecazi illet ayrımı nasıl anlaşılabilir? Her şeyden önce Devvânî'nin eleştirisine kapı aralayanın kavramsal bir belirsizlik olduğu söylenebilir. İtibar kavramı Tanrı ve birinci malul için ortaklaşa kullanıldığı için Devvânî'nin eleştirisi makul gözükebilir. İtibar kavramı Tanrı ve birinci malul arasında bu şekilde ortak kullanıldığında Tanrı'nın basitliğinden ve birinci malulün Tanrı'ya nispetle bölünmüşlüğünden söz etmek zorlaşır. Bu noktada cihet kavramı meseleye dahil edilirse Tanrı ve birinci malul arasındaki basitlik farkını konuşmak için elverişli bir zemin kurgulanabilir. Bu kavram genişlemesi akabinde şu söylenebilir: Tanrı hakkında konuşurken farklı itibarlardan söz edilebilir ama O'nda kesinlikle farklı bir cihet söz konusu değildir. Zira Vâcip Teala'nın ezeldaki varlığında O'nun için bir ciheti mümkün kılacak ikinci muhtelif bir mevcut söz konusu değildir. Halbuki birinci malulün hem hakkında konuşurken gündeme gelen farklı itibarları hem de -mutebirin itibarından bağımsızlık anlamında- ontolojik bir içeriğe sahip cihetleri bulunmaktadır. Zira birinci malul için cihetleri mümkün kılacak zât bakımından farklı -çünkü metafizik illet olmanın anlamı budur- iki mevcut söz konusudur. Gelenbevî'de geçen hakikî-mecazî illet ayrımının muhtemel bir yorumu cihet-itibar ayrımı üzerinden yukarıda tasvir edildiği şekliyle olabilir.

1.4.3.7. Yedinci Vecih: Küllî-Cüzî Sûretler Aklî Cevherler Vasıtasıyla Taakkul Edilemez

Tûsî'nin Vâcip Teala'nın aklî cevherler vasıtasıyla küllî-cüzî sûretleri aklettiğini ifade eden sözlerine itiraz olarak Devvânî bu kabulün yol açacağı temel probleme dikkat çeker: Vâcip Teala'nın küllî-cüzî sûretlere dair ilminin aklî cevherlerin onlara dair ilminden sonra gelmesi sorunu.¹⁵¹ Zira Vâcip Teala sûretleri aklî cevherlerin onları bilmesi üzerinden/vasıtasıyla aklediyorsa, bunun anlamı açık bir şekilde sonralıktır. Böylesi bir sonralığın Vâcip Teala için kabul edilemeyeceği ortadadır. Üsküdârî bu noktada şöyle bir katkı sunar: Mevzubahis sonralık zamânî değil zâtî sonralıktır, zira sûretlerin aklî cevherlere ezelden irtisamı imkân dahilindedir. Bu durumda Vâcip Teala'nın sûretlere dair ilminin aklî cevherlerin onlara dair ilminden sonra gelmesi esasında sonralık sorunu olarak değil de Vâcip

¹⁵⁰ Gelenbevî, *Hâşiyetü Gelenbevî*, 2/43.

¹⁵¹ Tahkik-Tercüme 46. paragraf.

Teala'nın mezkûr sûretleri bilmek için akıllara muhtaç olması anlamına geleceğinden Allah Teala'ya muhtaçlık ve noksanlık atfı anlamına gelecektir.

Devvânî'nin eleştirisinin diğer bir yönü ise küllî-cüzî sûretlerin aklî cevherlerdeki husulü hakkındadır. Cüzî sûretlerin cismânî aletler vasıtasıyla bu aklî sûretlerde resmolunup aklî cevherlerce idrak edilmesi filozofların kendi esaslarına göre doğru olmasa gerektir. Zira işbu aklî cevherlerde cismânî aletler mi var ki cüzî sûretlerin aklî cevherlerdeki irtisamından söz edebilelim? Üsküdârî cismânî aletlerin aklî cevherlerde bulunmadığı itirazının yol açacağı daha büyük bir soruna dikkat çeker: Bu cismânî aletlerin aklî cevherlerde bulunmaması durumunda bu aklî cevherlerde bazı sûretlerin -yani cüzî sûretlerin- nakşolunmayacağı akılda tutulursa, Vâcip Teala'nın mevcutların sûretlerini aklî cevherlerden sonra akletmesi bir yana bazı sûretleri -yani cüzî sûretleri- akletmiyor olması lâzım gelir ki bu sonralık problemine nazaran daha ciddi bir açmaz teşkil eder. Üsküdârî bu problemin çözümü sadedinde filozoflar tarafından öne sürülebilecek çıkış yolunu da zikreder: cüzî ve hissi vecih ile aklî vecih üzere bilme birbirinden ayrıştırılabilir ve aklî cevherlerin hangi vecihten olursa olsun cüzî sûretleri idrakinde cismânî aletlere ihtiyaç duyduğu yargısı iptal edilebilir. Buna göre cismânî aletler sadece cüzî ve hissî vecih ile idrak söz konusu olduğunda devreye girecektir.¹⁵²

Daha sonra Üsküdârî Tûsî'nin filozofların tahkikî görüşüne muttali olmadığı yönündeki iddiayı mercek altına alır. Bu iddiaya göre Tûsî filozoflara meşhur görüşü nispet etmekte ve karalama yollu (*teşni'*) sözlerini de buna binaen serdetmektedir. Üsküdârî bu sözün bulanıklıktan hâlî olmadığını söyler. Zira Tûsî bazı talikatında mücerret aklî cevherlerin işbu sûretleri hissî olmayan aklî bir vecih üzere bildiğini açıklamaktadır.¹⁵³ Esasında bu açıklama cüzîlerin küllî tarzda bilinmesi sözünde özet ifadesini bulan genel felsefî yaklaşımdır denebilir. Tûsî'nin bu minvaldeki açıklaması, Üsküdârî'ye göre, onun filozofların tahkikî görüşüne muttali olduğuna delalet eder. Daha sonra Üsküdârî maddî cüzîlerin, aklî vecih üzere bilinmesini izah kabilinden maluma taalluk eden ilmin ister küllî ister cüzî olsun, malumda bir değişim meydana getirmemesinden hareketle, Vâcip Teala'nın yahut aklî cevherlerin cismânî aletlere ihtiyaç duymaksızın cüzî sûretleri aklî vecih üzere taakkul edebileceğini ifade eder. Diğer bir ifade ile, malum kendisine bir ilmin taalluk ettiği şeydir; bu ilim küllî ya da cüzî olabilir; ister küllî olsun ister cüzî olsun, bu ilmin keyfiyeti malumun kendisinde herhangi bir değişikliğe sebep olmaz; zira ilim maluma tabidir, aksi değil. Hal böyle iken malumların aklî vecih üzere bilinmesi sonucunda tüm mevcutların bu yolla bilinebiliyor olması gerekir. Öyle anlaşıyor ki ikinci makullerden olan küllî ve cüzî oluş dıştaki nesnenin sıfatı olmadığından, malum şeylerin yani tüm mevcutların, kendilerine ilişkin ilim ister küllî (aklî vecih) ister cüzî (hissî vecih) olsun, bu iki

¹⁵² Tahkik-Tercüme 47. paragraf.

¹⁵³ Devvânî ilm-i ilâhî bahsinin girişinde Tûsî'nin bu minvaldeki görüşlerini aktardığı bir pasajı doğrudan alıntılar. Bk. Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 52-53.

vecihten birisi vasıtasıyla idrak edildiklerinde, âkil tarafından bilindikleri söylenebiliyor olması gerekir.

Devvânî bu bağlamda eleştiriye konu olabilecek bir yöne daha temas eder. Tûsî âkilin zâtından li-zâtihi yani vasıtasız/kendinden sâdır olan şeyin idrakinde akleden zâtın kendi sûretinden başka bir sûrete ihtiyaç duymayacağını ifade etmişti. Bunu kabul etsek bile aklî cevherlerin Vâcip Teala tarafından taakkülü bu kabilden değildir ki Vâcip Teala'nın aklî cevherler üzerinden küllî ve cüzî sûretleri taakkülü temellendirilebilsin. Diğer bir ifade ile, velev ki aklî cevherlerin cüzî sûretleri taakkülündeki cismânî aletlere ihtiyaç duyma problemi aşılmış olsun, yine de Tûsî'nin bahsin başlarında ortaya koyduğu mukaddime sadece Evvel Teala ve birinci malul hakkında geçerli olduğu için -zira sadece birinci malul Vâcip Teala'nın li-zâtihi/vasıtasız malulüdür- problemin çözümü noktasında mesafe katedildiği söylenemeyecektir.

1.4.3.8. Sekizinci Vecih: Birinci Malulün İhtiyarla Sâdır Olduğu Bu Yolla Temellendirilemez

Şerhu'l-Akâid tercümesinde Serbestzâde Ahmed Hamdi mütercim notu olarak sekizinci vechin itirazların en kuvvetlisi olduğunu kaydeder.¹⁵⁴ İtiraz özetle şundan ibarettir: Birinci malulün vücudu Vâcip Teala'nın onu bilmesinin aynı olduğuna göre, Vâcip Teala'nın birinci malulü bilmesi de ihtiyarla sabit olamayacağına göre -zira ihtiyarda bulunmak ilim, irade ve kudrete sahip olmayı gerektirir; birinci malul ihtiyarla sâdır olsa Tanrı'nın onu bilmesinden ibaret olan birinci malulden önce işbu ihtiyarı mümkün kılacak bir bilgi/ilim daha gerekirdi, bu da teselsüle yahut devre yol açar ki batıldır- birinci malulün Vâcip Teala'dan sudûrunun ihtiyarla olduğu temellendirilemez.

İlk bakışta birinci malulün sudûrunun ihtiyar yoluyla temellendirilememesinin Tûsî açısından nasıl bir eleştiri teşkil ettiği tam anlaşılamayabilir. Fakat Devvânî Tanrı'dan sudûrun ihtiyarla mı icâpla mı olduğu konusunda filozofların tahkikî görüşünün ihtiyâr olduğu kanaatindedir. Nitekim Üsküdârî bu hususa dikkat çekmek için “Onlar nâmına meşhur olan görüş Allah Teala'nın tıpkı ateşin yakmasında olduğu gibi dilese de dilemese de yapar anlamında mûcip olmasıdır ki bu görüş onlara isnat edilmiş bir görüşten fazlası değildir”¹⁵⁵ açıklamasını getirir. Dahası Üsküdârî, Devvânî'nin “bu, onların mezhebinin hilâfıdır” dediği yerde ‘bu’ zamirini açmak için “birinci malulün Allah Teala'dan mezkûr manada ihtiyâr ile sâdır olmayışı” eklemesini yaparak filozofların tahkikinin şeylerin Tanrı'dan ihtiyar yoluyla sudûr etmesi olduğuna bir kez daha vurgu yapar.

¹⁵⁴ Melih Can Taşdelen, *Serbestzâde'nin “Şerh-i Celâl Tercümesi” Adlı Eserinin Çeviri Yazısı ve Eserin Kozmolojik Delil Bağlamında Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 261.

¹⁵⁵ Tahkik-Tercüme 51. paragraf.

Nihai olarak ortaya çıkan eleştiri; Tûsî'nin hem birinci malul ile Vâcip Teala'nın birinci malulü bilmesinin aynı şey olduğunu hem de filozofların tahkik görüşü olan Evvel Teala'dan şeylerin ihtiyarla sâdır olduğunu aynı anda iddia edemeyeceği gibi gözükmetedir. Zira geride geçtiği üzere Tûsî iki illetin -yani Tanrı'nın zâtı ve zâtını bilmesinin- bir ve aynı şey olmasından hareketle iki malulün de -yani birinci malul ve Tanrı'nın onu bilmesinin de- bir ve aynı şey olduğuna hükmetmeyi salık vermişti. Diğer bir ifade ile bu durumda Tanrı'nın birinci malulü bilmesi ile ona vücud vermesi bir ve aynı şey olması gerekir. Hal böyle iken Vâcip Teala'nın birinci malulü bilmesi ihtiyari bir şey midir ki birinci malulün sudûru ihtiyari bir şey olsun? Devvânî'nin sorduğu soru özetle bu şekilde anlaşılabilir.

Üsküdârî sekizinci vechin takririne eklenmesi gerektiğini düşündüğü bir tartışmayı alıntılarlamak ister. Varılan neticeyi sorunsuz bulmasa da yedinci vecih ve sekizinci vecih arasında anlamlı bir irtibat kurması bakımından değerli bir tartışma olarak gördüğü için alıntılarlamayı tercih etmiş olmalıdır. Tartışma şu şekilde cereyan eder: Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki sözleri ya filozofların mezhebinin tahkiki üzerine ya da meşhuru üzerine bina edilecektir. Meşhur üzere bina olursa yedinci itiraz câri sekizinci itiraz geçersiz; tahkik üzere bina olursa sekizinci itiraz câri yedinci itiraz geçersiz olur. İtirazlardan birinin vârid olduğu meselede 'meşhur görüşü esas almaktadır' diğesinde ise 'tahkiki görüşe muttali olmuştur' denemez, zira bu tahakküm olur. Yedinci ve sekizinci itirazda gündeme gelen meseleler ise en özet ifadesi ile cüzilerin bilgisi ve îcâp-ihtiyâr meseleleri olarak ifade edilebilir. Buna göre Tûsî cüzilerin bilgisi meselesinde meşhur üzeredir dense yedinci itiraz câri olurken îcâp-ihtiyâr meselesinde tahkik üzeredir dense bu durumda da sekizinci itiraz câri olur. Bu durumda yedinci ve sekizinci itirazın aynı anda nasıl vârid olduğuna dair bir gerekçe bulunmuş olur. Üsküdârî manen aktardığımız yukarıdaki tartışmayı sunduktan sonra bu yaklaşımın da pek ikna edici olmadığını ifade eder. Üsküdârî Tûsî'nin bazı talikatında cüzîlerin bilgisi meselesinde hukemânın tahkikine muttali olduğuna delalet eden açıklamalarda bulunduğunu söyler.¹⁵⁶ Hal böyle iken yukarıda geliştirilen yaklaşım da şüpheli konuma düşmelidir.

Devvânî'nin Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından iktibasla tartıştığı ve sekiz gerekçeden/vecihten ötürü itirazlar serdettiği kısım ilm-i ilâhî meselesini, daha dakik bir ifade ile Allah Teala'nın ilim sıfatının keyfiyetini ele aldığı pasajların neredeyse yarısına tekabül etmektedir. Meselenin ele alındığı ilk yarıda, özetle, Allah'ın ilim sıfatının keyfiyeti hususunda mezheplerin ihtilaf halinde olduğu söylenmiş, burada sadece filozoflar zikredilmiş, Tûsî'nin İbn Sînâ yorumu uzunca bir alıntı pasaj üzerinden tartışmaya dahil edilmiş ve bu pasajda geliştirilen düşünceye karşı sekiz gerekçeden ötürü

¹⁵⁶ Tahkik-Tercüme 52. paragraf.

eleştiri getirilmiştir. İkinci kısımda Devvânî kendi eleştirilerini tahkim ederken aynı zamanda getirdiği eleştirilerden sıyrılıp kendi ilâhî ilim anlayışı ortaya koymaktadır denebilir.

1.4.4. Eleştirel Zeminin Tahkimi ve Devvânî'nin İlm-i İlâhî Görüşünün Takdimi

Devvânî, İbn Sînâ'nın Tûsî yorumunu eleştirel bir gözle okuduktan sonra “fenkale” usulüyle ortaya koyduğu itirazlar hakkında vârid olabilecek karşı-itirazları değerlendirir. Muhtemel itirazlara cevap üretirken kendi ilm-i ilâhî yorumunu/yaklaşımını inşa etmek için gereken uygun bağlamı da elde etmiş olur. Tûsî tarafından sekizinci itiraza getirilebilecek muhtemel eleştiriye zikredip çözerken hem bahsin başından itibaren takip ettiği eleştirel tavrı muhkem hale getirmiş olur hem de ilm-i ilâhî meselesindeki görüşünü takdime başlayarak inşâî bir tutuma geçiş yapar. Sekizinci itirazla yakından ilgili ilk karşı-itiraz şöyledir;

1.4.4.1. Birinci Karşı-İtiraz: Hâdislerin İlm-i İlâhîde Ezeli Vücutları Olması

Üsküdârî bu karşı-itirazın gerekçesini, Devvânî'nin zikrettiği sekizinci itirazdan doğan şu düşünce olduğunu söyler: Vâcip Teala'nın mûcip bizzât olması O'nun hakkında bir noksanlık ise demek ki muhtâr olması değildir ve muhtâr olmasından bir mahzur gündeme gelmez. Soru bunun üzerine gelir ve özetle Vâcip Teala'nın mûcip oluşundan ötürü birtakım mahzurların doğması gibi muhtâr oluşundan da bazı mahzurların doğacağını söyleyerek mûcip oluşunu câiz görmeyip muhtâr oluşunu câiz görmenin gerekçesini talep eder. Üsküdârî bu sorunun sadece Tûsî'nin kâil olduğu gibi Vâcip Teala'nın ilminin huzûrî olduğunu söyleyenlere yöneltmediğinin, bilakis O'nun ilminin ezeli olduğu görüşüne sahip olan herkesin hesaplaşması gerektiği daha esaslı bir probleme işaret ettiğinin altını çizer.¹⁵⁷

Karşı-itiraz şu şekildedir: Mümkünlerin Vâcip Teala'dan sudûru ihtiyar ile olunca, ihtiyar da ilim, irade ve kudrete dayanınca, bu mümkünlerin Allah Teala'nın ilminde ezeli vücutlarının olması lâzım gelir. Zira ilmin mahza yokluğa taalluku bedihî bir muhaldir. Zira şayet Allah Teala'nın ilminde bu mümkünlerin bir tür ezeli vücudu bulunmayacak olsa, yani bunlar mahza yokluk olsa, ilim neye taalluk edecek de ortaya ilim, âlim ve malum çıkacak? Bu itirazın “mahza” kelimesi ile takyidi madumların sâbit olduğuna kâil olan Mu'tezile'nin dışarıda bırakılması içindir. Çünkü onlara göre işbu taalluku sahih kılan sübuttur.

Diğer yandan ilmin mahza yokluğa taalluk edememesi olgusu esasında sadece mümkünlerin bir vücudu olmasını gerektirir. Yani ilmin mahza yokluğa taalluk edememesinden hareketle sadece bilinecek olan mümkünlerin vücuda sahip olması gerektiği neticesine varılabilir. Halbuki aynı

¹⁵⁷ Tahkik-Tercüme 53. paragraf.

zamanda mümkünlerin ezeli vücutlara sahip olması mahzurunu gerektiren sebeplerin de olması ve karşı-itirazda zikredilmesi gerekirdi. Üsküdârî bunun zikredilmemesini “bu mümkünlerin vücudunun ezeli olmasını gerektiren” illetin açık olmasına bağlar. Zira Allah Teala’nın ilmi ezeli olunca, bu ilmin ezelde taalluk edeceği bir vücut lâzım gelir. Mümkünlerin sudûr etmelerinden evvel bir vücuda sahip olmalarının gerekmesi ve bu vücutlarının ezeli olmasının gerekmesi iki ayrı illete dayanır: birincisi ilmin mahza yokluğa taallukunun bedihî bir muhal olması; ikincisi mümkünlere taalluk eden ilmin Vâcip Teala’nın ezeli ilmi olması.

Karşı-itiraz sahipleri, mütekellimlerden zahiri olanların Allah’ın ilmi hakkında söylediklerinin bu makamda kâr etmeyeceğini de özel olarak zikreder. Karşı-itiraza göre kelimcılar Allah’ın ilim sıfatının kadîm taallukunun ise hâdis olduğunu söylerler ki bu yaklaşıma dayanarak söz konusu mahzurun giderilmesi mümkün değildir. Zira ilim herhangi bir şeye taalluk etmezden önce o şey malum olmaz. Bu aklın bedahetle hükmettiği şeylerdendir. Hal böyle iken kelimcilerin söylediği haliyle Allah’ın ezelden, bütün malumları, ilmi onlara taalluk etmeksizin bildiği sözü, esasında Allah Teala’nın ezelde hâdisleri bildiğini nefye götürür. Bu neticenin butlanı izahtan varestedir.¹⁵⁸

Devvânî’ye göre bu mahzurdan kurtuluş ancak ve ancak Allah Teala’nın “icmâlî ve basît bir ilimle” bütün mevcutları bildiğinin söylenmesiyle mümkündür. Üsküdârî, Devvânî’nin ilim anlayışına göre Vâcip Teala’nın ilminin husûlî (zira icmâlî de olsa sûret bulunmaktadır), icmâlî (zira tafsîl/kesret için mebdedir) ve basît (zira tek bir defada ve cihet barındırmaksızındır) olduğunu söyler. İcmâlî ve basît oluş Devvânî’nin kendi ifadeleriyle sabittir. O’nun ilminin husûlî olduğu kaydı ise Üsküdârî tarafından burada eklenir.¹⁵⁹ İcmâlî, ezeli ve basît suret yaklaşımı, Mu‘tezile’nin hilafına Allah Teala’nın bir “ilim” sıfatıyla “âlim” olduğu şeklindeki Eş‘arî yaklaşımı çağırıştırır.

İlm-i ilâhînin keyfiyeti açıklanırken dikkat edilmesi gereken başlıca noktalardan birisi O’nun ilim sıfatının zâtında bir tekessüre yol açmamasıdır. Bu mahzurdan kaçınmak için Devvânî’nin tercih ettiği kavramsal çözüm yolu icmâlî ve tafsîlî ilim ayrımından hareket eder. Üsküdârî icmâlî ve tafsîlî bilgiyi şöyle tanımlar: Tafsîlî bilgi, birer birer mülâhaza etmek sûretiyle malumun parçalarına nazar edilmesidir. İcmâlî bilgi ise tafsîlî ilmin mebdesi konumunda olan zihindeki basit haldir. Buna göre Allah Teala küllî-cüzî, maddî-mücerred her şeyi tek bir defada ve bir bütün olarak (*cümle*) bizzât/vasıtasız akleder. Her şey onun bu icmâlî basît ilmi zımında tabiiyet yoluyla malum olur. Bu bilişin mahsusattaki nazîri bir topluluğu tek bir defada ve fertlerine kasten ve doğrudan birer birer bakmaksızın görmektir. Bu durumda topluluk içerisindeki tüm fertler ilk andaki görme idraki zımında tabiiyet yoluyla mündemiçtir. Bu ilk andaki görme idraki icmâlî ilme tekabül eder. Tafsîlî

¹⁵⁸ Tahkik-Tercüme 57. paragraf.

¹⁵⁹ Tahkik-Tercüme 58. paragraf.

ilim ise topluluk içerisindeki fertlere ayrı ayrı yönelince hâsıl olur. İlk andaki icmâlî ilim yönelme ile ortaya çıkan tafsîlî ilmin mebdesi konumundadır. Tafsîlî ilimde ayrı ayrı malumlar olarak müdrikte bulunan şeyler icmâlî ilimde müttehittir, çok değildir. Diğer bir ifade ile icmâlî ilimde ilim bir malum çok iken tafsîlî ilimde ilim de malum da çoktur. Üsküdârî burada önemli bir noktaya parmak basar: Devvânî'nin önerdiği bu çözüm zihnî/ilmî vücudun kabulüne dayanmaktadır, zira bu sayede madumlar mahza madum olmaktan çıkarlar. Zihnî vücudun kabulü mütekellimlerin cumhuruna muhalif olsa da zihnî vücudun ispatı/kabulü önemli bir rol ifa eder. Üsküdârî mütekellimlerin cumhurunun nefyettiği zihnî vücudun bizdeki/insanî bilen öznedeki zihnî vücud olduğunu, Vâcip Teala'da zihnî vücudun nefyedilmediğini söylemenin mümkün olduğunu söyler.

Devvânî'nin sözünü ettiği icmâlî basît ilme burhan-ı tatbikin uygulanıp uygulanamayacağı Üsküdârî'nin müstakil olarak üzerinde durduğu başlıklardan birisidir. Buna göre ilim bir, basît ve icmâlî olduğunda, Allah Teala'nın ilminde olmaları hasebiyle malumatın taaddüdünden söz edilemez. Dolayısıyla burhan-ı tatbik de tasavvur olunamaz. Üsküdârî fenkale yoluyla şöyle bir soru-cevap zikreder: Malumata taalluk eden ilim ister bir ister müteaddid olsun Allah Teala'nın malumatı sonsuzdur, dolayısıyla burhan-ı tatbikin söz konusu sonsuz malumatta câri olması gerekir. Cevabında Devvânî tarafından şu söylenebilir: Alemin hudusu varsayımına göre (*takdir*) haricî vücud ile muttasıf mümkünler, her ne kadar bir sınırdan durmayıp artıyor olsalar bile sonludur. Tatbik delilini mümkünlerin Allah Teala'nın ilmindeki vücudu hasebiyle düşünürsek mümkünler O'nun ilminde müteaddid olmadığından tatbik söz konusu olamaz. Yok eğer mümkünlerin haricîteki vücudu hasebiyle düşünüyorsak mümkünler haricî vücutları itibariyle sonlu olduğu için yine tatbik mevzubahis edilemez.

Üsküdârî icmâlî ilmin tafsîlî ilmin mebdesi olduğunu ayrıntılandırmak adına bir topluluğu görme örneğine ilaveten, bu konuda zikredilen bir diğer örneği, yani sorulan sorunun cevabını bilen kişinin durumunu zikreder.¹⁶⁰ Buna göre sorulan sorunun cevabını bilen kişi, a'dan z'ye o sorunun cevabı olan manayı soru sorulup kendisi ne sorulduğunu idrak ettiği anda zihninde hazır bulur. Soru bitip söz hakkı kendisine geçtiğinde meselenin tafsilatını o anki ifade kabiliyetine ve ruh haline göre sâile aktarır. Soru sorulduğu anda o kişide oluşan mana, cevap vermeye başladığında kendisinden sâdir olan tafsilatın mebdesi konumundadır. O anda soru sorulan kişi meselenin cevabını ortaya koymaya güç yetirebileceğini bilir. Cevap vermesini mümkün kılan kudretinin vereceği cevabın hakikatini içermesi gerekir. Zira izafeti bilmek, yani kâdir olduğunu bilmek neye kâdir olduğunu (makdûru) da bilmeyi gerektirir. Diğer bir ifade ile izafetin bilgisi taraflarının bilgisini dayanır. Güç yetirebilmek, güce ve

¹⁶⁰ İcmâlî ilim bahsinde biri teşbih diğeri temsil olmak üzere iki örnek zikredilir. Teşbih bir topluluğu uzaktan görme örneği iken temsil kişinin bir soruyu cevaplamadan hemen önceki hali örneğidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Ali Koca, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 267.

güç yetirilen şeye dair bilgiyi iktiza eder. Kişi cevap vermeye başladığında cevabın parçalarını ayrı ayrı mülâhaza eder. Bu esnada nefsindeki/indindeki basît ve icmâlî mana, dilinden dökülen tafsilatın mebdesidir.¹⁶¹

1.4.4.2. İkinci Karşı-İtiraz: Fâil-i Muhtâr'dan Sâdır Olan Bu İlmî Vücutta Teselsül Meydana Gelir

İtiraz şöyle özetlenebilir: Devvânî'nin sözünü ettiği icmâlî ve basît ilim Vâcip Teala'dan sâdır olan bir şeydir. Vâcip Teala'nın da fâil-i muhtâr olduğu söylenmişti. Şimdi O'ndaki bu ilim kendisinden ihtiyarla sâdır olduğunda, ihtiyarın ilim, irade ve kudrete dayanmasından ötürü, öncesinde de bir ilim olması lâzım gelir. Bu durumda Vâcip Teala'nın icmâlî ve basît ilminin öncesinde bir başka ilmî vücut olması gerekir. Bu ilmî vücut Tanrı'dan ihtiyarla mı yoksa icâp ile mi sâdır diye bakarız. İhtiyarla sâdır olsa söz aynı yere döner ve yine bu ilmî vücutun bir başka ilmî vücutla öncelenmesi gerekeceğinden aynı soru sorulur. İcâp ile denirse bu durumda da Allah Teala'dan şeylerin ihtiyarla sâdır olduğu kabulümüz ile çelişmiş oluruz. Zira buna göre Allah Teala'dan -en azından- bir şey ihtiyarla değil icâp ile sâdır olmuş olur. Diğer bir ifade ile bu ilmî vücutun ihtiyarla sâdır olması durumunda, teselsülün batıl olmasından ötürü; icâp ile sâdır olması durumunda da mevcudatın O'ndan ihtiyarla sâdır olduğu kabulü ile çelişeceğinden ötürü ortaya bir sorun çıkmaktadır.

Devvânî, Tûsî tarafından gündeme getirilmesi muhtemel bu işkâli çözerken sunulan şıklardan ikincisini, yani icâp ile sâdır olma şikkini tercih edip doğuracağı sorunu menetme yolunu seçer. Buna göre mezkûr icmâlî basît ilmî vücut Vâcip Teala'dan icâp ile sâdır olmaktadır. Nitekim, ona göre, Allah Teala ilim gibi zâtî sıfatları söz konusu olduğunda mûcip bizzât, yani şeyin kendisinden icâp ile sâdır olduğu bir varlıktır. Üsküdârî konuyu ayrıntılandırmak için zâtî sıfatlarda kemâlin icâp, fiilî sıfatlarda ise ihtiyâr olduğunu zikreder.¹⁶² Allah Teala'nın ilim sıfatının O'ndan icâp ile sâdır olmasının anlamı “dilerse bilir dilemezse bilmez” denemiyor olmasıdır. Diğer yandan fiilî sıfatlardan olan yaratma söz konusu olduğunda “dilerse yaratır dilemezse yaratmaz” denebilir. Allah Teala'nın sıfatlarında zâtî ve fiilî sıfat ayrımı yapıldıktan sonra zâtî sıfatların kemâlinin icâp, fiilî sıfatlarının kemâlinin ise ihtiyâr olduğunun söylenmesi, karşıt görüşlerinin ikisini de bir açıdan/itibarla doğru kabul etmek sûretiyle ortaya konan bir çözüm teşebbüsü gibi durmaktadır.

¹⁶¹ Tahkik-Tercüme 60. paragraf.

¹⁶² Tahkik-Tercüme 62. paragraf.

1.4.4.3. Üçüncü Karşı-İtiraz: İlmî/Zihnî Vücud İçin Söyledikleriniz Neden Birinci Malul İçin Geçerli Olmasın

Bu itiraz Devvânî'nin îcâp ve ihtiyâr ile sudûru aynı anda kullanarak inşa ettiği kendi ilm-i ilâhî anlayışına karşı geliştirilmiştir denebilir. Onun bu yaklaşımından hareketle Tûsî'nin ortaya koyduğu Vâcip Teala ve birinci malul ilişkisini savunmak için de meşru bir zemin oluşması mümkün müdür? İtiraz, Devvânî'nin mümkünlerin ilmî vücudu ve hâricî vücudu ayrımını ve mümkünlerin/mevcutların ilmî vücudunun Allah Teala'dan îcâp yoluyla sâdır olup O'nun icmâlî basît ilmiyle müttehit olmasını hedef alır. Der ki: Mümkünlerin hâricî vücudunu Allah Teala'nın ilminin gayrı sayarak hem ihtiyârla sâdır olmuş şeyler zümresine dahil ettin (Allah'ın ilmi ile aynı olsalardı o zaman îcâp ile sâdır olmaları gerekirdi) hem de O'nun zâtında mümkünlerin müteaddid sûretlerinin bulunması mahzurundan kaçındın. Biz de aynısını birinci malul ve Vâcip Teala arasında neden geçerli sayamayalım? Zira biz de diyebiliriz ki birinci malul, Vâcip Teala'nın onu akletmesinin aynı olması itibariyle O'ndan îcâp yoluyla sâdırıdır, hâricî vücudu itibariyle de O'ndan ihtiyârla sâdırıdır. Dolayısıyla senin kendi sistemin için ürettiğin çıkış yolu bizim dediklerimiz için neden geçerli olmasın?

Muhatabın dilinden zikrettiğimiz yukarıdaki karşı-itarazın cevabında Devvânî itibarî mübayenet ve vücûdî mübayenet ayrımını dikkate alır. Birinci malulün, der Devvânî, (i) hâricî vücud olması itibarı ve (ii) Allah Teala'nın onu akletmesi itibarı arasında hakikatte/vücutta bir fark yoktur ki sanki ayrı mevcutlarmış gibi bunlardan birisinin Allah Teala'dan îcâp ile diğerinin ihtiyâr ile sâdır olduğu söylenebilsin. Diğer bir ifade ile hâricî vücudu olan birinci malulün ilim olması itibarı ile Allah Teala'dan îcâp yoluyla sâdır olduğu ve dolayısıyla O'nun ilmiyle müttehit olduğu; hâricî bir mevcut olması itibarı ile de O'ndan ihtiyârla sâdır olup bu itibarla da O'nun ilminin aynı olmadığı söylenemez. Devvânî bunu söylemenin selim fitratın razı olmayacağı bir iddia olacağı kanaatindedir. Zira, geçtiği üzere, birinci malulün ilim olması itibarı ile hâricî vücud olması itibarı esasında birbirinin aynıdır ve dolayısıyla birinin îcâp ile diğerinin ihtiyâr ile sâdır olduğunun söylenmesi imkân dahilinde değildir. Onlara göre birinci malulün sahip olduğu söz konusu vücut, mücerretten gâip olmayan (yani Vâcip Teala'dan habersiz/gâfil olmayan) kendisi de mücerret olan huzûrî ilimden ibarettir. Birinci malulün bu huzûrî ilimden başka bir vücudu yoktur, zira huzûrî ilimde zihnî varlık/ilmî sûret bi-aynîhî hâricî sûrettir.

1.4.4.4. İstirrat: İcmâlî İlim Nedir?

Üsküdârî, Devvânî'nin icmâlî ilme dair yürüteceği tartışmaya geçmeden önce buraya kadar zikrettiklerinin bir özetini verir. Tartışma usulü ile devam eden Devvânî'nin kendi kanaatleri itirazlarının ve aleyhindeki karşı-itarazların bütününe sirayet etmiş olsa da Üsküdârî icmâlî ilimle ilgili

yeni konuya geçmezden evvel Devvânî'nin görüşlerini ana cümleleri üzerinden sunmak ister. Onun özlü sunumu şu şekildedir:

Vâcip Teala'nın ilmi icmâlî, basît ve ezeldir. Mümkünler bu ilimde mevcuttur. Mümkünlerin bu vücuttaki bulunuşu Vâcip Teala'nın onlara dair ilminin aynıdır. Nitekim Allah Teala'nın onlara dair ilmi, O'ndan ihtiyârla sâdır olmuş değildir. Aynı şekilde hâdislerin bu ilimdeki vücudu, zâta dair ilmin aynı olmasından ötürü O'ndan ihtiyârla sâdır olmuş değildir.¹⁶³

Devvânî'nin ilm-i ilâhî anlayışı mümkünlerin hâricî ve ilmî iki vücuda sahip olması; bu ilmî vücutta mümkünlerin icmâlen içerilmesi; mümkünleri icmâlen içeren bu ilmî vücudun Tanrı'nın zâtından icâp yoluyla sâdır olması hasebiyle zâtının aynı olması üzerine kurulu gibi gözüktüyor. İcmâlî ilim kavrayışının kritik bir noktada bulunduğu açıktır. Zira Devvânî icmâlî ilim üzerinden Allah Teala'nın hâdislere mahal teşkil etmesi sorununu çözmektedir. Hâdislerin söz konusu ilmî vücudu icmâlî bir ilim olması sebebiyle çokluk barındırmaz. Mümkünler orada müttehittir. Tüm mümkünleri içeren bu icmâlî ilim basît ve ezeldir. Basît olması mümkünlerin burada müttehit olması ile ilişkilidir. Ezeli olması ise Allah'ın mümkünlere dair ilminin teminatı olan bu sıfat nedeniyle O'nun zâtının hâdislere mahal teşkil etmemesini sağlar. Peki bu icmâlî, basît ve ezeli ilim sıfatı alemin ezeli olması sorununa nasıl yol açmamaktadır? Bu noktada, mümkünlerin hâricî ve ilmî olmak üzere sahip oldukları iki farklı vücut fikri devreye girer. Mümkünler hâricî vücutları açısından ezeli değildir. Dolayısıyla alemin de ezeli olması lâzım gelmez. Onların ezeli olan ilmî vücutları, Vâcip Teala'nın mümkünleri bilmesinin aynıdır ve ezeldir. Bu anlamda mümkünlerin kendisinde yer aldığı işbu icmâlî ve basît vücudun ezeli olduğunu söylemek, alemin ezeliğini değil, sadece Vâcip Teala'nın ezeli bir sıfatla âlim olduğunu ifade etmek anlamına gelir.

Devvânî'nin icmâlî ilim yaklaşımının, Allah Teala'nın cüzîleri küllî tarzda bildiği şeklindeki görüşle paralellik arz ettiği söylenebilir. Üsküdârî, tüm mümkünlerin O'nun ilminde icmâl yoluyla mevcut olmasını şerh ederken şunları kaydeder: icmâl, tek defada olmayı yani ayrı ayrı gerçekleşmemeyi imler. Buna göre tüm mümkünlerin Allah'ın ilminde icmâl yoluyla mevcut olması demek onlardan her birinin O'nun ilminde cüzün küilde bulunduğu gibi (*kevnü'l-cüzi fî'l-küll*) olması anlamındadır. “Cüzün küilde bulunduğu gibi” ifadesi filozofların sözlerindeki “cüzîleri küllî tarzda bilmek” (*min haysü külliyyeten*) ifadesini çağırıştır. Öyle gözüktüyor ki icmâlî ilim kavramı Devvânî'nin ilm-i ilâhî tartışmasının merkezinde yer almaktadır. Peki bir şeyi icmâlî ilimle bilmek o şeyi bilfiil mi yoksa bilkuvve bilmek midir?

¹⁶³ Tahkik-Tercüme 66. paragraf.

İcmâlî İlim Bilfiil Bilmek Midir Yoksa Bilkuvve Mi?

Devvânî icmâlin manasını ilmin bir malumun çok olması olarak açıklar. Üsküdârî'nin ilaveleri ışığında icmâlî ilim şöyle detaylandırılabilir: Küll, idrak eden özneye defaten tek bir sûret olarak hâsıl olur. Bu tek sûret, idrak eden öznenin nazarını kendisine çevirmesi ve kendisiyle sınırlaması akabinde parçalandığında kendilerine ulaşacağımız cüzlerin sûretlerinden müelleftir. Üsküdârî burada bir topluluğu uzaktan tek bir bakışla defaten görmemiz misalini tekrarlar ve esasında bilgilerimizin çoğunun bu kabilden olduğunu öne sürer. Ona göre “vicdan” bilgilerimizin ekserisinin icmâlî bilgi şeklinde olduğuna şahitlik etmektedir. Tûsî'nin görüşlerini zihne yaklaştırmak ve somutlaştırmak için insanın kendi bilme tecrübesinden hareket etmesini istemesinde olduğu gibi burada da icmâlî ilmin insanî bilgi dağarcığımızın çoğunluğunu oluşturduğuna dikkat çekilmekte ve böylece aslında insanın kendi nefsinden itibar etmesine yönelik yapılan telkin farklı bir yaklaşımı destekleme gayesine matuf olarak yeniden üretilmektedir denebilir.

İcmâlî ilmin tahdîd-i nazar akabinde cüzlerine ayrışması (*infisâl* ve *inhilâl*) insanî bilen özne cihetinden meseleyi tasavvur ettiğimizde makul duruyorsa da bu tahdîd-i nazar eyleminin Vâcîp Teala'nın icmâlî, basît, ezeli ilmindeyken nasıl cüzleşip müşahhas-muayyen mevcudata/mahlukata ayrıştığı/dönüştüğü o kadar açık değildir. Bu cümle Devvânî'ye karşı kurulsaydı belki o Vâcîp Teala'nın icmâlî ilminin nasıl bir şey olduğunu zihne takrip kabilinden sunulan bir nazîrenin içerisindeki bir kavramın kapalılığının sorun teşkil etmeyeceğini söylerdi. Nitekim Üsküdârî'nin şerhinde de meselenin bu cihetine dair bir tartışmaya rastlamıyoruz. İnsanın bir külle/cümleye yönelerek tahdîd-i nazar kılması anlaşılabilir gözüküyor. Fakat bunu Tanrı için düşündüğümüzde tahdîd-i nazar neredeyse irade sıfatına yakın bir anlamı çağrıştıracaktır. Bu küllün içindeki müttehit olarak bulunan cüzler, Tanrı “nazarını” onlara hasrettiğinde mi hâricî mevcutlara dönüşüyor?

Devvânî icmâlî ilmin bilkuvve olmadığını, bilakis bilfiil ilim olduğunun altını çizer. Müteahhir alimlerden bazısının “cevabını bildiği konuda sorulan soruyu cevaplayan kişinin hali” üzerinden getirilen misali yanlış anladığını ve bu misale bakarak icmâlî ilmin bilkuvve ilim olduğunu vehmettiğini yazar. Üsküdârî burada kastedilenin Ali Kuşçu olduğu kanaatindedir.¹⁶⁴ İlâveten Üsküdârî tevehhüme yol açan örneği *Şerhu'l-Mevâkıf*'a atıfla tekrar yazar. Nitekim geride izah etmiştik. Diğer yandan mesele kuvve, fiil ve meleke kavramları ile ilişkili olduğundan Üsküdârî bunlara dair izahlar getirmeyi uygun görür ve der ki: Nefs-i nâtıkın idrak açısından bulunduğu haller üçtür; (1) akıl diye isimlendirilen meleke halidir. İnsanda teveccüh/yönelme gerçekleştikten sonra bu halden vicdan ile ayrılan başka bir hal meydana gelir. Sonra bu halde iken nefs-i nâtıkta bulunan şey tafsil edilirse nefis için üçüncü bir hal ortaya çıkar. Bu hallerden ikinci sıradaki (2) icmâlî ilim, onun

¹⁶⁴ Tahkik-Tercüme 68. paragraf.

akabinde gelen hal ise (3) tafsîlî ilim olarak isimlendirilir. İkinci halde söz konusu olan icmâlî ilim tafsîlî ilmin mebdesi konumundadır.

Üsküdârî icmâlî ilmin bilfiil olduğunun bedihî olduğu kanaatindedir. Zira bu cüzlerin sûretlerinin, idrak eden öznedeki cüzlerin sûretlerinden müellef küllün sûreti zımında hâsıl olması zorunludur. Burada meseleye yeni bir açılım imkânı sağlıyormuş gibi gözüken kavram, öyle görünüyor ki, “zımında bulunmak” ifadesidir. Madem tafsilatın mebdesi konumundaki icmâlî küllî ilmin zımında o küllî şeyin cüzlerinin bulunması mümkün, o zaman mümkünlerin Allah’ın icmâlî, basît, ezeli ilminde bir tekessüre yol açmaksızın müttehit olarak bulunmasından nasıl bahsedebiliyoruz? Öyle anlaşılıyor ki küll bu cüzleri zımında barındırıyor, fakat kendisi tek bir sûret ve bu cüzlerin tafsilinin de kaynağında yer alıyor. Burada “küllün zımnı” ifadesinin ne anlama geldiği açıklanmak zorundadır. Zira hem hariçteki mevcutların ilmî vücutlarının, icmâlî ilimde bir/müttehit olarak bulunduğunu hem de bu icmâlî küllî ilmin onların cüzlerini “zımında” barındırdığını bir arada tasavvur etmek pek mümkün gibi gözüküyor. Her halükarda Üsküdârî küllün kendisi zımında bilinen cüzlerinin tabiilik yoluyla bilindiği ve bu tabiilik yoluyla bilmenin de (tabiilik yoluyla bilmek icmâlî ilmi ifade eden bir diğer kavram olarak karşımıza çıkıyor) bilkuvve değil bilfiil ilim olduğunu yazar.

Peki bazılarını bu vehme sevk eden amil nedir? Devvânî, meseleyi zihne yaklaştırmak için getirilen misalde tasvir edilen halin, durumu tam yansıtmama ihtimalini farz eder. İlk bakışta, kendisine soru sorulan kişinin cevaba dair bilgisinin “fiile yakın kuvve” (*bi’l-kuvveti’l-karîbe mine’l-fil*) konumunda gibi anlaşılması da mümkündür. Fakat böyle olduğunu farz etsek bile, der Devvânî, misaldeki durum böyle diye hakkında misal getirilen olgunun kendisi de böyle olmak zorunda değildir. Zira temsil sunmaktan maksat zihne yaklaştırmak ve daha açık hale getirmekten ibarettir. Devvânî akli ilimlere dair kitapların icmâlî ilmin bilfiil ilim olduğunu doğruladığını/tahkik ettiğini belirtir. Üsküdârî temsilin gayesi ispat olmadığı için Devvânî’nin icmâlî ilme dair iddiasının bu sözlerle ispatlanmıyor oluşunun önemli olmadığını söyler. Zira ispat, şâhit (yani delil) getirildiğinde gündeme gelir, misalde değil. Hal böyle iken velev ki misaldeki cevap veren kişinin durumu bilkuvve ilme tekabül ediyor olsun, temsilin kendisi hakkında getirildiği icmâlî ilmin keyfiyeti olgusunda da durumun bu şekilde olduğunu söylemek için ilave müstakil bir delil sunmak gerekir. Buna rağmen tam aksine misalin, kendisi hakkında misal olarak zikredildiği şeyin (*mümessil leh*) öyle olmadığına delalet ettiğini söylemek olacak iş değildir.

1.4.4.5. Dördüncü Karşı-İtiraz: İcmâlî İlimdeki Sûret/ler Vâcip Teala’nın Zâtıyla Mı Yoksa bi-Nefsihî Mi Kâimdir?

Devvânî’nin cevap aradığı bir diğer soru, Vâcip Teala’nın icmâlî ve basît ilminin O’nun zâtının aynı olduğuna kâil olan filozoflara göre mümkünlerin bu ilimdeki bulunuşunun keyfiyeti meselesidir.

Allah'ın ilmindeki vücutları hasebiyle mümkünler binefsihî mi kâimdir yoksa O'nun zâtı ile mi kâimdir? Devvânî *Şifâ*'da genişçe aktarılan söz konusu mümkünlerin O'nun zâtı ile kâim olduğu şeklindeki ikinci ihtimal olduğunu söyler. Fakat aynı zamanda, İbn Sînâ'nın bu sorunun cevabı hususunda tereddütte kaldığını ve doğru cevabın bu ikisinden başkası olamayacağını ifade ettiğini ekler.¹⁶⁵

Dördüncü karşı-itirazın sorusu, tekrar pahasına, şu şekilde ifade edilebilir: Kelamcıların mezhebinin siyakına göre (yani temel prensipleri uyarınca) geride zikrettiklerin için de İbn Sînâ ve filozofların düştüğü ikilem geçerlidir. Zira Allah Teala'nın icmâlî, basît ve ezeli ilmindeki mümkün mevcutların da ya O'nun ilminde binefsihî kâim ya da Vâcip Teala'nın zâtıyla kâim olması zorunludur. Dolayısıyla filozoflara göre hangi ihtimalin/şıkkın doğru olduğunu seçemediğimiz gibi kelamcıların mezhebinin siyakına göre de herhangi bir ihtimali tercih edemiyor olmamız gerekir.

Devvânî ikinci ihtimali doğru kabul etmenin kelamcıların usulüne göre herhangi bir mahzuru olmadığını söyler. Mümkünlerin ilmî vücutları hasebiyle Allah'ın zâtıyla kâim olması durumunda kelamcıların prensipleri açısından bir engel yoktur. Zira mümkünler bu ilmî vücutları hasebiyle Vâcip Teala'dan icâp yoluyla sâdır olmuş ilimden ibarettir ki mümkünler bu vücutta müteaddit değil müttehit/birdir. Üsküdârî bu durumda ikinci şıkkın kabul edildiğini ve doğması muhtemel mahzurların men' edildiğini ifade eder.

Mümkünlerin ilmî vücutları hasebiyle Vâcip Teala'dan icâp yoluyla sâdır olan ilim olmaları görüşü hakkındaki bir itiraz için parantez açan Üsküdârî itirazı şöyle aktarır: Eğer bu sözünüzdeki ilim kavramı ile siz zât ile kâim olan sıfat anlamını kastediyorsanız, bu makbul değildir. Fakat bunu değil de ilim kavramı ile inkişafı kastediyorsanız, o zaman bu makbul olsa bile bu bağlamda herhangi bir fayda sağlamaz. Bir faydası yoktur, zira Allah Teala'nın zâtıyla kâim olan şey sıfat manasındaki ilimdir. Dolayısıyla mümkünlerin ilmî vücutları hasebiyle O'nun ilminin aynı olması ifadesindeki ilim inkişaf manasına geliyorsa bu ilim Allah Teala'nın zâtı ile kâim olmuş olmaz. Zira inkişaf mümkün şeylerin sıfatıdır ve onlarla kâim bir şeydir, Allah'ın zâtı ile değil. Bu sorunun cevabında Üsküdârî sorunun kaynaklandığı temel kabulün redde açık olduğuna işaret eder. Soru zihinle kâim olmayı ve zihinde hâsıl olmayı farklı addedenlerce ortaya atılmaktadır. Halbuki “kudemâ”, der Üsküdârî, bu ikisini ayırmamaktadır. Zira zihinle kıyâm da zihinde husûl de ittisafı gerektirmektedir. Dolayısıyla mümkünler bu ilmî vücutları hasebiyle Allah Teala'nın zâtında hâsıl olduklarında O'nun zâtıyla kâim sıfat olmuş olurlar. Diğer bir ifade ile kudemâ, zihinde hâsıl olan cevherlerin zihinle kâim olan arazlar olduğunu, zihinde hâsıl olan şeyin ise zihinle kâim olandan farklı bir şey olmadığını söylemektedir.

¹⁶⁵ Tahkik-Tercüme 74. paragraf.

1.4.4.6. Beşinci Karşı-İtiraz: Sizin Görüşünüzün Eflâtun'un Misallerinden Farkı Nedir?

Allah'ın ilminde bulunan mümkün mevcutlar şeklinde özetlenebilecek ilm-i ilâhî anlayışının Eflâtun'un misallerinden ayrıştırılması da ayrıca ele alınmış bir konudur.¹⁶⁶ Devvânî'nin bu bahsi açmaktan maksadı Vâcip Teala'nın ilminde bulunan mümkünler görüşü hakkında, Eflâtun'un misalleri üzerine vârid olan itirazların geçerli olabileceği vehmini izâle etmektir. Üsküdârî Eflâtun'un misallerinin ne olduğuna dair öne sürülen iki farklı yorumu sunmakla işe başlar. Buna göre Eflâtun'un misalleri: (1) Mücerret, hâriçte mevcut, cismânî şeylerin türlerini yöneten, binefsihî kâim, duyulardan herhangi birinde hâsıl olmayan ve türün rabbi olarak isimlendirilen akıllardır; (2) Asılı -yani mekanda, hayyizde ya da his ve akıl alemi arasında olmayan- hâriçte mevcut, binefsihî kâim duyulardan herhangi birinde hâsıl olmayan sûretlerdir. Tanımlar çok büyük oranda ortaktır. Farklılık birinci yorumda mücerret kavramı ile ifade edilen özelliğin ikinci yorumda mekanda, hayyizde yahut hayalde bulunmamak şeklinde açıklanmasıdır. Yorumlardan birinde Eflâtun'un misallerinin akıllar, diğerinde ise sûretler olarak nitelenmiştir.

Devvânî Eflâtun'un misalleri görüşünün Allah Teala'nın ilmindeki mümkünler görüşünden ciddi bir farklılık taşıdığının altını çizer. Eflâtun'un misallerinin iki yorumunda da ortak olan kritik özellik hâriçte bulunmaktır. Halbuki Devvânî mümkünlerin hâricî vücutları itibarı ile değil, ilmî vücutları itibarı ile Vâcip Teala'nın ilminde bulunduklarını söylediğinden, Eflâtun'un misallerinin nefyi hakkında geçerli olan deliller burada söz konusu olamaz. Şayet bu mümkün mevcutların sûretlerinin aynî bir vücut ile O'nun ilminde bulunduğu söyleneydi o zaman Eflâtun'un misallerini nefy sadedinde sunulan deliller bu bağlamda da kullanılabilirdi. Fakat Devvânî ilmî bir vücuttan söz etmektedir.

1.4.5. Muhteva Tasvir ve Tahliline Dair Son Söz

İçerdiği tartışmaları ana hatları aktarmaya, başta Üsküdârî'nin hâşiyesi olmak üzere diğer şerh ve hâşiyelerle tartışılan meselelerin uzantılarını tespit etmeye ve bazı durumlarda yorum getirmeye çalıştığımız ilm-i ilâhî meselesi, Devvânî'nin altını çizdiği üzere zihinlerin karıştığı meselelerden biridir. Devvânî kafası karışmış grupları sıralarken sadece filozoflar cemaatine müntesip sayılabilecek görüşleri zikreder. Bunlar (1) Vâcip Teala'nın zâtını bilmesinin zâtına özdeş, mümkünleri bilmesinin de mümkünlere özdeş olduğunu savunanlar; (2) binefsihî kâim mücerret sûretlerin O'nun ilmi demek olduğunu savunanlar; (3) mümkünlerin mücerret sûretlerinin binefsihî değil Vâcip Teala'nın zâtıyla kâim olduğunu savunanlar olarak özetlenebilir. Üçüncü görüş İbn Sînâ'nın *İşârât*'ının zahirinin ihsas ettiği görüş olsa da aynı zamanda *Şifâ*'da bu görüşü nefyeden açıklamaları bulunmaktadır. Tûsî'nin

¹⁶⁶ Tahkik-Tercüme 87-88. paragraflar.

konu hakkındaki ifadelerinin ise *Şifâ*'nın zahiri etrafında döndüğünü söyleyen Devvânî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki kanaatinden farklı olarak "zâtını bilmesi zâtının, mümkünleri bilmesi mümkünlerin aynıdır" görüşünü Tûsî'ye nispet etmiş olur. Bu anlamda Tûsî'nin huzûrî ilimde mâlumun âlimde hâzır bulunuyor olmasından hareketle göstermeyi denediği pasajda olduğu üzere mümkünler Vâcip Teala için huzûrî ilimle malum olduklarından Allah Teala'nın mümkünlere dair ilmi mümkünlerin zâtıyla özdeş olmuş olur. Bu yaklaşımın birinci görüşe tekabül ettiği açıktır.

Hem getirdiği eleştirilerden hem de eleştirilerden sonra gelen fenkale bölümünden anlaşıldığı kadarıyla Devvânî'nin ilm-i ilâhî meselesi için çizdiği resim mümkünlerin ilmî ve hâricî vücuda sahip olmalarına ve icmâlî-tafsîlî bilgi ayrımına dayanmaktadır. İcmâlî, basît ve ezeli bir suretle bilmeyi Allah Teala'nın ezeli, basît ve her şeyi kuşatan ilminin zeminine yerleştiren Devvânî, mümkünlerin ilmî vücudunun Allah Teala'nın zâtından icâp ile sâdır olan bu icmâlî, basît, ezeli ilminde müttehîtt olduğunu söyleyerek O'nda tekessürün lâzım gelmesi gibi temel bir mahzuru önlemek ister. Onun yaklaşımını filozofların ilim anlayışından farklılaştıran temel husus Vâcip Teala'nın gayrına dair ilmini itibar farkı üzerinden değil de iki farklı vücut üzerinden kurgulamaya çalışmasıdır denebilir. Diğer yandan Allah Teala'dan icâp yoluyla sâdır olan ve mümkünlerin ilmî vücudu olarak nitelenen suret Devvânî'nin ilm-i ilâhî anlayışını kelamcılarının bakış açısına yaklaştırır. İcmâlî, basît ve ezeli olarak nitelediği Allah Teala'nın ilim sıfatı, mümkünlerin ilmî vücudunun aynıdır. Mümkünler, bu ilmî vücutları açısından müttehittir. Bu ittihat icmâlî ilmin tek bir mana olarak tafsilata mebbe olmasında olduğu gibi mümkünlerdeki kesretin kaynağıdır. Bu ilim sıfatı Tanrı'da tekessürü gerektirmez, zira basittir. Bu basitliği temellendirmek için Devvânî icmâlî ilim kavramını istihdam eder. Vâcip Teala'nın zâtından icâp yoluyla sâdır olan bu ilim sıfatından ötürü -zâtî sıfatlardaki kemâlin icâp, fiilî sıfatlardaki kemâlin ihtiyâr olduğu geride geçmişti- mümkünlerin ezeli hâricî vücutlarının gündeme gelmemesini sağlamak için mümkünlerin vücudunu hâricî ve ilmî olarak ikiye ayırır. Görünen o ki Devvânî'nin korumaya çalıştığı iki temel prensip bulunmaktadır: Alemin hâdis oluşu ve Tanrı'nın cüzîyat dahil mümkünlerin hepsini bilmesi. İkinci prensibi herhangi bir muhale düşmeksizin muhafaza etmek için devreye soktuğu kavramsal araçlar ise mümkünlerdeki hâricî-ilmî vücut ayrımı ve icmâlî-tafsîlî bilgi ayrımı gibi gözükmektedir.

Devvânî, Vâcip Teala'nın zâtından icâp yoluyla sâdır olan ve dolayısıyla zâtıyla özdeş olan ve fakat zâtından sudûr eden bir vücut olması sebebiyle bir açıdan da başka olan bir ilim sıfatıyla O'nun mümkünleri bilen oluşuna kâil olduğu için hesaplaşması gereken esas görüş, filozofların -bahusus Tûsî'nin kâil olduğu- Vâcip Teala'nın huzûrî bir ilimle cüzî-küllî bütün mevcutları bildiği şeklindeki görüştür. Çünkü bu yaklaşımı benimseyen filozoflar Vâcip Teala'nın zâtına özdeş, ezeli, basît bir ilim sıfatına sahip olduğunu öne sürmektedirler. Bu durumda filozoflar ve Devvânî Tanrı'nın gayrı demek olan mümkünleri zâtî (bu bağlamda icâp ile kendisinde sâdır olmak anlamında) bir ilim sıfatıyla

bildiğine kâil olmada aynı noktada olması gerekir. Devvânî'nin ilm-i ilâhî görüşünü ortaya koyarken hesaplaşmak istediği kişinin Tûsî olması tesadüf değildir. Anlaşılan o ki Devvânî kendi görüşüne ana hatları açısından en yakın olan ilm-i ilâhî yorumunu kendi görüşlerinden ayrıştırarak bu konudaki yaklaşımını netleştirmek istemiştir. Onun -kelam ilmi sınırları içerisinde kalmayı kendine şart koşarak- kurduğu sisteme göre mümkünler hâricî ve ilmî olmak üzere iki farklı vücuda sahiptir, dolayısıyla Devvânî ilm-i ilâhîde mümkünlerin bulunuşunu temellendirirken gündeme gelen tekessür sorununu çözmek için filozofların tercih ettiği yol olan itibar farklılığını değil, doğrudan vücut farklılığını kullanmaktadır. Mümkünlerin sahip olduğu bu ilmî vücudun O'nun mümkünlere dair ilminin aynı olduğu kabul edildiğinde tekessürün nasıl lâzım gelmediğini izah sadedinde ise icmâlî ilmin basît ve bir oluşuna başvurur.

Allah Teala zâtını, tıpkı nefis-i nâtıkın zâtını ve sıfatlarını ne iseler olarak huzûrî ilimle bilmesinde olduğu gibi bilir. Asıl mesele gayrını nasıl bildiğidir. O'ndan îcâp yoluyla sâdır olan ilmî vücut, Tanrı'nın zâtî ilim sıfatıdır ki O'nun bu ilim sıfatına dair ilmi huzûrî ilmi kapsamındadır. Zira zâtın ve zâtî sıfatların bilgisinin huzûrî olduğu söylenmişti. Allah Teala'nın huzûrî ilimle bildiği işbu sıfat O'nun mümkünler demek olan gayrını bilmesini temin eder. Mümkünlerin ilmî vücudu diye de atıf yapılan bu suret, Vâcîp Teala'dan îcâp yoluyla sâdır olur. Bu önemlidir, zira ihtiyâr ile sâdır olsa başka bir ilimle mesbuk olması gerekeceğinden teselsül lazım gelirdi. Îcâp ile sâdır olan bu suret ezeli ve basîttir. Hariçteki mütekessir mevcutları içerir. Ama bu içerme icmâlî ilmin tafsîlî ilmi içermesi gibi bir içermedir. İcmâlî mana tafsîlî ilme dönüşecek parçaların mebdesi konumundadır ve bu parçalar da icmâlî ilme/manaya sahip öznede tâbiilik yoluyla bulunmaktadır. Devvânî'nin icmâlî ilmin bilfiil ilim oluşundaki ısrarı bu açıdan anlamlıdır, zira bilkuvve olmuş olsaydı Vâcîp Teala'nın gayrını bilmesini temin eden icmâlî, basît ve ezeli suret mümkünlerin bilgisini bilfiil sağlamamış olacağından O'nun mümkünlerden habersiz olması gerekirdi. Halbuki icmâlî ilim ona göre bilfiil ilimdir. Son olarak Allah Teala'nın gayrını bilmesi için icmâlî, basît ve ezeli bir sureti devreye soktuğumuza göre O'nun gayrına dair ilmi husûlî demektir. Burada husûlî olmanın tek bir anlamı vardır: surete sahip olarak bilmek. Yoksa hariçteki mevcutlardan cismânî idrak aletleri vasıtasıyla bir suret soyutlamak anlamında değildir. Bu suret Vâcîp Teala'dan îcâp yoluyla sâdır olup icmâlî, basît ve ezeli olunca -kelamcıların usulüne göre- işbu suretin Allah Teala'nın zâtı ile kâim olmasında da bir beis yoktur. Özetle, Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'te kelam ilminin sınırları içerisinde kalarak ilm-i ilâhî meselesine getirdiği çözüm, O'nun zâtını huzûrî ilimle, gayrını ise kendisinden îcâp yoluyla sâdır olan icmâlî, basît, ezeli bir suretle bilmesidir denebilir.

2. İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU MEBHASİ'L-İLM MİN ŞERHİ'L-AKÂİD İSİMLİ RİSÂLENİN TERCÜMESİ

**Mevlâ Celâl ed-Devvânî'nin Şerhu'l-Akâid Adlı Eserinin İlim Bahsine Mehmed Emîn el-
Üsküdârî'nin Şerhi**

[Birinci Takriz]

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

İlmi, zifiri karanlık bir gecede sağır bir kayanın üstünde çok yavaş yürüyen siyah karıncanın adımlarını dahi kuşatmış olan Yüce Allah'ı, her türlü noksanlıktan tenzih ederim. Salat, nebîlerin en şereflişinin, âlinin ve takva sahibi ashâbının üzerine olsun. Bu kıymetli telifte içerisinde ne gibi tahkikat, tetkikat ve tafsilat bulunuyor diye göz attığımda şu görüşte karar kıldım ki kendisinden öncekiler onu geçememiş sonrakiler ise ona ulaşamamıştır. İnsaf şuna hükmeder: Bu eserin müellifi keskin bir nazar ve isabetli bir sezgi ile desteklenmiş, kelamı doğrultmaya ve merâmı zihne yaklaştırmaya muvaffak kılınmış bir kimsedir, üstelik tüm bunları faziletli alimlerin şaşırıp kaldığı böylesi bir makamda göstermiştir. Bu takrizi Ali Paşa Medresesi müderrisi Hoca Numan Paşa diye maruf Ahmed Efendi yazdı.

[İkinci Takriz]

Yalnız O'ndan yardım dilerim,

Risâlenin derinliklerinde ne var ne yok diye iyice incelediğimde anladım ki bu risâle incelik ağaçları ile kaplı bir ravza ve sahibinin faziletinden ve müellifinin sürurundan biten bir fazilet bahçesidir. Öyle ki derin kavrayışının meyvelerini [ilmî] sözler ve satırlar olarak yansıtıyor. Bu takrizi akranları arasında Mevlâ Minkârîzâde'nin torunu diye anılan fakir Ebu Hayr yazdı. Allah onunla, selefleriyle ve halefleriyle olsun.

[Üçüncü Takriz]

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla,

Hamd, kadim ilmiyle ister hâdis ister kadim olsun her şeyi, hiçbir küllî ve cüzî istisna olmaksızın ve yerlerde ve göklerde her ne varsa kuşatarak bilen Allah içindir. Salat ve selam kâinatın efendisi, mevcudatın dayanağı, tüm yüce zat ve sıfatların tam mazharı olan Hz. Muhammed'in, âlinin ve idrâkâtı elde etmekten aciz olduğunu itiraf eden ashâbının üzerine olsun. Bu telifin içerisinde bir araya getirilen ve birbirine bağlanan şeyler nelerdir diye baktığımda içerisindeki akıl yürütmelerin ve nakillerin sıhhatinden ötürü bu telifi kabule şayan buldum, nasıl öyle olmasın ki! Hem de Allah

Teala'nın ilmi meselesi akılların hayrete düştüğü, üstatların acziyetini itiraf ettiği meselelerdendir. Şayet bu meselede, yazdıklarındaki kavrayış seviyesi ve tertip ettiklerindeki izan dışında bir şey kalmayacak olsa, yine de [bu telif] yeterli gelir. Zira bu konu kavraması zor, zihinden/hayalden uzak bir bahistir. O'nun katı haşa her gelene yol değildir [*Teâlâ an kevnihî mevriden li-küllî vâridin*]. O kendisini teker teker [mertebe mertebe] olmadıkça açığa çıkarmaktan (*isticlâ*) uzak durur. Bunları diliyle söyledi ve kalemi ve parmakları ile yazdı: Sâbık Rumeli Kazaskeri Mustafa Efendi.

[Dördüncü Takriz]

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla,

Hamd, her şey ilminden kaynaklanan, Âdem'e (as.) yoktan var ettiği ve yarattığı şeylerin isimlerini öğreten zât içindir. Salat ve selam semâ var olduğu müddetçe, enbiyanın efendisi ve asfiyânın dayanağının, âlinin ve ashâbının üzerine olsun. ... bu takrizi verâda en aşağı olan ve rabbinin affını uman, bir zamanların Rumeli Kazaskeri Ebu İshak İsmail Efendi yazdı. Allah ona mağfiret etsin ve onu bağışlasın.

[Risâle]

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla;

[1] Hamd; ademoğlunu yaratan ve yücelten, insana bilmediklerini öğreten, onu türlü ilmî kemâlât ile özel kılan, nazarî ve amelî kuvvelerle sâir hayvandan temyiz eden, ilmi ilim sahiplerinin kalplerindeki esrarı kuşatan, evvelin ve ahirin bilgisi indinde izmihlale uğrayan Allah içindir. Salat ve selam mahlûkâtın en şerefli Hz. Muhammed'in, âlinin ve bütün ashâbının üzerine olsun.

[2] Şimdi, Bârî olan rabbine muhtaç fakir kul Mehmed oğlu Mehmed Emîn el-Üsküdârî der ki: Mevlâ-i kâmil, nihrîr-i fâzıl, çağının emsalsizi, asrının alimlerinin reisi, müteahhirînin en faziletlisi, müdekkiklerin dayanağı, millenin ve dinin burhânı, İslâm'ın celâli, Müslümanların yardımcısı, mevlâmız Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad es-Sıddîkî ed-Devvânî'nin -Allah kabrini nur etsin, mekanını cennet eylesin- *Akâid-i Adûdiyye* şerhindeki "Allah Teala'nın ilmi" bahsi, tahkikat ve tetkikatı müştemil, pek çok şüphe ve işkâlin çözümünü hâvî, alimlerin sadrındaki hastalıkları şâfî, muttakiler için hidayet ve rahmet kaynağı olup ve dahi ben onun müşkilâtını izâle eden, [içerdiği] tahkikatın ve tetkikatın [gizli] vecihlerinin örtüsünü kaldıran bir şerh görmediğimden; hallini ve tahkikini vâfî, rumuzlarının izahında ve tetkikinde kâfi bir şerhi, fikir sahiplerinin uygun gördüğü ve nazar ehlinin öne sürdüğü yeni bahislerle ve hatta ezkiyânın [daha önce] kendilerine yönelmediği ve benim de hukemânın işaretlerinden fehmettiğim ilâvelerle; [maatteessüf] niteliklerimin azlığına, zayıflığının çokluğuna, anlayışımın ve elverişli ortamın darlığına, gam ve kederin peşi sıra gelmesine rağmen, kağıtlar hicrân köşelerine savrulduktan ve üstlerine nisyân ağları örüldükten sonra, [böyle bir şerhi] kaleme almak istedim.

[3] Dostlardan ve talebelerden ricam [bu şerhi] inat, mükâbere ve istikbâr ile değil doğruyu ortaya çıkarmak gayesiyle ele almalarıdır. Cedelci ve inatçı zorbada Allah’a sığınırız. Her kim bir ayıp bulursa hakikatlerden ve esrardan misli ne ise onu ortaya koysun, yahut cehlinden ötürü düştüğü hasedi için kınansın. Hüküm ancak vâhid ve kakhâr olan Allah’ındır. Dayanağım celil olan Allah’tır. O, benim vekilimdir, ne güzel vekil!

[4] Şârih-i nihrîr -Allah ona geniş lütfu ile muamele buyursun- dedi ki (Bil ki Vâcib’in ilmi meselesi zihinleri hayrete düşüren meselelerdendir) yani meşhur ulemânın zihinlerini; (dolayısıyla mezhepler bu meselede ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları) filozoflardan bazıları (Allah’ın zâtına dair ilminin zâtının aynı; mümkünler demek olan gayrına dair ilminin ise malumatın) bizzat (aynı olduğu kanaatine vardı) Allah Teala’nın ilminin huzûrî olmasına ve huzûrî ilmin de müdrikin indinde bulunan şeylerin kendi olmasına binaen, mümkün mevcutların [da] ilimden ibaret olmasıyla [O’nun gayrına dair ilmi, malumun] bizzat kendisidir.¹⁶⁷ Nitekim ileride zikredeceğiz. Onlardan (bazıları da O’nun ilminin herhangi bir şeyle kâim olmayan) -yani ne Allah Teala’nın zâtıyla ne de mümkünlerin zâtıyla kâim olan, bilakis bi-nefsihî kâim olan- maddeden (mücerret) -dolayısıyla mümkünlerin aynı da olmayan- (suretler olduğuna kanaat getirdi ki bu görüş Eflâtun’un Misalleri diye şöhret buldu) Şârih burada “şöhret buldu” dedi, zira Eflâtun’un misalleri hakikatte cismânî şeylerin türlerini yöneten -türün rabbi olarak isimlendirilir- mücerret akıllardır. Bu suretler bi-nefsihî kâim mücerret suretler olunca, Eflâtun’un misalleriyle birbiri yerine kullanıldı (iltebese) ve öylece yaygınlaştı. Onlardan (bazıları da Allah’ın zatıyla kâim oldukları) yani söz konusu mücerret suretlerin [Allah’ın zatıyla kâim oldukları] (görüşüne vardı) zira bu mücerret suretler kadîmdir ve dolayısıyla hâdislerin Allah’ın zatıyla kâim olmasını gerektirmez. Kelamcıların cumhuru ise Allah’ın ilminin O’nun zatıyla kâim bir sıfat olduğunu, Allah’ın o sıfatla ezelde her şeyi bildiğini ve bu sıfatın kadîm olup taallukunun hâdis olduğunu ileri sürdü.¹⁶⁸

[5] (İşârât’ın zahir ibaresi bu görüşü) yani Allah Teala’nın ilmi O’nun zatıyla kâim suretlerden ibarettir şeklindeki son mezhebi (bildirmektedir) Nitekim şöyle demektedir: “Vâcibu’l-vücûd zatıyla zatını aklettiğinde, sonra zatını lizâtihi akleden olmasından da kesreti akletmesi lazım olduğunda, kesret, zâta, kendisiyle [zâtın] mütekavvim olması anlamında dahil olmaksızın sonradan lâzım gelir. İster mütebâyin olsunlar ister olmasınlar zâtındaki lazımların çokluğunun vahdet hususunda etkisi yoktur. Nitekim Evvel Teala’ya çokça izâfî lazımlar ve sülûb/olumsuz yüklemeler ârız olmaktadır. Bunun sebebi isimlerin çokluğudur. Fakat bunun, O’nun zâtının vahdaniyetinde tesiri yoktur.” Bazen bu husus; vahdet/birlik, ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün dörtte biri ve sonsuza değin diğer sayılar için de böyleyse de kesrete en uzak şeydir diye izah edilmiştir. Söz konusu bu haricî umûrda kesretin

¹⁶⁷ [Minhu 1]: “Huzûrî ilmin, malumun âlimin indindeki huzûrundan ibaret olduğuna” dair zikrettiklerinde, tıpkı suretin husulü konusunda olduğu gibi müsamaha vardır. Şerhu’l-Mevâkıf haşiyelerinde bazı faziletli alimler tarafından buna dikkat çekilmiştir.

¹⁶⁸ [Minhu 2]: Bu meseledeki görüşler Şerhu Hikmeti’l-Ayn’ın zihnî vücûd bahsinde tafsilatlı bir şekilde mezkûr olup aynı zamanda hangisinin hak olduğu da beyan edilmiştir. Bu sebeple biz sözü uzatmak yerine [işî okuyucuya] ihâle etmekle iktifâ edelim.

hasıl olmasından, âriz olunan şeyin (*ma'rûz*) vahdetinin reddedilmesi lazım gelmez. Buradan hareketle *İşârât*'taki sözlerden anlaşılmaktadır ki¹⁶⁹ bu suretler Allah Teala'nın zâtıyla kâimdir ve tıpkı yarımılığı, üçte birliğin ve çeyrekliğin vahdet/birlik ile kâim olmakla birlikte [vahdetin] kesretin zıttı olmasında olduğu gibi bu suretlerin O'nunla kâim olmasından da teksîr lazım gelmez.¹⁷⁰

[6] Eğer dersin ki: “Felâsifeye göre Allah Teala'nın ilminin zâtının aynı olduğu ifade edilmişti. Hal böyle iken onların bu ihtilafları nasıl tasavvur olunabilir? Çünkü her biri bu kabule muhaliftir. Birincisi muhaliftir, zira O'nun ilmi zâtının aynı olunca ilminin mümkünlerin aynı olması tasavvur olunamaz. Şayet tasavvur olunabilseydi Vâcib Teala'nın mümkünlerin aynı olması lazım gelirdi ki O bundan münezzehtir. İkincisi muhaliftir, zira Allah Teala'nın ilmi zâtının aynı olunca ilminin bir ve basit olması lazım gelir. Dolayısıyla ilminin müteaddit suretler olması da tasavvur olunamaz. Üçüncüsü muhaliftir, zira ikincisinde zikrettiğimiz aynısına ilaveten bu suretlerin Allah Teala'nın zâtıyla kâim olması muğayereti gerektirmektedir.” Deriz ki: Belki de Allah Teala'nın ilminin zâtının aynı oluşu hepsinin değil bazısının görüşüdür.¹⁷¹

[7] (**Fakat Şifâ'da**) *İşârât* sahibi -ki Şeyh-i Reîs'tir- (**bazen bunun aksine açıklamalar yapmaktadır**) yani son görüşün aksine açıklamalar yapmıştır. Zira *Şifâ*'da Allah Teala'nın ilminin icmâlî, basit ve husûlî değil huzûrî olduğu¹⁷² görüşünü benimsemiştir. (**Nitekim**) *Şifâ*'da (**şöyle demektedir: “O,**) yani Vâcib Teala (**şeyleri tek**) bir (**defada akleder**) Böylece şeylerden her birini bu akletme zımnında bilmiş olur. Bunun mahsûsâtta nazîri şudur: Eğer biz bir grup insanı tek bir defada görürsek onlardan her birini bu bakış zımnında görmüş oluruz. Nazîrenin gayesi görmemizin onlardan her birine tafsîlî ilim suretindeki gibi¹⁷³ kasten ve bizzat taalluk etmeyip bilakis [onlardan her birinin bu] küll zımnında olmasıdır ki icmâlî basit ilim de işte böyledir. Hasılı, Vâcib Teala mümkünlerin tamamını bu ilimle bilmektedir. (**Cevher-i âlisinde**) ve zâtında (**şeyler çoğalmaksızın yahut O'nun zâtının hakikati şeylerin suretlerini tasavvur etmeksizin**¹⁷⁴ **[akleder]; bilakis şeylerin suretleri makul oldukları halde O'nun zâtının hakikatinden taşar. O [Vâcib Teala], akıl olmaya, O'nun akıl olmağından taşan bu suretlerden daha layıktır.**¹⁷⁵ **Zira O zâtını taakkul eder**) ve¹⁷⁶ bilir ki (**kendisi her şeyin mebdesidir.**

¹⁶⁹ [Minhu 3]: Yani, orada böyle bir açıklaması bulunmuyor olsa bile ondan anlaşılan budur, dolayısıyla “*İşârât*’ın zâhir ibaresi bu görüşü bildirmektedir” dedi.

¹⁷⁰ [Minhu 4]: Eğer “Allah Teala'nın ilminin zâtının aynı olmasına” dair sözleri, -velev ki mümkünlerin kendisi yahut bir şeyle kâim olmayan mücerret suretler olsun- O'nun ilminin Allah Teala'nın zâtıyla kâim bir ilim sıfatı olmadığı manasında ise, birinci ve ikinci mezhebe değil ancak üçüncü mezhebe muhaliftir. Dolayısıyla cevap olarak zikrettiklerimize ihtiyaç duyulur.

¹⁷¹ [Minhu 5]: Bu sözün tafsilatı şudur: Onlar dediler ki Allah Teala bizâtihi kâim ve mücerrettir. Bizâtihi kâim ve mücerret olan zâtı, indinde hâzırdır, gâib değildir. Bizâtihi kâim mücerred zâtı hâzır olan her şeyin, zâtını akletmesi zorunludur, zira taakkul, bizâtihi kâim mücerred bir emrin mücerret mahiyetinin huzûrundan başka bir şey değildir. Buna göre sabit oldu ki Allah Teala'nın zâtını taakkul etmesi zorunludur, zâtı mâ-adâsına illetir, illete dair ilim de malule dair ilmi icâp eder, sonuç olarak Allah Teala -maluller demek olan- gayrını âlim olmuş olur.

¹⁷² [Minhu 6]: Buna göre zâtına dair ilmi zâtının aynı, mümkünlere dair ilmi mümkünlerin aynı olur.

¹⁷³ [Minhu 7]: Nazîre getirmektir, temsil değil.

¹⁷⁴ [Minhu 8]: “Şeylerin O'nun zâtıyla kâim olmadığı” açıklaması bunu tayin etmiştir.

¹⁷⁵ [Minhu 9]: Üç gerekçeden/vecihten ötürü daha layıktır. Birinci gerekçe, irtisâmî ilmin hilafına Allah Teala'nın zâtında tekessürün lâzım gelmemesidir; ikincisi, malumattan suret intiza edilerek [bilme] durumunun hilafına Allah Teala'nın

Buradan hareketle) yani zâtını ve her şeyin mebdesi oluşunu akletmesinden hareketle (her şeyin zâtını bilir”)

[8] Buradan Vâcib Teala’da icmâlî ilim olduğu¹⁷⁷; bu ilmin O’nun zâtında irtisam ve suretin husulü ile olmadığı¹⁷⁸; illete dair ilmin malûle dair ilmi müstelzim olduğu ve Allah Teala’nın zâtını ve zâtı dışındakilerin tamamını bildiği sonucu çıkmaktadır.

[9] Şeyh’in “أو يتصور/tasavvur etmek” sözü malum sigayladır; “حقيقة ذاته/zâtının hakikati” sözü ‘tasavvur etmek’ fiilinin fâilidir ve cümle “أن يتصور/çoğalma [olmaksızın]” sözüne atıftır. Yani [cümle esasında] şöyledir: “من غير أن يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها/şeyler çoğalmaksızın yahut O’nun zâtının hakikati şeylerin suretlerini tasavvur etmeksizin [akleder]”; yani şeylerin suretleri O’nun zatıyla kâim olmaksızın [akleder] demektir. Bu, husûlî irtisâmî ilmin nefyidir. “أو/ya da” kelimesi sadece mâniatü’l-huluv içindir. “يفيض عنها/ondan taşar” sözü ‘zâtının hakikatinden taşar’ anlamındadır. “عشيانا/suretleri” sözü ‘taşmak’ fiilinin fâilidir. Yani [cümle esasında] şöyledir: “يفيض عن حقيقة ذاته تعالى صور الأشياء معقولة بأنفسها من غير حاجة له تعالى في تعقلها الى صور آخر/akledilmelerinde başka suretlere muhtaç bırakmaksızın bizzat şeylerin suretleri makul oldukları halde O’nun zâtının hakikatinden taşar”. ‘Suret’ kelimesinin ‘şeyler’ zamirine izafesi beyânîyyedir. Yani [cümle esasında] şöyledir: “يفيض عنها الصور التي هي الأشياء أنفسها معقولة من غير حاجة الى الصور المنزعة عنها/bizzat şeylerin kendisi olarak suretler makul oldukları halde kendilerinden soyutlanmış suretlere hacet olmaksızın O’ndan taşar”. Bu, Allah Teala için huzûrî ilmin kabul edilmesi demektir.

[10] Bil ki şeylere dair ilim iki kısımdır: birincisi husûlî diye isimlendirilir ve şeylerin suretlerinin müdrikte hâsıl olmasıdır; ikincisi huzûrî diye isimlendirilir ve tıpkı zâtımıza dair olan ilmimizde ve bizimle kâim olan şeyler hakkındaki ilmimizde olduğu gibi şeylerin bilen ininde bulunmasıdır (حضور/huzûr). Huzûrî ilimde irtisâm ve intibâ yoktur, bilakis burada malumun misâlinin¹⁷⁹ değil de hakikatinin alimin ininde bulunması söz konusudur. Bir şeyin başka bir şeyde inkişâfının bizzat o şeyde bulunuşundan ötürü gerçekleşmesi, bir şeyin başka bir şeyin ininde misâlinin husûlünden ötürü gerçekleşmesinden zorunlu olarak daha kuvvetli olduğundan, [huzûrî ilim] husûlî ilimden daha kuvvetlidir.

[11] “...O, akıl olmaya daha layıktır” ifadesinde denmek istenen şudur; şeyleri tek defada yani onları birer birer ve suretleri ile tasavvur etmeksizin akletmek, taşmış olan bu suretler için akıl ve idrak olmaya, O’nun zâtının, şeylerden soyutlamayla ve şeylere muhtaç olarak -muhtaçtır, zira soyutlama mahallinin soyutlanan şeye¹⁸⁰ aklen ve idraken dahli zaruridir- suretleri tasavvur ediyor

malumata dair ilminde onlara ihtiyacı olmamasıdır; üçüncüsü ise, huzûrî ilimdeki inkişâfın, husûlî ilimdeki inkişâftan daha tam olmasıdır. Bu konuyu tahkikimizde tüm bu vecihlere işaret ettik.

¹⁷⁶ [Minhu 10]: Bu ibâredeki “vâv” harfinin hal yahut isti’nâf için olması mümkündür.

¹⁷⁷ [Minhu 11]: “Tek defada” sözünden ötürü.

¹⁷⁸ [Minhu 12]: “Şeyler çoğalmaksızın” sözünden ötürü.

¹⁷⁹ [Minhu 13]: Bu misâl ister şeylerin aynı olsun ister benzerleri (eşbâh) olsun fark etmez.

¹⁸⁰ [Minhu 14]: Yani bu taşmış suretlere.

oluşundan daha layıktır. “من تلك الصور/bu suretler için” sözü “عقلا/akıl olmak bakımından” sözüne mütealliktir. Buradaki “من” kelimesi “lâm” manasındadır ve onun [‘akıl olmak bakımından’ sözünün] sılasıdır. Bu taşmış suretler ise hâzırdaki/varlıktaki şeylerin kendisidir. “من عقليته/akıllığından” sözü “أو يتصور /daha layık ve ona nispeten tercihe şayandır” sözüne mütealliktir. Zamir “أو يتصور” sözünün delalet ettiği ‘tasavvur’ [kelimesine] mütealliktir. “لأنه يتعقل ذاته وأنه مبدأ لكل شيء يتعقل منه ذات كل” sözü bazı nüshalarda buradaki gibi vâv harfi olmaksızın vâkidir. Bu haliyle şu sözün illeti olmuş olur: “يفيض عنه تعالى صورها معقولة”. Şu sözün illeti sayılması da mümkündür: “يتعقل الأشياء دفعة إلخ”. Fakat birincisi lafzen daha zâhir olandır¹⁸¹. Bazı nüshalarda ise “ولأنه” şeklinde vâv harfîyledir ki bu durumda takdiri “لأنه يعقل الأشياء دفعة” olacak şekilde şu söze atıf olmuş olur: “هو يعقل الأشياء دفعة إلخ”. Neticede onun bu kavli, *Şifâ*’da nefyi yönündeki açıklamanın ortaya çıkmasının illeti; mekûl ise nefyetmesinin illeti olmuş olur. Birinci nüshanın daha uygun ve zâhir olduğu kapalı değildir, bu hususta teemmül et!

[12] Bunun açıklamasında denilmiştir ki tam illete dair tam ilim o illetin malulüne dair tam ilme götürür, aksi ise geçerli değildir. İlet olmak bakımından illet o illetin muayyen malulü olmak bakımından muayyen malulünü icap eder. Malul olması bakımından malul ise muayyen illetini iktiza etmez. Eğer mahsus zâtı ile illeti bilersen malulünü de bilirsin. Malulün illete ihtiyacı ise mahsus zâtı sebebiyle değil, bilakis imkânı sebebiyledir. İmkân ise mahsus bir illete ihtiyaç duymaz, bilakis herhangi bir illete ihtiyaç duyar. Şayet böyle olmasaydı¹⁸² her malul uzak illet [Tanrı] ile yetinirdi.

[13] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Eğer illet olması açısından illetin zatını bilmek malulü bilmeyi icap eder denirse -her ne kadar illet olması açısından illetin zâtı malulü gerektirse de- bu ne açıktır ne de açıklayıcıdır. Yok eğer bu malulün illeti olması açısından illetin zâtı bilinirse malulü bilmek de gerekir denirse, buna da şöyle itiraz edilebilir: İletinin zâtının bu haysiyetle bilinmesi malulün bilinmesinden sonradır, zira taraflara dair bilginin [aralarındaki] nispete dair bilgiden önce gelmesi zorunludur. İyi düşün!

[14] (Bu mevzuda işârât şârihinin *Şerhu’l-İşârât* ve dışındaki kelamı da *Şifâ*’nın kelamının zahiri) az evvel zikredildi (etrafında döner) “... zahiri etrafında döner” dedi, zira *Şifâ*’daki kelimada [da] Allah Teala’nın eşyaya dair ilminin defaten olmasıyla çelişen ifadeler vardır. İşârât şârihi ise *Şerhu’l-İşârât*’taki kelamında buna itiraz etmemiştir. Zeki ol! (İşârât şârihi [Allâme Tûsî] dedi ki: “Tıpkı akledenin lizâtihi zâtını idrakinde, onu o yapan zâtının sureti dışında) suretin zâta izafe edilmesi¹⁸³ beyanîyyedir (bir surete ihtiyaç duymamasında olduğu gibi aynı şekilde akleden, zâtından lizâtihi sâdır olan) yani kendisinden sâdır olmasında başka bir şey vasıta olmaksızın sâdır olan (şeyin idrakinde de

¹⁸¹ [Minhu 15]: Yakınlığı sebebiyle daha zâhirdir, fakat tenâzu‘ yoluyla ikisinin de illeti olması ihtimali uzak değildir.

¹⁸² [Minhu 16]: İmkân her malulün vasfı olduğu için.

¹⁸³ [Minhu 17]: Suretin, malum/bilinen olması itibarıyla zât yerine ıtlakı çokça vakidir. Bunu Seyyid Şerif (ks.) *Hikmetü’l-ayn* haşiyesinde zikretmiştir.

[kendisinden bir şeyin] sâdır olduğu şeyin [yani zâtının] onu o yapan sureti dışında bir surete ihtiyaç duymaz.)¹⁸⁴

[15] (Kendi nefsinden itibar et: Bir şeyi suretiyle taakkul ettiğinde onu bu suretiyle tasavvur edersin) suretin sıfatı yani “onu bu suretiyle tasavvur” edersin (yahut bu suretle [nefsinde] hazır hale getirirsin) istihzâr etmek bedîhî bilgiye işarettir. Bazı nüshalarda “تستحضرها تتصورها/onu tasavvur eder ve istihzâr edersin” şeklinde geçmektedir. Hazf ve îsâle hamledilirse, o zaman da “تصور بها أو تستحضرها/onunla tasavvur eder ya da onu istihzâr edersin” şeklinde olur ya da zamir, makam karinesinden ötürü tasavvur olunan şeylere râcidir ki bu durumda takdir şöyle olur: “تصور الأشياء/şeyleri onunla tasavvur edersin”. (O) yani bu suret (senden sâdır olmuştur;) zira onu hasıl eden yahut istihzâr eden/hazır hale getiren zihindir. Fakat; (mutlak manada senin tek başınlığıyla değil) mutlak yani tüm cihetlerden (bilakis senin dışında olan bir şeyin müşareketiyle sâdır olmuştur) senin dışındaki bir şey yani [tasavvur olunan] bu şeyin kendisidir. Zira suretin o şeyden soyutlanmış olması ve intiza mahallinin o şeye dahilî/medhaliyyeti zorunludur. Yahut “senin dışındaki bir şey” ile kastedilen ya onlar indindeki meşhur görüşe göre faal akıldır ya da onlar indindeki tahkik görüşüne göre Vâcip Teala’dır.

[16] (Mamafih) yani bu suretin senden tek başına değil de senin dışındaki bir şeyin müşareketi ile sâdır oluşu ile birlikte (sen bu sureti) ki kendisi ile bir şeyi taakkul ettiğin surettir (onun dışında bir şeyle taakkul etmezsin¹⁸⁵) “onun dışında bir şey” yani bu suretin dışında başka bir suret ile taakkul etmezsin, bilakis ona dair ilmin huzurîdir, husûlî değil. (Bilakis, tıpkı bu şeyi onunla [o suretiyle] akletmende olduğu gibi aynı şekilde o suretin kendisini de sendeki suretler çoğalmaksızın akledersin) “çoğalmaksızın” yani bu surette bir şey akledip bu sureti de başka bir suretle akletmek şeklinde sonsuza değin gitmeksizin. Böyle olsaydı bir şeyin akledilmesinden sonsuz sayıda şeyin akledilmesi ve sonsuz suretin husulü lazım gelirdi ki vicdan bunun aksine şahitlik etmektedir. (Öyle ki ya kendi zâtına ya da yalnız bu surete) her iki şıkkı da tenâzu‘ yolu ile kayıtladı (ya da terkip yoluyla [bu ikisine] müteallik olan itibarların çoğalır) zâtına müteallik olan itibarlar ikiye ayrılır; birincisi senin bu sureti bilen oluşun, ikincisi senin onun neyin sureti olduğunu bilen oluşundur. Bu ikisi birbirinden başkadır. Aynı şekilde bu surete müteallik olan itibarlar da ikiye ayrılır; birincisi bu suretin bir şeyin idrâkî sureti oluşu, ikincisi bu suretin kendinde idrâkî suret oluşudur. Bu ikisi de birbirinden başkadır. Terkip ise bu dört itibarın toplamıdır.

¹⁸⁴ [Minhu 18]: Kastedilen şudur: Akleden, zâtının lizâtihi idrakinde zâtından soyutlanmış bir surete ihtiyaç duymaz, aksine bu idrakinde mutlak zâtı yeterlidir.

¹⁸⁵ [Minhu 19]: Bu, tartışmaya açık bir ifadedir. Zira, suretin kendisinin kasten ve bizzat yönelinmiş oluşunun ademinden ötürü bu suret dışında bir suret olmaksızın söz konusu suretin taakkulünün bulunmuyor olması câizdir. Bizzat kendisine yönelinmiş olan suret sahibidir. Buradaki söz ise Allah Teala’nın kasten ve bizzat şeylerin suretlerini taakkulünde surete ihtiyaç duymaması hakkındadır. Nasıl mukayese yapılabilir ki? Bunu kabul etsek bile zikrettiklerimizin nefyedilmesi için muhakkak ayrıca bir delil gerekir. Her halükarda bu gâibin şâhîde kıyasıdır ki fayda vermez. Tedebbür et!

[17] (**Başkasının müşareketi ile**) yani bu şeyin¹⁸⁶ senden sâdır olmasında müstakil olmayışını gerektiren başkasının müşareketi ile (**senden sâdır olan şeyle**) yani şeyden soyutlanmış suretle (**halin böyle olunca**) ki bu hal senin bu sureti akletmenin o suret dışındaki bir şeyle olmayışı, bilakis bi-nefsihî o suretle olmasıdır. (**kendisinden başkasının dahli/medhaliyyeti olmaksızın zâtından ötürü kendisinden sâdır olan**) mümkün (**şeyi akledenin haline dair zannın nicedir?**) Zira o vakit şüphe yoktur ki Allah Teala her şeyi her ne iseler o olarak/bi-nefsihî defaten akleder. Bu akledişinde onları suretleri ile tasavvur etmeye ihtiyaç duymaz, zira her şey onun için hâzırdır/şimdide mevcuttur, O’ndan gâib/gizli saklı değildir. Fakat biz, onlar bizim indimizde hâzır olmadığından şeyleri suretleri ile tasavvur ederiz, sonra onların yardımıyla bizden o şeylerin suretleri sâdır olur. Bunun akabinde şeylerin suretleri indimizde hâzır hale gelir. Böylece şeylerin taakkulünde, bizden sâdır olmalarında müstakil/tek başımıza değilsek de onlar dışındaki bir şeye ihtiyaç duymayız. Ve nihayet bu suretlere dair ilmimiz huzûrî olmuş olur. Vâcib Teala dışındaki her şey O’ndan lizâtihi yani O’nun dışında bir şeyin dahli/medhaliyyeti olmaksızın sâdır olup ind-i ilâhîde hâzır olunca mâsivasının tümüne dair ilmi de tıpkı zâtına ve sıfatlarına dair ilminde olduğu gibi huzûrî olur.

[18] (**Zannetme ki bu suretlere**) yani tasavvur olunan şeylerin soyutlanmış aklî suretlerine (**mahal oluşun**) ne iseler o olarak/bi-nefsihî (**onları**) başka bir surete ihtiyaç duymaksızın (**akletmende şarttır**) [şart değildir,] zira¹⁸⁷ her ne zaman [bir suret] nefse hulul etse kendisine müsavi başka bir suretin [nefste] husulü imkânsız olur.¹⁸⁸ Dolayısıyla her ne zaman bu şart bulunursa bu şart koşulan da bulunur ve böylece bu suretler ne iseler o olarak akledilmiş olur. Veyahut tıpkı Allah Teala’dan sâdır olan mümkünlerde olduğu gibi bu şart [zâtın mahal oluşu] bulunmaz ve dolayısıyla şart koşulan da bulunmaz, tıpkı Allah Teala’dan sâdır olan mümkünlerde olduğu gibi. Mümkünler O’nun zâtına hulul etmiş değildir, surete ihtiyaç olmaksızın mümkünlerin ne iseler o olarak taakkul edilmesi de mümkün değildir. Bu takrirden açığa çıktı ki müellifin “Zannetme ki bu suretlere...” sözü, [taakkul için] zikredilen şeyin [yani mahallin] şart oluşunu, mezkûr taakkulde [yani Allah’ın mümkünleri akletmesinde] men‘ ederek akla gelebilecek bu sorunun cevabına işaretir.

[19] [Şart oluşu] nefyinin illetleri ise şu sözüdür: (**Muhakkak sen zâtını**) surete ihtiyaç duymaksızın ne ise o olarak/bi-nefsihî (**aklediyorsun/biliyorsun**) nitekim zâtlarımıza dair ilmimizin huzûrî olduğu söylenmektedir (**ve fakat onun için mahal değilsin**) yani zâtın için mahal değilsin. Zira bir şeyin

¹⁸⁶ [Minhu 20]: ki bu şey surettir

¹⁸⁷ [Minhu 21]: Bu, doğru kabul edilmiş bir şey için illet zikretmektir ki [doğru kabul edilen şey;] şu sözümüzdür: “bu ancak şunun için şarttır”. Bunun neticesi ise şart oluşundaki zan veçhinin beyan edilmesidir.

¹⁸⁸ [Minhu 22]: Başka bir suretin nefste husulü imkânsız olur, zira misil olan iki şeyin tek bir mahalde içtimaı mümtendir. Bunun sebebi ise; misil olan iki şeyin mahiyette ve mahiyetin levâzımlarında müttehit olmasıdır. Şayet tek bir mahalde bir araya gelseler/içtima etseler arazlar hasebiyle de itihat ederler. Zira tek bir mahalde bir araya geldiklerinde ve her birine ârız olan şey diğerine de ârız olduğunda, misil değil de bire bir aynı iki “misil” olmuş olurlar. Bazı faziletli alimler böyle söylemiştir. Seyyid Şerif (ks.) buna şöyle itiraz etmiştir: “birine mahal cihetinden ârız olan her şeyin diğerine de ârız olması; hâizden ise ikisinden birine bir şeyin ârız olması lâzımdır, bu durumda onun diğerine de ârız olması lazım gelmez.” Buna göre deriz ki iki suretten birine mahal cihetinden olmayan bir arazın ârız olması caizdir, zira onlardan biri -Zeyd gibi- hâricî suret için, diğeri zihnî suret için bir surettir. Bu durumda iki mislin içtimaı muhal olmamış olur. Zira muhal ancak şöyle olur: asıl itibari ile aralarında imtiyâz olmazsa muhal olur, çünkü [imtiyâz yoksa] ikilik olmaz [ortada iki şey olmamış olur]. Teemmül et!

kendisine mahal oluşu imkansızdır. Ve biliyorsun ki senin kendi zâtına dair ilmin huzûrîdir, yani nefsinden bir suret soyutlanmış, bu suret sana hulul etmiş ve sen de o surete mahal teşkil ediyorsun şeklinde değildir. Ayrıca bilindi ki suretlere mahal oluşun suretleri akletmende şart değildir, şart olmuş olsaydı meşrut [akletme] şart [zâtın mahal oluşu] olmaksızın bulunmazdı. (Fakat bu surete mahal teşkil etmen, onu akletmen için şart olan bu suretin husulünün şartıdır) Hasılı; şart ne ise o olarak sureti akletmen için söz konusudur ki o da ister hulul ister sudur yoluyla olsun mutlak olarak suretin husulüdür. Eğer sende bir şeyden soyutlanmış bir suret hasıl olursa onu ne ise o olarak başka bir surete ihtiyaç duymaksızın akletmiş/bilmiş olursun. Başka bir surete ihtiyaç duymazsın, zira o suret velev ki başkasının yardımıyla olmuş olsun senden sadır olmuştur. Aynı şekilde her şey Allah Teala'dan sâdır olmuştur ve fakat [sendeki durumun] aksine başkasının yardımı olmaksızın sâdır olmuştur. Dolayısıyla Allah Teala, tarîk-i evlâ ile, her şeyi ne iseler o olarak surete ihtiyaç duymaksızın akleder. Suretlerin husulünde bu suretlere mahal oluş şart olunca aynı şekilde sâil bunun da bizzat taakkulün şartı olduğunu zannetti.

[20] (Eğer bu suret sana hulul etmenin dışında bir vecihle) mesela senden sudur etmesi gibi (sende hasıl olursa bu akletme) yani sendeki bu sureti her ne ise o olarak başka bir surete ihtiyaç duymaksızın akletme (sana bir hulul olmaksızın hasıl olmuş olur) yani; bu suretin sana hulul etme dışında bir vecihle senin için husulünü farz ettiğimiz durumda¹⁸⁹ senin için bu akletme, [akletmenin] şartının bulunuyor olmasından ötürü hulul olmaksızın gerçekleşmiş olur ki [akletmenin] şartı bu suretin mutlak olarak husulüdür. Fakat bu suretin hulul dışında bir vecihle husulü muhal olup -zira hulul, husul için şart koşulmuştur- bu taakkul hulul yoluyla gerçekleşince hululün taakkul için şart olduğu zannedildi. Ama öyle değildir.

[21] (Malumdur ki bir şeyin, başka bir şey için husul olmaklıkta, faili için hasıl olması o şeyin kâbili için hasıl olmasının dînünde değildir) ondan ednâ da değildir. Bu, mukadder bir sualin cevabına işarettir. Sualin takriri şu şekildedir: Az evvel zikrettiklerin bir şeyden soyutlanan suretin nefsten sâdır olduğuna mebni idi. Müdrikten sâdır olmayı da içerecek/kuşatacak şekilde, bi-nefsihî şeylerin ilminin onların suretlerini soyutlamaya ihtiyaç olmaksızın husulü hususunda, Vâcip'ten sâdır olan şeyleri de buna kıyas ettin. Fakat bir şeyden soyutlanmış suretin müdrik nefsten sâdır olmasını kabul etmiyoruz, bilakis nefis o suret için kâbil konumundadır ve [suret] faal akıldan hâsıl olur.¹⁹⁰ Şeyler ise faal akıldan değil de Allah Teala'dan sadırdır. Allah Teala'nın zâtı da onlar için kâbil konumunda değildir. Dolayısıyla birincisinin ikincisi olmaksızın¹⁹¹ mezkûr taakkulde yeterli olması caizdir. Senin zikrettiğin ise [hakikatte] farklı bir şeyin vücudu ile kıyas kurmaktır.

[22] Cevabın takriri ise şöyledir: biz suretin müdrik nefsten sadır olmadığını bilakis faal akıldan sadır olduğunu ve müdrikin nefsinin suret için kâbil konumunda olduğunu kabul ederiz. Fakat matlup tarîk-i

¹⁸⁹ [Minhu 23]: Velev ki farz edilen şey muhal olsun.

¹⁹⁰ [Minhu 24]: Ya da Vâcip Teala'dan.

¹⁹¹ [Minhu 25]: Birincisi olan kabûlün ikincisi olan sudûr olmaksızın [yeterli olması caizdir].

evlâ ile sabit olmaktadır. Bir şeyin, başkası için bir husul olduğu durumda kendisinden sâdır olduğu fâili için hasıl olması, kâbili için husul olmasının dünunda değildir, tıpkı müdrikin nefsinde olduğu gibi. Ve bir şeyin başkası için husul olması taakkuldür. Zira taakkulün bir şeyin âkilde husulünden başka bir anlamı yoktur. Ancak kâbil başkası için husul olmada bir şeyin fâili için husul olmasından daha zayıftır. Eğer ikincisi, başka bir surete ihtiyaç olmaksızın suretin taakkulünde yeterli ise birincisi de târik-i evlâ ile yeterlidir.

[23] (Bunlar tekaddüm ettiğine göre) yani zikredilen mukaddimeler geçince. Bu, mukaddimelerin düzenlenmesi ve zihne yaklaştırılmasından sonra matlup için getirilecek burhana başlangıçtır ki matlup; Allah Teala'nın ezelde mâadâsının tümünü ilm-i huzûr ile bildiğidir. (Derim ki sen şunu bildin;) geride geçen “tıpkı âkilin zâtını lizâtihi idrakinde zâtının suretinden başka surete ihtiyacı olmadığı gibi zâtından lizâtihi sâdır olanın idrakinde de o sâdır olan şeyi ne ise o yapan sureti dışında bir surete ihtiyacı yoktur” meselesinde bildin ki (Evvel Teala) yani Vâcip Teala (zâtını, zâtı ile zâtını akletmesi arasında vücutta tagayyür olmaksızın akleder) yani bilir; nitekim geçtiği üzere O'nun zâtına dair ilmi zâtının aynıdır. (tagayyür ancak mu'tebirin itibarı ile olur) zira mutlak olarak zâtının itibarı, akıl ve ilim olması bakımından zâtının itibarından farklıdır. (ve şuna da hükmettin ki zâtını bilmesi birinci malulünü bilmesi için illettir) ki birinci malul “birinci akıl” olarak isimlendirilir. Bu, bildiğin üzere, illete dair ilmin malule dair ilmi istilzam etmesinden ötürüdür. O'nun zâtı da birinci malul için illettir. (Eğer bu iki illetin yani O'nun zâtının ve zâtını bilmesinin) nitekim bildiğin üzere Allah Teala'nın zâtı birinci malulü için illet; zâtını bilmesi de birinci malulünü bilmesi için illettir (vücut bakımından tagayyür olmaksızın tek bir şey olduğuna hükmettiysen, bu iki malulün de yani birinci malul ve Evvel Teala'nın onu) yani birinci malulü (bilmesinin de, bunlardan birinin) yani malullerden birinin ki bu birinci maluldür (Evvel Teala'ya mübayin olmasını diğerinin ise) ki bu da birinci malulünü bilmesidir (O'nda) yani Vâcip Teala'da (mütekarrir olmasını gerektirecek şekilde bir tagayyür olmaksızın tek bir şey olduğuna hükmetmelisin. Tıpkı) zikredilen (iki illetteki tagayyürün mahza itibârî olduğunu hükmetmende olduğu gibi) zikredilen (iki malul için de onun) yani tagayyürün (aynı şekilde olduğuna) yani mahza itibârî olduğuna (hükmetmelisin) zira iki illetteki mütegayyir oluşun hükmü mahza itibârîdir. İki maluldeki mütegayyir oluşun haricî vücutta mütegayyir olduklarını söylemek suretiyle hariçte vâkî olduğu hükmü ise hakkında delil getirilmesi gereken bir iddiadır ve fakat delili yoktur.¹⁹² Tagayyür hükmünün mahza itibârî oluşuna gelince o, iki illette tagayyürün mahza itibârî olmasından ötürüdür.

[24] (Öyleyse) yani iki malulün tek bir şey olduğuna hükmettiğine göre; (birinci malulün vücudu birinci aklın) yani Vâcip Teala'nın aklının/ilminin (ta kendisidir) yani birinci malulün ta kendisidir (Evvel Teala'nın zâtına hulul eden müstefâza ve müste'nefe bir surete ihtiyaç duymaksızın bu böyledir. Allah Teala bundan) bu ihtiyaçtan (çok yücedir)

¹⁹² [Minhu 26]: Nefyedilmesi hasebiyle aleyhinde delil olmayan şey söyledikleri hal üzeredir.

[25] (Sonra, aklî cevherler) bu, O'nun zatında teksîrin/çoğalmanın lazım gelmediğinin ve surete ihtiyaç duymadığının beyanı akabinde; ezelde Allah Teala'nın ister küllî ister cüzî ister maddî ister mücerred, ister mevcut ister ma'dum her şeyi “zerre miskal O'ndan gizli kalmayacak”¹⁹³ şekilde bildiğine dair [yapılacak] beyanın başlangıcıdır. “Aklî cevherler” yani on akıl (kendilerinin malulü olmayan şeyleri o şeylerin suretlerinin kendilerinde husulü ile taakkul edince) yani [aklî cevherler] Vâcip Teala ve ma'dumlar gibi kendilerinin malulü olmayan şeyleri suretlerinin onlarda husulü¹⁹⁴ ile taakkul edince. Akılların, kendilerinin malulü olmayan şeye dair ilmi husûlîdir. Akılların, mevcut hâdisler -ki onların malullerinin aynıdır- gibi malullerine dair ilmîne gelince, onlara dair ilimleri huzûrîdir, şeklinde söylenmektedir. Bu anlam “kendilerinin malulü olmayan şeyleri suretlerinin husulü ile...” sözünden çıkmaktadır. Fakat sözünün zahiri¹⁹⁵ ve hal -ki o her mevcudun Vâcib-i Evvel'in malulü olmasıdır- onunla çelişmektedir. Buna göre, her şeyin sadece Vâcip Teala'nın malulü olması ve [yine buna göre] akılların şeylerin tümüne dair bilgisinin huzûrî değil husûlî olması gerekir. “Kendilerinin malulü olmayan şeyleri” sözü ve “suretlerinin husulü ile” sözü ihtirâz için değildir, bilakis vâkıyı beyan içindir.

[26] Eğer “kendilerinin malulü olmayan şeyi aklederler” sözünün faydası nedir ve neden “onlar Vâcip Evvel Teala'yı aklederler...” sözü ile iktifa etmedi dersen, derim ki: “kendilerinin malulü olmayan şeyi aklederler” sözünden maksat, Vâcip Teala'nın akılları bilmesinden ma'dumları bilmesi de sabit olsun diye aklî cevherlerin ma'dumları bildiğini beyan etmektir. “onlar Vâcip'i aklederler” sözü ise akılların mevcutları akletmesini açıklar. Zira onlar Allah Teala'nın malulleri iken ma'dumlar O'nun malulü değildir ki bu çok açıktır.

[27] Eğer “malulleri olmayan şeyi aklederler” sözü mevcut ya da ma'dum, vâcip ya da mümkün olmaktan eammdır/daha geniştir, dolayısıyla “onlar Vâcib-i Evvel'i aklederler” sözüne gerek kalmaz dersen, derim ki: [burada] onu bilmekten murâd Vâcip Teala'nın tüm mevcutları başka bir vecihle bilmesidir ki bu vecih aklî cevherlerin Vâcip Teala'yı akletmesi ve onların O'nu taakkul etmesinden aklî cevherlerin bütün mevcudatı akletmesinin/bilmesinin lâzım gelmesidir. Dolayısıyla Vâcip Teala'nın bu aklî cevherleri taakkulünden bütün mevcutları taakkulü/bilmesi lâzım gelir, iyi düşün!

[28] (yine onlar) yani aklî cevherler (Vâcib-i Evvel'i) tıpkı ma'dumları aklettikleri gibi (“hiçbir mevcut yoktur ki Vâcip Evvel'in malulü olmasın” diye taakkul edince) yani aklî cevherler tüm mevcutların illeti olarak Vâcip Teala'yı akledince (küllî ve cüzî) maddî ve mücerred (mevcutların suretlerinin tümü varlıkta ne iseler o olarak, onlarda hasıl olmuş olur) onlarda yani bu [aklî] cevherlerde hasıl olmuş olur. Zira geçtiği üzere illete dair ilim malule dair ilmi istilzam eder. “Ne

¹⁹³ 34/3.

¹⁹⁴ [Minhu 27]: Vâcip Teala'dan işrâk yoluyla hâsıl olan suretler.

¹⁹⁵ [Minhu 28]: “zahir” dedik zira bu sözün manasın “hiçbir mevcut yoktur ki o mevcut hakikatte Vâcip Teala'nın malulü olmasın” şeklinde olması da caizdir. Söz, şartlar ve aletler mesabesindedir, dolayısıyla akılların ona dahil/medhaliyyeti ile çelişmez. Bu konuda kafa yor!

iseler o olarak” -yani ‘varlıkta bulundukları halleri üzere’ demektir- sözü kendisinden önce zikredildikleri “حاصلة/hasıl olmak” sözüne mütealliktir.

[29] (**Vâcib-i Evvel Teala bu aklî cevherleri bu suretler ile akleder/bilir**) bu suretler derken yani bu cevherlerde hâsıl olan mevcutların suretleri. Bu cevherleri bilmesi, O’nun zâtının bu cevherler için illet olması -ki bu da zâtını bilmesidir- sebebiyledir. Bu suretleri bilmesi ise bu suretlerin Allah Teala tarafından bilinen söz konusu [aklî] cevherlerce malum olması ve onlarda mürtesim olması sebebiyledir. Dolayısıyla tıpkı siyah olana dair ilmin onun siyahlığına dair ilmi istilzam etmesinde olduğu gibi [bu suretler de] Allah Teala için malum olurlar. (**Bu akletme/bilme onların dışındaki suretlerle**) yani aklî cevherlerin ve onlara hulûl etmiş suretlerin dışındaki suretlerle (**değil, bilakis**) onlara hulûl etmiş (**bu suretlerin a‘yanı ve**) bu (**cevherler**)’in a‘yanı (**iledir**) yani bi-nefsihî başka bir surete ihtiyaç olmaksızın cevherler kastedilmektedir, zira bildiğin üzere Allah Teala her şeyi suretleri ile onları tasavvur etmeye ihtiyaç duymaksızın defaten akleder/bilir. (**Ne ise o olarak vücut/mutlak vücut da aynı şekildedir**) yani tıpkı Vâcib Teala’nın aklî cevherleri onlarda hâsıl olan suretlerle birlikte akletmesinde olduğu gibi [Allah Teala] bütün mevcutların vücudunu da nefsi’l-emrde ne iseler o olarak akleder. Dolayısıyla mevcutlar vücutlarıyla birlikte Allah Teala’nın malulleridir.¹⁹⁶

[30] (**Hal böyle iken muhali gerektirmeksizin O’ndan**) yani O’nun ilminden (**zerre miskal bir şey gizli kalmaz**)” yani gözünden kaçmaz. “Muhali” ifadesinden O’nun zâtında çoğalma/tekessür kastedilmektedir, zira dediğimiz gibi Allah Teala’nın ilmi O’nun indinde ne iseler o olarak hâzır olan şeylerden ibarettir, yoksa Allah Teala’nın zâtında şeylerin suretlerinin husulü ile değildir ki bu muhal [tekessür] lazım gelsin. Bu, gerideki şu sözün neticesidir: “Sonra aklî cevherler kendilerinin malulü olmayan şeyleri o şeylerin suretlerinin kendilerinde husulü ile taakkul edince...” Burada muhakkik Tûsî’nin sözü bitmektedir. Bunun akabinde müellif, Tûsî’nin sözünü tezyife başlamaktadır.

[31] Bu minvalde müellif der ki: (**derim ki**) muhakkik Tûsî’den aktarılan (**bu sözler iknâîdir**) mücerret zan ile iktifa edilen, yakînin ve burhânın talep edilmediği hatâbî makamda ikna edicidir. (**birkaç**) sekiz (**vecihle iknâîdir**) katî‘ değildir.¹⁹⁷

[32] (Birinci vecih:) Muhakkikin (**zikrettiği “âkilin zâtını idrakinde zâtının suretinden başka bir surete ihtiyaç duymamasında olduğu gibi kendinden lizâtihi sadır olan şeyin idrakinde de sadır olan bu şey [kendi] suretinden başka bir surete ihtiyaç duymayacağı” açık değildir**) yani bedîhî değildir ve mutlaka hakkında delil getirilmesi gerekir (**kendi nefsinden itibar etmeye yönelik söyledikleri**) ki “kendi nefsinden itibar et” sözü ve devamı bu iddianın delilidir (**meselenin açıklanması veya zihne**

¹⁹⁶ [Minhu 29]: İlete dair ilim malule dair ilmi istilzam ettiğine göre, âklî cevherler Allah Teala’yı akledince, bu vücutları da akletmiş olurlar. Âklî cevherler Allah Teala’nın indinde ezelden beri hâzır olmak suretiyle malumdurlar. Hâzır olanın indinde hâzır olan da hâzırdır.

¹⁹⁷ [Minhu 30]: Bu vecihlerin çoğu zikretmiş olduğum farklı olanın vücudu ile kıyas [meselesine] râcîdir. Bil ki muhterem şârih vecihleri birbirine mübayin olarak zikretti. Fakat [esasında] sayıca bu kadar veçhe ulaşması onlardan her birini müdellel mukaddimelere dayandırıp irad etmesine mebnidir. Deliline dayandırılarak yapılan irad, diğerlerinden farklı bir vecihtir. Kavmin açıklamasına göre müdellel mukaddimelerin men’ edilmesi o mukaddimelerin delilinin men’ edilmesine râcîdir. Aklımı kullan!

yaklaştırılmasına dair bir şey sağlamıyor. [Zira] Âkilin zâtı ile kâim olan) bir şeyin tasavvurundan hâsıl olmuş (aklî suret, âkilin zâtının sıfatlarındandır ve sâir sıfatlarıyla birlikte zât,) “sâir” dedi, zira mütekellimlere göre sıfat mahiyetin kendisini kapsamaktadır. Mesela onlara göre insaniyet Zeyd için nefsânî sıfatlardandır. Bazı önde gelen/fâdıl alimler *Şerhu'l-Mevâkıf* haşiyesinde [Zeyd için insaniyet] zâtî sıfattır diye açıklamıştır. *Sihâh*'ta “sâir” için iki anlam verilmektedir: birincisi bâkî; ikincisi cemî'dir. Senin burada ikinci anlamı tercih etmen gerekir. (kendi nefsinde hâzırdır kendinden gâib değildir) ya zâtın indinde sıfatların huzûru/bulunması ile -ki bu zâhirdir- ya da zâtın indinde zâtın huzûru ile. Şu kadarı var ki huzûr bir nispettir ve nispet, nispet edilen tarafların tahakkukundan sonra tahakkuk eder. Denmiştir ki: itibârî tagayyür nispetin tahakkuku için yeterlidir. Zâtın, bütünde/fil-cümle malum olma salahiyeti itibarı, [o zâtın] fil-cümle alim olma salahiyeti itibarı birbirinden başkadır/mugayirdir. Tagayyürün bu miktarı [zât için] yeterlidir. Bahsin sonunda muhakkik şârih başka bir tevcih getirecektir ki bu, huzûrun ğaybetin olmaması -bu da nispetin¹⁹⁸ nefyedilmesi demektir- manasına gelmesidir. Nispetin nefyi bazen vahdet ve ikiliğin olmamasında söz konusu olur¹⁹⁹; dolayısıyla bu durumda mugâyereti gerektirmez.²⁰⁰ Buna “kendinden gâib değildir” sözü ile işaret etmektedir.

[33] (Birinci malul Vâcip Teala'nın sıfatlarından değildir) zira sıfat zât ile kâim olan bir manadan ibarettir ve açıktır ki birinci malul Allah Teala'nın zâtı ile kâim bir mana değildir (ki O'nun huzûru) yani Vâcip Teala'nın birinci malulün indindeki huzûru (onun huzûrunu müstelzim olsun;) yani birinci malulün huzûrunu [müstelzim olsun]. Tek başına Allah Teala'dan sudur etmiş bir malul oluşun O'nun indinde şeyin hâzır olmasını istilzam ettiği müsellemler değildir. (ve O'nun idraki de birinci malulün idrakini müstelzim olsun) âkilin zâtından lizâtihi sudur etmiş olanın idraki ile âkilin zâtını idrakini ve bir şeyden zâtı dışında başka bir surete ve o [idrak ettiği] şeyin suretine ihtiyaç olmaksızın hâsıl olan suretin idrakini, başka bir surete ihtiyaç duymama hususunda kıyas etmek, farklı olanın vücudu ile kıyas yapmaktır/kıyas maa vücûdi'l-fânktır.

[34] Söz konusu vecihlerden (İkincisi;) bu [itiraz], “nefsinden itibar et...” sözü üzerine vârid olmuştur. Dolayısıyla bu vecih birinci veche yakındır. Aralarındaki fark mülâhazalarının başka olmasıdır²⁰¹; iyi anla! (Başka bir surete ihtiyaç olmaksızın bi-nefsihî suretin taakkul edilmesi sudur alakasından ötürü değildir ki) yani âkilden bu şeyin suduru ile alakası yoktur ki muhakkik [Tûsî'nin] dediği gibi (nefs başkasının müşareketi ile kendisinden sadır olan bir sureti ne ise o olarak taakkul edince âkilin başkasının dahli/medhaliyyeti olmaksızın kendisinden lizâtihi sâdır olanı tasavvuru tarîk-i evlâ ile

¹⁹⁸ [Minhu 31]: Ki bu nispet ğaybettir.

¹⁹⁹ [Minhu 32]: Şöyle demiş gibidir: huzûrun yokluğu da nispettir, dolayısıyla aynı itiraz ona da getirilir. Bu sebeple gördüğün gibi cevap verdi.

²⁰⁰ [(☞ nüshasında yer alan) Minhu 33]: Buradan “kendi nefsinde hâzırdır” sözünden sonra gelen “kendinden gâib değildir” sözünün faydası açığa çıkmıştır/anlaşılmıştır.

²⁰¹ [Minhu 34]: Aklî suret oluşun zâtının sıfatlarından olduğunu ve sâir sıfatlarıyla birlikte zât oluşun birinci malulün hilafına kendi nefsinde hâzır olduğunu mülâhaza etmek, yalnızca hulul alakasını mülâhaza etmekten başkadır. Zira sudurla birlikte hulul ve birinci malulün hululünün yokluğu vaciptir.

denilsin) [ki Tûsî'nin] bu [sözü Vâcip'teki ve insandaki sudur mukayesesinde], O'ndaki sudur alakasının, suretin tasavvuru hususunda zattaki sudurdan daha tamam olmasından ötürü idi. (Bilakis suretin) bi-nefsihî, başka bir surete ihtiyaç olmaksızın (taakkulü,) sadece (hulul alakası ya da hulul ile birlikte sudur alakası sebebiyledir) yani başka bir surete ihtiyaç olmaksızın bi-nefsihî/ne ise o olarak bir suretin taakkulü için olan tam illet ya sadece hululdür ya da hulul ile birlikte sudurdur, tek başına sudur değildir. (Birinci malul de Vâcip Teala'ya hulul etmiş değildir, O bundan) yani bu hululden (münezzehtir) çok yücedir. Dolayısıyla, malulün tahakkukunun illeti yahut illetinin tamamı olmaksızın imkansız olmasından ötürü²⁰², müstefâza ve müste'nefe bir surete ihtiyaç duymaksızın O'nun birinci malulü akletmemesi/bilmemesi lazım gelir. Neticede matlub sâbit olmaz hatta hilafı sâbit olur.

[35] (Evet, şayet nefis kendisinden sâdır olmuş ve ona hulul etmemiş şeylerden bazısını) mesela âkilin inşa ettiği ev gibi (surete ihtiyaç olmaksızın) yani taakkulü esnasında bu şeyin suretine ihtiyacı olmaksızın (biliyor olsaydı bu durum, iddiayı güçlendirirdi) ki iddia şu idi: âkil, [kendisine] hulul etmemiş şeylerden olup lizâtihi kendisinden sâdır olanın idrakinde müstefâza bir surete ihtiyaç duymaz. [İddiayı güçlendirirdi;] zira illetin tamamının²⁰³ iddia edilen şeyde de mevcut olmasından ötürü bu durumun iddiayı güçlendirdiğine şüphe yoktur. Fakat “bu durum, iddiayı güçlendirirdi” dedi de “iddia edilen şeye delalet ederdi”²⁰⁴ demedi, zira [sadece] bu takdire/varsayıma göre güçlendirdiği ifade edilmiş olsun. Dolayısıyla [bu durumun] yok olduğu varsayımına göre [destekleyip-desteklememe hükmünün] ne olacağını zannedersin?²⁰⁵ (Fakat durum böyle değildir) yani şartlı önermenin mukaddemi sâbit değildir (şüphesiz biz, bizden sâdır olan mübayın) yani bize hulul etmemiş (umûrun tasavvurunda surete ihtiyaç duyuyoruz. Nitekim vicdan buna şahitlik etmektedir.)

[36] Bu vecihlerden (Üçüncüsü: “Zannetme ki bu suretlere mahal oluşun onları akletmende şarttır. Muhakkak sen zâtını aklediyorsun/biliyorsun ve fakat onun için mahal değilsin” sözü zayıftır. Zira taakkulün) yani surete ihtiyaç duymaksızın taakkulün (şartının şu iki durumdan biri olması caizdir: onun) yani malumun (alimin zatı olması ya da) onun (alimin vasfı olması) tıpkı suret gibi. Bu ikisi de Vâcip Teala'nın birinci malulü akletmesinde bulunmaz. Dolayısıyla âkilin zatını ya da sıfatını başka bir surete ihtiyaç duymaksızın akletmesinden Vâcip Teala'nın birinci aklı taakkulünün de bu şekilde olması lazım gelmez. Bilakis onda taakkulün bu şartının bulunmamasından ötürü surete ihtiyaç duyar.

[37] Denilmiştir ki²⁰⁶ zahir olan zayıflığın bu zayıflık hükmünde olmasıdır. Muhakkik, hululiyetin taakkulde şart olmadığına dikkat çekmektedir ki buna “şayet böyle olsaydı âkilin nefsinin akletmemesi lazım gelirdi” diyerek delil getirmektedir. Taakkulün şartını [yukarıdaki] iki durumdan biri olarak caiz

²⁰² [Minhu 35]: Mezkûr iki terdîdi [yani sadece hulul ve hulul ile birlikte sudur ihtimallerini], leff ü neşr-i mürettep tarîki üzere incele, anla.

²⁰³ [Minhu 36]: Ki o da sudur alakasıdır.

²⁰⁴ [Minhu 37]: Mamafih bu durum iddiaya delalet etmektedir.

²⁰⁵ [Minhu 38]: Şayet “iddia edilen şeye delalet ederdi” deseydi şu anlaşılırdı: bu takdire göre delalet eder, böyle olmadığı (adem) takdirine/varsayımına göre ise iddiayı güçlendirmesi imkan dahilinde olurdu, fakat durum böyle değildir.

²⁰⁶ [Minhu 39]: Sözü'nün sahibi muhakkik Câmî el-Mervezî'dir

görmek de bu [seni bu itirazdan] kurtarmaz. [Zira] durumlardan biri hululiyettir.²⁰⁷ İddia edilen şey de bundan başkası değildir. Sonra, şartı bu iki durumdan birine hasretmek²⁰⁸, “bilakis suretin hulul alakası ile taakkülü...” sözü ile çelişmektedir. Nakil burada bitmiştir.

[38] Ben derim ki onun [Câmî el-Mervezî’nin] bu sözleri tartışmaya açıktır/fihi nazar. Zira âkilin zâtını taakkulünün²⁰⁹ şartının idrak edilen şeyin [âkilin] zatı olması, suretin taakkulünün şartının ise suret yani [malumun âlim için] sıfat olması imkan dahilindedir. Bu söylediğim şârihin “şartın âlimin zâtı ya da âlimin vasfı olması mümkündür” sözünün kastettiği şeydir. Muhakkikin delili bunun imkanının nefyine delalet etmez. Onun delili, şartın sana hulul etmek olduğunun ve zâtını yahut bütün malumatını taakkulünde²¹⁰ [malumun] âlimin vasfı olmasının cevazını nefyetmeye delalet eder. Öyle görünüyor ki o [Câmî el-Mervezî], [taakkulün] şartı [hususunda] şârih rahmetullahi aleyhin muradının, ister âlimin zâtını taakkülü olsun isterse sıfatlarından bir sıfatı taakkülü olsun her maddede [şartın] iki durumdan biri olduğunu söylediğini zannetmiştir. [Böyle zannettiği için] Malumun âlimin vasfı olması²¹¹ tüm maddelerde şarttır [gibi anlayıp] bunu nefyetmiştir²¹² ve [nefy] için delil getirmiştir. Fakat kastedilen bu değildir, nasıl olsun ki? Şayet ikisinden biri tüm maddelerde şart olsaydı ya zâtın taakkul edilmemesi ya da sıfatın taakkul edilmemesi lazım gelirdi. Zira malum şu iki durumdan birisi üzere olmaktan hâli olmaz; (i) âlim için vasıf olup zâtın taakkulünde şart olmak ki bu durumda sıfat zâtın taakkulünde tahakkuk etmediğinde zâtın taakkul edilmesi demek olan meşrut da tahakkuk etmez; ya da (ii) âlimin zâtı olup zâtın taakkulünde şart olmak ki bu durumda da sıfatın taakkulünde tahakkuk etmediğinde [yani âlim sıfatı bildiğinde sıfatın zatı olmadığına göre] sıfatın taakkülü demek olan meşrut da tahakkuk etmez. Bilakis [şârihin] ikisinden birinin şart olmasından muradı, birinin bazı maddelerde/durumlarda diğerinin de başka maddelerde/durumlarda şart olmasıdır. Açıktır ki muhakkikin zikrettikleri bunun nefyine delalet etmemektedir. Sonra “şartın bu iki durumdan birine hasredilmesi...” sözüne gelince derim ki burada yapılan hasretmek değildir, aksine sened/dayanak olmada yeter miktarla iktifa etmek yahut meseleyi bağlamına havale etmektir. Bu konuda biraz düşün!

[39] (Dördüncü;) vecih (“sana hulul etmek dışında başka bir vecih ile bu suret senin için hâsıl olursa bu taakkul hâsıl olmuş olur” sözü açık değildir hatta neredeyse müsadere yapılmıştır) demesi bu sözün, “bu suret için mahal oluşun onu taakkul etmende şart değildir” sözümüz mesabesinde olmasına mebnidir ki iddia edilen [zaten] budur. Sanki iddia edilen şeyin aynısı delilde de kullanılmıştır. Fakat “neredeyse” dedi de “bu müsaderedir” demedi, zira müsadere [ale’l-matlûb] iddia edilen şeyin kendisinin delilde de kullanılmasıdır.²¹³ Halbuki burada delilde kullanılan şey, iddia edilen şey

²⁰⁷ [Minhu 40]: [Malumun] âlimin vasfı olması, ona hulul etmiş olması ve müdrikin de onun için mahal olması demektir.

²⁰⁸ [Minhu 41]: Şunu kastetti: Geride geçen şartın sudûrla beraber hulûl olması idi ve orada buna itiraz etmedi.

²⁰⁹ [Minhu 42]: Yani sözü edilen taakkul ki o da surete ihtiyaç olmaksızın taakkuldür.

²¹⁰ [Minhu 43]: Çünkü bunun içine zâtını taakkul etmen de girmektedir.

²¹¹ [Minhu 44]: Durumlardan biri daha geniştir/eammdır.

²¹² [Minhu 45]: Çünkü “âlimin vasfı” ifadesi şu sözümüz kuvvetindedir: “ya da [malumun] ona hulul etmiş olması ve âlimin de ona mahal olması [şeklindedir].” İyi anla!

²¹³ [Minhu 46]: Bu, onların müsadere tariflerinden ki o neticenin delilin bir parçası olmasıdır, ötürü akla gelmiştir. İyi anla!

kuvvetinde ve mesabesinde [kendisi değildir]. Denmiştir ki²¹⁴ zahir olan şudur: “eğer hasıl olursa” sözü istidlal değildir, bilakis husulün, hulul değil bir alaka[dan ibaret] olduğuna dair gerideki ifadelere ilave açıklama/tefrî‘ kabilindendir.²¹⁵ Kısacası, nerede müsadere?

[40] (Beşinci;) vecih (“Malumdur ki bir şeyin, başka bir şey için husul olmaklıkta, faili için hasıl olması o şeyin kâbili için hasıl olmasının altında değildir” sözü ile eğer şeyin husulünün kâbile nazaran [mümkün]²¹⁶ ve fâile nazaran vâcip olduğu, dolayısıyla şeyin fâili için husulü, kâbili için husulünden daha sağlam/evked ve daha güvenilir/evsak olacağı) zira kâbile nazaran olan vücut fâilden kaynaklanır. (ve bu durumda da) fâili için husulü (kâbili için husulünün altında/dününde olmaz kastediliyorsa bu müsellemdir. Fakat [buradan husulün] hangi vecihle olursa olsun) yani ister fâil için ister kâbil için [husul] olsun (taakkulün meydana gelmesi için yeterli olduğu [sonucu] çıkmaz. Bilakis belki de bu türden bir husul, -yani fâil için husulden daha zayıf olmuş olsa da kâbil için husulü kastediyorum- vücut) vücut manasında olmasından bahsetmiştik (ve imkân manasında) eğer fâile ve kâbile nispetle şeyin husulü mümkünse o zaman da fâili için husulü imkan manasında evked ve evsak olur (taakkulün şartıdır) “taakkulün şartıdır” ifadesi “bilakis belki de” ile başlayan sözün²¹⁷ yüklemidir. Taakkulden murad ise sözü geçen taakkul, yani surete ihtiyaç olmaksızın taakkuldür.

[41] Bazen de denir ki bu, merdûd bir durumdur. Onun reddi, defalarca geçtiği ve tekrar ettiği üzere şeyin kâbil için husulünün taakkul için şart olmamasından kaynaklanmaktadır, zira nefis kendi zâtını²¹⁸ bilendir.²¹⁹ Sonra, taakkul için şart olmasından ötürü kâbil için husul geçerli olmaz. Zira eğer hasıl olan şey ile zillî ve zihnî sureti kastetmişsen nefsin sıfatlarını bilen olmaması lazım gelir²²⁰; yok eğer daha kapsamlı olanı/eamm olanı [mutlak manada suret] kastetmişsen²²¹ lazımlardan birincisi ya da ikincisi lazım gelir. Nakil burada bitmiştir.

[42] Ben derim ki bu sözler tartışmaya açıktır. Zira muhakkik şârihin “kâbil için husul oluş taakkulün şartıdır” sözünden muradı onun ister sıfat olsun ister olmasın âlimin zâtından başkasını taakkulde²²² şart olduğudur. Zira, geçtiği üzere, taakkulün şartı yani âlimin zâtının taakkulünün şartı, onun âlimin

²¹⁴ [Minhu 47]: Sözün sahibi Câmî el-Mervezî’dir.

²¹⁵ [Minhu 48]: Ben derim ki hakkında ilave açıklama yapılan/müferra‘ aleyh -ki o husulün hulul değil alaka olmasıdır- iddia edilen şey kuvvetinde olunca -ki iddia bu surete mahal oluşun onu taakkul etmede şart değildir, sözüdür- ve aynı zamanda müferra‘ aleyh delilin bir cüzü olunca delilde müsadere meydana gelmiştir. İlave açıklama/tefrî‘ -ki o da bu suret hulul dışında bir vecih ile senin için hasıl olursa bu taakkul de hasıl olmuş olur sözüdür- mefhum cihetinden burada müferra‘ aleyhe yakın olunca, bu ikisini ayırmadı ve delile müsadere isnad etti. İyi anla!

²¹⁶ [Çevirmen Notu: Üsküdarî’nin nüshasında “mümkün” kelimesi bulunmasa da ibarenin kastı değişmemektedir. Zira kâbilde husul vâcip li-gayrihî iken fâilde husul vâcip li-zâtihîdir. Meselenin ele alınışında anahtar nokta fâildeki husulün kâbildeki husulden üstün olduğu için kâbildeki husule vâcip li-gayrihî de dense mümkün de dense nüans kaybolmamaktadır. Dolayısıyla biz “mümkün” kelimesini köşeli parantez içerisinde vermeyi isabetli bulduk]

²¹⁷ [Minhu 49]: Sözün sahibi Câmî el-Mervezî’dir.

²¹⁸ [Minhu 50]: Huzûrî ilimle

²¹⁹ [Minhu 51]: Şu kadarı var ki bir şeyin kendisi için husulünün imkansızlığından ötürü nefis kendisi için hâsıl olmuş değildir.

²²⁰ [Minhu 52]: Nefsin sıfatlarına dair ilminin huzûrî olmasından ötürü şartın tahakkukunun bulunmaması sebebiyle.

²²¹ [Minhu 53]: Eğer hakiki sureti yani hariçte mevcut olan sureti kastetmişsen cemâdâtın da sıfatlarını bilen olması lazım gelir.

²²² [Minhu 54]: Mastarın mefule izafesi.

zâtı olmasıdır. Muhakkikin zikrettikleri ise onun [kâbil için husul oluşun] zâtın taakkulünde şart olmasını nefyetmektedir. Dolayısıyla Nefsin zâtını bilen olması mezkûr şartın yani onun âlimin zâtı olması şartının varlığı sebebiyledir. Sonra biz üçüncü [bir] şıkkı tercih ediyoruz ve diyoruz ki mutlak suretin -yani hakiki yahut zıllî suretin- kâbili için hasıl olması taakkul için şarttır. “Birinci yahut ikinci durum lazım gelir” sözünü de kabul etmiyoruz. Zira kâbili için hasıl olan hakikî suret, nefsin sıfatlarını âlim oluşu suretindedir. Dolayısıyla birincisi -cemâdâtta [taakkulün] tahakkuk etmesi durumu- lazım gelmez. Fakat nefsin sıfatlarını âlim oluşu da lazım gelmez. Zira [kâbilde husulün] taakkul için şart olmasından kastedilen akletme durumunda/şerhinde olmaktır [yani akledebilen bir şey olmaktır], yoksa herhangi bir şeyin taakkülü için şart olmaklık değildir. Mesele âkilin ilmi hakkındadır.²²³ İyice düşün!

[43] (Nitekim siyahlığın kâbili için husulü) mesela Habeşli bir siyahî için husulü (siyahlık ile ittisafın şartıdır. Faili için husulü ise -kâbili için husulden daha kuvvetli olsa da-) daha kuvvetli zira fâil onun için mücid konumundadır (siyahlık ile ittisafı istilzam etmez.) Fâili için husulde fâil sübutun²²⁴ vasıtasıdır.²²⁵ Zi’l-vasıtanın içindeki ile [sahip olduğu şey ile] ittisafı hakiki olur; ister vasıta içindeki ile muttasıf olsun -mesela ateşin sıcaklığı odunda ulaştırmasında olduğu gibi- isterse de olmasın -mesela Bârî Teala’nın siyahlığı Habeşli bir siyahîye ulaştırmasında olduğu gibi- bu böyledir. (Eğer ilim olmak bakımından şeyin fâili için husulü) ilim olmak bakımından (kâbili için husulün dînünde değildir kastedilirse, bu memnudur, zira fâilde bulunmayan umûr için de şart koşulmuş olması caizdir.) tıpkı, geride geçtiği üzere, kâbil için husulde olduğu gibi. Eğer başka bir mana kastedilmişse onu bize açıklayasın ki biz de hakkında kelim edebilelim. Bu terdîtte üçüncü bir şık olmuş olur ki zikredilmemesi (terk) açıklığından ötürü olabilir, [fakat] işâret onda [terdîtte] başka bir şıkkın ihtimal dahilinden olmadığına delalet etmektedir.

[44] (Altıncı;) vecih (“Eğer bu iki illetin yani O’nun zâtının ve zâtını bilmesinin vücut bakımından tagayyür olmaksızın tek bir şey olduğuna hükmettiysen, bu iki malulün de yani birinci malul ve Evvel Teala’nın onu bilmesinin de tek bir şey olduğuna hükmetmelisin” sözü sırf) yani mahza [delilsiz dava] (tahakkümdür. Zira hariçte kendisine zâid olmayan üç itibarla birlikte birinci malul) yani birinci malule zâid olmayan, vücutta birinci malulün aynı olan üç itibarla birlikte. İletlerin zât ile ittihâdına tenbih olsun diye bu şekilde söyledi. (vücutta mütebayın olan) yani her biri bir diğerinden başka olan (üç malulün illetidir. Nitekim yerinde tahrir edilmiştir) yani hikmet kitaplarındaki yerinde tahrir edilmiştir (Dolayısıyla illetler vücutta müttehit iken maluller ise mütebayın olmuş olur) Hal böyle olunca neden illetlerin ittihadı sebebiyle malullerin müttehid olduğuna hükmedilsin ki? Bilakis bunların tebayününe hükmedilir. Eğer muhakik her durumda illetlerin ittihadı malullerin ittihadını istilzam eder anlamını kastetmişse, bu kasıt bu durumla nakzedilmiş olur. Eğer illetlerin ittihadı

²²³ [Minhu 55]: İkinci [durum da] lazım gelmez.

²²⁴ [Minhu 57]: Yani ârızın ma’rûzda sübutunun vasıtasıdır

²²⁵ [Minhu 56]: Uruzun vasıtası olmanın hilafına bu böyledir. Vasıtanın içindeki ile ittisafı bilarazdır ki [bu] hakiki bir ittisaf olmuş olur; zi’l-vasıtanın ittisafı ise mecazi bir ittisafıdır. Mesela geminin yolcusuna hareketi ulaştırmasında olduğu gibi.

malullerin ittihadını [sadece] bu durumda yani birinci malul ve birinci akıl [meselesinde] istilzam eder anlamını kastetmişse tercih bilâ muraccih lazım gelir ve böyle olunca zikrettiklerinden hareketle malullerin yani birinci malulün ve ondaki birinci aklın ittihadı bile sabit olmaz ki surete ihtiyacın olmadığı [meselesi] ispat edilebilsin.

[45] Bil ki²²⁶ hukema şöyle söylemektedir: Vâcip Teala’dan sâdır olan ilk şeyin akıl olduğu sabit olduğuna göre, bu aklın üç itibarı vardır²²⁷: (1) kendinde varlığı, (2) başkasından ötürü vücubu ve (3) imkanı. Her bir itibar için o akıldan bir eser sâdır olur. Varlığı itibari ile bir akıl; başkasından ötürü vücubu itibari ile nefis; imkanı itibari ile de cisim ki bu da birinci felektir, sâdır olur. Deriz ki itibarların bu vech ile sudûru üstün olanın üstünlük cihetine, güzel olanın da güzellik cihetine isnadendir ki bu [yani böyle zikredilmesi/sıralanması ahrâ ve elyak olandır. Aynı şekilde ikinci akıldan üçüncü akıl, ikinci nefis ve ikinci nefis sâdır olur ki bu [sudur] unsurlara kadar devam eder. Unsurların kendisinden sudur ettiği şey faal akıl olarak isimlendirilir. Faal akıl suretlerin, nefislerin ve arazların kaynağı olan ay-altı alemde; basit unsurlar ve mürekkepler üzerinde müessirdir ki bu [tesir], tüm bu şeylerdeki felekî hareketler, kevkebî ittisaller ve konumlanışlardan kaynaklanan nedensel isti’dâtlar sebebiyledir.

[46] (Yedinci;) vecih (“Vâcip Teala’nın küllî-cüzî mevcutların suretlerini, bu suretlerin aklî cevherlerde husulü vasıtası ile akletmesi, ve Vâcip Teala’nın bu aklî cevherleri söz konusu bu) aklî cevherlerde hâsıl olan (suretlerle beraber akletmesi; Vâcip Teala’nın onlara dair) yani bu suretlere dair (ilminin, bu cevherlerin kendilerinde hasıl olan suretleri akletmesinden sonra/müteahhir olmasına yol açar.) zira Vâcip Teala’nın bu suretlere dair ilminin aklî cevherlerdeki husullerinden -ki bu husul bu suretlerin aklî cevherlerdeki taakkulünden ibarettir- sonra olması zaruridir. Sonralıktan maksat zâtî sonralıktır ki bundan zamânî sonralığın bulunmaması lazım gelir; zira suretlerin akıllara ezelden irtisamı caizdir. Hasılı [bu durumda], Allah Teala’nın bu suretlere dair ilminin, aklî cevherlerin onlara dair ilminden eksik olması lazım gelir, zira Vâcip Teala’nın suretleri bilmek için akıllara muhtaç olması zorunludur. Allah Teala böylesi bir halden beridir, çok yücedir!

[47] (Aynı zamanda²²⁸ maddî cüzî suretlerin, gayri cismanî [yani] mücerret) ‘cevherler’in sıfatından sonra gelen bir sıfattır [yani “mücerret” kelimesi cevherin sıfatı değil, gayri cismanîliği açıklayan bir sıfattır]; aklî (cevherlerdeki irtisamı, felâsifinin usulüne) ve kaidelerine (göre doğru değildir.) açık olduğu üzere zâhir olan²²⁹ şöyle denilmesi idi: “felâsifinin aslına göre”. (Zira onlara göre mücerred, maddî cüzîleri ancak ve ancak) iç ve dış duyular gibi (cismânî aletlerle suretlerini) yani maddî cüzîlerin suretlerini (bu aletlerde resmetmek yoluyla idrak eder) yani, evvelâ; mutlak olarak²³⁰ bu suretlerin aklî cevherlerde resmedildiğini, Vâcip Teala’nın ise bu suretleri söz konusu aklî cevherleri

²²⁶ [Minhu 58]: Bu giriş, üç itibara dair olan sözünün tahkikidir.

²²⁷ [Minhu 59]: Bu itibarlar o akıl ile zât bakımından müttehittir.

²²⁸ [Minhu 60]: Bu ilave maddî cüzî suretlere hastır.

²²⁹ [Minhu 61]: Zâhir olan diyoruz, zira bu tek bir asıl felâsifeden her birine izafetle birçok asıldır.

²³⁰ [Minhu 62]: Yani ister maddî ister mücerred

taakkülü vasıtasıyla aklettiğini, fakat [bu durumda da] mezkur sonralığın/taahhurun lazım geldiğini kabul ediyoruz. İkincileyin; bu suretlerin bazısının -ki bu bazısı maddî cüzîlerin suretleridir- akıllarda resmedilmiş olduğunu kabul etmiyoruz/men‘ ediyoruz. Zira bu aletler söz konusu akıllarda mevcut değildir ki Vâcip Teala’nın bu cevherleri taakkul etmesinden suretleri taakkul etmesi de, iddia ettikleri gibi, lazım gelsin. Bu durumda, Allah Teala’nın bu suretlere dair ilminin bu cevherlerin o suretlere dair ilminden sonra gelmesi bir tarafa; [asıl] bu suretlerin bazısını âlim olmaması lazım gelir. Sonra senin için kapalı değildir ki bu ilaveye [felâsife tarafından] şöyle itiraz edilebilir: felâsifenin aslının muktezası mücerredin maddî cüzîleri, cüzî ve hissî vecihten idrakinin ancak ve ancak cismânî aletlerle olmasıdır, yoksa mücerretlerin maddî cüzîleri hangi vecihle olursa olsun ancak ve ancak aletlerle idrak ettikleri değildir. Zira bu muhakkik²³¹ bazı talikâtında açıklamıştır ki maddî olsun olmasının bütün cüzîler üst ilkeler/*el-mebâdiyyü’l-âliye*²³² tarafından hissî olmayan aklî bir vecihle malumdur. Dolayısıyla maddî cüzî suretlerin mücerred cevherlerde irtisamı lazım gelmez.

[48] Şu söz:²³³ “Allâme Tûsî bunun farkında değildi. Bilakis sözlerinin²³⁴ siyaki onlarca meşhur olan görüşe delalet etmektedir ki onların indinde meşhur olan O’nun maddî cüzîleri bilmemesidir. Allâme şârihin [Devvânî’nin], Tûsî’nin kötüleme/teşnî‘ gerekçesi hakkında geride aktardıkları²³⁵ da yani ‘allâme Tûsî filozofları üstün çıkarmak için ortaya koyduğu olağanüstü gayrete rağmen [*Şerhu’l-Îşârât*]’ta şöyle dedi: ... illete dair ilim malule dair ilmi gerektirir, malulü ihsas etmeyi değil, mütegayyir olmaları bakımından mütegayyir cüzîlerin idraki ancak ve ancak duyular gibi cismânî aletler vb. ile mümkündür.]’ sözü de bunu [bu görüşü] desteklemektedir. Bundan öyle anlaşılıyor ki allâme Tûsî mezhebinin tahkikine erişemedi/muttali olamadı. Dolayısıyla “Felâsifenin usulüne göre doğru değildir” sözü, yani onların meşhur mezheplerine/görüşlerine binaen böyle, yoksa onların tahkikine göre değil manasındadır. Zira allâme [felâsifenin aslının “Tanrı’nın] cüzîleri bilmediği [olduğu] kanaatindedir, öyle olmasa onları kötülemesinin/teşnî‘ yollu ifadesinin²³⁶ bir manası kalmazdı.²³⁷” [Aktardığım bu görüş/söz] bulanıklıktan hâlî değildir; zira bildiğin üzere allâme Tûsî talikâtının bazısında maddî olsun olmasının bütün cüzîlerin, hissî olmayan aklî bir vecihle üst ilkeler/*el-mebâdiyyü’l-âliye* tarafınca malum olduğunu tasrih etmiştir. Bu durum onun felâsifenin tahkikine muttali olduğuna delalet etmektedir. Sen biraz daha araştır ve kafa yor!

[49] Eğer dersen ki: “allâme Tûsî’ye getirilen itiraz şu şekilde cevaplanabilir: ‘şârihin ‘maddî cüzîler ancak ve ancak cismânî aletlerle idrak edilir...’ sözünün manasının şu olması mümkündür: Maddî cüzîlerin cüzî ve hissî bir vecih üzere idraki ancak ve ancak suretlerinin kendilerinde resmedildiği

²³¹ [Minhu 63]: Tûsî’yi kastediyorum.

²³² [Minhu 64]: Yani cismani olmayan aklî cevherler.

²³³ [Minhu 65]: Görüşün sahibi Muhammed Hasan’dır.

²³⁴ [Minhu 66]: Yani şârihin sözlerinin,

²³⁵ [Minhu 67]: Bu bahsin başlarında geçmişti. Meselenin sende iyice oturması için oraya bak.

²³⁶ [Minhu 69]: Bu bahsin başlarında geçtiği üzere allâme Tûsî’nin [felâsifeye] teşnî‘i kastediliyor.

²³⁷ [Minhu 68]: Zira allâmenin [Devvânî’nin] onları teşnî‘i mücerredin cüzîleri bilmediği görüşü etrafında döner ki felâsifenin illete dair ilmin malule dair ilmi istilzam ettiği şeklindeki görüşü bu [ilk] görüşü nakzetmektedir, nitekim geride geçmişti.

cismânî aletlerledir, [şeklinde olması câizdir.] Dolayısıyla Vâcip Teala'nın bu aklî cevherleri taakkulünden cüzî ve hissî vecih üzere söz konusu maddî cüzîleri akletmesi lazım gelmez.” Ben de derim ki: bu esasında bir nakz değildir. Çünkü -bu bahsin başında şârih rahmetullahi aleyhin tahkik ettiği üzere- malum, kendisine taalluk eden ilim ister küllî ister cüzî olsun tebeddül etmez ve bundan ötürü de aslında cehil lazım gelmez. Bircümle; ona göre [bu durumda] bir mahzur yoktur ve buradan yedinci itirazı nefye yol yoktur.

[50] (Bu) cismânî (aletler) tabi aklî cevherlerdeki varlıklarının kabul edildiği varsayıldığında. Burası yeni bir itiraza işarettir. (hatta bu mücerret cevherlerin bizzat kendisi, O'nun zâtı için) yani Vâcip Teala'nın zâtı için (bizâtihi) yani başka bir şey vasıta olmaksızın (malum değildir) nitekim onların indinde sabittir ki tüm yönlerden bir olandan ancak ve ancak bir sâdır olur/çıkar ve onun çokluğa masdar olması imkansızdır. Buna göre sadece birinci akıl Allah Teala için bizâtihi vasıtasız olarak malul olmuş olur. Birinci akıl dışındakiler ise lizâtihi değil aksine başkasının vasıtasıyla O'nun malulleri konumundadır. (Mamafih, şârihin şu matlabın) ki o âkilin zâtından lizâtihi sâdır olan şeyin idrakinde o sâdır olan şeyin suretinden başka bir surete ihtiyaç duymaz, sözüdür (tahkiki için ortaya koyduğu/düzenlediği mukaddime burada) yani bu aletlerde ve aklî cevherlerde (geçerli değildir). Bu matlap Vâcip Teala'nın surete ihtiyaç duymaksızın her şeyi bilen oluşunu göstermek içindir. Hasıl-ı kelâm; Vâcip Teala'nın zâtını taakkulünden, başka bir surete ihtiyaç olmaksızın bu aletleri ve aklî cevherleri de taakkulü lazım gelmez. Aksine, o aletlere ihtiyaç olmaksızın söz konusu aletlerde resmedilmiş olan suretlerin taakkulüne [ihtiyaç duymasına] ilavaten bunları [aklî cevherleri ve aletleri] taakkulünde onlardan soyutlanmış bir surete ihtiyaç duyar. Zira mezkûr mukaddime bunlarda [yani bu aletlerde ve aklî cevherlerde] geçerli değildir. Dolayısıyla delil, akıllarda maddî cüzîlerin suretlerinin resmedildiği kabulü varsayımıyla birlikte söz konusu akıllarda aletlerin varlığı kabul edilse bile, tamamlanmaz.

[51] (Sekizinci;) vecih²³⁸ (eğer birinci malulün vücudu,) bu muhakkikin iddia ettiği gibi (Vâcip Teala'nın onu aklının/[bilmesinin] bizzat kendisi ise ve) halihazırda (Vâcip'in onu bilmesi/akletmesi) yani birinci malulü bilmesi/akletmesi (kendisinden ihtiyarla sâdır olmuş değilse -zira ihtiyar ilim, kudret ve iradeye dayanır/tevakkuf eder-) yani ihtiyarla sûdur bunlara dayanmaktadır. Buradaki mevzu bizzat ihtiyarın kendisi üzerine değildir, fakat murâdın açıklığından ötürü ibârede müsamaha vardır. Dolayısıyla “buradaki sözünden anlaşılıyor ki ihtiyar kudretten başka ama kudrete dayanan bir sıfattır, fakat bu onların indinde sâbit olan görüşe yani subûtî sıfatlardan oluşun yedi sıfat ile sınırlı oluşuna²³⁹; ve ayrıca şârihin kudret ve ihtiyarın tek bir sıfat olduğuna dair görüşüne münâfîdır” diyerek itiraz edilemez. (Onun [birinci malulün] sudûrunun ihtiyarla olması mümkün olmaz. Şayet mümkün olsaydı)

²³⁸ [Minhu 70]: Öyle görünüyor ki zâhir olan yedinciye sekizinci sıraya koymak ve sekizi de yedinci sıraya almaktır. Zira sekizinci [itiraz], “öyleyse birinci malulün vücudu aklının aynıdır vd.” sözüne müteallik iken yedinci [itiraz], “sonra aklî cevherler kendilerinin malulü olmayan şeyleri vd.” sözüne mütealliktir. Allâme Tûsî'nin kelamında birincisi [yani sekizinci vechin müteallik olduğu söz], ikinci [yani yedinci vechin müteallik olduğu] sözden önce geçmektedir. Yine de şöyle denebilir: Sekizinci vecih uzun bir zeyl gibi olunca onu yedinci itirazdan sonra getirmiştir.

²³⁹ [Minhu 71]: Tekvin hariç.

geri dönüp başa sararsa (**devir yahut**) başa sarmayıp artıp durursa (**teselsül lazım gelirdi. Bu durumda birinci malulün sudûru, “dilerse yapar, dilemezse yapmaz” şeklindeki onlarca sâbit olan manada ihtiyarla olmamış olur**²⁴⁰) ihtiyar bahsinde onların tahkiki bu manadır. Fakat onlar derler ki âlemin vücuduna nispetle birinci şartlı önermenin mukaddemi dâimu'l-vukû'dur; âlemin vücuduna nispetle ikinci şartlı önermenin mukaddemi ise dâimun el-lâ vukû'dur. Şartlı bir önermenin doğruluğu ne tarafların doğruluğunu istilzam eder ne de tarafların yanlışlığını nefyeder/ortadan kaldırır. Nitekim bunun tahkiki ileride gelecektir. Onlar nâmına meşhur olan görüş Allah Teala'nın tıpkı ateşin yakmasında olduğu gibi dilese de dilemese de yapar anlamında mûcip olmasıdır ki bu görüş onlara isnat edilmiş bir görüşten fazlası değildir. (**Nitekim dilerse bilir dilemezse bilmez sözü doğru değildir**) Bildiğin üzere Allah Teala icap yoluyla alimdir, dolayısıyla birinci malul [Allah'ın] onu bilmesinin aynı olunca, birinci malulün O'ndan sudûru da ihtiyar yoluyla değil icap yoluyla olmuş olur. (**Bu,**) yani birinci malulün Allah Teala'dan mezkûr manada ihtiyar ile sâdir olmayışı, (**onların mezhebinin hilâfinadır**) her ne ki mezheplerine muhaliftir onlarca batıldır (**ve çok büyük bir çirkinliğe hatta mahza icaba yol açar**) ki Allah Teala bundan beridir, yüceler yücesidir. “Mahza icâba yol açar” sözü “[birinci malulün] ihtiyarla sudûru mümkün olmaz” sözünden idrâptır, yani [aşlında] şöyledir; [birinci malulün] sudûru mahza icâp ileldir. İyi anla!

[52] Denilmiştir ki²⁴¹: “Şayet kelam, icap hususunda mezheplerinin meşhuru üzerine bina edilseydi, sekizinci itiraz lazım gelmezdi. Hem Muhakkik Tûsî'nin tahkik üzerine değil de meşhur olan üzerine [kelamını] bina etmesi neden câiz olmasın? Nitekim *İşârât* şârihinin kelamı ya mezheplerinin tahkiki üzerine ya da meşhuru üzerine bina edilmekten hâli değildir. Tahkik üzere bina edilse yedinci itiraz vârid olmazdı ama sekizinci itiraz gelirdi; meşhur üzere bina edildiğinde de yedinci itiraz gelir sekizinci itiraz gelmezdi. Şayet bu meselede tahkik üzere²⁴² diğer meselede ise meşhur üzeredir diye hamledilse tahakküm olur. Fakat muhakkikin icap ve ihtiyar meselesinde hukemânın tahkikinin ne olduğunun farkında olduğu, ancak cüzîlerin bilgisi meselesinde²⁴³ tahkike muttali olmadığını söylemek mümkündür. Bu durumda bir gerekçe/vecih olmuş olur” Biliyorsun ki bazı tâlikâtında bu muhakkik, cüzîlerin bilgisi meselesinde hukemânın tahkikine muttali olduğuna delalet eden açıklamalarda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu cevap da karışıklıktan/ızdıraptan hâli değildir.

[53] (**Eğer Dersen ki:**) sekizinci itirazın akabinde gelmesi haysiyetiyle bu sorunun, mevzubahis itirazla irtibatının veçhi/gerekçesi şudur: bu itirazın neticesi Hak Teala'nın, kendisi hakkında bir eksiklik/noksan olan mucip oluşunun lüzumu olunca, bu itirazdan hareketle zannedildi ki Allah Teala muhtârdır; muhtâr olması bir noksanlık değildir ve esasında muhtâr oluşundan bir mahzur²⁴⁴ lazım gelmemektedir. Bunun üzerine bu takdire [mûcip olması takdirine] göre lazım gelen mahzurun aynı

²⁴⁰ [Minhu 72]: Fakat tâli batıldır, zira mezheplerinin hilâfinadır.

²⁴¹ [Minhu 73]: Sözün sahibi Mahmud Hasan'dır.

²⁴² [Minhu 74]: Yani icap ve ihtiyar meselesinde tahkik üzeredir -ki bu durumda sekizinci itiraz vârid olur-.

²⁴³ [Minhu 75]: Yani cüzîlerin bilgisi meselesinde meşhur üzeredir -ki bu durumda da yedinci itiraz vârid olur-.

²⁴⁴ [Minhu 76]: İlletin malule atfı.

şekilde ihtiyâr takdirine göre de lazım geleceği neticesine binaen bu soru vârid oldu. Bu durumda Allah Teala'nın mûcip oluşunu câiz görmeyip muhtâr oluşunu câiz görmenizin veçhi/gerekçesi nedir? Bu soru ilmin muhakkikin zikrettiği vech üzere oluşuna²⁴⁵ has değildir, bilakis açıktır ki [Allah Teala'nın] ilminin ezeliği üzerine vârid olan bir itirazdır.

[54] (Eğer mümkünlerin) ki onlar Allah Teala'nın zâtının dışındadır/zâtından başkadır. Sıfatları dışarıda bırakmak için/ihtirazen bu şekilde kayıtladık. Sıfatlar kendinde zâtî imkanla mümkündürler ve fakat O'ndan icâp yoluyla sâdırırlar ve O'nun zâtının aynı olmadıkları gibi gayrı da değildirler. Mümkünlerden murâdın zamânî mümkünler olması da câizdir ki bu durumda mezkûr kayda ihtiyaç kalmaz. (Vâcip Teala'dan suduru ihtiyâr ileyse ve ihtiyârî fiiller) geride ihtiyarın yani fiillerin ihtiyâr ile sudûrunun ilim, kudret ve iradeye tevakkuf ettiğini (zikrettiğin üzere ilim tarafından öncelenmişse/mesbûksa; o zaman hâdislerin Allah Teala'nın ilminde ezeli vücutlarının olması lazım gelir.) Denilmiştir ki²⁴⁶; ihtiyârî fiillerin, tafsîlî hâdis ilimle öncelenmiş/mesbûk olması câizdir. Böylece felâsifeye göre hâdis ilmin mümkünlerin aynı olması görüşünden hâdislerin ezeli vâcip vücutlarının olması lazım gelmemiş olur ve [böylece] kendileri [üzerine] mesbûk olmazlar. Aksi taktirde bir şeyin kendisine tekaddümü lazım gelirdi. (Zira, ilmin mahza lâ-şeye taalluku) 'lâ-şey' yani sırf madum olan şey. Bu ifade madumun sâbit olmayışına²⁴⁷ mebnidir. Eğer hâdislerin Allah Teala'nın ilminde ezeli vücutları -ki bu vücut-i zihnîdir- yoksa ilmin mahza lâ-şeye taalluku lazım gelir. Mu'tezile'nin kâil olduğu gibi madumun sübutu²⁴⁸ nazar-ı itibara alınırca [ilmin] onlarla taalluku sahihtir, zira "sübut" bunu sahih kılan şeydir. Bundan dolayı "mahza" kelimesi ile kayıtladı. Sonra; bu illet²⁴⁹ [sadece] hâdislerin vücudu olmasını gerektirir, bu vücudun ezeli olması ise, Allah Teala'nın ilminin ezeli olup bunlara [hâdislere] ezelde müteallik olması sebebiyle bunların vücutlarının da ezeli olmasının lazım gelmesinden ötürüdür. Bu durum zâhir olunca [sadece] bu illeti zikretmekle iktifa etti. Lâzımın butlanına gelince²⁵⁰ ki o; hâdislerin Allah Teala'nın ilmi hasebiyle ezeli vücutlarının olmasıdır, bunun gereği/lüzûmu ise Allah Teala'nın zâtında çokluktur/tekessürdür. Zira [hâdislerin] vücutları çoktur hatta sonsuzdur. Bu açıklama, geride işaret edilen ileride cevap olarak gelecek şeye münasip düşmektedir. [O cevap ise] özetle şudur: Allah Teala'nın ezeli icmâlî bir ilmi vardır, hâdisler ise bu ilmî vücut hasebiyle çok değildir, aksine müttehittir. Bu vücut hasebiyle müttehit oluş, Allah Teala'nın ilminin aynıdır.

[55] Kitaba haşiye yazmaya girişenlerden birinin²⁵¹ çözümü lâzımın butlânının gerekçesini açıklar ve der ki: Çokluklarından ötürü bu ilmî ezeli vücutların Vâcip'e sıfat olduğu neticesi çıkmaz, zira onların

²⁴⁵ [Minhu 77]: Ki o geride geçen mufassal huzûrî ilimdir.

²⁴⁶ [Minhu 78]: Sözün sahibi Câmî el-Mervezî'dir.

²⁴⁷ [Minhu 79]: Hariçte sâbit olmayışına.

²⁴⁸ [Minhu 80]: Madumun dışta sübutu.

²⁴⁹ [Minhu 81]: Yani iddia edilen şey mürekkeptir ve delil bir cüzünü ispatlamaktadır.

²⁵⁰ [Minhu 82]: Mâ-kabline atıftır. Şu manada: sanki "mülâzemet zâhirdir" denmiş de "lâzımının butlanına gelirse" der gibi.

²⁵¹ [Minhu 83]: Fâdıl Halhâlî.

ezelî oluşu âlemin ezeli ve kâdim oluşu demektir; halbuki âlemin hâdis olduğu ispatlanmıştı. [Bu sözlerine de] şöyle itiraz edilebilir: ispatlanan şey, hariçte mevcut olan âlemin hâdis oluşudur, yoksa ilim olması hasebiyle mevcut ilim değil.

[56] (**Bedihî bir muhaldir/imkansızdır**) Nispetin, taraflarının tahakkuku ile tahakkuk etmesinin zaruri olmasından ötürü [bedihî bir imkansızdır]. Şöyle de denmektedir.²⁵² Bu [itiraz] şöyle nakzedilir; hâdislere taalluk eden ezeli kudret, kâdir ve makdûr arasında nispet olmakla beraber bu nispet zaruretle ve ittifakla makdûrun vücuduna tevakkuf etmez. Durum, böylesi bir nispetin tarafların vücudunu²⁵³ bilfiil iktiza etmemesi, aksine onun için taraflarının takdîrî farazî vücudunun kâfi olmasıdır. Fakat ilmin tahakkuku onu²⁵⁴ iktiza eder. Zira ilim, âlimde malumun inkişafını ve temeyyüzünü istilzam eder ki sırf madumla esasında herhangi bir şey temeyyüz etmez.

[57] (**Mütekellimlerden zâhirî olanların sözü -ki o**) “Mütekellimler” kelimesinin başındaki “من” harf-i ceri ya beyâniyyedir ki bu durumda bütün mütekellimler zâhirî olmuş olur; ya da ba‘ziyet içindir ki bu durumda da bazısı zâhirî olur. İkinci ihtimal zâhirdir. (**ilim kadîmdir**) yani ilim sıfatı kadîmdir ve başlangıcı yoktur (**taalluk ise**) yani ilmin maluma taalluku ise (**hâdistir sözüdür-**) ademle mesbûktur. Buna göre Allah Teala ezelde kadîm ilmiyle onda [alemden] mevcut olmayanlar dahil bütün var olanları/kâinâtı bilendir. Fakat bu ezeli ilim söz konusu sırf madumlara ezelde taalluk etmez. Onlara ancak var olmaları anında taalluk eder. Böylece [ilim sıfatının] taalluku hâdis kendisi ise kadîm olmuş olur. Onlara, bu görüşlerinden ötürü şu söz lazım gelir: “Allah Teala’nın bu sırf madumları bilen oluşu, ilminin sırf madumlara taallukunu istilzam etmez. Bilakis O, sırf madumları ilmi onlara taalluk etmeksizin bilendir.” Bu sözün butlânı ise zâhirdir. Mütekellimlerin bu konuda dedikleri; (**“ne besler ne de aklıktan kurtarır”**²⁵⁵) dolayısıyla mahzur nâmına zikredilenlerin bu sözlere dayanarak defedilmesi câiz değildir. (**Zira ilim bir şeye taalluk etmedikçe o şey malum olmaz**) ki bu bedihîdir ve bu konuda herhangi bir kapalılık yoktur (**bu [durum da]**) yani eğer durum “ilim bir şeye taalluk etmedikçe o şey malum olmaz” sözümüzdeki gibi ise mütekellimlerden zâhirî olanların “Allah Teala, ilmi onlara taalluk etmeksizin ezelden her şeyi bilendir” şeklindeki sözleri; (**Allah Teala’nın**) ezelden (**hâdisleri bilen oluşunu nefye götürür ki Allah Teala bundan**) yani bu noksanlıktan (**beridir, O çok yücedir**)

[58] (**Ben de derim ki: Bundan**) yani bu mahzurdan (**kurtuluş, geride işaret ettiğimiz şeydir**) hudûs bahsinin sonlarında “bil ki mütekellimler... vd.” diyerek ifade etmişti. (**ki o; Allah icmâlî basît ilmiyle her şeyi bilir [görüşüdür]**) yani Allah, husûlî bir ilimle küllî-cüzî, maddî-mücerred her şeyi cümle olarak tek defada bilir. “Cümle olarak” yani hepsini ilk olarak/evvelâ ve zâtıyla/bizzât bilir ve böylece [var olanlardan] her biri bu bilme zımnında tabilik yoluyla malum olmuş olur. İşte bu icmâlî basît

²⁵² [Minhu 84]: Sözün sahibi Câmî el-Mervezî’dir.

²⁵³ [Minhu 85]: Hariçteki vücudunu.

²⁵⁴ [Minhu 86]: Yani velev ki zihinde farazî değil hakikî olarak olsun malumun bilfiil vücudunu iktiza eder.

²⁵⁵ 88/7.

ilimdir.²⁵⁶ Bunun mahsûsâtta nazîri şöyledir: Kalabalık bir insan grubunu/cemaati, onlara kasten ve bizzât birer birer bakma olmaksızın tek defada gördüğümüzde, gruptakilerden her birini bu görüş/bakış zımnında tabilik yoluyla görmüş oluruz. Tafsîlî ilim ise her birine birer birer yöneldiğimizde meydana gelir. Malum olan şeyler ise bu ilmî vücud hasebiyle müttehittir, çok değildir. Geride geçenden anlaşıldığı üzere bu kurtuluş yolu/mahlas, madumlar sırf/mahza madum olmasınlar diye vücud-i zihnin ispatına dönmektedir.²⁵⁷

[59] Tafsîlî ilme değil de icmâlî ilme kâil olmasının veçhi şudur: Geride geçtiği üzere, Allah Teala'nın malumatı bilfiil sonsuz, ilmî bir vücutta toplanmış ve tertip edilmiştir -tertipleştir, zira hudûs bahsinde açıkladığı üzere mütekessir olan her şeye bir tertip lazım gelir-²⁵⁸ Şayet bu üç şeyle yani "sonsuz, toplanmış ve tertipleştirilmiş" sözündeki üç şeyle kayıtlarırsa, O'nun ilmi mufassal suretlerle olmuş olur. Fakat muhakkiklerin kâil olduğu üzere O'nun ilminin vâhid ve basît olmasına gelince, O'nun ilmi hasebiyle malumatta çoğalma/teaddüd yoktur. Dolayısıyla tatbik²⁵⁹ tasavvur olunamaz. Sonra orada dedi ki: "eğer dersin ki malumata müteallik ilmi ister vâhid ister müteaddid olsun Allah Teala'nın malumatı sonsuzdur, bu sebeple tatbik câridir." Derim ki: Alemin hudûsu takdirine göre hâricî vücûd ile muttasıf olan mümkünler -velev ki bir sınırdan durmuyor olsun- sonludur. Dolayısıyla tatbik eğer mümkünlerin Allah Teala'nın ilmindeki vücudu hasebiyle ise, mümkünler orada müttehittir mütekessir değildir, tatbik câri olmaz. Yok eğer [mümkünlerin] hâricîteki vücûdları hasebiyle ise, mümkünler sonludur. Bu konuya ilişkin sözler ileride gelecektir.

[60] (Bu) icmâlî (ilim, hariçte tafsilatın vücudunun mebdesidir) demek istiyor ki hariçte tafsilatın vücudu için o tafsilatın bu basît icmâlî ilim ile malum olması yeterlidir, onlardan her birinin hususî olarak ayrı ayrı malum olmasına ihtiyaç yoktur. (Tıpkı bizdeki icmâlî ilmin tafsîlî ilmin mebdesi olmasında olduğu gibi.) Bil ki ilim icmâlî ve tafsîlî olarak ikiye ayrılır. Tafsîlî ilim bir şeyin cüzlerine onları birer birer mülâhaza etmek suretiyle bakmaktır. İcmâlî ilim ise, tıpkı bir meseleyi bilen ve o mesele hakkında kendisine soru sorulan kişide olduğu gibidir. O kişi tek bir defada zihninde bütünüyle o meselenin cevabı olan şeyi hazır hale getirir. Yani, bu kişi soru sorulduğu anda cevabı tasavvur ediyordur, zira o anda bilmektedir ki kendisi cevabı hazırlamaya kâdirdir. Şüphesiz cevabı hazırlamaya/getirmeye yönelik iktidarı o cevabın hakikatini tazammun etmektedir, zira izafeti bilmek izafetin taraflarını bilmeye dayanmaktadır. Sonra cevabı tahrir etmeye başlar²⁶⁰ ve cüzlerini birer birer mülâhaza etmek suretiyle meselenin tafsilatını mülâhaza eder. Zihninde basît bir hal bulunmaktadır ki bu hal ikinci haldeki tafsilatın mebdesidir/kaynağıdır.

²⁵⁶ [Minhu 87]: İcmâlî basît ilimde ilim bir malum çoktur/müteaddittir. Tafsîlî ilimde ise ilim de malum da çoktur/müteaddittir.

²⁵⁷ [Minhu 88]: Mütekellimlerin cumhuruna muhalif de olsa böyledir. Şöyle denmesi de mümkündür: Cumhur bizdeki vücûd-i zihniyi nefyetmektedir Vâcip Teala'dakini değil.

²⁵⁸ [Minhu 89]: Ara cümledir.

²⁵⁹ [Minhu 90]: Yani burhân-ı tatbik.

²⁶⁰ [Minhu 91]: Yani açıklamaya başlar.

[61] (Eğer dersin ki:) kurtuluş yolu olarak zikrettiklerinin hasılı bu malumatın, bu icmâlî ilim hasebiyle zihnî vücutları bulunduğu olunca -ki bu bu malumat bu vücud hasebiyle mütekessir değil müttehittir- bir işkal vârid oldu ve “eğer dersin ki” dedi. (“Mümkünlerde bulunan bu ilmî vücud) yani icmâlî basît ilme nispet edilen ezeli sâbit²⁶¹ vücud (Vâcip Teala’dan sâdır ki O, fâil-i muhtârdır) yani icâdında ister mütekellimlerin benimsediği görüş anlamında isterse felâsifenin benimsediği görüş manasında olsun fâil-i muhtârdır, dolayısıyla mümkünlerdeki bu ilmî vücûd Allah Teala’dan ihtiyâr ile sâdır ve her ne ki ihtiyâr ile sâdır olmaktadır ilim ile öncelenmesi/mesbûk olması zorunludur. (Dolayısıyla) bu ilmî vücudun (ilimle öncelenmesi/mesbûk olması zorunludur) eğer bu ilmî vücudu bir ilim öncelemişse bu vücuttan önce onun ilmî bir vücudu olmuş olur. Bu vücud da Allah Teala’dan ihtiyâr ile sâdır ve onun da ilimle öncelenmesi/mesbûk olması zorunludur.²⁶² Bu durumda onun da bu vücudundan önce ilmî bir vücudu olmuş olur. Buradan söz malullerin -ki vücûdlardır- kendisiyle teselsüle gideceği [bir] önceki ilmî vücuda intikal eder ya da [bu intikal] kendisinden ihtiyârla değil icâp ile sâdır olan vâcip bir vücutta son bulur. İşte bu, şu sözünün manasıdır: (Buradan bu) ilmî (vücuttan önce Allah Teala’nın ilminde bir vücûd olması) yani bu vücûd için ilmî bir vücûd olması ve o vücûttan önce olması (lazım gelir ve kelim,) bu ilmî vücudu öncelemiş olan (sâbık olan) ilmî (vücûda intikal eder) bu durumda deriz ki bu sâbık ilmî vücud da O’ndan ihtiyâr ile sâdır olmuştur ve dolayısıyla ilim ile öncelenmiştir/mesbûktur. Bu durumda, zikrettiğimiz üzere, onun da bu vücuttan önce ilmî bir vücudu olmuş olur. Ta ki (Böylece) yani kelamın intikali ile (vücûdlar teselsül etmiş olur ya da vâcip bir vücutta nihayete erer) “vâcip” sözü vücudun sıfatıdır. Dolayısıyla bu vâcip vücud, Allah Teala’dan ihtiyâr yolu ile sâdır olmamış bilakis icâp yoluyla sâdır olmuştur. (İki ihtimal de muhaldir”) Hudus bahsinden bildiğin üzere kesin deliller/burhanlar teselsülün butlânına delalet ettiğinden [bu durumdaki] teselsül ihtimali de muhaldir. Vâcip bir vücutta nihayete ermesi ihtimali ise Vâcip Teala’nın kendisinden bir şeyin sudûrunda fâil-i muhtâr değil mûcip oluşuna dair zikrettiklerimizden ötürüdür ki bu mahallinde açıklandığı üzere, muhaldir.

[62] (Ben de derim ki:) bu, ikinci şık ve mahzurun lüzumunun menedilmesi seçilerek verilen bir cevaptır (geride Vâcip Teala’nın zâtî sıfatları nazarıyla mûcip olduğu geçmişti) “zâtî sıfatları” yani ilim sıfatı gibi hakikî ve hariçte mevcut olan sıfatları. Buna göre Allah fiilî sıfatlarının hilafına, dilese de dilemese de bilir. Mesela fiilî sıfatlardan yaratma sıfatında bu sıfatına nazaran Allah Teala mûcip değil bilakis muhtârdır, dilerse yaratır dilemezse yaratmaz. Öyle ki fiilî sıfatlarda ihtiyâr, zâtî sıfatlarda ise icâp kemâldir. (Nitekim Allah Teala’nın ilmi O’ndan ihtiyârla sâdır değildir, aynı şekilde Allah Teala’nın ilmindeki hâdislerin vücudu da böyledir) ilmî vücûd, zihnî vücuttur ki zihnî vücûd zât bakımından ilmin aynısı ve fakat müdrikte hâsıl olması haysiyetiyle mutlak ilmin nefisinden başkadır. Ona birinci itibarla ilim denirken ikinci itibarla malum denir. Bundan ötürü ilim ve malum zât bakımından müttehit, itibar bakımından mütegayirdir denmiştir. (Dolayısıyla bu) sudûru icâp yoluyla

²⁶¹ [Minhu 92]: “ezeli” ve “sâbit” vücudun sıfatı.

²⁶² [Minhu 93]: Zira ilmin kendisine sebkât ettiği her şeyin, kendisine sebkât eden bu ilme nispet edilen bir vücudunun olması zorunludur. Söz konusu vücutlar da Allah Teala’dan ihtiyâr yoluyla sâdır olduklarından ilimle mesbûktur.

gerçekleşen O’ndan sâdır olmuş ilmî (vücûd kendisini bir ilmin öncelemesine ihtiyaç duymaz) zira ihtiyâr yoluyla sâdır olmuş değildir.

[63] (Böylesi bir durumun) yani ilmî vücudun zât bakımından ilminin aynı ve itibar bakımından gayrı/başkası olması durumunun (*İşârât şârihinin ifade ettiği takrir üzere*²⁶³ *birinci malulde mümkün olmadığı senin için kapalı değildir*) yani *İşârât* şârihinin iddia ettiği gibi şöyle denmesi mümkün değildir: birinci malul kendi aklının aynıdır; zira iki illet -yani zâtı ve zâtını akletmesi/bilmesi- zât bakımından müttehittir. Muhakkik şârih [Devvânî] buna geride geçen “iki illetin müttehit olması iki malulün²⁶⁴ de zat bakımından müttehit olmasını istilzam etmez” sözü ile itiraz etti. Ayrıntısını bildiğin üzere, birinci malul hâriçte artırılmayan üç itibarla birbirinden mütebâyin, müttehit olmayan malullerin illetidir. Sanki *İşârât* şârihi tarafından²⁶⁵ şöyle denmiş gibidir: “sen Allah Teala’dan sâdır olan hâdisler için ilmî bir vücudun bulunuşunun zât bakımından ilminin aynısı olduğuna cevaz veriyorsun. Peki niçin Allah Teala’dan sâdır olan birinci malulün zât bakımından aklının aynı, itibar bakımından ondan mugayir olduğuna cevaz vermiyorsun? Zira ikisi de yani hâdislerin ilmî vücudu ve birinci malul Allah Teala’dan sâdırıdır, dolayısıyla Allah Teala’nın zâtı o ikisine illetir. Aynı şekilde zâtını bilmesi/akletmesi de o ikisini bilmesinin/akletmesinin illetidir. Hal böyle iken ikincisinin olmayıp da birincisinin²⁶⁶ zât bakımından [O’nun] ilminin aynı, itibar bakımından gayrı/başkası olması tahakkümdür.”

[64] İşte buna [Muhakkik şârih] “böyle bir durumun mümkün olmadığı senin için kapalı değildir” sözü ile cevap verdi. “*İşârât* şârihinin karar kıldığı takrir” ifadesinden murâdı birinci malulün sadece Vâcip Teala’dan ihtiyârla sâdır olmuş hâricî vücudunun bulunduğu ve kendine dair akletmesinin/bilmesinin aynı olduğudur. Nitekim sözlerinin sârihi buna delalet etmektedir. Hasılı; mezkûr سوالin cevabında iddia ettiğimiz şey şudur: hâdislerin vücudu ister zihnî ister hâricî müteaddittir. Birincisi Allah Teala’dan icâp yoluyla sâdır olmuştur ve [O’nun] ilmiyle müttehittir. İkincisi O’ndan ihtiyâr yoluyla sâdır olmuştur ve [O’nun] ilmiyle müttehit değildir. Yalnızca, hâriçte mevcut olan birinci malul O’ndan ihtiyâr yoluyla sâdır olmuştur ve Allah’ın ilminin gayrıdır. Dolayısıyla ilmî vücud Allah Teala’nın ilminin aynı olurken birinci malulün olmaması tahakküm değildir. Tahakküm şöyle olsaydı olurdu: Şayet birinci malul için Allah Teala’dan icâp yoluyla sâdır olmuş zihnî bir vücûd ve ihtiyâr yoluyla sâdır olmuş hâricî bir vücûd olsaydı, ve böylece birinci malulün icâp yoluyla sâdır olan zihnî vücudu Allah Teala’nın ilminin aynı olsaydı, tahakküm denebilirdi. Ancak birinci malul ile hâdislerin ilmî vücudunun arasındaki fark ortadadır ve dolayısıyla hükümleri de başkadır. Nitekim şârih şöyle demektedir: (Çünkü) yani çünkü bu durumda (onun için) yani birinci malul için (onun indinde) yani *İşârât* şârihinin indinde (iki vücûd yoktur ki birisi ilmî olsun da sudûru icâp yoluyla olsun) ki böylece

²⁶³ [Minhu 94]: Takrir edilen şey manasında.

²⁶⁴ [Minhu 95]: Ki bu iki malul birinci malul ve birinci malulün kendini akletmesi/bilmesidir. Allah Teala’nın zâtı birinci malul için illetir, kendini akletmesi/bilmesi ise birinci malulünü akletmesi/bilmesinin illetidir. Nitekim geride geçmişti.

²⁶⁵ [Minhu 96]: Hitap şârih [Devvânî] içindir.

²⁶⁶ [Minhu 97]: Yani hâdisler için ilmî vücudun olması.

bu ilmî vücûd Allah Teala'nın ilminin aynı olsun (ve diğeri de hâricî olsun da sudûru ihtiyâr yoluyla olsun) ki böylece bu vücûd Allah Teala'nın ilmından başka/gayr olsun, tıpkı hâdislerdeki ilmî ve hâricî vücud gibi. (Bilakis onun için) yani birinci malul için onun indinde (tek bir vücûd vardır) Allah Teala'dan ihtiyâr yoluyla sâdır olmuş tek bir vücûd vardır, (ki o hâricî vücuttur ve hâricî vücûd Allah Teala'nın) indindeki birinci malul ile (ilminin aynıdır) Bazen şöyle denmektedir²⁶⁷: “Eğer indindeki tafsilî ilminin aynı olursa, fakat bu ilim icmâlî basît ilmiyle öncelenmiştir/mesbûktur, bu durumda O'nun bu ilim hasebiyle başka bir vücudu olmuş olur. Öyle görünüyor ki *İşârât* şârihi iki ilmin bulunduğu kâildir. Nitekim şârihin [Devvânî'nin] naklettiklerinden böyle anlaşılmaktadır.” Teemmül et!²⁶⁸

[65] (Şu söz:) yani “senin için kapalı değildir” sözüne cevap kabilinden *İşârât* şârihi tarafından gelen şu söz: (“birinci malulün bu hâricî vücudu ilim olması itibariyle O'ndan icâp yoluyla sâdırdır) dolayısıyla Allah Teala'nın ilmiyle müttehit olur (ve hâricî bir mevcut olması) yani birinci malulün hâricî bir mevcut olması (itibariyle de O'ndan ihtiyâr yoluyla sâdırdır”) dolayısıyla bu itibar Allah Teala'nın ilminin aynı olmaz. [bu söz] (selim fitratın razı olmadığı bir taassüftür, zira) birinci malulün (ilim olması itibariyle) hâdislerdeki ilmî vücud gibi (başka bir vücudu yoktur ki icâp yoluyla sâdır olması sahih olsun) mesela bu vücûd gibi, ki böylece Allah Teala'nın ilminin aynı olsun (bilakis ilim olması itibariyle o bi-aynihî hâricî vücudu itibariyledir ve o, bu) hâricî (vücûd hasebiyle ilimdir, zira o) yani birinci malul, maddeden (mücerret ve mücerretten gâib olmayan) ki bu Bârî Teala'dır (bir şey olduğundan bu böyledir ve bu) huzûrî (ilim hasebiyle onun başka bir vücudu yoktur, zira ilmî suret bi-aynihî huzûrî ilimdeki hâricî suretten ibarettir) zira biliyorsun ki huzûrî ilim müdrikin indinde hâzır olan/bulunan şeylerden ibarettir ve bu ilimde şeylerden intiza edilen bir suret yoktur. Dolayısıyla ilim olması itibariyle bir vücûd eklenmez ki “o [vücûd] icâp yoluyla sâdırdır ve dolayısıyla tıpkı hâdislerin ilmî vücudu gibi Allah Teala'nın ilmiyle müttehittir” denilsin. Evet, şayet Allah Teala'nın birinci malule dair ilmi husûlî olsa ve *İşârât* şârihinin dediği gibi onun da biri ilmî diğeri hâricî iki vücudu olsa şöyle demek imkan dairesinde olurdu: İlmî vücûda [sahip] olması [itibariyle] Allah'ın ilminin aynıdır. Fakat ona göre [*İşârât* şârihine göre] Vâcib Teala'nın ilmi husûlî değildir ve gerideki ibaresinin delalet ettiği gibi O'nun hâricî vücudu dışında bir vücudu da yoktur.

[66] (Bil ki zikrettiklerimiz) yani Vâcib Teala'nın icmâlî basît bir ilmi olduğuna; mümkünlerin bu ilimde mevcut oluşuna; mümkünlerin bu ilimdeki vücudunun O'nun mümkünlere dair ilminin aynı olduğuna; nitekim Allah Teala'nın mümkünlere dair ilminin O'ndan ihtiyârla sâdır olmadığına ve aynı şekilde zât bakımından ilmin aynı olduklarından hâdislerin bu ilimdeki vücudunun O'ndan ihtiyârla sâdır olmadığına dair zikrettiklerimiz demek istiyor. Bu sözün amacı/garazı tekrar tekrar hak mezhebin dışında zikrettiklerinden ötürü hasıl olan tevehhümün defedilmesidir. Hak mezhepten kasıt mütekellimlerin mezhebidir ki onlar hak mezhep oluşu Allah Teala'nın her şeyi ezelde bilfiil bilen

²⁶⁷ [Minhu 98]: Sözün sahibi Câmi el-Mervezî'dir

²⁶⁸ [Minhu 99]: Şârihin naklettiklerinden böyle bir sonucun çıkarılmasının menedilmesine işaretir.

olduğu ve icmâlî ilmin her şeyi bilfiil bilen olmada yeterli olmadığı -zira ilk bakışta icmâlî ilmin bilkuvve ilim olduğu zannedilmektedir- görüşüne kâil olmalarına mebnidir (**mütekellimlerin mezhebi bağlamında cârîdir**) “mütekellimlerin mezhebi bağlamında” dedi de “mütekellimlerin mezhebine göre” demedi, zira mütekellimlerin cumhuru ezeli icmâlî ilmi kabul etmediler, aksine Allah Teala’nın ezelde bütün hâdisleri tafsilen bilen olduğuna ve ilim sıfatının kadîm taallukunun ise hâdis olduğuna hükmettiler. “bağlam/siyâk” lafzının mukaddem olduğu da söylenebilir. İyi anla! Zikrettiklerinin kelamcılarının mezhebi bağlamında cârî oluşunun illeti ise şu sözüdür: (**zira o zaman**) O’nun ezeli icmâlî ilmi bizzât bu ilimde hâdislerin vücudu ile müttehit olduğunda (**O’nun ilmi zâtından başka olmuş olur**) nitekim mütekellimler de bu görüştedir. Bu görüşün sebebi ise, bu ilim hâdislerin zihnî vücudundan ibarettir, zihnî vücut zaruretle müdrikin aynı değildir, dolayısıyla bu ilim Allah Teala’nın aynı olmamış olur ki bu ilmin Allah Teala’nın aynı olması felâsifenin görüşüdür. Kelamının zâhiri²⁶⁹, geride geçtiği üzere, mütekellimlerin cumhurunun görüşüne -ki o sıfatların O’nun zâtının gayrı olmasıdır- muvâfıktır ve fakat ‘ne aynıdır ne gayrı’ şeklindeki Eşârî’nin görüşüne muhâlifdir (**ve mümkünlerin tamamı Allah Teala’nın ilminde**) yani hâricî vücutlarından önce ezeli basit icmâlî ilminde (**icmâl yoluyla mevcut olmuş olur**) “icmâl yolula” yani birer birer değil de tek bir defada. “Mümkünlerin Allah Teala’nın ilminde mevcut olması” ifadesinden murâd, onlardan her birinin [O’nun ilminde] cüzün küllde bulunuşu gibi mevcut olmasıdır. Dolayısıyla bu durum bu vücutları hasebiyle mümkünlerin Allah Teala’nın onlara dair ilminin aynı olması ile çelişmemektedir.

[67] (**İcmâlin manası ilmin bir, malumun müteaddit olmasıdır**²⁷⁰) şöyle ki: küllün/bütünün, müdrikin indinde, defaten, cüzlerin suretlerinden müellef olarak ve fakat nazar kendisine yöneltildiğinde [o cüzlerin] inhilal ve infisal ettiği tek bir surette hasıl olmasıdır. Buna göre Allah Teala’nın mümkünlere dair ilmi husûlî olmuş olur. Bunun mahsûsâtta nazîri ise, geride geçtiği üzere, bir topluluğun tek bir defada, onlardan her birine nazar yöneltilmeden/tahdîd-i nazar olmaksızın görülmesidir. Tafsilin manası ise ilmin ve malumun müteaddit olmasıdır²⁷¹ ki tafsîlî ilim nazar yöneltildikten/tahdîd-i nazardan sonra hâsıl olur. Vicdânın şahitlik ettiği üzere bilgilerimizin kâhîr ekseriyeti birinci tür [icmâlî ilim] kabilindendir.

[68] (**O**) yani bütün malumâta müteallik icmâlî ilim, (**malumâtın tümünü dair bilfiil ilimdir/tümünü bilfiil bilmektir**) hâsılı, idrak itibarıyla nefis-i nâtıkanın halleri üçtür: birincisi akıl diye isimlendirilen melekedir. Sonra, teveccüh akabinde birinci halden vicdan aracılığıyla temyiz edilen başka bir hal hasıl olur.²⁷² Bundan da sonra eğer ayrıştırılırsa üçüncü bir hal hâsıl olur. İkinci hal icmâlî ilim olarak

²⁶⁹ [Minhu 100]: “Kelamının zâhiri” dedi zira kelamının manasının “O’nun ilmi zâtının aynı değildir” diye anlaşılması ihtimal dahilindedir. Bu durumda zâtının gayrı olduğunun kastedilmesi de olmadığının kastedilmesi de muhtemeldir.

²⁷⁰ [Minhu 101]: Yani icmâlin manası “Allah Teala her vecihten değil de herhangi bir vecihle bilir” değildir ki O, bundan münezzehdir.

²⁷¹ [Minhu 102]: Yani malum cüzlere sahip olmak suretiyle müteaddit olduğunda o malumun her bir cüzü de bizzât [ayrı bir] malum [konumunda] olur.

²⁷² [Minhu 103]: Ki bu mütekessir olan eşyayı onları mecmu’ olmaları itibarıyla -kasten ve bizzat mecmu’a yönelmek suretiyle- tek defada bilmektir. O mecmu’un tüm cüzleri tabiiik yoluyla mülâhaza edilmiş olur. Cüzleri tabiiik yoluyla bilmek ise bilkuvve ilim değil bilfiil ilimdir.

isimlendirilir ki o malumatın tafsilatı için mebeddir. Üçüncü hal ise tafsîlî ilim olarak isimlendirilir. İcmâlî ilmin bilfiil ilim olduğu/bilfiil bilmek demek olduğu bedîhîdir. Buna rağmen onun bilfiil ilim olduğuna dair tembihte bulunulmuştur, zira müdrikin indindeki cüzlerden her birinin suretinin, o cüzlerin suretlerinden müellef küllün suretinin husulü zımnında hasıl olması zarurîdir. Bu hususta hikmet kitaplarında başka tembihler de bulunmaktadır (**müteahhirinden bazısının**,) kastettiği kişi mevlâ Ali Kuşçu'dur (**kendisine**) bir meselede (**sorulan sorunun cevabını icmâlen bilen kişinin haline dair zikredilen temsile bakıp vehmettiği gibi bil kuvve ilim değildir**) Derler ki²⁷³ ilim ya tafsîlîdir ki o, şeyin cüzlerine ve mertebelerine o şeyin cüzleri hasebiyle [her bir cüzü] birer birer mülâhaza etmek suretiyle nazar etmektir. Ya da icmâlîdir ki o da tıpkı bir meseleyi bilen, o meselede kendisine soru sorulan ve tek defada zihninde bütünüyle o meselenin cevabını hazır hale getiren şahsın durumu gibidir. Bu şahıs o zaman diliminde yani sorulduğu anda, cevabı tasavvur ediyordur. Zira bu şahıs o anda cevaba kâdir olduğunu bilmektedir. Şüphe yok ki cevabı getirmeye olan iktidârı cevabın hakikatine dair bilgiyi tazammun etmektedir, zira izâfeti bilmek izâfetin taraflarını bilmeye dayanmaktadır. Daha sonra cevabı takrir etmeye başlar ve cüzleri birer birer mülâhaza etmek suretiyle meselenin tafsilatını mülâhaza eder. Zihninde ise basît bir hal vardır ki bu hal tafsilatın mebedsidir. İşte bu icmâlî ilimdir. *Şerhu 'l-mevâkıf*'ta da böyle geçmektedir²⁷⁴.

[69] Hâsılı onlardan bazıları bu temsilden hareketle icmâlî ilmin bil kuvve ilim olduğunu vehmetmiştir; (**Bu temsilden onun**) yani cevap veren şahsın, bilcümle olmak haysiyetiyle tek defada bildiği meselenin zımnındaki tafsilatın (**bilfiil ilim değil de bilakis yakın bil kuvve ilim**) “yakın” yani fiile yakın bil kuvve ilim (**olduğu vehme geliyor**) ve hükmediliyor ki bilfiil ilim, cüzlerin mülâhaza edilmesi suretiyle tafsilatın farkedilmesi durumunda gerçekleşmektedir (**ki o**) yani bu durum. Bu cümle “o bil kuvve değil bilfiil ilimdir” sözünün illetidir (**şayet farz edilirse ki**) yani kabul edilirse ki (**misaldeki durum bu şekildedir**) yani cevap veren kişinin mesele zımnındaki tafsilata dair ilminin bilfiil değil de bil kuvve olduğu farz edilirse; yani men' den sonra bu kabul edilirse şayet²⁷⁵, (**yine de mümessil lehin hali böyle değildir**) yani mümessil lehin [kendisi hakkında temsil kurulan şeyin] ki o icmâlî ilimdir, bil kuvve ilim olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis, kesinlikle, icmâlî ilmin bil kuvve ilim olduğuna dair ayrıca delil gerekmektedir. Hal böyle olunca “buna göre böyle bir temsil getirmek nasıl sahih olabilir ki? Zira [bu temsil] mümessil lehe mutâbık değil!” diyen birisine verilecek cevaba şu sözle işaret etti: (**misalin amacı/garazı**) mümessil lehi [zihne] (**takrib ve tavzihtir**) ki bu kadar münasebetten/ilişkiden, mümessil lehe mutâbık olmasa bile takrib ve tavzih hasıl olur. Temsilden garaz bir şeyi ispat etmek değildir ki temsil iddia edilen şeyi ispatlamıyor diye itirazda bulunulsun ve hatta hilâfına delalet ediyor densin. İspat, şâhitte garazdır, temsilde değil. Bu sebeple “misal mutlak olarak şâhitten eammdır/daha genişir” derler. (**Bunu**) yani icmâlî ilmin bilfiil ilim olduğunu (**aklî**

²⁷³ [Minhu 104]: Biz bu tafsilatı zikretmiştik, fakat bu makam aynı tafsilatı gerektirmektedir, dolayısıyla bu konuya geri dönülmesinde bir beis görmedim.

²⁷⁴ [Minhu 105]: *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta Seyyid Şerîf (ks.) meseleyi aynı şekilde tahkik etmiştir.

²⁷⁵ [Minhu 106]: Yani “şayet farz edilirse ki” sözünde men' için olan cevaba işaret vardır.

[ilimlere dair] kitaplar tahkik etmektedir/doğrulamaktadır) dolayısıyla icmâlî ilmin yakın bilkuvv ve ilim olduğuna dair vehme gelen şeyleri dikkate alma ya da gidip misalin garazının, şâhitte [umulan] şeyin hilafına -ki o şâhitte kâidenin ispatı için zikredilen cüzî bir şeydir- ispat değil tavzih olduğunu tahkik et. Aklî ilimlere dair kitaplarda bu şekilde ifade²⁷⁶ edildi ve birincisi tercih edildi.²⁷⁷ İyi düşün!

[70] (Hukemânın mezhebine gelince) sanki “mütakallimlerin mezhebine göre zikrettiğimiz üzeredir. Hukemânın mezhebine gelince” demiş gibi, mana hasebiyle gerideki ifadelere atıftır (ki onlar şu görüştedir: Allah Teala’nın ilmi) yani icmâlî basît ezeli ilmi (O’nun zâtının aynıdır; dolayısıyla şu [mahzur] bakidir: mümkünler) vücûdları hasebiyle, hâricî vücûdlarında önce (Allah Teala’nın ilminde; peki bunlar) yani vücûdları hasebiyle Allah Teala’nın ilminde olan bu mümkünler (bi-nefsihâ mi kâimdir) “bi-nefsihâ kâim” yani O’nun zâtında kâim olmayıp Allah Teala’nın zâtının aynı olan ilminde hasıl olmak suretiyle kâimdir mi (yoksa O’nun zatıyla mı?) kâimdir? (Nitekim [ikinci görüş] Şifâ’da etraflıca açıklanmıştır) ki Şifâ’da şöyle demektedir: “Allah’ın ilmi mücmel olarak şeylerin suretlerinden ibarettir. Bu suretler ya bi-nefsihâ kâimdir ya da O’nun zatıyla kâimdir...”. Zâtı ile kâim olması hakikî infisal yoluyla, zira bu mezhebe göre ilmî vücûdları hasebiyle mümkünlerin Allah Teala’nın ilminin aynı yahut O’nun zâtının aynı olması²⁷⁸ uygun değildir.²⁷⁹ Birincisi [bi-nefsihâ kıyam] uygun değildir, zira onlara göre Allah Teala’nın ilmi zâtının aynı olunca, mümkünler, Allah Teala’nın ilminin aynı olan ilmî vücûdları hasebiyle, -velev ki îcâp yoluyla olsun- Allah Teala’dan sâdır olan ilmî vücûdlarıyla beraber O’nun zâtının aynı olurlar. İkincisi ise zikrettiklerimizin -ki zâhirdir- hûlasası sebebiyle uygun değildir.

[71] Allah Teala’nın ilminin zâtının aynı olmadığına ve mümkünlerin ilmî vücûdları hasebiyle O’ndan îcâp yoluyla sâdır olduğuna kâil olan mütakallimlerin mezhebine gelince; mümkünlerin bu ilmî vücûdları hasebiyle Allah Teala’nın ilminin aynı olması câizdir. Eğer O’ndan sâdır olmaları sebebiyle Allah Teala’nın zâtının aynı olmaları câiz olmasaydı, -ileride açıklayacağımız üzere- o halde O’nun zatıyla kâim olurlardı.²⁸⁰

[72] Terdîdin/ikilemin birinci şıkkı üzerine şu itiraz gelmiştir²⁸¹: “birinci şık kendisinin geçersizliğine/fesâdına delalet etmektedir, çünkü o, mümkün malumlardan olmasından ötürü arazların cevher olmasını gerektirir.” Ben derim ki ilmî vücûdları hasebiyle arazlara -velev ki bi-nefsihâ kâim olsunlar- cevherin tarifi sâdık olmaz ki cevher hariçte bulunduğu mevzuda bulunmayan mahiyettir.

²⁷⁶ [Minhu 107]: Bu şekilde ifade eden kişi Halhâlî’dir.

²⁷⁷ [Mütercim Notu: Tahkikte parantez içine aldığım kısmı görmezden gelerek tercüme ettik. Diğer halde makul bir anlam veremedik.]

²⁷⁸ [Minhu 108]: İki şıkkın durumu da birdir, zira onlara göre Allah Teala’nın ilmi zâtının aynıdır, mugayeret itibar ile.

²⁷⁹ [Minhu 109]: İki şıkkın da aynı anda kabul edilmemesi/kaldırılması imkansızdır; ikisinin bir arada doğru olmasının imkansızlığı ise zâhirdir.

²⁸⁰ [Minhu 110]: Zira mümkünler bu ilimde müttehittir ve çok değildir. Dolayısıyla Allah Teala’nın zâtında tekessür lazım gelmez. Onlar, bu ilmî vücûd hasebiyle ilmin aynıdır. Buna göre de Bârî Teala’nın hâdis mümkünlerle ittisafı lazım gelmez.

²⁸¹ [Minhu 111]: İtiraz sahibi Câmî el-Mervezî’dir.

Evet²⁸² [bi-nefsihâ kâim olduklarında] arazın tarifi de onlar için sâdık olmaz/geçerli olmaz²⁸³ ki araz mevzuda bulunun mahiyettir. Onlar, arazın tanımını mezkûr kayıt ile kayıtlamadılar, yani “hâriçte bulunduğunda” kaydını arazın tanımında zikretmediler, zira onlar zihinde hasıl olan cevherler için de [tarif] sâdık olsun diye cevherin tarifine bu kaydı eklemiştir.²⁸⁴ Zira derler ki zihinde onlar [mahiyetler], cevherler ve arazlardır. Arazın tarifinde olmayıp da cevherin tarifinde bu kaydın bulunmasından ötürü aralarında bir çelişki/münâfât yoktur. Evla olan şöyle denmesidir: Allah Teala’nın ilmindeki vücûdları hasebiyle mümkünler bi-nefsihâ kâim olursa, malum arazların arazlar ya da cevherler olmaması, aksine aralarında vâsita olmaları lazım gelir ki aynı zamanda onlar mevcûdu ikisine [cevher ve araza] hasretmişlerdir. Bu şikka -ikinci şıktaki misâli- şöyle denerek itiraz edilemez: malumattan olmalarından ötürü²⁸⁵ cevherlerin arazlar olması lazım gelir. Zira²⁸⁶ bildiğin üzere onlar zihinde arazlar ve cevherlerdir, aralarında çelişki/münâfât yoktur. Cevherler için tarif sâdık olur çünkü cevherler hâriçte bulunduğunda mevzuda bulunmayan mahiyetlerdir. Aynı şekilde arazlar için de tarif sâdık olur çünkü arazlar mevzuda bulunan mahiyetlerdir. Bunda bir mahzur yoktur. Mahzur, cevherin tarifi sâdık olmayıp arazın tarifinin cevhere sâdık olmasıdır yahut da²⁸⁷ onlardan hiçbirine sâdık olmamasıdır.

[73] Evet, şöyle itiraz edilebilir: -bildiğin üzere- Allah Teala’nın ilmi onlara göre zâtının aynı olunca ve yine hâdislerin vücudu Allah Teala’nın ilmi hasebiyle O’nun ilminin aynı olmayınca; Vâcip Teala’nın cisim ve dışındaki mümkünlerle, kıyâm durumunda olduğu üzere, ittisâfı lâzım gelir; aynı zamanda O’nun zâtında tekessür lâzım gelmiş olur, [fakat] ileride açıklayacağımız üzere mütetekellimlerin mezhebinin siyâkına göre²⁸⁸ bu lâzım gelmez.

[74] ([Şeyh] bu soruyu) şıklardan birini seçmek suretiyle (cevaplamadı) bu ifade, hakkında bir şey lâzım gelmediğine dair bir açıklamadır (hatta ihtimaller arasında tereddütte kaldı) “ihtimaller” derken birden fazla olan şey demek istiyor, zira zikredilen iki ihtimaldir. (Ve hak olan görüş bu ihtimallerin dışında değildir deyip ihtimallerden birini hak olarak tayin etmedi) ya zorluğundan ötürü ya da onun görüşünün farklılaşmasından ötürü tayin etmedi. Aslında “şeyh ihtimaller arasında tereddütte kaldı ve hangi ihtimalin hak/doğru olduğunu belirlemedi” dediğinde, bu makamda meseleyi açıklaması şık olurdu. Meseleyi açıklamayınca, bunun özrünü diledi ve dedi ki (bir makale) yani risâle (mezheplerini

²⁸² [Minhu 112]: Hatanın menşei budur.

²⁸³ [Minhu 113]: Zira bi-nefsihâ kâimdirler.

²⁸⁴ [Minhu 114]: Hâsılı şudur: şayet cevherin ve arazın ikisinin de tarifi bu kayıtlı kayıtlanırsa, cevherin tarifi zihinde hâsıl olan cevher için de sâdık olur. Zira zihinde hâsıl olan cevherler hâriçte bulunduğunda mevzuda bulunmazlar. Fakat arazın tarifi bunlara sâdık olmaz. Zira onlar zihinde araz olmakla beraber hâriçte bulunduğunda mevzuda olmazlar. Eğer cevherin tarifi değil de sadece arazın tarifine bu kayıt eklenirse, iki tarifte onlara [zihinde hasıl olan cevherlere] sâdık olmaz. Dolayısıyla bir vasıta lazım gelir ve arazın tarifinin değil ama cevherin tarifinin bu kayıtlı kayıtlanması vâcip olur. Bu makamın bu şekilde tahkik edilmesi gerekir.

²⁸⁵ [Minhu 115]: Lazım gelir sözünün illeti olarak.

²⁸⁶ [Minhu 116]: İtiraz edilemez sözünün illeti olarak.

²⁸⁷ [Minhu 117]: Nitekim bunu zikretmiştik.

²⁸⁸ [Minhu 118]: Ki o Allah Teala’nın ilminin zâtının gayrı olması; hâdislerin de ilmî vücûdları hasebiyle O’nun ilminin aynı ve ilminde müttehîd olup çok olmamasıdır.

tahkik etmeyi bizim için müyesser kılmıştı) yani felâsifenin mezhebini ve hangi ihtimalin hak/doğru olduğunu tahkik etmek müyesser kılmıştı (fakat her nasılsa elimizden kayboldu gitti. Tekrar da bulamadık. Umarım, Allah’tan bir tevfik ile bizim için) aşağıda geleceği üzere mezheplerini tahkik etmek (müyesser olur.)

[75] (Eğer dersin ki: “mütakellimlerin) mezhebinin (siyâkına dair zikrettiklerine göre) ki o Vâcib-i Evvel’in ezelde zâtının aynı olmayan icmâlî basît ilmiyle alim olduğu; mümkünlerin hepsinin bu ilim [sıfatında] mevcut olduğu ve bu ilimde müttehit olup mütekessir/çok olmadığı şeklindeki görüştür (mezkûr terdîd/ikilem söz konusu olmaktadır. Nitekim Allah Teala’nın icmâlî ilmindeki mevcûd mümkünler ya bi-nefsihi kâimdir ya da O’nun zâtı ile kâimdir”) buna göre, tıpkı felâsifenin mezhebine göre hangi ihtimalin hak olduğunun bilinmemesi gibi aynı şekilde mütakellimlerin mezhebinin siyâkına göre de hangi ihtimalin hak olduğu bilinemez. Hatta açıktır ki onların mezhebi açısından söz konusu olan itirazların her biri aynı şekilde mütakellimlerin mezhebinin siyâkına göre de mevzubahis edilebilir.

[76] (Derim ki: onların usulüne göre) yani mütakellimlerin usulüne ve kaidelerine göre (mümkünlerin ilmî vücûdları hasebiyle Allah Teala’nın zâtı ile kıyâmında bir beis yoktur. Zira mümkünler bu vücûd hasebiyle) Allah Teala’dan icâp yoluyla sâdir olan (ilim olup yine mümkünler bu vücûda müttehitir) mütekessir/çok değildir. Hâsıl-ı kelâm; biz ikinci şıkkı tercih ediyoruz ve hâdis mümkünlerin Allah Teala’nın zatıyla kıyâmının ve tekessürün lüzumunu men’ ediyoruz/reddediyoruz. O’nun zatıyla kıyâmının lüzumunu men’ ediyoruz, zira mümkünlerin kıyâmı şu durumda lazım gelir: İlmî vücûd hasebiyle bu mümkünler, Allah Teala’nın zâtının aynı olmayan ilminin aynı olmadığına lazım gelir. Halbuki onlara göre mümkünler bu vücûd hasebiyle Allah Teala’nın ilminin aynıdır. Dolayısıyla bu, Allah’ın ilminin zâtının aynı ve mümkünlerin de bu vücûd hasebiyle O’nun ilminin gayrı olduğuna kâil olan felâsifenin mezhebine göre lazım gelir. Nitekim geride geçmişti. Tekessürün lüzumunu men’ ediyoruz, zira o şu durumda lazım gelir: Söz konusun mümkünler bu vücûda müttehit olmadığına lazım gelir ve fakat onlar Allah Teala’nın ilminin aynı olduklarından bu vücûda müttehitir. Dolayısıyla bunda bir mahzur yoktur.

[77] “Mümkünler bu vücûd hasebiyle ilim olup yine mümkünler bu vücûda müttehitir” sözüne şöyle bir itiraz da gelmiştir²⁸⁹: “Eğer ilim ifadesi ile kâim olan sıfat manasını kastetmişse bu müsellemler değildir. Yok eğer ilim ile inkişaf manasını kastetmişse o zaman müsellemdir, fakat o zaman da müfid değildir. Müfid değildir, zira O’nun zâtı ile kâim olan şey sıfat manasındaki ilimdir. Bu vücûd hasebiyle mümkünler, inkişaf manasındaki ilmin aynı olduğu vakit, Allah Teala’nın zâtıyla kâim olmamış olurlar. Dolayısıyla inkişaf mümkünlerin sıfatıdır ve onlarla kâimdir, Allah Teala’nın zâtı ile

²⁸⁹ [Minhu 119]: İtiraz sahibi Câmî el-Mervezî’dir.

değil.”²⁹⁰ Buna, birinci şıkkın tercih ederek şöyle cevap verilmesi mümkündür ki bu şık her ikisinin de ittisafı gerektirdiğine kâil olup zihinle kâim olmak ve zihinde hâsıl olmak arasında fark gözetmeyen kudemânın mezhebine göredir: Bu vücûd hasebiyle mümkünler, Allah Teala’nın zâtında hâsıl olduklarında O’nun zâtıyla kâim bir sıfat olmuş olurlar. Bu durumda kâim olan sıfat manasında ilmin aynı olurlar. Onlar şöyle açıklama yapıyorlar: Zihinde hâsıl olan cevherler zihinle kâim olan arazlardır. Zihinde hâsıl olan ise onunla kâim olandan başka/mugayir değildir, bilakis onlara göre o ikisi [zihinle kâim olan ve zihinde hâsıl olan] müttehittir. Bu konu hakkında biraz düşün!

[78] (Şu yoldan gidilmesi mümkündür:) yani mezkûr terdîdin/ikilemin cevabı söz konusu olduğunda mütekellimlerin siyâkına göre şu yol takip edilebilir: (bazı müteahhir alimlerin ortaya koyduğu akıl ile kıyâm ve akılda husûl arasında fark görme ihtimali/şıkkı [tercih edilebilir]) ki bu ihtimal mezkûr iki ihtimalden birincisine dâhildir. Bazı müteahhir alimler derken kastı *Tecrîd*’in yeni şârihidir ki o şöyle demektedir: “Zihinle kıyâm ve zihinde husul arasında fark gözetilmiştir. Şöyle ki bir şeyin zihinde husulü tıpkı bir şeyin bir mekandaki husulü gibi zihnin o şeyle ittisafını gerektirmez/îcâp etmez. Keza bir şeyin bir zamanda husulü, mekan ve zamanın onunla ittisafını gerektirmez. Bir şeyin başka bir şeyle ittisafını gerektiren, birinin diğeriyle kâim olmasıdır, onda hâsıl olması değil.” Bu ihtimalin tutamak noktası/me’hazı, sıfatın tarifinde “zâtta hâsıl olan şey” demeyip de “zât ile kâim olan şey” diye söylemeleridir.

[79] Sonra²⁹¹, bu söz birinci şık tercih edilerek verilen cevaba işarettir ki birinci şık Allah Teala’nın ilmindeki mevcut mümkünlerin bi-nefsihî kâim olmalarıdır. Bunun anlamı, mümkünlerin Allah Teala’nın zâtının aynı olan ilminde O’nun zâtıyla kâim olmaksızın hâsıl olmasıdır. Esasında bazılarının öne sürdüğü bu ihtimal mezkûr iki şıkkın dışında değildir, birinci şıkkı dahildir, zira birinci şıkkın manası, mümkünlerin Allah Teala’nın zâtında hâsıl olmaması ve onunla kâim olmaması değildir. Böylesi, mümkünlerin ilmî vücûdları hasebiyle Allah Teala’nın zâtının aynı olan ilminde hâsıl ve mevcûd olmalarına münâfidir. Bununla birlikte o “Allah Teala’nın ilmindeki bu mümkünler...vd.” demektedir. Hasılı, şöyle demenin²⁹² bir yolu yoktur: Şeyh’in sözü bunların dışında değildir. Zira bazılarının öne sürdüğü ihtimal, delilsiz bir iddia olduğu için [bu ihtimaller] arasında sayılmamıştır.” Sanki “bu mümkünler Allah Teala’nın ilmindedir” sözünü gözden kaçırmış gibi duruyor.

[80] Bazılarının öne sürdüğü bu ihtimal üzerine (denmiştir ki: mümkünler) ilmî vücûdları hasebiyle (akılda hâsıldır ve onunla kâim değildir) yani akılla kâim değildir. Mümkünler bu vücûd hasebiyle, bize göre Allah Teala’nın zâtının aynı olmayan ilminde hâsıldır, O’nun zâtıyla kâim değildir. Dolayısıyla hariçteki mümkün mevcutların kıdemi lazım gelmez, zira onlar hariçte mevcut değildir;

²⁹⁰ [J nüshasında yer alan) Minhu 120]: Fark etmişindir ki bu sual, zihinle kâim olmak ve zihinde hâsıl olmak arasında ayırım yapanların mezhebine mebnidir. Bu sorunun cevabı da bu ikisi arasında ayırım gözetmeyen kudemânın mezhebine göredir ve şüpheden hâlî değildir. Bu sebeple biz de “mümkündür” dedik.

²⁹¹ [Minhu 121]: İkinci şık tercih edilerek verilen cevaptan sonra manasında.

²⁹² [Minhu 122]: Ki bunu diyen Câmi el-Mervezî’dir.

yine O'nun sıfatlarında tekessür lazım gelmez, zira onlar, bu vücutta müttehit olmalarından sarf-ı nazar edildiğinde, Allah Teala'nın zatıyla kâim olmadıklarından sıfat değildir. Cehil/bilgisizlik de lazım gelmez.

[81] (**Bizim bazı talikâtımızda**) *Şerhu 't-tecrîd'* in haşiyesini kastediyor (**buna**) yani bu ihtimale²⁹³ dair (**eleştirimiz bunun,**) yani bu ihtimalin, (**bazılarının bunu delilsiz iddia yoluyla zikretmeleri haysiyetiyledir**) delilsiz dava da ciddiye alınmaz/mesmu' değildir (**[sadece bir] ihtimal olması hasebiyle**) -burada olduğu gibi- (**herhangi bir eleştiri yoktur**) buna göre bir ihtimal olması hasebiyle bu görüşe gitmek câizdir. Bu ihtimal, bi-nefsihî şeylerin zihinde ne suretleri ile ne de eşbâhı/benzerleri ile var olduğuna kâil olanlara itiraz olarak [zikredilen] kuvvetli bir işkâlin defedilmesi için öne sürülmüştür ki bu [işkâl], mesela hayvan mefhumu zihinde bulunduğu, biz yakînî olarak biliriz ki orada iki şey vardır: birincisi zihinde²⁹⁴ mevcuttur ki o malumdur, küllîdir, cevherdir. Yani hayvan mefhumunu kastediyorum. Zira cevherden murâd hariçte bulunduğu mevzuda olmayan mahiyettir. İkincisi hariçte mevcuttur ki o ilimdir, cüzîdir, arazdır. Şeylerin bi-nefsihî zihinde vücûduna kâil olanlara göre işkâl/sorun teşkil eden şey; hariçteki mevcudun ilim, cüzî ve nefsanî keyfiyetlerden²⁹⁵ bir araz olan şey olmasıdır, zira bu görüşe kâil olanlara göre orada [yani bir şeyi bildiğimiz durumda]; zihinde mevcut, bi-nefsihî kâim ve malum olan hayvan mefhumundan başka bir şey yoktur. Bu tahkike göre [işkâlin] defedilmesinin beyanı şu şekildedir: Hayvan mefhumunu ele alalım; zihinde hâsıl olduğunda bu mefhumun bilgisi/ilmi olan nefsanî bir keyfiyet hâsıl olur ki bu [nefsanî keyfiyet], şahsiyetin kendisiyle kâim olduğundan²⁹⁶ ve zihnî müteşahhisât ile teşahhus etmiş olduğundan, araz ve cüzîdir. Ve o hariçte mevcuttur.²⁹⁷ Zihinde mevcut olana gelince, o zihinde hâsıl olan hayvan mefhumudur ve o küllîdir, cevherdir, malumdur". Yeni şârihten yaptığımız doğrudan alıntı burada bitti.

[82] Muhakkik şârih ise yeni şerh üzerine yazdığı haşiyesinde dedi ki: "derim ki: onlar hâsıl olan cevherlerin kıyâmının zihinde olduğunu açıklamaktadır.²⁹⁸ Ve yine onlar bunların zihinde araz oluşundan söz ediyorlar. Bu sebeple cevherin tarifine "hariçte bulunduğu" sözünü eklediler. Bir şeyin cevher ve araz olması arasında münâfât/çelişki olmadığını; bunun ise, "araz hariçte bulunduğu mevzuda olan şey değildir, bir mevzudaki mevcuttur" demelerine mebni olduğunu ifade

²⁹³ [Minhu 123]: Mukadder bir sualin cevabıdır ki takriri açıktır.

²⁹⁴ [Minhu 124]: Yani hariçte mevcut değildir, zira hariçteki mevcut küllî olamaz, cüzîdir.

²⁹⁵ [Minhu 125]: Nefsanî keyfiyet, yani nefis ile kâim olan şey demektir. Buna göre o nefste hâsıl olmuş olur. Mamafih bu bakış açısına göre hayvan mefhumundan başka bir şey yoktur.

²⁹⁶ [Minhu 126]: Buna göre zihinle kâim olan, zihinde değil hariçte hâsıl olmuş olur; zihinde hâsıl olan ise ne hariçte hâsıl ne de zihinle kâim olmuş olur. Buradan anlaşılıyor ki zihinde hâsıl olan [şey] malum ve küllî olan hayvan mefhumudur; hariçteki mevcûd ise ilim, cüzî ve zihinle kâim -zihinde hâsıl değil- olan şeydir. İyi anla!

²⁹⁷ [Minhu 127]: Yani o zihinle kâimdir ve zihinde değil hariçte hâsıldır. Zihinde hâsıl olan ise ancak ve ancak hayvan mefhumudur. Nitekim bu tarikin/yaklaşımın muktezası böyledir.

²⁹⁸ [Minhu 128]: Bu, onların şu sözünden anlaşılıyor: "Zihinde hâsıl olan cevher zihinle kâimdir." Onlar zihinle kıyâm ve zihinde hâsıl olmayı ayırmamaktadır. Dolayısıyla ilim, cüzî ve araz olan hariçteki mevcut zihinle kâim ve zihinde hâsıl olmuş olur. Bundan dolayı güçlü bir itiraz vârid oluyor ve [zihinle kıyâm ve zihinde husul] ayırımına mebni olan cevap [bu ayırımı gitmedikleri için] fayda vermiyor.

ettiler. Tüm bunlar Şeyh'in ve başka isimlerin kitaplarında açıklanmıştır. Neticede, zikrettiklerinin [esasinda] onların sözlerine yöneltilmesi geçerli/sâlih değildir. Birebir ibaresi ile yaptığımız alıntı burada bitti.

[83] (**Sen habîr ve âgâhsın ki şayet**) bazı müteahhir alimlerin öne sürdüğü (**bu ihtimal**) icmâlî basît ilminin O'nun zâtının aynı olduğuna kâil (**hükemânın mezhebi üzerine de icra edilse**) yani mütekellimlerin mezhebine üzerine icra/tatbik edildiği gibi, (**uzak tutulamaz/uzak bir ihtimal değildir ve bu durumda**) yani bu ihtimal hükemânın mezhebi üzerine icra edildiğinde, ilmî vücûdları hasebiyle (**mümkünler, O'nun zâtının aynı olan ilminde mevcut**) ve hasıl (**olmuş olur, onunla kâim olmuş olmaz**) yani O'nun zâtıyla kâim olmuş olmaz, bilakis mümkünler bi-nefsihî kâim olurlar ki bi-nefsihî kâim olmaktan kasıt mümkünlerin O'nun zâtıyla kıyâmının yokluğudur/bulunmamasıdır, yoksa kasıt mümkünlerin O'nda husulünün yokluğu değildir, nitekim geçmişti.

[84] Buna göre, ikinci ihtimal üzerine gelen itiraz getirilemez ki o [itiraz;] felâsifenin mezhebine göre mümkünlerin Allah Teala'nın zâtıyla kâim olması; (1) Allah Teala'nın cismânî olsun olmasın mümkün hâdisler için mahal olmasının lüzumundan ve dahi (2) O'nun zâtında, ilmi zâtının aynı olup bu mümkünler de bu vücûd hasebiyle Allah Teala'nın ilminin aynı olmayıp müttehit olmadığına kâil olduklarından Zât-ı Teala'da tekessürün lüzumundandır. Şöyle de itiraz edilemez: Allah Teala'nın zâtına zâid sıfatların sübutu lazım gelir ve tek bir şeye nispetle ne fâil ne kâbil olur. Zira onlara göre ikisi de câiz değildir. Bu, tüm bunların lüzumunu gelip dayandığı yerin/medârının mümkünlerin O'nun zâtıyla kâim olması sebebiyledir. Diğer yandan, husûl kıyâmdan ayırıştırıldığında bunlardan herhangi biri lazım gelmez. Hâsıl-ı kelâm²⁹⁹, ilmî vücûdları hasebiyle mümkünler maddeden mücerred, O'nun zâtıyla kâim olmayan ve zâtının aynı olan ilminde hâsıl suretlerdir. Buna göre felâsifeye şöyle itiraz edilebilir: onlar mahallinde takrir ettiler ki bi-nefsihî kâim her mücerred³⁰⁰ şey zâtını bilendir. Bârî Teala'nın diğer mücerred şeyleri bildiğine³⁰¹ dair olan ispatı bina bunun üzerine bina ettiler. Dolayısıyla bu ihtimale göre zihinde hâsıl olan malumatın kendi nefsinin bilen olması vâcib oldu ki bu akıllı başında birinin ifade etmeyeceği bir şeydir. Dolayısıyla hükemânın mezhebine göre bu [ihtimali] icra etmek câiz değildir.

[85] Aynı şekilde hükemâyâ şöyle de itiraz edilmiştir: Malum nefse hulul etmediğinde³⁰², velev ki onda hâsıl olmuş olsun, maddeden mücerred, bi-nefsihî kâim ve basit bir mevcûd olur. Nefs de maddeden mücerred, bi-nefsihî kâim ve hakikaten basittir. Buna göre birinin diğerine zarf olması tasavvur olunamaz, zira -dediklerine gibi- hulul olmaksızın zarfıyet³⁰³ ancak cismanî şeyler³⁰⁴ arasında

²⁹⁹ [Minhu 129]: Bu ihtimale göre felâsifenin mezhebinin hâsılı manasında.

³⁰⁰ [(**☞ nüşhasında yer alan**) Minhu 130]: Yani maddeden mücerred.

³⁰¹ [Minhu 131]: Zira O, sâir mücerredlerin illeti olan mücerred zâtını bilendir.

³⁰² [Minhu 132]: Malumun zihinle kıyâmı arazın mahalli ile kıyâmı -ki böylece mahalline hulûl etmiş olsun- gibidir sözü kabul edilmediğinden [malum nefse hulûl etmiş değildir].

³⁰³ [Minhu 133]: Heyulânın surete zarf oluşunu dışarıda bırakmak için bu kaydı ekledi.

³⁰⁴ [Minhu 134]: Ki bunlar arazlardır.

tasavvur olunabilir, velev ki bizâtihi kâim mücerredin başka bir bizâtihi kâim mücerrette husulünün imtinâna dair burhan getirilmemiş olsun, bu böyledir. Fakat bu, mücerredin manasını fazıllardan bazısının³⁰⁵ açıkladığı üzere bilen için kapalı değildir. Bilcümle/özetle, bu ihtimalin felâsifenin mezhebi üzerine icra edilmesi câiz değildir.³⁰⁶ Sanırım bu sebepten “uzak bir ihtimal değildir” dedi. Zira genel itibariyle/filcümle uzaklığı göstermektedir. Teemmül et!

[86] Bil ki bazıları³⁰⁷ “o zaman mümkünler O’nun ilminde mevcut olur...vd” sözü hakkında şöyle dediler: bu sözden “O’nun zâtında tekessür lazım gelmese bile³⁰⁸ ezelde malumların suretlerinin yokluğu ve onların bilinmemesi” görüşü lazım gelir. Bana göre/derim ki, ilmî vücûdları hasebiyle mümkünler, zât bakımından suretleri ile müttehittir. Bu durumda aralarındaki tegâyür itibârî olmuş olur. Dolayısıyla eğer onlar Allah Teala’nın zâtıyla kâimdir dersek onlara “suret” ıtlak olunur; eğer onlar Allah Teala’nın ilminde hâsıdır ve onda mevcuttur dersek, mezkûr farkın iktizasınca onlara bu isim ıtlak olunmaz. Buna göre; ezeldaki bu ilim hasebiyle söz konusu mümkünlerin vücûdu -ilim olmaklıkta/ilim olmak bakımından mümkünlerin ezelde bi-nefsihî vücûdları suretlerinin vücudundan kavî olduğu [kabul edildiği] taktirde³⁰⁹- bu suretlerin vücûdunun aynıdır. Sonuç itibariyle, esasen bilmeme/cehl lazım gelmez.

[87] (Eflâtun’un misallerinin buna hamledilmesi mümkün değildir) yani Allah Teala’nın ilmindeki mümkün mevcutlara hamledilmesi mümkün değildir. Mümkün değildir, zira Eflâtun’un misalleri bir görüşe göre; mücerret, hariçte mevcut, cismânî nevlerin müdebbiri, bi-nefsihî kâim, duyulardan birinde hâsıl olmayan ve “türün rabbi” diye isimlendirilen akıllardır. Diğer bir görüşe göre; asılı/muallak yani mekanda ve hayyizde olmayan yahut his alemi ve akıllar alemi arasında olan, hariçte mevcut, bi-nefsihî kâim, duyulardan birinde hâsıl olmayan suretlerdir. [Bizim sözünü ettiğimiz] mümkünler ise hâriçte değil Allah Teala’nın ilminde mevcuttur. Dolayısıyla, geride geçtiği üzere, velev ki öyle şöhet bulmuş olsun [bu mümkünler] Eflâtun’un misalleri değildir. [Şârihin] bu sözünün garazı, hükemânın mümkünlerin Allah Teala’nın ilminde bulunmasına/vücuduna dair görüşünden, her ne kadar o görüşü nefyeyiyor olsalar da Eflâtun’un misalleri görüşünün lazım geldiğine dair oluşacak tevehhümü defetmektir. Dolayısıyla hükemânın mezhebine göre bu ihtimalin söz konusu edilmesi/icrâsı mümkün değildir.

[88] (Hamlin nefyi hususunda zikredilen delil;) yani Eflâtun’un misallerinin nefyi hususunda zikredilen delil; (bu haml ancak ve ancak onların) yani mücerred mümkünlerin (hâriçte bulunduklarından/vücutlarından bahsedilirse söz konusu olur/yöneltiler) yani mümkünlerin Allah Teala’nın ilminde bulunduğuna itiraz edilirse söz konusu olur. Mamafih biz böyle bir şey

³⁰⁵ [Minhu 135]: Bu kişi Câmî el-Mervezî’dir.

³⁰⁶ [(☞ nüshasında yer alan) Minhu 136]: Zira biliyorsun ki mümkünler onda [ilim sıfatında] müttehittir, mütekessir/çok değildir.

³⁰⁷ [Minhu 137]: Bu kişi Câmî el-Mervezî’dir

³⁰⁸ [Minhu 138]: Nitekim biliyorsun ki onlar [malumların suretleri] mütekessir değil, müttehittir.

³⁰⁹ [Minhu 139]: Yani velev ki mümkünlerin ilmî vücudunun suretlerinden başka olduğunu kabul edelim.

söylemiyoruz, bilakis diyoruz ki onlar ilmî mevcûdlardır ki bunun sonucu onların, hâricî mevcutlar misali Allah Teala'nın ilminde mevcut olmasıdır. Bu sözler mukadder bir sorunun cevabıdır ki o soru: Allah Teala'nın ilmindeki mümkün mevcutlar velev ki Eflâtun'un misallerinden başka olsunlar, yine de hukemânın Eflâtun'un misallerini kendisiyle iptal ettiği delil onların bu görüşünün iptalinde de geçerlidir/câridir. Dolayısıyla bazılarının ortaya attığı bu ihtimalin hukemânın mezhebi için söz konusu olması mümkün değildir. [İtiraz karşısındaki] savunmanın özü/hâsılı şudur: bu ihtimalin mevzubahis edilmesi ancak ve ancak eğer mümkünlerin Allah Teala'nın ilmindeki suretleri aynî bir vücûtdur denirse gerçekleşebilir, yok eğer onlar zihni ve zillî bir vücûtdur denirse o zaman olmaz. Muhakkik şârih bu delili bazı eserlerinde zikretti ve dedi ki: Hariçte mevcut bir insanın mücerred ferdi ya cisim, nâmî, hassâs ve nâtık olur ya da böyle olmaz. Böyle olursa madde ve tâbilerinden³¹⁰ mücerred olmamış olur. Yok böyle olmazsa nasıl insan ferdi olacak ki! Bu takrire göre yani mümkünlerin hariçte değil de Allah Teala'nın ilminde mevcut oldukları durumda, bu delil ona yöneltilemez/onun için söz konusu edilemez. Zira mevcut ilmî zâtlar, insan olmak bakımından insanın hakikati değildir, bilakis onlar malumun kendilerinde tecelli ettiği ilmî hakikatler ve inkişâfî suretlerdir. Dolayısıyla burada mezkûr terdîd/ikilem câri olmaz/söz konusu olmaz. (Nitekim bu husus,) çok cömert olan Allah'tan gelen bir inâyet ve (dirayet sahibi kişi için kapalı değildir)

[89] (Bu,) yani mezkûr terdîdin defî hususunda hukemânın mezhebi söz konusu olduğunda bazı müteahhir alimlerin ortaya attığı ihtimalin mevzubahis edilmesi, doğruya (daha yakındır) “daha yakındır” dedi de “doğrusu budur” demedi, zira biliyorsun ki bu ihtimale mahallinde şöyle bir takrirle itiraz ettiler: bi-nefsihî kâim olan her mücerred zâtını bilendir, dolayısıyla bu ihtimale göre zihinde hâsıl olan malumların kendi nefislerini bilen olmaları vaciptir ki bu, akli başında birinin ifade etmeyeceği bir şeydir. Aynı şekilde bi-nefsihî kâim iki mücerretten birinin diğerine hulûl olmaksızın zarf olması tasavvur olunamaz. Geride [bu takrir] geçmişti. Tedebbür et! İtirazın definde (şöyle denilmesinden [daha yakındır]: O'nun mümkünlere) ki onlar Allah Teala'nın zâtının malulleridir (dair) icmâlî basît (ilmi, zâtına dair ilminde) ki o mümkünlerin illetidir (muntavîdir) münderiçtir (zira, sıfatlar bakımından) -şeyin açıklaması- (ne ise o) yani zât (olarak zâtı) yani bu şey olarak zâtı (Allah Teala için malumdur) ve vakıada ne ise o olarak illeti bilmek, icmâlen bi-aynihî malulü bilmektir. “Ne ise o olarak zâtı” sözü öncesinde zikredilen/takdim edilen “malumdur” sözüne mütealliktir. Hâsılı şudur; zâtı, vakıada hallerden hangi hal üzere ise O'na malumdur (tüm bu sıfatlardan) ve ahvalden (ötürü O vakıadaki tertipleri üzere) ki o birinci malulün var olması, sonra ikinci malul, sonra üçüncü malul ve böylece muhtelif unsurlara varıncaya kadarki tertiptir; (mümkünlerin mebdesidir) ve illetidir. [Hükemânın] tahkiki/hakiki görüşü tüm mümkünlerdeki müessirin Allah Teala olması ve akılların da şartlar ve aletler mesabesinde olmasıdır. (Buradan hareketle O) Vâcip Teala (bilir ki bunların mebdesidir; bunları da zâtına dair ilmi) yani O'nun zâtına dair ilminin aynı (ile bilir) buradaki “bâ” harf-i ceri “يَعْلَمُهَا بِعِلْمِهِ”, iki ilim arasında tegâyür olmamasından ötürü sebebiyet için değildir (öyle bir

³¹⁰ [Minhu 140]: İç ve dış duyular gibi.

bilir ki bu biliş O'nun zâtında ve sıfatlarında kesrete/çokluğa yol açmaz. Öyle ki onları) yani zâtına dair ilmi zımnındaki mümkün malulleri (tıpkı bizim zâtımızı huzûrî ilim ile) zatımızdan gayri surete ihtiyaç olmaksızın (hay, kâdir ve âlim olarak bilmemizde olduğu gibi bilir. Şayet böyle olmasaydı) yani zâtımızı hay, kâdir, âlim vb. sıfatlarla bilmeseydik (zatımıza dair ilmimiz vakıada) sıfatlar ve ahval bakımından (ne ise o olarak olmamış olurdu) halbuki vakıada ne ise o olarak zâtımıza dair ilmimiz zaruraten ve bedâheten sabittir. Bu söz “zira ne ise o olarak zâtı...vd.” sözünün nazîridir. Söylenenlerden çıkan sonuç üçüncü bir şıkkın tercihi ile bir cevap geliştirmektir. Burayı iyi anla!

[90] (Bu [tevcihin]) denenlerden [kabule şâyan olmak bakımından] daha yakın oluşu (şu sebepledir: İllete dair ilim olmak, malulün ve suretinin husulü olmaksızın) yani malulün ve suretinin husulü bulunmadan -ki bu aynıyette tegayyürdür- (bi-aynihî malule dair ilim olmaktır; mamafih malul illetten başkadır/mübayindir. İşte bu [söz] kederden hâlî [butlândan âzâde ve sâfî] değildir, zira icmâlî ilimden makul) ve murâd (olan, küllü tek defada bilmektir ki bu küll cüzlerine dair olan bilgilere inhilal ve infisal eder. Maluller ise illetin kendilerine inhilal ettiği/ayrıştığı şeyler değildir) ki malule dair ilim, illete dair ilmin malulü [oluşturacak şekilde] ayrıştığı şey olsun. Kelam/söz malullere dair bilginin illetin kendisinde olmadığı şeklinde olmakla beraber “malullere dair ilim ise illetin kendilerine inhilal ettiği/ayrıştığı şeyler değildir” demedi, zira bunun burhan yoluyla bilinmesini istedi. Zaten o [Devvânî] mahallinde beyan ettiği üzere açıklamasından emindir. Dolayısıyla bu sözde, bazı faziletli büyüklerin vehmettiği gibi herhangi bir müsamaha yoktur.

[91] (Bu,) yani “illete dair ilim, aralarındaki izafetlerin ortak noktası/câmi‘i olduğundan malule dair ilmin aynıdır, zira illet ve malul arasında ondan başka bir ortak nokta/câmi‘i yoktur” sözü, (iki meşhur mütezâyiften birine dair ilmin) mutlak olarak iki meşhur mütezâyiften birine dair ilim, yani aralarında ister illet-malul ilişkisi olsun ister -lüzum ilişkisi gibi- [illet-malul] olmasın isterse de ikisi tek bir illetin malulleri olsun, demek istiyor. Meşhur tezâyüften murâd mevcûd olan iki zât arasında olmasıdır. Mesela baba ve oğul gibi. Hakiki tezâyüf ise iki vücûdî sıfat arasında olmasıdır, tıpkı babalık ve oğulluk gibi (bi-aynihî diğer mütezâyife dair ilim olmasına yol açar) zira aralarında tezâyüfün ortak noktası/câmi‘i bulunmaktadır. Aynı şekilde, bir şeye dair ilmin o şeyin yakın ve uzak tüm lâzımlarına dair ilmi lâzım gelmesine yol açar. Nitekim Şerhu'l-Mevâkıf'ta bu şekilde geçmektedir (ki bunun [akla] uzaklığı kapalı değildir) “bunun” yani bu sonuca götüren şeyin uzaklığı açıktır ki o şey de ikisinden birini bilmenin diğerini bilmenin aynı olmasıdır.

[92] (Eğer dersen ki: “illete dair ilim malule dair ilim için sebeptir, nitekim bu diğer mütezâyiflerin hilâfına meşhurdur”) yani bu mutlak olarak mütezâyiflerden birine dair ilmin bi-aynihî diğerine dair ilim olmasına yol açmamaktadır. Zira onlar dediler ki illete dair ilim malule dair ilim için sebeptir, yoksa mutlak olarak mütezâyiflerden birine dair ilim diğerine dair ilim için sebeptir demediler. Dolayısıyla hem illete dair ilmin malule dair ilmin aynı olması hem de diğer mütezâyiflerden birine dair ilmin diğerine dair ilimden başka olması câizdir. (Ben de derim ki: “Hadi dediğin gibi olsun,) yani

evvelâ biz illete dair ilmin malule dair ilim için sebep olduğunu kabul etmiyoruz, zira o ikisi mütebâyındır ve mütebâyın şeylerden birine dair ilim -velev ki aralarındaki aklî bir irtibâtın³¹¹ cevâzına mebni olarak onun sebebi olsun- diğerine dair ilmi gerektirmez³¹² (ama biz yine de ona dair ilmin) yani illete dair ilmin (malule dair ilmin aynı olduğunu kabul etmiyoruz) zira tek başına/mücerred istilzâm bunu gerektirmez (ki buradaki matlûb budur) yani iki ilmin zât bakımından bir olmasıdır (Zira biz istiyoruz ki Vâcip Teala'nın ilmi sıfatlarında kesrete yol açmadan tahakkuk etsin. Bu ise tek başına/mücerred istilzâm ile hâsıl olmaz) zira bir şeyin çokça/mütekessir şeyleri istilzâm etmesi câizdir. Dolayısıyla bizim dediğimiz [akla] bundan daha yatkındır/yakındır.

[93] Sonra başka bir men' ile eleştirmek için intiva hakkındaki mezkûr delile geri döndü ve dedi ki (Bil ki onlar Vâcip Teala'nın gayrına dair ilminin zâtına dair ilminde muntavî olduğunu zikrettiler ve fakat intivânın keyfiyetini) ve sübûtunu (beyan etmediler. Sadece şunu söylediler: Allah Teala'nın zâtı mümkünlerin illetidir ve ne ise o olarak) yani vakıada sıfatlar ve ahval bakımından ne ise o olarak (zâtına dair ilmi, mümkünlere dair ilmini muntavîdir) müstemildir (zira, zâtının onların) yani mümkünlerin (mebdesi olduğu zâtının ahvali cümlesindendir, dolayısıyla Allah Teala'nın zâtına dair ilmi onlara) yani Allah Teala'nın malulleri olan mümkünlere (dair ilmidir [dediler]. Bu) beyân (fetânet sahibi kimselerin ikna olmayacağı sözlerdendir, zira bu mümkünler Vâcip Teala'dan mübâyındır ve mütebayın olanlardan birinin huzûru/bulunması, diğerinin huzurunu/bulunmasını intivâ etmez) kapsamına almaz, zira onlara göre O'nun ilmi huzûrîdir. Dolayısıyla Allah Teala'nın zâtına dair ilmi mümkünlere dair ilminin aynıdır dediklerinde -mümkünler O'ndan mübâyın olmakla beraber- zâtının kendisi için huzûru ile mümkünlerin O'nun için huzurunun aynı olması lazım gelmiştir. Buna göre ikisinden birinin huzûru bir diğerinin huzûru olmamış olur. Bu îrâd, onların şu sözünden lazım gelen şeyin³¹³ menedilmesi içindir: İllete dair ilim bi-aynîhî malule dair ilimdir. Bir önceki îrâd da yani "bu şu sebepledir: illete dair ilim..." ifadesi de bu söz için bir men'dir. İyi anla!

[94] (Şayet aralarında) yani Allah Teala'nın zâtı ve mümkünler arasında (illiyet ve diğerleri bakımından herhangi bir nispet farz edilirse ve yine şayet zikrettikleri) intivânın keyfiyetini beyan sadedinde Allah Teala'nın zâtının mümkünler ve zâtına dair ilmi için illet olduğuna dair zikrettikleri (sahih ise; şöyle denmesi kâfidir: Mümkünlerden mugâyir olması O'nun ahvâli cümlesindendir ve O, zâtını bütün ahvâli ile birlikte bilir. Dolayısıyla zâtına dair ilmi mâ-sivâsının tamamına dair ilimdir) şöyle demeye de hâcet yoktur: Mümkünler için mebbe olması zâtının ahvâli cümlesindendir." Hâsılı, Allah Teala vakıada ne hal üzere ise o halde bütün ahvâliyle birlikte zâtını bilendir ve O'nun mümkünlerden mugâyir olduğu ahvalinin cümlesindendir. Böylece mümkünlerden mugâyir olduğunu bilir ve yine böylece O'ndan mugâyir olan bu mümkünleri bilir, zira izâfete dair ilim [izâfetin] her iki

³¹¹ [(☞ nüshasında yer alan) Minhu 142]: Öyle ki bu haysiyetle ikisinden birine dair ilim diğerine dair ilmi lazım gelsin.

³¹² [Minhu 141]: Bu şekilde anlaşılması gerekmektedir.

³¹³ [Minhu 143]: İki huzûrun bir olmasından [lazım gelen şey].

tarafına dair ilmi istilzam eder. Zikrettiklerinin sahih kabul edildiği takdire göre bu beyân kâfidir, Allah Teala'nın mümkünlere mebde olmasına ihtiyaç duyulmaz. Bu şekilde ifade edilmiştir.³¹⁴

[95] Burada tartışma vardır, şöyle ki: O'nun mümkünlere mebde oluşu ve [meselenin] bununla beyân edilmesi durumunda/takdirinde Allah Teala'nın mümkünlerden mugâyir olmasına ihtiyaç duyulmaz. Neticede her ikisi de birbirinden müstağni/bağımsız olmuş olur. İhtiyar sahibi bir müstedil hangisini isterse onu seçer. Evet, şayet bu beyân, sözünü ettiğin sonuçtan bağımsız olarak zâhir ve münasip ise, ortaya konan eleştiri/irâd için bir yol vardır. Fakat [beyânın zâhir ve münasip olduğu] müsellemler değildir. Bir nüshada “şöyle denilmesi imkan dahilindedir...” diye geçiyor ve dendiğine göre [orada] söylenenlerin manası şudur: Şayet intivâ deliline dair zikrettikleriniz sahih ise, delilin aynı şekilde bu matlab için kullanılması/ikâme edilmesi de imkan dahilindedir, fakat bu delilin bu matlab için ikâme edilmesi mümkün değildir, zira zâtımızın mümkünlerden mugâyir olduğunu biliyoruz ve fakat aynı zamanda onları zaruretle de bilmiyoruz. [Mesela] Hind ve Sind'i bilmiyoruz ve fakat o ikisinin bizden mugâyir olduğuna dair ilme sahibiz. Bir başka tartışmalı husus da şudur ki: [Bu mevzu] gâibin şâhide kıyasından hâli değildir. Teemmül et!

[96] Sen biliyorsun ki bu [görüş] evlâdır: (Sonra zikrettiler ki Allah Teala'nın ilmi huzûrî ilimdir) bu sözünün garazı intivâyâ dair olan delil üzerine bir başka men' getirmektir. Medârı/merkez noktası illetin vücudunun malulün vücudunun aynı olmamasıdır. Nitekim bir önceki men'in medârı, [mümkünlerin] huzûrunun onun huzûrunun aynı olmaması idi. Huzûrî ve husûlî ilmin tafsilatından geride bahsettiğimiz için şimdi o konuya geri dönmüyoruz. (Huzûrî ilimdeki malum ise, orada) yani huzûrî ilimde (başka bir suret olmaksızın) ki bu zihnî surettir (bi-aynihî aynî surettir) yani harîcî surettir (dolayısıyla) huzûrî ilim ile (malum olan şey için hâricîte bir vücudun olması lâ-büdtür/kaçınılmazdır, ta ki aynî suret, bi-aynihî ilmî suret olsun. Açıktır ki illetin vücudu bi-aynihî malulün vücudu değildir ki [illetin] aynî sureti [malulün] aynî suretini muntavî olsun) zira medârı, ikisinden birinin vücudunun diğerinin vücudunun aynı olmasıdır. [Fakat] ne biri ne diğeri öyledir. Bildiğin üzere huzûrî ilimde zihnî suretin yokluğundan ötürü şöyle de denemez: [illetin] aynî sureti [malulün] zihnî suretini muntavîdir. Netice itibari ile [illetin] aynî sureti [malulün] aynî suretini muntavî olmayınca, iddia ettikleri gibi illete dair ilim de kendi malulüne dair ilmi muntavî olmamış olur.

[97] (Onların) yani felâsifenin (bundan) yani bu mahzurdan (kurtuluşu, geride zikrettiğimiz görüşe sığınmalarıdır ki o görüş “bu maluller) kendilerinden suret intizâ edilmeksizin (zâtları itibariyle makuldür ve malullerin Allah Teala'nın ilmi olmaları itibariyle [vücûdları], hâricî mevcutlar olmaları itibariyle [vücûdlarından] mütekaddimdir) Onlara göre bu maluller ilim olmaları itibariyle müttehittir, mütekessir değildir ve Allah Teala'nın ilmi zâtının aynıdır. Dolayısıyla O'nun zâtı, ilim olmaları itibarıyla [malullerin] aynî suretlerini muntavîdir. “İlletin vücudu malulün vücudunun aynı değildir”

³¹⁴ [Minhu 144]: İfade eden Halhâlî'dir.

sözünden kastı “hâricî vücudu itibarıyla malul illetten başkadır” ise bu müsellemdir. Fakat bu söz müfîd değildir, zira ilim olması itibarıyla malulün, illetin aynı olması câizdir. Bu durumda [illetin] aynî sureti [malulün] aynî suretini muntavî olmuş olur. Yok eğer kastı “ilim olması itibarıyla [malul], illetten mugayirdir” ise bu memnu’dur. [Bu durumda] nasıl [olacak da] Allah Teala’nın ilmi, onlar³¹⁵ için illet olan zâtının aynı olacak?

[98] (Ve onlar) yani bu maluller (ilim olmaları itibarıyla Allah Teala’ya îcâp yoluyla mensuptur/nispet edilir, zira onlar bu itibarla) yani ilim olmaları itibarıyla (ilim ile mesbûk/öncelenmiş değildir) her ne ki ilim ile mesbûk değildir o şey Allah Teala’ya îcâp yoluyla mensuptur, dolayısıyla maluller de bu itibarla Allah Teala’ya îcâp yoluyla mensuptur. Bildiğin üzere [Kazıyyenin] suğrâsı/küçük öncülü “zira maluller bu itibarla ilim olur” ve “Allah Teala’nın ilmi O’na îcâp yoluyla mensuptur” önermeleridir. Kübrâ/büyük önerme ise mahallinde beyân edilmişti. (Hâricî vücûdları itibarıyla maluller, Allah Teala’ya ihtiyâr yoluyla mensuptur/nispet edilir, zira) bu itibarla (maluller, kendilerini bil-itibâr ayıştıran ilim ve ondan) yani o ilimden (kaynaklanan irade tarafından öncelenmiştir/mesbûktur” [görüşüdür]) ilim ve irade ile mesbûk her şey, Allah Teala’ya ihtiyâr yoluyla nispet edilir. Maluller de bu itibarla O’na ihtiyârla nispet edilir. Suğrâ “bu itibarla maluller Allah Teala’nın sıfatlarından değildir, dolayısıyla hâdistir ve her hâdis Allah Teala’dan ihtiyâr yoluyla sâdır olur” önermesidir. Kübrâ aynı şekilde kendi mahallinde beyân edilmişti.

[99] (Bunda) yani bu kurtuluş/çıkış yolunda (ise geride işaret ettiğimiz [mahzur] vardır) söz konusu mahzura “şu söz ‘birinci malulün bu hâricî vücudu, ilim olması itibarıyla O’ndan îcâp yoluyla sâdır ve hâricî bir mevcut olması itibarıyla de O’ndan ihtiyâr yoluyla sâdır’ sözü selim fitratın razı olmadığı bir taassüftür. Zira, ilim olması itibarıyla başka bir vücudu yoktur ki îcâp yoluyla sâdır olması sahih olsun...” pasajıyla işaret edilmişti. Eğer dersin ki: Bu, zikrettiği şeyin esasında bir kurtuluş/çıkış yolu olmadığına delalet ediyor, hal böyle iken “bundan kurtuluş...” sözü nasıl sahih olur? Ben de şöyle derim: Bu, methe benzeterek zemmi tekit etmektir. Ya da “onlar için kurtuluş” sözünden kastı onların iddiasına göre kurtuluş/çıkış yolu olan şeydir. Nitekim, geride işaret ettiği şey bunun vakıada ve nefsü’l-emrde kurtuluş olmadığına delalet etmektedir, yoksa onların kendi iddiaları açısından kurtuluş olmadığına değil.

[100] (Bunlar) yani felâsifenin görüşlerini ve bu görüşlere itirazları ve dahi mütekellimlerin görüşlerinin siyakını tahkik sadedinde zikrettiklerimiz (bu makamda zikrini [gerekli/yeterli] gördüklerimizdir. Onların) yani felâsifenin (mezhebini/görüşlerini) ve Allah Teala’nın ilmini (tahkik babında, kelam ilminin sınırlarını aşan başka sözlerimiz bulunmaktadır, minâm olan) yani çokça nimet veren (Allah Teala muvaffak kılsa bu konuda münferit bir risâle gelecektir) işbu risâle ez-Zevrâ [ve’l-Havrâ] diye isimlendirilen risâledir ki şârih orada şöyle demektedir: Malul illetin zâtına mübâyin değildir ve malul li-zâtihî de değildir. Bilakis bi-zâtihî malul, illetin zâtı için hallerden bir hal,

³¹⁵ [(3 nüshasında yer alan) Minhu 145]: Yani maluller.

vecihlerden bir vecih, haysiyetlerden bir haysiyet, [kısaca] bir şeye ilişkin/lâhik olan itibarlardan her ne varsa odur.

[101] Genel Bilgi/Tebşira: Malul mahza itibâridir; eğer malul, illetle ilişkili olduğu yönden/nahvden illete nispeti haysiyetiyle ele alınırsa onun tahakkuku vardır. [Yok malul] müstakil bir zât olarak ele alınırsa o zaman ma'dum hatta mümteni' olur. Teşbih: Siyahlık cisimde bulunmak -yani cisim için bir heyet olması- yönünden bu haysiyet ile itibara alınırsa/ele alınırsa mevcut olur; [diğer yandan] müstakil bir zât olarak itibara alınırsa ma'dum olur. [Diğer bir misal] elbise pamuk suretinde itibara alınırsa mevcut olur; karşısında bir zât olarak pamuktan mübâyin halde düşünülürse, bu haysiyetle mümteni' olmuş olur. İşte bunu tüm hakikatler için bir ölçüt olarak al. Şöyle diyenin sözünün manasını biliyorsun: "A'yân-ı sâbite vücûd kokusu koklamamıştır, onlar asla zuhûr etmemiş ve etmeyecektir, bilakis onların ancak resmi zuhûr eder." Sonra [Müellif Devvânî] der ki: "Hâsılı; buradan, Allah Teala'nın ilminin mâzi, müstakbel ve hâli, tebeddül ve intikalden münezzeh bir şekilde vech-i ihâtası senin için açık/münkeşif oldu. [Sana açık hale gelen bu şey] cedel ehlinde pek çoğuna kapalı olan şeylerdendir. Öyle ki kendini beğenmişlik dalâleti ile bunu reddettiler ve kıl ü kâl dairesini genişlettiler." *el-Cevrâ* diye isimlendirilen bu risâlenin şerhinde bu makamın tafsilatını çeşitlendirdi. Tefvîk, ancak ve ancak her şeyi bilen ve her şeyin sahibi olan Allah'tandır.

[102] (Eğer dersin ki: Vâcip Teala'nın zâtına dair ilmi huzûridir) nitekim geçmişti (ve bir şeyin nefsinde huzûru o şey ve nefsi arasında mugâyereti istilzam eder) zira huzûr nispettir ve nispet ancak tarafların tahakkukundan sonra tahakkuk eder ([halbuki] itibârî tegâyür,) şöyle denmesi gibi; âlimliğe salâhiyeti itibarıyla O'nun zâtı, ne ise o olarak [bu] salâhiyetten mugâyirdir (Vâcip Teala'nın zâtının, ilâve bir kayıt itibar olunmaksızın, ne ise o olarak nefsinin âlim olmayıp, bilakis ilâve bir kayıt) ki o Allah Teala'nın âlimliğe salâhiyetidir (itibar olunarak,) âlimin yanındaki kayıt itibara alındığı takdirde (ne ise o olarak zâtını âlim olmasını veyahut da O'nun kayıt ile beraber ne ise o olarak zâtını âlim olmasını istilzam eder) ki o, malumun yanındaki kayıt itibara alındığı takdirde, âlimliğe salâhiyetidir. İki takdire göre de Allah Teala'nın zâtına dair ilminde, O'nun zâtının haricinde bir şeyi itibara alma ihtiyacı lazım gelecektir. Bunun butlânı ise açıktır. Huzûr hakkında ("ğaybetin yokluğu" şeklindeki tabir fayda vermez, zira aynı şekilde bu tabir de nispettir) dolayısıyla bu da iki tarafın tahakkukunu iktizâ eder.

[103] (Derim ki: Ğaybetin yokluğu nispetin) ki [nispet] Ğaybettir (nefyidir ve nispetin nefyi) bazen tarafları var olmakla beraber sadece tahakkukunun yokluğu ile olur³¹⁶ da bu şekilde mugâyereti gerektirir (bazen vahdetin [sübutu], ikiliğin intifâsına mebnidir de mugâyereti gerektirmez) dolayısıyla burada bu şekilde olması câizdir. Bu cevap, Ğaybetin yokluğunun nispet oluşunu men'dir. Hâsılı Ğaybetin yokluğunda iki itibar vardır; birincisi Ğaib olduğu şanda³¹⁷ o şeyden Ğaybetin nefyedilmesi;

³¹⁶ [Minhu 146]: Allah Teala ve malumattan gayrısı arasında Ğaybetin yokluğu gibi.

³¹⁷ [Minhu 147]: Yani iki şey arasındaki nispet olan Ğaybetle ittisafı şanında.

ikincisi mutlak olarak³¹⁸ ğaybetin nefyedilmesi. Birincisine göre ğaybet ve yokluğu arasında adem-meleke karşıtlığı/tekabülü olur. İkincisine göre aralarında selb-îcâp karşıtlığı olmuş olur. Birincisi mevzunun vücudunu iktizâ eden ma‘dule kazıyye kuvvetinde iken ikincisi bunu iktizâ etmeyen salibe kazıyye kuvvetindedir. Dolayısıyla ikincisi itibarıyla ğaybetin yokluğu tarafların vücudunu iktizâ etmez.³¹⁹ Bunu [bu bilgiyi] al/öğren, zira o daha nice konuda sana fayda verecek! Şu sözü: (Aynı şekilde zâtın, bir kayıt itibara alınarak, ne ise o olarak zâtını âlim olmasında bir mahzur yoktur. Zira kayıt ile birlikte zât, ne ise o olarak zât ile vücutta müttehittir) ğaybetin yokluğunun nispet olduğunu kabul ve mahzurunu men‘dir. Senin için kapalı değildir ki bu cevapta âlimin yanındaki kaydı itibara almakla iktifâ etti. [Halbuki] soruda malumun yanındaki kaydı itibara almaya da işaret etmişti. [Bununla iktifâ etmesi] ya âlimin yanındaki kaydı itibara almanın asıl olmasına ya da [meseleyi] zeki arif kimseye bırakmaya/ihale etmeye mebnidir.

En doğruyu Allah bilir, dönüş yalnız O‘nadır.³²⁰

Telif eden ve siyahtan beyaza çıkaran, mülkün sahibi Bârî Teala‘ya muhtaç bir kul olan Mehmed Emîn el-Üsküdârî‘dir. Allah günahlarını bağışlasın, ayıplarını örtsün [Amin].

Hicrî 1124.

³¹⁸ [Minhu 148]: Yani mevzunun ittisaf salâhiyetini meleke ile -yani ğaybeti kastediyorum- takyid etmeksizin. İyi anla!

³¹⁹ [Minhu 149]: Bilakis bazen tarafların vücudu ile bazen de taraflardan biri olmaksızın var olur.

³²⁰ [Reşid Efendi nüshası ferağ kaydı]: Risâle tamamlandı. Ben fakir ve niyazkâr, âciz ve kusurlu bir tövbe-kâr kul Mehmed Emîn el-Üsküdârî, bu şerhi, her şeyin sahibi ve her şeyi bilen Allah‘ın yardımıyla tahrîr ettim ve onu siyahtan beyaza çıkardım. O, her hidâyetin, tevfiğin ve ihsanın gerçek sahibidir. [Risâleyi] izzetin ve şerefın gerçek sahibinin hicretinden 1126 sene sonra tamamladım.

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHU MEBHASİ'L-İLM MİN ŞERHİ'L-AKÂİD İSİMLİ RİSÂLENİN TAHKİKİ

شرح مبحث العلم من شرح العقائد للمولى الجلال الدواني

[التقريظ الأول؛]

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من أحاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، وأصلي على أشرف الأنبياء وعلى آله وأصحابه الأتقياء. وبعد؛ لَمَّا نظرتُ ما في هذا التأليف الجليل من التحقيقات والتدقيقات والتفاصيل استقرَّ رأيي أنه ما سبقه من قبله ولا لحقه من بعده، الإنصافُ أن مؤلفه صارَ مؤيداً بالنظر الثاقب والحدس الصائب، موفّقاً في تهذيب الكلام وتقريب المرام، لاسيما في هذا المقام الذي تحيّر فيه الفضلاء الكرام.^{٣٢١} نمّقه^{٣٢٢} أحمد المدرّس بمدرسة علي باشا المعروف بخواجه نعمان باشا.^{٣٢٣}

[التقريظ الثاني؛]

به أستعين

لما أمعنتُ نظرَ الفحص في مطاويه، ألفتُهُ أنه روضةٌ علمٍ لَفَّتْ بأشجار الدقائق وحديقةً فضلٍ تُنبئُ عن فضيلة صاحبها وسرور مؤلفه حيث أبرز ثمرات الفهوم مقالا وتسطيّرا. نمّقه الفقير أبو الخير المدعو بين أترابه بحفيد المولى منقاري زاده، كان الله له ولأسلافه وأخلافه.

[التقريظ الثالث؛]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم بعلمه القديم كلّ شيءٍ من الحديث والقديم بحيث لا يشزّ عنه شيء من الكليات والجذئيات، ولا يفوت عن إحاطته ما في الأرضين والسموات، والصلاة والسلام على سيّد الكائنات وسند الموجودات محمّد الذي هو المظهر التام للذات والصفات العاليات وعلى آله وأصحابه المعترفين بالعجز عن درك الإدراكات. وبعد؛ فلَمَّا نظرتُ ما في هذا التأليف من التركيب والترصيف، وجدته حريّاً بالقبول

^{٣٢١} ر+ بحيث يحق أن يقال أنه مثل سلامان وأبسال.

^{٣٢٢} ر+ أحقر الوراق السيد.

^{٣٢٣} ر+ عفى عنه.

لصحة ما فيه من المعقول والمنقول، كيف؟ وعلمُ الله تعالى مما تحيّر فيه العقول واعترف بالعجز فيه الفحول، ولو لم يكن فيه غيرُ فهم ما كُتِبَ وإذعان ما رَتَّبَ لكفى؛ لأنَّ المبحث صعبُ المنال بعيدٌ عن الخيال، تعالى عن كونه مَوْرَدًا لِكُلِّ وَارِدٍ، وَتَحَامَى من الإِسْتِجْلَاءِ إِلَّا لَوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ. قاله بلسانه وكُتِبَ بقلمه وبَنَانِهِ مُصْطَفَى القَاضِي بعسكر روم أيلي سابقاً.

[التقريض الرابع؛]

بسم الله سبحانه

الحمد لِمَن نَشَأ من علمه الأشياء وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ مما أَدْبَعَ وأنشَأ، والصلاةُ على سيّد الأنبياء وسند الأصفياء وعلى آله وأصحابه مادامت السماء. وبعد؛ لَمَّا أَجَلْتُ جَوَادَ لِحَظِّي في بيدا هذه الرسالة الجليلة، وسرحتُ طرف طرفي في مضامير ألفاظها النبيلة، أَلْفَيْتُهَا موافقاً لتحقيق المحققين في هذا المبحث الجليل ومطابقاً لتدقيق المدققين في تحرير والدليل، جَزَى الله مُنْشِيَهَا بِإِنَالَةِ المَرامِ، فإن هذا المطلب من مَزَالِقِ الأقدام، فشكرتُ الله على وجود الفضلاء في هذا الزمن الفتور، كَثَرَهُمُ اللهُ إلى يوم النشور، فَأَيُّمُّ اللهُ بكل الطلب وَيَقْلُ السعي والاحتهاذ ما لم يراعي الأهل ويُعتبر الاستعداد، والله الهادي إلى سبيل الصواب وإليه المرجع والمآب. نمقّه أَقْلُ الْوَرَى الراجي عَفْوَ رَبِّهِ تعالى بأبو إسحاق إسماعيل القاضي بعسكر روم أيلي فيما مضى، غفر الله له وعفى عنه. // [١٠]

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله الذي خلق بني آدم وكرّم، عَلَّمَ^{٣٢٤} الإنسان ما لم يعلم، خصّه بأنواع الكمالات العلميّة، وميّزه عن سائر الحيوان بالقوتين النظرية والعملية، أحاط علمه بأسرار ضمائر العالمين، واضمحلت لديه علوم الأولين والآخرين، والصلاة والسلام على أشرف المخلوقين،^{٣٢٥} مُحَمَّدٍ وآله و صحبه أجمعين.

[٢] أمّا بعد؛ فيقول العبد الفقير إلى ربّه الباري، محمد أمين بن محمد الأسكداري لما كان مبحث علمه تعالى من شرح العقائد العضدية للمولى الكامل، والنحرير الفاضل، وحيد دهره، رئيس علماء عصره، أفضل المتأخرين، سند المدققين، برهان الملة والدين، جلال الإسلام مغيث المسلمين، // [٢ظ] مولانا جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني - طيّب الله ثراه، وجعل الجنة مثواه - مشتملاً على التحقيقات والتدقيقات، حاوياً لحلّ كثير من الشبه والإشكالات، شافياً لأمراض صدور العالمين، وهدي

^{٣٢٤} ر+ عَلَّمَ بالقلم.

^{٣٢٥} ر+ خير البرية وإمام المتّقين.

ورحمةً لقوم متقين، ولم أرَ له شرحاً يزيل عنه المشكلات، ويكشف القناع عن وجوه التحقيقات والتدقيقات، أردتُ أن أشرحه شرحاً وافياً في حله وتحقيقه، كافياً في إيضاح رموزه وتدقيقه، مع أبحاث جيّدة، سمحتُ بها يد الأفكار، وأتت بها خوادم الأنظار،^{٣٢٦} بل زائدة لم يلتفت إليها الأذكياء، وفهمتها من إشارات الحكماء^{٣٢٧}، مع قلة البضاعة وكثرة الفتور، وضيق الفطن والعطن وتعاقب الكدور^{٣٢٨}، بعد أن طرحت الأوراق في زوايا الهجران، ونُسجتُ عليها عناكب النسيان.^{٣٢٩}

[٣] والمرجؤ من الأحباب والطلاب، أن ينظروا إليه لإظهار الصواب، لا للعناد والمكابرة والاستكبار، نعوذ بالله من مجادل ومكابر جبّار، ومن كان في عيب فليأت بمثله من الحقائق والأسرار، أو ليَمِتْ بحسده في جهله، والحكم لله الواحد القهار، وتوكلي على الله الجليل، وهو حسبي ونعم الوكيل. [٢و]

[٤] قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخبير {واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحيّر فيه الأفهام} أي أفهام العلماء الأعلام {ولذلك اختلفت المذاهب فيها^{٣٣٠} فذهب البعض} من الفلاسفة {إلى أن علمه تعالى بذاته،^{٣٣١} عين ذاته؛ وعلمه بغيره من الممكنات، عين المعلومات} بالذات^{٣٣٢} بأن يكون الممكنات الموجودة عبارة عن العلم بناء على أن علمه تعالى حضوري، والعلم الحضوري عبارة عن نفس

^{٣٢٦} ر+ وليس ذلك -أي وقوع إرادة شرح هذا المبحث- إلا بيمين دولة صاحب الأعظم والدستور المعظم، لا مثل له في العلى، ولها الصدر الأعلى، أعقل العقلاء، رئيس الوزراء، أرشد من كل رشيد، أسد من كل سيد، كعبة أهل الحاجات، قبلة أرباب الكمالات، باهت الوزارة بالانتساب إليه، تفاخرت الصدارة بالاستصحاب لديه، ولي الأيادي والنعم، مربّي أهل الفضل والحكم، يتوجه إليه وجوه الآمال، وهو للأمر مرجع ومآل، آصف عصره فريد دهره، وهو الوزير الكبير علي باشا حفظ الله الدين والدولة ببقائه، ورفع علم العلم بإعلانه لا زالت رتبة العلم في أيام دولته عالية، وقيمة الفضل من إثمار تربيته غالية، والمرجؤ من كرمه العميم وفضله العظيم أن ينظر إليه بعين العناية والكرم، فيمحو عنه ظلام العيب والسقم، إذ هو شمس فضل يستضئ بأنواره، ويستغني عن المصباح بصباح مغائم إنظاره، وإني ممّن غوصت في بحار العُبّ والغواية، واعترفت بالجرم والجنانية، كيف لا، وقد نوبت أن أعرض إلى أعقل البشر، العقل الحادئ عشر، المرتقي أعلى درجة الفضل والكمال، البالغ برشده السديد إلى حقيقة الحال.

^{٣٢٧} ر: بعض ما فهمت من إشارات الحكماء، من أبحاث زائدة لم يلتفت إليها الأذكياء

^{٣٢٨} ر+ وتلاطم الغيوم والملال، وشئت الحال والبال

^{٣٢٩} ر+ لكن إجتأت على ذلك بإعتمادي على قول منبع اللطف والإحسان؛ "أطلبوا الخير من وجوه الحسان". شعر؛ وهيئات أن يثنى إلى غير بابِه • عنان المطايا أو يشد حزام | محطّ رجالٍ للأجلة قبله • لكل إمام يقتديه أنام | مطاف لأرباب الفضائل والعلی • فمنهم جثوم حوله وقيام. وأرجوا من أطافه العلية أن يعطيني برات العفو عن النقصان، في تقرير الكلام على وجه المرام، في معرض البيان، فإن وقع في حيّز القبول، فهو غاية المسئول، ونهاية المأمول، والله ميسر الآمال، وعليه التوكّل في جميع الأحوال.

^{٣٣٠} ر ب+ فإن اختلاف المذاهب ناشٍ من التحيّر وعدم القطع بشئ واحد.

^{٣٣١} ر+ تعالى.

^{٣٣٢} ر ب: ذاتا.

الأشياء الحاضرة عند المدرك،^{٣٣٣} كما سنذكره^{٣٣٤} {وذهب البعض} منهم {إلى أن علمه صور مجردة} عن المادّة، فلا يكون عين الممكنات {غير قائمة بشيء} لا بذاته تعالى ولا بالممكنات؛ بل هي قائمة بأنفسها {وهي التي اشتهرت بالمُثل الأفلاطونية}^{٣٣٥} وإنما قال "اشتهرت" لأن المُثل الأفلاطونية في الحقيقة عقولٌ مجردة مدبّرة لأنواع^{٣٣٦} الجسمانيات، تُسمى ربّ النوع، ولما كانت تلك الصور مجردة قائمة بأنفسها التّيبث بالمُثل الأفلاطونية، فالشتهرت بها {والبعض} منهم ذهب {إلى قيامها} أي قيام تلك الصور المجردة {بذاته تعالى} لأنها قديمة، فلا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وجمهور المتكلمين ذهبوا إلى أن علمه تعالى صفة قائمة بذاته تعالى، وهو عالم بها في الأزل بجميع الأشياء وأنها قديمة وتعلّقها حادث.^{٣٣٧}

[هـ] {وظاهر عبارة الإشارات يُشعر بذلك} أي بالمذهب الأخير الذي هو أن علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى، حيث قال:

أن واجب الوجود لمّا يعقل ذاته بذاته، ثم يلزم من كونه عاقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات متقومة بها، وكثرة اللوازم من الذات متباينة أو غير متباينة، لا تؤثر في الوحدة، فإن الأول تعالى يعرض^{٣٣٨} له كثرة لوازم إضافية وكثرة سلوب، وسبب ذلك كثرة الأسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته، انتهى.

وقد يوضح ذلك بأن الوحدة / [٣ظ] أبعد الأشياء عن الكثرة مع أنها نصف الاثنين وثلث الثلاثة ورباع الأربعة وهكذا إلى غير النهاية، ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الأمور الخارجية قدح في وحدة المعروض، فقد فهم من كلام الإشارات^{٣٣٩} أن تلك الصور قائمة بذاته تعالى ولا يلزم منه التكثير^{٣٤٠} كما أن النصفية والثلاثية والرابعة قائمة بالوحدة مع أنها ضد الكثرة.^{٣٤١}

^{٣٣٣} [منه ١]: وما ذكره من أن العلم الحضوري عبارة عن حضور المعلوم عند العالم، ففيه مسامحة، كما في حصول الصورة، وقد تنبه عليه بعض الأفاضل في حاشية شرح المواقف.

^{٣٣٤} ر: ونفضله.

^{٣٣٥} أ+ التي أثبتها أفلاطون ونفاها جمهور الفلاسفة.

^{٣٣٦} ر: للأنواع.

^{٣٣٧} [منه ٢]: والمذاهب فيها مذكورة على وجه التفصيل في شرح حكمة العين في بحث الوجود الذهني مع بيان هو الحق منها، فلنكتفٍ بالإحالة عن الإطالة.

^{٣٣٨} ر: تعرض.

^{٣٣٩} [منه ٣]: أي فهم منه ذلك وإن لم يكن فيه تصريح به، فهذا قال "وظاهر عبارة الإشارات يشعر بذلك".

^{٣٤٠} ر ب: التكثير.

^{٣٤١} [منه ٤]: إن حُمل قولهم أن علمه تعالى عين ذاته على معنى أنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى، وإن كان نفس الممكنات أو صوراً مجردة غير قائمة بشيء لا يكون مخالفاً للمذهب الأول والثاني لكن يخالف الثالث، فيحتاج إلى ما ذكرنا من الجواب.

[٦] فإن قلت: "قد سبق أن علمه تعالى عين ذاته عند الفلاسفة، فكيف يتصور تلك الاختلافات منهم، لأن كلا منها مخالف لذلك، أما الأول؛ فلأن علمه لما كان عين ذاته فلا يتصور كونه عين الممكنات وإلا لزم كون الواجب تعالى عين الممكنات، تعالى عن ذلك، وأم الثاني؛ فلأن علمه تعالى لما كان عين ذاته لزم كونه واحدا بسيطا فلا يتصور أيضا كونه صورا متعددة، وأما الثالث؛ فبعين ما ذكرنا في الثاني مع أن قيام تلك الصور بذاته تعالى يستلزم المغايرة." قلنا: ^{٣٤٢} لعل كون علمه تعالى عين ذاته مذهب بعضهم لا مذهب جميعهم. ^{٣٤٣}

[٧] {لكن قد صرح} أي صاحب الإشارات وهو الشيخ الرئيس {في الشفاء بنفيه} أي بنفي المذهب الأخير لأنه ذهب فيه إلى أن علمه تعالى إجمالي بسيط ^{٣٤٤} وأنه حضوري لا حصولي ^{٣٤٥} {حيث قال} فيه {هو} أي الواجب تعالى {يعقل الأشياء دفعة} واحدة، فيعلم في ضمن ذلك التعقل كل واحد منها، ونظيره من المحسوسات: أنا إذا رأينا جماعة ^{٣٤٦} دفعة واحدة رأينا كل واحد منها في ضمنها، غايته أن رؤيتنا لم تتعلق بكل منها قصدا وبالذات كما ^{٣٤٧} في صورة العلم التفصيلي، بل في ضمن الكل، فكذا العلم الإجمالي البسيط، فالواجب تعالى عالم ^{٣٤٨} بجميع الممكنات بذلك العلم {من غير أن يتكرر منها في جوهره} وذاته {تعالى أو} من غير أن {يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها} ^{٣٤٩}، بل يفيض عنها صورها معقولة، وهو أولى ^{٣٥٠} بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته، لأنه يتعقل ذاته {ويعقل} ^{٣٥١} {أنه مبدأ لكل شيء، يعقل منه} أي من عقله لذاته ولكونه مبدأ لكل شيء {ذات كل شيء}

^{٣٤٢} ر+ لا مخلص عن هذا السؤال إلا بأن يقال أن.

^{٣٤٣} [منه ٥]: تفصيل هذا الكلام إنهم قالوا: أنه تعالى مجرد قائم بذاته، وأن ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة عنده غير غائبة عنه، وكل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة لابد أن يعقل ذاته؛ لأن التعقل ليس إلا حضور الماهية المجردة للأمر المجرد القائم بذاته، فثبت أنه تعالى لابد أن يتعقل ذاته، وذاته علة لما عداها، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فيكون عالما بغيره من المعلولات.

^{٣٤٤} ر+ لا تعدد فيه ولا تكرر.

^{٣٤٥} [منه ٦]: فيكون علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالممكنات عين الممكنات.

^{٣٤٦} ر+ واحدة.

^{٣٤٧} [منه ٧]: تنظير لا تمثيل.

^{٣٤٨} ر: يعلم

^{٣٤٩} [منه ٨]: فعينه تصريح بعدم قيامها بذاته تعالى.

^{٣٥٠} [منه ٩]: أي من وجوه ثلاثة، أحدها عدم لزوم التكرر في ذاته تعالى بخلاف العلم الارتسامي، والثاني عدم احتياجه تعالى إلى المعلومات في علمه بها بخلاف ما إذا انتزع عنها صورة، والثالث أن الانكشاف في العلم الحضوري أتم منه في العلم الحصولي، وقد أشرنا إلى جميع ذلك في تحقيقنا لهذا المقام.

^{٣٥١} [منه ١٠]: ويحتمل أن يكون الواو للحال أو للإستئناف.

[٨] فإنه يستفاد منه أن للواجب^{٣٥٢} / [٣و] تعالى علما إجماليا^{٣٥٣}، وليس ذلك العلم^{٣٥٤} بالارتسام وبحصول صورة في ذاته^{٣٥٥}، وأن العلم بالعلة مستلزمٌ للعلم بالمعلول، وأن الله تعالى عالمٌ بذاته وبجميع ما سواه.

[٩] ثم قول الشيخ "أو يتصور" بصيغة المعلوم، وقوله "حقيقة ذاته" فاعله، والجملة عطْفٌ على قوله "أن يتكثر"، أي من غير أن يتكثر منها أو من غير أن يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها أي من غير قيام تلك الصور بذاته تعالى،^{٣٥٦} فهذا النفي للعلم الحصولي^{٣٥٧} الارتسامي، وكلمة "أو" لمنع الخلوّ فقط، وقوله^{٣٥٨} "يفيض عنها" أي عن حقيقة ذاته، وقوله "صورها" فاعله أي يفيض عن حقيقة ذاته تعالى صور الأشياء معقولة بأنفسها من غير حاجة له تعالى في تعقلها إلى صور آخر، وإضافة الصور إلى ضمير الأشياء بيانية أي يفيض عنها الصور التي هي الأشياء أنفسها معقولة من غير حاجة إلى الصور المنتزعة عنها، وهذا إثبات للعلم الحضوري له تعالى.

[١٠] واعلم أن العلم بالأشياء قسمان، أحدهما يُسمى حصوليا وهو بحصول صور الأشياء في المدرك، والآخر يُسمى حضوريا وهو بحضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بنا، وليس فيه ارتسامٌ وانطباعٌ، بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله^{٣٥٩} عند العالم، وهو أقوى من العلم الحصولي ضرورة أن انكشاف الشيء على آخر لأجل حضوره بنفسه أقوى من انكشافه عليه لأجل حصول مثاله عنده.

[١١] وقوله "وهو أولى بأن يكون عقلا إلخ." أي تعقل الأشياء دفعةً أي من غير أن يتصورها واحدا بعد واحد ومن غير أن يتصورها بصورها أولى بأن يكون عقلا وإدراكا لتلك الصور الفائضة من كون تصور ذاته تعالى بصورها المنتزعة عنها المحتاجة إليها ضرورة مدخلة محلّ الانتزاع في المنتزع^{٣٦٠} عكلاً وإدراكاً. فقوله "من تلك الصور" متعلقٌ بقوله "عقلا"، وكلمة "من" بمعنى اللام صلة له وتلك الصور الفائضة هي نفس الأشياء الحاضرة، وقوله "من عقلية" متعلقٌ بقوله "أولى ومفضل عليه له" والضمير راجعٌ

^{٣٥٢} ر ب: لله.

^{٣٥٣} [منه ١١]: مستفاد من قوله دفعة.

^{٣٥٤} أ- العلم.

^{٣٥٥} [منه ١٢]: مستفاد من قوله من غير أن يتكثر إلخ.

^{٣٥٦} أ- أي من غير أن يتكثر منها أو من غير أن يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها أي من غير قيام تلك الصور بذاته تعالى.

^{٣٥٧} ب+ عنه تعالى.

^{٣٥٨} ر+ بل.

^{٣٥٩} [منه ١٣]: سواء كان ذلك المثل عين الأشياء أو أشباهها.

^{٣٦٠} [منه ١٤]: أي لتلك الصور الفائضة.

الى التصور الدالّ عليه قوله "أو يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها"، وقوله "لأنه يتعقل ذاته وأنه مبدأ لكل شيء يتعقل منه ذات كل شيء"، هكذا واقع في بعض النسخ بدون الواو، فيكون علة / [٤٤ظ] لقوله "يفيض عنه تعالى صورها معقولة" ويمكن أن يُجعل علة لقوله "يتعقل الأشياء دفعة إلخ." لكن الأول أظهر لفظاً^{٣٦١}. وفي بعض النسخ "ولأنه" بالواو، فيكون عطفاً على قوله "هو يعقل الأشياء دفعة إلخ." بأن يكون تقديره "لأنه يعقل الأشياء دفعة"، فيكون قوله حيث علة لوقوع التصريح بنفيه في الشفاء، والمقول علة لنفيه. ولا يخفى أن النسخة الأولى أولى وأظهر، فتأمل.

[١٢] ثم قيل في بيانه؛ أن العلم التام بالعلة التام مفیض للعلم التام لمعلولها،^{٣٦٢} دون العكس، فإن العلة من حيث هي هي يُوجب معلولها المعین من حيث هو هو، والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة، فإذا علّمت العلة بذاتها المخصوصة علّم ذلك المعلول، وأما المعلول فاحتياجه إلى العلة ليس لذاته المخصوصة؛ بل لإمكانه والإمكان لا يحوج إلى علة مخصوصة؛ بل الى علة ما، وإلا لاقتصر كل معلول^{٣٦٣} على^{٣٦٤} تلك العلة.

[١٣] ويرد عليه أنه: إن أريد أن العلم بذات العلة من حيث هي يُوجب العلم بالمعلول، فهو غير بين ولا مبين؛ وإن كانت ذات العلة من حيث هي مقتضية للمعلول - وإن أريد أن العلم بها من حيث أنها علة لهذا المعلول - يُوجب العلم به، فيرد أن العلم بها من هذه الحيثية متأخرة عن العلم بالمعلول ضرورة تقدّم العلم بالطرفين على العلم بالنسبة، فتدبر.

[١٤] {وكلام شارح الإشارات في شرح الإشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء} المذكور آنفاً {في هذا الموضوع} وإنما قال "يحوم حول ظاهر الخ." لأن في كلام الشفاء تعرضاً لكون علمه تعالى بالأشياء دفعة، ولا تعرض لذلك في كلام شارح الإشارات، فتفتن. {فإنه قال: كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته} إضافة الصورة الى الذات^{٣٦٥} بيانية {التي هو بها هو، لا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر من ذاته لذاته} بلا واسطة أمر آخر في صدوره {الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي هو به هو.^{٣٦٦}}

^{٣٦١} [منه ١٥]: لقربه ولا يخفى أنه يحتمل أن يكون علة لها جميعاً بطريق التنازع.

^{٣٦٢} ب+ بمعلولها.

^{٣٦٣} [منه ١٦]: لأن الإمكان وصفاً لكل معلول.

^{٣٦٤} ب+ إلى.

^{٣٦٥} [منه ١٧]: وإطلاق الصورة على الذات باعتبار كونه معلوماً واقع كثيراً، ذكره الشريف قدس سرّه في حواشيه على حكمة العين.

^{٣٦٦} [منه ١٨]: فإن المراد أنه لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة منتزعة من ذاته بل يكفي من ذلك ذاته من حيث هو.

[١٥] {واعتبر من نفسك إن تعقلت شيئاً بصورة تتصور بها} صفة لصورة أي تتصوره بتلك / [٤] ومع الصورة، وهذا إشارة إلى العلم الكسبي النظري {أو تستحضر بها} إشارة إلى العلم البديهي، وفي بعض النسخ "تصورها أو تستحضرها"، فأما أن يحمل على الحذف والإيصال أي "تصور بها أو تستحضرها" أو الضمير راجع إلى الأشياء المتصورة بقرينة المقام، فالتقدير "تصور الأشياء بها". {فهي} أي تلك الصورة {صادرة عنك} لأن مُحضِّلها أو مُستحضرها ذهنٌ لكن {لا بانفرادك مطلقاً} أي من جميع الوجوه {بل بمشاركة ما من غيرك} وهو ذلك الشيء ضرورة كون الصورة منتزعةً منه ومدخلةً محلّ الانتزاع فيه أو يمكن أن يكون المراد به هو العقل الفعّال على ما هو المشهور عندهم أو الواجب تعالى على ما هو التحقيق عندهم.

[١٦] {ومع ذلك} أي مع كون صدور تلك الصورة عنك بمشاركة الغير لا بانفرادك {فأنت لا تعقل تلك الصورة} التي تعقلت بها شيئاً {بغيرها^{٣٦٧}} أي بغير تلك الصورة من صورة أخرى؛ بل علمك بها حضوري لا حصولي {بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن يتضاعف الصور فيك} بأن تعقل شيئاً بتلك الصورة وتعقل تلك الصورة بصورة أخرى إلى غير النهاية، فيلزم حينئذ من تعقل شيء من الأشياء تعقل أمور غير متناهية وحصول صورة غير متناهية،^{٣٦٨} والوجدان يشهد بخلافه {بل إنما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك أو بتلك الصورة فقط} قيد لكل واحد^{٣٦٩} من الشقين على سبيل^{٣٧٠} التنازع {أو على سبيل التركيب} أما الإعتبارات الممتعلقة بذاتك اثنان، أحدهما اعتبار كونك عالماً بتلك الصورة والثاني اعتبار كونك عالماً بما هي صورة له، وهما غيران. وكذا الاعتبار المتعلقة بتلك الصورة اثنان، أحدهما اعتبار كون تلك الصورة صورة إدراكيةً للشيء، والثاني اعتبار كونها صورة إدراكيةً لنفسها، وهما غيران أيضاً، والتركيب هو مجموع الاعتبارات الأربع.

[١٧] {وإذا كان حالك مع ما صدر عنك} من الصورة المنتزعة من الشيء {بمشاركة غيرك} أي مع مشاركة غيرك التي تستدعي عدم استقلالك في صدور ذلك الشيء عنك^{٣٧١} {هذه الحال}؛ / [٥ ظ] وهي عدم تعقلك لتلك الصورة بغيرها بل بنفسها؛ {فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه} من الممكنات {لذاته من غير مدخلة غيره فيه؟} إذ لا شبهة حينئذ في أنه تعالى يعقل جميع الأشياء بأنفسها دفعةً بلا

^{٣٦٧} [منه ١٩]: فيه أنه يجوز أن يكون عدم تعقلك لتلك الصورة بغيرها لعدم كونها ملتفتاً إليها قصداً وبالذات، فإن الملتفت إليه بالذات هو ذو الصورة، والكلام في أنه تعالى لا يحتاج إلى صورة في تعقلها للأشياء قصداً وبالذات، فكيف يقاس عليه لا بد لنفي ما ذكرنا من دليل ولو نسلم ذلك لكنه قياس الغائب على الشاهد وهو لا يفيد، فتدبر.

^{٣٦٨} أ- وحصول صورة غير متناهية.

^{٣٦٩} أ- واحد.

^{٣٧٠} ر: طريق.

^{٣٧١} [منه ٢٠]: وهو الصورة.

احتياج إلى أن يتصور بصورها؛ لأن الأشياء كلها حاضرة له غير غائبة عنه، فأنا نتصور الأشياء بصورها لعدم كونها حاضرة عندنا، فصدر عنا صورها مع معاونة هذه الأشياء، فصارت صورها حاضرة عندنا، فلم نحتاج في تعقلها إلى غيرها مع عدم استقلالنا في صدورنا عنها، فصار علمنا بتلك الصور حضوريا، ولمّا كان جميع ما عدا الواجب تعالى صادراً عنه لذاته من غير مدخلية غيره صار حاضرا عنده تعالى، فصار علمه بجميع ما عداه حضوريا كعلمه بذاته وصفاته.

[١٨] {ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة} العقلية المنتزعة من الأشياء المتصورة {شرط في تعقلك إياها} بنفسها بلا حاجة إلى صورة أخرى؛ لأنها^{٣٧٢} كلّما كانت حالة في النفس امتنع حصول صورة أخرى متساوية لها^{٣٧٣}، فكّلما وجد هذا الشرط، يوجد هذا المشروط، فيتعقل تلك الصورة بنفسها، وأما إذا لم يوجد فلا، كما في الممكنات الصادرة عنه تعالى، فإنها ليست حالة في ذاته تعالى، فلا يمكن أن يتعقلها بأنفسها بلا حاجة إلى^{٣٧٤} الصورة، فظهر من هذا التقرير أن قوله "ولا تظن الخ" إشارة إلى الجواب عن هذا السؤال المقدّر بمنع كون ما ذكر شرطا للتعقل المذكور.

[١٩] وعِللُ النفي بقوله {فإنك تعقل ذاتك} بنفسها بلا حاجة إلى الصورة، كما قالوا علمنا بذواتنا حضوريا {مع أنك لست محلا لها} أي لذاتك؛ لامتناع كون الشيء محلا لنفسه، وقد عرفت أن علمك بذاتك حضوريا بلا انتزاع صورة عنها حتى يكون تلك الصورة حالة فيك وكنت محلا لها، فعلم أن كونك محلا لها ليس شرطا في تعقلك إياها، وإلا لَمَّا وُجِدَ المشروطُ بدونه. {بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة الذي هو} [٥٥] شرط في تعقلك إياها} والحاصل أن الشرط في تعقلك إياها بنفسها؛ إنما هو حصول الصورة مطلقا سواء كان بطريق الحلول أو بطريق الصدور، فإذا حصل لك الصورة المنتزعة من الشيء فتعقلتها بنفسها بلا حاجة إلى صورة أخرى لكونها صادرةً عنك ولو بإعانة الغير، فكذا الأشياء صادرةً عنه تعالى؛ بل بلا إعانة الغير، فيتعقلها^{٣٧٦} بأنفسها^{٣٧٧} بلا حاجة إلى الصورة

^{٣٧٢} [منه ٢١]: علة لمقدّر وهو قولنا وإنما كان هذا شرطا بذلك وحاصله بيان وجه الظن بكونه شرطا.

^{٣٧٣} [منه ٢٢]: لامتناع اجتماع المثلين في محل واحد لأن المثلين متحدان في الماهية وفي لوازم الماهية، فلو اجتمعا في محل واحد لآتحدّا بحسب العوارض أيضا، لأنها إذا اجتمعا في محل واحد وكل ما عرض لأحدهما عرض للآخر فيكون المثلين هو هو لا مثلين كذا قال بعض الأفاضل، وأورد عليه السيّد الشريف قدس سرّه أن اللازم إن كل ما عرض لأحدهما من جهة المحل كان عارضا للآخر أيضا ومن الحائز أن يعرض لأحدهما عارض لا من جهته فلا يلزم عروضه للآخر انتهى. فعلى هذا نقول يجوز أن يعرض لإحدى الصورتين عارض لا من جهة المحل لكون أحدهما صورة للصورة الخارجية كزيد والآخر صورة للصورة الذهنية، فاجتماع المثلين حينئذ ليس بمحال لأنه إنما يكون محالا إذا لم يكن بينهما امتياز أصلا لأنه ينافي الاثنينية، فتأمل.

^{٣٧٤} ر: بلا انتزاع

^{٣٧٥} أ- بنفسها بلا حاجة إلى الصورة كما قالوا علمنا بذواتنا حضوريا.

^{٣٧٦} ر: فتعقلها.

بطريق الأولى، ولمّا كان الكون محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول الصورة، ظنّ السائل أنه شرطٌ في تعقلك إياها كذلك.

[٢٠] {فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك} كالصدور عنك {حصل ذلك التعقل} أي تعقل عنك^{٣٧٨} تلك^{٣٧٩} الصورة بنفسها بدون الاحتياج إلى صورة أخرى^{٣٨٠} {من غير حلول فيك} يعني إذا فرضنا^{٣٨١} حصول تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل لك ذلك التعقل من غير حلول؛ لوجود شرطه -وهو حصول تلك الصورة مطلقاً- لكن لمّا كان حصول تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول محالاً؛ لأنه مشروطٌ بالحلول، حصل ذلك التعقل بطريق الحلول، فظن أن الحلول شرطٌ له، وليس كذلك.

[٢١] {ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله} وأدنى منه، وهذا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، تقرير السؤال: أن ما ذكرت سابقاً مبنيّ على أن الصورة المنتزعة من الشيء صادرة عن النفس، وقست عليها الأشياء الصادرة من الواجب في حصول العلم بأنفسها بلا حاجة إلى انتزاع صورتها بجامع الصدور عن المدرك، لكن لانسلّم أن الصورة المنتزعة من الشيء صادرة عن نفس المدرك؛ بل النفس قابلةٌ لها، وإنما حصلت من العقل الفعّال،^{٣٨٢} والأشياء صادرة عنه تعالى لا من العقل الفعّال، وليس ذاته تعالى قابلةٌ لها، فيجوز أن يكون الأول كافياً في التعقل المذكور دون الثاني،^{٣٨٣} فما ذكرت قياس مع وجود الفارق.

[٢٢] وتقرير الجواب: أنا سلّمنا أن الصورة ليست صادرة عن النفس المدرك بل من العقل الفعّال، ونفس المدرك قابلةٌ لها، لكن يثبت المطلوب بطريق الأولى، / [٦ظ] فإن حصول الشيء لفاعله الصادر عنه في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله كنفس المدرك، وحصول الشيء لغيره هو التعقل؛ إذ لا معنى للتعقل إلا حصول الشيء للعقل؛ بل القابل أضعف في كونه حصولاً لغيره من حصول الشيء للفاعل، فإذا كان الثاني كافياً في تعقل الصورة بلا احتياج إلى صورة أخرى كفى الأول بطريق الأولى.

^{٣٧٧} أ- بأنفسها.

^{٣٧٨} أ- عنك.

^{٣٧٩} أ- تلك.

^{٣٨٠} أ- بدون الاحتياج إلى صورة أخرى.

^{٣٨١} [منه ٢٣]: وإن كان المفروض محالاً.

^{٣٨٢} [منه ٢٤]: أو من الواجب تعالى.

^{٣٨٣} [منه ٢٥]: أي القبول دون الثاني أي الصدور.

[٢٣] {وإذا تقدّم هذا} أي المذكور من المقدمات، وهذا شروع إلى إقامة البرهان على المطلوب الذي هو أن الله تعالى يعلم في الأزل جميع ما عداه علما حضوريا بعد تمهيد المقدمات وتقريبها إلى الأفهام {فأقول قد علمت} فيما سبق من قوله "كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته لذاته إلى صورة إلخ." {أن الأول} أي الواجب {تعالى} ^{٣٨٤} عاقل {أي عالم} بذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود {فإن علمه تعالى بذاته عين ذاته كما سبق {إلا في اعتبار المعبرين} ضرورة أن اعتبار ذاته من حيث هي يغاير ذاته من حيث هي عقل وعلم {وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلول الأول} الذي ^{٣٨٥} المسمى بالعقل الأول، وذلك لما عرفت من أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وذاته تعالى علة لمعلوله الأول {فإذا حكمت بكون العلتين -أعني ذاته وعقله لذاته-} فإن ذاته تعالى علة لمعلوله الأول وعقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول كما عرفت {شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين -أعني المعلول الأول وعقل الأول تعالى له-} أي للمعلول الأول {شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي كون أحدهما} أي أحد المعلولين وهو المعلول الأول {مباينا للأول تعالى والثاني} وهو عقله لمعلوله الأول {متقررا فيه} أي في الواجب تعالى {كما حكمت بكون التغاير في العلتين} المذكورتين {اعتباريا محضا فاحكم بكونه} أي التغاير {في المعلولين} المذكورين {كذلك} أي اعتباريا محضا؛ إذ الحكم بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا، والحكم بكونه في المعلولين واقعا في الخارج بأن يدعي تغايرهما في الوجود الخارجي ^{٣٨٦} دعوى لا بد له من دليل، ولا دليل عليه ^{٣٨٧}، وأما الحكم بكونه اعتباريا محضا، فلكونه اعتباريا / [٦و] محضا في العلتين، هذا غاية توجيه هذا الكلام

[٢٤] {فإذن} أي حين حكمت بكون المعلولين شيئا واحدا {وجود المعلول الأول هو نفس عقل الأول} أي عقل الواجب تعالى {إياه} أي المعلول الأول {من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الأول، تعالى عن ذلك} الاحتياج {علوا كبيرا}.

[٢٥] {ثم لما كانت الجواهر العقلية} هذا شروع إلى بيان أنه تعالى عالم في الأزل بجميع الأشياء كلية أو جذئية مادية أو مجردة موجودة أو معدومة بحيث لا يغزب عنه مثقال ذرة بعد بيان عدم لزوم التكثير ^{٣٨٨} في ذاته وعدم احتياجه إلى الصورة، يعني لما كانت العقول العشرة {تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها} أي بحصول صور ما ليس بمعلولات لها ^{٣٨٩} من الأشياء كالواجب والمعدومات فيها،

^{٣٨٤} ر ب+ السابق جميع ما عداه.

^{٣٨٥} أ- الذي

^{٣٨٦} ر ب: في الوجود في الخارج.

^{٣٨٧} [منه ٢٦]: وما لا دليل عليه بحسب نفيه على ما قالوا.

^{٣٨٨} ر ب: التكثير

^{٣٨٩} [منه ٢٧]: على طريق الإشراف من الواجب تعالى.

فعلمها بما ليس بمعلول لها حصولي، وأما علمها بمعلولاتها كالحوادث الموجودة فهو عين معلولاتها، فعلمها بها حضوري، هكذا قيل وهذا المعنى يفهم من قوله "ليس بمعلولات لها بحصول صورها"، لكن ظاهر قوله^{٣٩٠} والحال أنه لا موجود إلا وهو معلول الأول الواجب ينافيه، فإنه يقتضي أن يكون جميع الأشياء معلولة للواجب تعالى فقط، وإن علم العقول بجميع الأشياء حصولي لا حضوري، وإن قوله "ما ليس بمعلولات لها" وقوله "بحصول صورها" ليس للاحتراز؛ بل لبيان الواقع.

[٢٦] فإن قلت: ما الفائدة في قوله "تعقل ما ليس بمعلولات لها" ولم لم يكتف بقوله "وهي تعقل الأول الواجب تعالى إلخ."؛ قلت المقصود من قوله "تعقل ما ليس بمعلولات لها" بيان تعقل الجواهر العقلية للمعدومات^{٣٩١} حتى يثبت من علم الواجب بها علمه بالمعدومات أيضا، وقوله "وهي تعقل الواجب إلخ." إنما يبين تعقل العقول للموجودات؛ إذ هي معلولات له تعالى دون المعدومات، وهو^{٣٩٢} ظاهر.

[٢٧] فإن قلت: قوله "تعقل ما ليس بمعلولات" أعم من أن يكون موجودا أو [٧ظ] معدوما واجبا أو غيره، فيكون مُغنيا عن قوله "وهي تعقل الأول الواجب إلخ."؛ قلت: لعلمه أراد بيان علم الواجب تعالى بجميع الموجودات بوجه آخر، وهو أن الجواهر العقلية تعقل الواجب تعالى ويلزم من تعقلها له تعقلها لجميع الموجودات، فيلزم من تعقل الواجب تعالى لتلك الجواهر تعقل جميع الموجودات، فتأمل.

[٢٨] {وهي} أي الجواهر العقلية {تعقل الأول الواجب} كما أنها تعقل المعدومات {و} الحال {أنه لا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب} يعني لما تعقل الجواهر العقلية الواجب تعالى الذي هو علة لجميع الموجودات {كانت جميع صور الموجودات الكلية والجذئية} المادية والمجردة {على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها} أي في تلك الجواهر؛ لما سبق من أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وقوله "على ما هي عليه" أي على الأحوال التي هي عليها في الوجود متعلق بقوله، "حاصلة" قدّم عليه.

[٢٩] {والأول الواجب تعالى يتعقل^{٣٩٣} تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور} أي صور الموجودات الحاصلة في تلك الجواهر، أما أنه عالم بتلك الجواهر؛ فلأن ذاته تعالى علة لها وهو عالم بذاته^{٣٩٤} وأما أنه عالم بتلك الصور؛ فلأنها معلومة لتلك الجواهر المعلومة له تعالى ومرتسمة فيها، فتكون معلومة له تعالى كما أن العلم بالأشياء يستلزم العلم بسواها {لا بصور غيرها} أي غير الجواهر العقلية وغير الصور الحالة

^{٣٩٠} [منه ٢٨]: وإنما قلنا ظاهر لأنه يجوز أن يكون معنى هذا القول أنه لا موجود إلا وهو معلول للواجب تعالى في الحقيقة، وأن القول بمنزلة الشروط والآلات فلا ينافي مدخلة العقول فيها، تدبر.

^{٣٩١} أ- للمعدومات.

^{٣٩٢} ب+ وهذا.

^{٣٩٣} ر: تعقل.

^{٣٩٤} أ- الجواهر فلأن ذاته تعالى علة لها وهو عالم بذاته.

فيها {بل بأعيان تلك الصور}^{٣٩٥} الحالة فيها {و} بأعيان تلك {الجواهر} أي بأنفسها من غير حاجة إلى أن الصورة الأخرى؛ لما عرفت أنه تعالى عالم بجميع الأشياء دفعة بلا حاجة إلى أن يتصورها بصورها {كذلك الوجود على ما هو عليه} أي كما أن الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على ما هو عليه في نفس الأمر، فإن الموجودات مع وجوداتها معلولات له تعالى.^{٣٩٦}

[٣٠] {فإذن لا يَعْزُبُ عنه} أي لا يغيب عن علمه / [٧و] {مَثَقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ غَيْرِ لَزُومِ الْمَحَالِ} وهو التكثر في ذاته؛ لما قلنا أن علمه تعالى عبارة عن الأشياء الحاضرة بأنفسها عنده لا عن حصول صورها في ذاته تعالى^{٣٩٧} حتى يلزم ذلك، وهذا نتيجة لما سبق من قوله "ثم لما كانت الجواهر العقلية إلى هنا وهنا" انتها كلام المحقق الطوسي. ثم شرع في^{٣٩٨} تزييفه.

[٣١] فقال {قلت: هذا الكلام} المنقول عن هذا المحقق {إقناعي} يقنع به في المقام الخطابي الذي يكفي فيه بمجرد الظن ولا يطلب فيه اليقين والبرهان وليس بقطعي {من وجوه} ثمانية.^{٣٩٩}

[٣٢] {الأول: أن ما ذكره} المحقق {من أنه} "كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عنه لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر" غير بين {أي غير بدهي، فلا بد من الدليل عليه} وما ذكره من الاعتبار من النفسك {حيث قال "واعتبر من نفسك إلخ." دليل على هذا المدعى} لا يفيء ببيانه ولا بالتأنيس به، فإن الصورة العقلية القائمة بذات العاقل {الحاصلة من تصور شيء} {من صفات ذاته، والذات مع سائر صفاته} وإنما قال "سائر" لأن الصفة عند المتكلمين يعم نفس الماهية، فإن الإنسانية من الصفات النفسانية لزيد مثلا عندهم، وكذا الذاتية، صرح به بعض الأفاضل^{٤٠٠} في حاشية شرح المواقف،^{٤٠١} وفي الصحاح للسائر معنيان: أحدهما الباقي والآخر الجميع انتهى، فلك أن تريد ههنا المعنى الثاني {حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها} إما حضور الصفات عند الذات

^{٣٩٥} ب+ الحاصلة في الجواهر العقلية.

^{٣٩٦} [منه ٢٩]: والجواهر العقلية لما كانت عاقلة له تعالى والعلم بالعلم بالمعلول كانت عاقلة لتلك الوجودات أيضا، والجواهر العقلية معلومة لله تعالى أزلا حاضرة عنده تعالى، والحاضر عند الحاضر حاضر.

^{٣٩٧} أ- حتى يلزم ذلك.

^{٣٩٨} ر ب: إلى.

^{٣٩٩} [منه ٣٠]: أكثرها راجع إلى أن ما ذكرت قياس مع وجود الفارق، واعلم أن الشارح الجليل ذكر وجوها مباحنة لكنها إنما يرتقي إليها بناء على تعدد كل واحد من الإيراد على المقدمة المدللة والإيراد على دليلها وجها مغايرا للآخر، والقوم صرحوا بأن منع المقدمة المدللة راجع إلى منع دليلها، فتفظن.

^{٤٠٠} ب+ حسن جلبي.

^{٤٠١} ر+ وقد ذكر الفاضل عصام الإسفرائيني.

فظاهر؛ وإما حضور الذات عند الذات، مع أن الحضور نسبة، والنسبة إنما يتحقق بعد تحقق المنتسبين، فقد قيل: أن التغير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة، والذات باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة، وهذا القدر من التغير يكفيها^{٤٠٢}، وسيجيء من / [٨ظ] الشارح المحقق في آخر البحث توجيه آخر، وهو أن معنى الحضور عدم الغيبة، وهو نفي للنسبة^{٤٠٣} ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الإثنية، فلا يستدعي المغايرة^{٤٠٤}، وأشار إليه^{٤٠٥} بقوله غير غائبة عنها^{٤٠٦}.

[٣٣] {وليس المعلول الأول من صفات الواجب تعالى} إذ الصفة عبارة عن معنى يقوم بالذات، وليس المعلول الأول معنى يقوم بذاته تعالى كما لا يخفى {حتى يكون حضوره} أي حضور الواجب تعالى عنده {مستلزما لحضوره} أي حضور المعلول الأول، واستلزام مجرد كون المعلول صادرا عنه تعالى لذاته لكونه حاضرا عنده تعالى غير مسلم {وإدراكه مستلزما لإدراكه} فقياس إدراك ما يصدر من ذات العاقل لذاته على إدراك ذاته وإدراك صورة حاصلة من شيء من غير حاجة إلى صورة أخرى غير ذاته وغير تلك الصورة في عدم الاحتياج إلى الصورة الأخرى قياس مع وجود الفارق.

[٣٤] {والثاني:} من الوجوه المعهودة، وهذا وارد على قوله "واعتبر من نفسك إلخ." لكنه قريب من الوجه الأول، وإنما الفرق بينها بتغير الملاحظتين^{٤٠٧} فافهم {أن تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج إلى صورة أخرى ليس بعلاقة الصدور} أي بعلاقة صدور ذلك الشيء من العاقل {حتى يقال إذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها، فبالأولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره} كما قال المحقق، وذلك لأن علاقة الصدور فيه أتم منها في تصور الصورة {بل تعقل الصورة} بنفسها من غير حاجة إلى صورة أخرى {بعلاقة الحلول} فقط {أو بالصدور مع الحلول} / [٨و] يعني أن العلة التامة لتعقل الصورة بنفسها بلا حاجة إلى صورة أخرى؛ إما الحلول فقط أو الصدور مع الحلول لا الصدور فقط {ولا حلول للمعلول الأول في الواجب تعالى عن ذلك} الحلول علوا كبيرا. فيلزم أن لا يكون عاقلا له بلا حاجة إلى صورة مستفاضة مستأنفة لامتناع تحقق المعلول بدون علته أو بدون تمام علته^{٤٠٨} فلا يثبت المطلوب بل يثبت خلافه^{٤٠٩}.

^{٤٠٢} ر: يكفينا.

^{٤٠٣} [منه ٣١]: التي هي الغيبة.

^{٤٠٤} [منه ٣٢]: كأنه قيل أن عدم الحضور نسبة أيضا فيرد ما يرد فأجاب بما ترى.

^{٤٠٥} ر+ فلهذا أكد.

^{٤٠٦} [ب+ منه ٣٣]: وهذا يظهر فائدة قوله غير غائب عنها بعد قوله حاضرة عند نفسه.

^{٤٠٧} [منه ٣٤]: فإن ملاحظة كون الصورة العقلية من صفات ذاته وكون الذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه بخلاف المعلول الأول غير ملاحظة كون العلاقة الحلول فقط، إذ الحلول مع الصدور وعدم حلول المعلول الأول من الواجب.

^{٤٠٨} [منه ٣٥]: ناظر إلى الترديد المذکورين على طريق النشر على ترتيب اللف.

[٣٥] {نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور الغير الحالة فيها} كالبيت الذي بناه العاقل {بدون الاحتياج إلى الصورة} أي إلى صورة ذلك الشيء حين تعقله {لَكان مقوّيا لهذا المدعى} وهو أن العاقل لا يحتاج في إدراك ما يصدر عنه لذاته من الأمور الغير الحالة بلا واسطة أمر آخر^{٤٩} إلى صورة مستفاضة؛ إذ لا شك في تقويته لهذا المدعى لأن تمام العلة^{٥٠} موجود في المدعى أيضا، وإنما قال "لَكان مقوّيا" ولم يقل "لَكان دالّا على المدعى"^{٥١} ليفيد أنه على هذا التقدير يكون مقوّيا، فما ظنك على تقدير عدمه^{٥٢} {وليس الأمر كذلك} أي مقدّم الشرطية غير ثابت {فإننا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا المبينة} الغير الحالة فينا {إلى الصورة، كما يشهد به الوجدان.}

[٣٦] {إن الثالث:} من تلك الوجوه {أن قوله "ولاتظن أن كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا في تعقلك إياها، فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست محلا لها" ضعيفٌ لجواز أن يكون شرط التعقل} أي التعقل بلا احتياج إلى الصورة {أحد الأمرين من كونه} أي المعلوم {ذات العالم أو} من كونه {وصفا له} كالصورة، وكل منها منتفٍ في تعقل الواجب تعالى للمعلول / [٩ظ] الأول، فلا يلزم من تعقل العاقل لذاته أو صفاته بلا حاجة إلى الصورة الأخرى كونُ تعقل الواجب تعالى للعقل الأول كذلك؛ بل يحتاج إلى الصورة لعدم شرط ذلك التعقل فيه.

[٣٧] قيل^{٥٣} الظاهر أن الضعف إنما هو في الحكم بالضعف، فإن المحقق نبه على أن الحلولية ليست شرطا للتعقل، واستدل عليه بأنه لو كان كذلك يلزم أن لا يتعقل العاقل نفسه، وتجوزك أن يكون شرطه أحد الأمرين لا يدفع ذلك، فإن أحد الأمرين الحلولية^{٥٤}، وما الدعوى إلا هذا، ثم إن حصر^{٥٥} الشرط في أحد الأمرين منافي لقوله "بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول إلخ." انتهى.

[٣٨] أقول^{٥٦} كلامه بعبارة فيه نظر، لأنه يجوز أن يكون الشرط في تعقل^{٥٧} العاقل لذاته هو^{٥٨} كون المدرك ذاته، وفي تعقل الصورة هو كونه^{٥٩} وصفا له، وهذا مراد الشارح بقوله "يجوز أن يكون الشرط

^{٤٩} أ- بل يثبت خلافه.

^{٥٠} أ- بلا واسطة أمر آخر.

^{٥١} [منه ٣٦]: وهو علاقة الصدور فقط.

^{٥٢} [منه ٣٧]: مع أنه دالّ على المدعى.

^{٥٣} [منه ٣٨]: ولو قال لكان دالّا يفهم منه أنه على هذا التقدير يكون دالّا وأما تقدير عدم فيجوز أن يكون مقوّيا له، وليست كذلك

^{٥٤} ب: وقد يقال | [منه ٣٩]: قائله المحقق الجامي المروزي.

^{٥٥} [منه ٤٠]: فإن كونه وصفا له كونه حالّا فيه وكون المدرك محلا له.

^{٥٦} [منه ٤١]: أراد أنه ذكر فيما سبق كون الشرط الحلول مع الصدور وههنا لم يتعرض له.

^{٥٧} أ- أقول.

إلخ." ولا يدلّ دليل المحقق على نفي ذلك الجواز، وإنما يدلّ على نفي جواز كون الشرط الحلول فيك وكونه وصفاً له^{٤٢١} في تعقلك لذاتك أو في تعقلك^{٤٢٢} لجميع معلوماتك^{٤٢٣}، فكأنه ظنّ أن مراد الشارح رحمه الله تعالى أن الشرط في كل مادة -سواء كان تعقل الذات له أو لصفة- من صفاته أحد الأمرين فكونه^{٤٢٤} وصفاً له شرط في جميع المواد مع أنه نفاه^{٤٢٥} واستدل عليه، وليس مراده ذلك، كيف؟ ولو كان أحدهما شرطاً في جميع المواد يلزم إما عدم تعقل الذات أو عدم تعقل الصفة؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون كونه وصفاً له شرطاً في تعقل الذات، والصفة حينئذٍ فلما لم يتحقق في تعقل الذات لم يتحقق المشروط / [٩٠] وهو تعقل الذات أو يكون كونه ذات العالم شرطاً في تعقلها فلما لم يتحقق في تعقل الصفة لم يتحقق المشروط وهو تعقل الصفة؛ بل مراده من كون الشرط أحدهما كون أحدهما شرطاً في بعض المواد والآخر في بعض آخر، ولا يدلّ ما ذكره المحقق على نفي ذلك كما لا يخفى، ثم قوله "ثم إن حصر الشرط إلخ." أقول: أنه ليس بحصر؛ بل هو اكتفاءً بقدر ما يكفي في السند أو إحالة إلى ما سبق، فتأمل.

[٣٩] {والرابع:} منها {أن قوله "فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من الحلول فيك حصل ذلك التعقل" غير ظاهر؛ بل يكاد يكون مصادرة} بناء على أنه بمنزلة قولنا "أن كونك محلاً لتلك الصورة ليس شرطاً في تعقلك إياها" وهو المدعى، فكأن نفس المدعى مأخوذاً في الدليل، وإنما قال "يكاد" ولم يقل "بل هو مصادرة"؛ لأن المصادرة كون المدعى نفسه^{٤٢٦} مأخوذاً في الدليل، وههنا المأخوذ ما هو في قوته وبمنزلة، وقد يقال^{٤٢٧} الظاهر: أن قوله "فإن حصل" ليس استدلالاً؛ بل هو تفريع على ما قدّمه من أن الحصول هو العلاقة لا الحلول، فأين المصادرة؟^{٤٢٨}

^{٤١٨} [منه ٤٢]: أي التعقل المعهود أعني بلا حاجة إلى الصورة.

^{٤١٩} أ- هو.

^{٤٢٠} ر: كونها.

^{٤٢١} أ- له.

^{٤٢٢} ر+ لتعقلك.

^{٤٢٣} [منه ٤٣]: لأنه يدخل فيه تعقلك لذاتك.

^{٤٢٤} [منه ٤٤]: لأن أحد الأمرين أعم منها.

^{٤٢٥} [منه ٤٥]: لأن قوله أو وصفاً له في قوة قولنا أو كونه حالاً وكون العالم محلاً له فافهم.

^{٤٢٦} [منه ٤٦]: فإنه المتبادر من تعريفهم بالمصادرة يكون النتيجة جزءاً من الدليل فافهم.

^{٤٢٧} [منه ٤٧]: قائله الجامي المزوري.

^{٤٢٨} [منه ٤٨]: أقول: لما كان المفترع عليه -وهو أن الحصول هو العلاقة لا الحلول- في قوة المدعى -وهو أن كونك محلاً لتلك الصورة ليس شرطاً في تعقلك إياها- مع كون المفترع عليه جزءاً من الدليل تحقق المصادرة فيه، ولما كان التفريع -وهو قوله فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول حصل ذلك التعقل- قريباً من المفترع عليه من جهة المفهوم ههنا لم يفرق بينهما، فاسند المصادرة إليه، فافهم.

[٤٠] {الخامس:} منها {أن قوله "ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله" إن أراد أن حصوله بالنظر إلى القابل [ممكناً] وبالنظر إلى الفاعل واجب، فيكون حصوله للفاعل أوكد و أوثق من حصوله للقابل} لأن الوجوب بالنظر إلى القابل إنما يتأتى من الفاعل {فلا يكون} حصوله لفاعله {دون حصوله لقابله، فمسلّم؛ لكن لا يظهر منه أن الحصول على أي وجه كان} سواء كان للفاعل أو القابل {يكفي في حصول التعقل؛ بل ربما كان هذا النحو من الحصول أعني الحصول / [١٠ ظ] للقابل وإن كان أضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب} كما ذكرنا {والإمكان} إن قلنا أن حصوله بالنظر إلى الفاعل وبالنظر إلى القابل ممكن، فيكون حصوله للفاعل أوكد و أوثق في معنى الإمكان {شرط التعقل} خبر كان في قوله^{٢٩} "بل ربما كان". والمراد بالتعقل المعهود أعني بلا حاجة إلى الصورة.

[٤١] وقد يقال: هذا أمر مردود، ويظهر رده مما تقدّم وتكرّر غير مرة من أن حصول الشيء للقابل ليس شرطاً للتعقل فإن النفس عالمة^{٣٠} بذاتها^{٣١}، ثم أن الحصول للقابل لا يصلح لأن يكون شرطاً للتعقل؛ لأنه إن أردت بالحاصل الصورة الظلية الذهنية لزم^{٣٢} أن لا يكون النفس عالمة بصفاتهما؛ وإن أردت ما هو الأعم^{٣٣} لزم الأول أو الثاني من اللازمين انتهى.

[٤٢] أقول: فيه نظر، لأن مراد الشارح المحقق من كون الحصول للقابل شرط التعقل كونه شرطاً لتعقل^{٣٤} غير ذات العالم سواء كان صفة أو لا؛ لأن شرط التعقل أي تعقل ذات العالم كونه ذات العالم كما سبق، وما ذكره المحقق إنما ينفي كونه شرطاً لتعقل الذات،^{٣٥} فكون النفس عالمة بذاتها لوجود الشرط المذكور - أعني كونه ذات العالم - ثم إنا نختار الشق الثالث ونقول: كون الصورة مطلقاً حقيقية أو ظلية حاصلة للقابل شرط للتعقل، وقوله "لزم"^{٣٦} الأول أو الثاني من اللازمين ممنوع، لأن الصورة الحقيقية حاصلة للقابل في صورة كون النفس عالمة بصفاتهما، فلا يلزم الأول وهي وإن تحققت في الجمادات لكن

^{٢٩} منه [٤٩]: قائله الجامي المزوري.

^{٣٠} منه [٥٠]: علماً حضورياً

^{٣١} منه [٥١]: مع أنها ليست الحاصلة لها لامتناع حصول الشيء لنفسه.

^{٣٢} منه [٥٢]: لعدم تحقق الشرط إذ علم النفس بصفاتهما حضوري.

^{٣٣} منه [٥٣]: وإن أردت الصورة الحقيقية أي الموجودة في الخارج لزم أن يكون الجمادات عالمة بصفاتهما.

^{٣٤} منه [٥٤]: إضافة المصدر إلى المفعول.

^{٣٥} ر+ لا كونه شرطاً لتعقل ما عدا الذات.

^{٣٦} ر+ أن يكون الجمادات عالمة بصفاتهما ممنوع لأن المراد كونه شرطاً لتعقل من من شأنه أن يتعقل لا كونه.

لا يلزم كونها عالمة بصفاتها؛ لأن المراد كونه شرطاً لتعقل من من شأنه أن يتعقل لا كونه شرطاً لتعقل أي شيء، فإن الكلام في علم العاقل،^{٤٣٧} فتأمل.

[٤٣] {كما أن حصول السواد للقابل} كالحبشي {شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل}/[١٠ و] وإن كان أقوى من الحصول للقابل} لكون الفاعل مُوجدًا له {لا يستلزم الاتصاف به} فإن الفاعل فيه واسطة^{٤٣٨} في الثبوت،^{٤٣٩} واتصاف ذي الواسطة فيها يكون حقيقياً سواء كان الواسطة متصفاً به كالنار في إيصال الحرارة إلى الحشب أو لا كالباري تعالى في إيصال السواد إلى الحبشي {وإن أراد أن حصوله للفاعل في كونه علماً ليس دون حصوله للقابل في ذلك} أي في كونه علماً {فممنوع لجواز أن يكون مشروطاً بأمور لا توجد^{٤٤٠} في الفاعل} كالحصول للقابل على ما مر،^{٤٤١} وإن أراد معنى آخر فيبين لنا حتى نتكلم عليه، وهذا هو الشق الثالث من التردد والترك للظهور والإشارة إلى أنه لا يحتمل شقاً آخر.

[٤٤] {السادس:} منها {أن قوله "إذا حكمت بكون العلتين - أعني ذاته وعقله لذاته - شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فالحكم بكون المعلولين أيضاً - أعني المعلول الأول وعقل الأول له - شيئاً واحداً" تحكّم بخت} أي صرف {إذ المعلول الأول بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عليه^{٤٤٢} في الخارج} يعني بالاعتبارات التي هي عين المعلول الأول في الوجود لا زائدة عليه^{٤٤٣}، وإنما قال كذلك تنبيهاً على اتحاد العلل بالذات {علة للمعلولات الثلاثة المتباينة} أي كل واحد منها مبين للآخر {في الوجود وكما تقرر في موضعه} أي في الكتب الحكمية {فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة} فلم يحكم بكون المعلولات متحدة بسبب اتحاد العلل؟ بل حكّم بتباينها،^{٤٤٤} فإن أراد المحقق أن اتحاد العلل يستلزم اتحاد المعلولات في جميع المواد فهو منقوض بهذه المادة؛ وإن أراد أنه يستلزم اتحادها في تلك المادة أعني المعلول الأول وعقل الأول يلزم الترجيح من غير مرجح، فلم يثبت مما ذكر اتحاد المعلولين أعني المعلول الأول وعقل الأول له حتى يثبت عدم الاحتياج إلى الصورة.

^{٤٣٧} [منه ٥٥]: فلا يلزم الثاني أيضاً.

^{٤٣٨} [منه ٥٦]: بخلاف الواسطة في العروض، فإن اتصاف الواسطة فيها بالعرض يكون حقيقياً، واتصاف ذي الواسطة مجازاً كالسفينية في إيصال الحركة إلى جالسها.

^{٤٣٩} [منه ٥٧]: أي في ثبوت العارض للمعروض.

^{٤٤٠} ر: يوجد.

^{٤٤١} ر: كما ما مر.

^{٤٤٢} ب+ عليها.

^{٤٤٣} ب+ عليها.

^{٤٤٤} أ- تباينها

[٤٥] ثم أعلم^{٤٥} أن الحكماء قالوا: إذا ثبت / [١١ ظ] أن الصادر الأول من الواجب تعالى عقل، فله اعتبارات ثلاثة^{٤٦}: وجوده في نفس؛ وجوبه بالغير؛ وإمكانه. فيصدر عنه بكل اعتبار أثر، فباعتبار وجوده تصدر عقل، وباعتبار وجوبه بالغير تصدر نفس، وباعتبار إمكانه جسم وهو الفلك الأول، وإنما قلنا إن صدورهما على هذا الوجه "إسنادا للأشرف إلى جهة الأشرف والأحسن إلى الأحسن" فإنه أخرى وأليق، وكذا يصدر من العقل الثاني العقل الثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا إلى العناصر الذي هو المسمى بالعقل الفعّال المؤثر في هوى العالم السفلى المفيض للصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات بسبب لها من الاستعدادات السببية عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وأوضاعها.

[٤٦] {السابع:} منها {أن القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجذئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تعقل تلك الصور} الحاصلة فيها {يفضي إلى كون علم الواجب بها} أي بتلك الصور {متأخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها} ضرورة أن علم الواجب بها بعد حصولها في الجواهر العقلية الذي هو عبارة عن تعقلها لها، والمراد بالتأخر هو التأخر الذاتي، فإنه اللازم من ذلك دون التأخر الزمني لجواز ارتسام الصور في العقول في الأزل، فيلزم أن يكون علمه تعالى بتلك^{٤٧} الصور أنقص من علم الجواهر العقلية بها ضرورة احتياج الواجب تعالى لها^{٤٨} في علمه بها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

[٤٧] {على^{٤٩} أن ارتسام صور الجذئيات المادية في الجواهر} العقلية {الغير الجسمانية المجردة} صفة بعد صفة للجواهر {ليس مستقيما على أصول الفلاسفة} / [١١ و] وقواعدهم، ثم الظاهر^{٥٠} أن يقول على أصل الفلاسفة كما لا يخفى {لأن المجرد عندهم لا يدرك الجذئيات المادية إلا بآلات جسمانية} كالحواس الظاهرة والباطنة {ترسم صورها} أي صور الجذئيات المادية {في تلك الآلات} يعني سلّمنا أولا: أن تلك الصور مطلقا^{٥١} مرتسمة في الجواهر العقلية، والواجب تعالى يعقل تلك الصور بواسطة تعقلها لتلك الجواهر العقلية، لكن يلزم التأخر المذكور، ونمنع^{٥٢} ثانيا: بعض تلك الصور -وهو صور

^{٤٥} [منه ٥٨]: هذا تحقيق لقوله بالاعتبارات الثلاثة

^{٤٦} [منه ٥٩]: وهي تلك الاعتبارات متحدة معه بالذات

^{٤٧} أ: تلك.

^{٤٨} ر+ إليها.

^{٤٩} [منه ٦٠]: هذه العلاوة مختصة بصور الجذئيات المادية.

^{٥٠} [منه ٦١]: إنما قلنا الظاهر لأن ذلك الأصل الواحد بالإضافة إلى كل واحد من الفلاسفة أصول متعددة.

^{٥١} [منه ٦٢]: أي مادية أو مجردة.

^{٥٢} أ: نعم.

الجزئيات المادية - مرتسمة فيها؛ إذ ليست تلك الآلات موجودة فيها حتى يلزم من تعقل الواجب تعالى لتلك الجواهر تعقلها كما زعم، فيلزم أن لا يكون عالما ببعض تلك الصور أصلا فضلا عن تأخر علمه بها عن تعقل تلك الجواهر لها، ثم لا يخفى عليك أنه يرد على هذه العلاوة أن مقتضى أصل الفلاسفة أن المجرد لا يدرك الجزئيات المادية على الوجه الجزئي والحسي إلا بآلات جسمانية، لا أنها لا تدركها بوجه من الوجوه إلا بالآلات؛ لأن هذا المحقق^{٥٣} صرح في بعض تعليقاته أن جميع الجزئيات مادية أو غير مادية معلومة للمبادئ العالية^{٥٤} بوجه عقلي غير حسي، فلا يلزم ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة.

[٤٨] والقول^{٥٥} بأن: «العلامة الطوسي لم يطلع على هذا؛ بل سياق الكلام^{٥٦} يدل على ما اشتهر عنهم، والمشهور عنهم أنه لا يعلم الجزئيات المادية، ويؤيده^{٥٧} أن الشارح العلامة قال سابقا^{٥٨} على وجه التشنيع على العلامة الطوسي "حتى أن العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم إلخ."^{٥٩} فيفهم منه أن العلامة الطوسي لم يطلع على تحقيق مذهبهم، فمعنى قوله "ليس مستقيما على أصول الفلاسفة" أي بناء على مذهبهم المشهور لا على تحقيقهم؛ لأن العلامة على أنه لا يعلم الجزئيات / [١٢ظ] وإلا فلا معنى^{٦٠}

^{٥٣} [منه ٦٣]: اعني الطوسي.

^{٥٤} [منه ٦٤]: أي الجواهر العقلية الغير الجسمانية.

^{٥٥} [منه ٦٥]: قائله محمد حسن.

^{٥٦} [منه ٦٦]: أي كلام الشارح.

^{٥٧} أ: يؤيده.

^{٥٨} [منه ٦٧]: في أوائل هذا البحث فانظر إليه لينكشف لك الحال.

^{٥٩} (للمترجم): هذا الكلام في أوائل مبحث العلم في شرح العقائد للجلال الدواني، قوله هكذا: "مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الأشارات: "واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام تعارضها في الظاهر، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، إن لم يكن كليا لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل، وإن كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما به لا محالة. فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير، تخصيص لذلك الحكم الكلي بأمر آخر يعارضه في بعض الصور. وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم. ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في مباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها. فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ آخر، وهو أن يقال: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الإحساس به وإدراك الجزئيات المتغير - من حيث هي متغيرة - لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس، وما يجري مجراها"

^{٦٠} [منه ٦٨]: لأن مدار تشنيع العلامة عليهم على أن المجرد لا يعلم الجزئيات حتى نقض به قول الفلاسفة العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول كما سبق.

لتشنيعه^{٦٦} عليهم» لا يخلو عن كدر؛ لما عرفت أنه صرح في بعض تعليقاته أن جميع الجذئيات مادية أو غير مادية معلومة للمبادئ العالية بوجه عقلي غير حسي، فإنه يدل على أنه مطلع على تحقيقهم، فتأمل.

[٤٩] فإن قلت: «يمكن أن يجاب عن الإراد على العلامة: بأنه يجوز أن يكون معنى قول الشارح "لا يدرك الجذئيات المادية إلا بآلات إلخ." أنه لا تدرك الجذئيات المادية على الوجه الجذئي والحسي إلا بآلات جسمانية ترسم صورها فيها، فلا يلزم من تعقل الواجب تعالى لتلك الجواهر العقلية تعقل الجذئيات المادية على الوجه الجذئي والحسي» قلت: هذا ليس بنقض أصلا، فإن المعلوم لا يتبدل سواء كان العلم المتعلق به كلياً أو جذئياً، ولا يلزم منه الجهل أصلا على ما حققه الشارح رحمه الله في صدر هذا البحث، وبالجملية أنه ليس محذورا عنده، فلا وجه لأن ينفي عليه هذا الإراد السابع.

[٥٠] {و} أيضا أنه {ليست تلك الآلات} الجسمانية على تقدير تسليم وجودها في الجواهر العقلية، وهذا الإشارة إلى إيراد آخر {بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته} أي لذات الواجب تعالى {بذاته} أي بلا واسطة أمر آخر لما تقرّر عندهم أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا الواحد، ويمتنع كونه مصدرا لأمر متكررة. فعلى هذا يكون العقل الأول فقط معلولا له تعالى بذاته بلا واسطة، وما سواه معلولات له لا لذاته بل بواسطة الغير {فلا تجري فيها} أي في تلك الآلات والجواهر العقلية {المقدمة التي مهّدها لتحقيق هذا المطلب} وهي "أن العاقل لا يحتاج في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر"، والمراد بهذا المطلب [١٢و] كون الواجب تعالى عالما بجميع الأشياء بلا حاجة إلى الصورة، والحاصل أنه لا يلزم من تعقل الواجب تعالى لذاته تعقله لتلك الآلات والجواهر العقلية بلا حاجة إلى الصورة الأخرى؛ بل يحتاج في تعقله إياها إلى صورة منتزعة عنها فضلا عن تعقله للصور المرتسمة في تلك الآلات بلا حاجة إليها لعدم جريان المقدمة المذكورة فيها، فلا يتم الدليل على تقدير تسليم ارتسام صور الجذئيات المادية في العقول مع تسليم وجود الآلات فيها أيضا.

[٥١] {الثامن:} منها^{٦٧} {أنه إذا كان وجود المعلول الأول هو نفس عقل الواجب تعالى إياه} كما زعمه هذا المحقق {و} الحال أن {عقل الواجب له} أي للمعلول الأول {ليس صادرا عنه بالاختيار، فإن العلم والقدرة والإرادة يتوقف عليها الاختيار} أي يتوقف عليها الصدور بالاختيار، فإن الكلام فيه لا في نفس الاختيار، ففي العبارة مسامحة بناء على ظهور المراد، فلا يرد أنه يظهر من كلامه ههنا أن الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة، وهو مناف لما تقرّر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة في

^{٦٦} [منه ٦٩]: أي تشنيع العلامة على ما سبق وقد مرّ ذلك في أوائل هذا البحث.

^{٦٧} [منه ٧٠]: لا يخفى أن الظاهر جعل السابع ثامنا والثامن سابعا لأن الثامن متعلق بقوله فإذا وجود المعلول الأول عين عقله إلخ. والسابع متعلق بقوله ثم لما كانت الجواهر العقلية إلخ. والأول مقدم عليه في كلام العلامة إلا أن يقال لما كان للثامن ذيل طويل أخره عنه.

السبعة^{٤٦٣} ومنافٍ أيضً لما سيظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة {فلا يمكن صدورها بالاختيار وإلا لزم الدور} إن عاد ورجع {أو التسلسل} إن تصاعد ولم يرجع {فإذن لا يكون^{٤٦٤} صدور المعلول الأول بالاختيار بالمعنى الذي يثبتونه وهو: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل} فإن تحقيقهم في الاختيار هذا المعنى، لكنهم قالوا: أن مقدم الشرطية الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع، ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة / [١٣ظ] إلى وجود العالم دائم اللاوقوع، وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، ولا ينافي كذبها كما سيحيى تحقيق ذلك، وقد اشتهر عنهم أنه تعالى مُوجب بمعنى أنه "إن شاء فعل وإن لم يشأ فعل" كالإحراق للنار، وليس هذا إلا إسنادا عليهم {كما أنه لا يصدق "إن شاء علم وإن لم يشأ لم يعلم"} فإنه تعالى عالم بطريق الإيجاب كما عرفت، فإذا كان المعلول الأول عين عقله له يكون صدوره عنه أيضا بطريق الإيجاب لا بالاختيار {وهو} أي عدم صدور المعلول الأول عنه تعالى بالاختيار بالمعنى المذكور {خلافٌ مذهبهم} وكل ما هو مخالفٌ لمذهبهم فهو باطل عندهم {ويُفضي إلى شناعة عظيمة بل بمحض الإيجاب} تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقوله "بل بمحض الإيجاب" الظاهر أنه إضراب عن قوله "فلا يمكن صدورها بالاختيار" أي بل يمكن صدورها بمحض الإيجاب، فافهم.

[٥٢] وقد يقال: ^{٤٦٥} «لو بني الكلام على ما هو المشهور من مذهبهم في الإيجاب لا يلزم الاعتراض الثامن، فلم لا يجوز أن يكون المحقق الطوسي بنى عليه لا على التحقيق، فلا يخلو إما أن يكون كلام شارح الإشارات مبنيًا على تحقيق مذهبهم أو على ما هو مشهور مذهبهم، فلو حُمل على الأول لا يرد الاعتراض السابع، لكن يرد الثامن؛ ولو حُمل على الثاني يرد السابع، لكن لا يرد الثامن. ولو حُمل هذه المسألة^{٤٦٦} على التحقيق وذلك على المشهور لكان تحكما، لكنه يمكن أن يقال أن المحقق اطلع على تحقيق الحكماء في مسألة الإيجاب والاختيار وفي مسألة^{٤٦٧} العلم بالجزئيات لم يطلع على التحقيق، فحينئذ يكون له وجه» انتهى. وقد عرفت أن هذا المحقق صرح في بعض تعليقاته بما يدل على أنه مطلع على تحقيقهم / [١٣و] في مسألة العلم بالجزئيات، فلا يخلو هذا الجواب من الاضطراب.^{٤٦٨}

[٥٣] {فإن قلت:} وجه ارتباط هذا السؤال بالاعتراض الثامن حيث أورد عقبيه أنه لما كان حاصل ذلك الاعتراض لزوم كونه تعالى موجبا الذي هو نقص في حقه تعالى فهم منه أنه تعالى مختارا وأنه ليس

^{٤٦٣} [منه ٧١]: سوى التكوين.

^{٤٦٤} [منه ٧٢]: والتالي باطل لأنه خلاف مذهبهم.

^{٤٦٥} [منه ٧٣]: قائله محمود حسن.

^{٤٦٦} [منه ٧٤]: أي مسألة الإيجاب والاختيار على التحقيق حتى يرد الثامن.

^{٤٦٧} [منه ٧٥]: أي مسألة العلم بالجزئيات على المشهور حتى يرد السابع أيضا.

^{٤٦٨} أ: إضراب.

بنقص ولا يلزم^{٤٦٩} منه محذور أصلا، فأورد عليه ما حاصله أنه كما يلزم المحذور على ذلك التقدير كذلك يلزم المحذور على تقدير الاختيار، فما وجه عدم تجويز كونه موجبا وتجويز كونه مختارا؟ ثم أن هذا السؤال لا يختص بكون العلم على الوجه الذي ذكره المحقق؛^{٤٧٠} بل يرد على أزلية علمه كما لا يخفى.

[٥٤] {إذا كان صدور الممكنات} التي هي غير ذاته تعالى، وإنما قيّدنا بذلك احترازا عن الصفات، فإنها ممكنة في أنفسها بالإمكان الذاتي لكنها صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب ولا غير ذاته تعالى كما لم تكن عينه، ويجوز أن يكون المراد بالممكنات الممكنات الزمانية فلا يحتاج إلى القيد المذكور، {عن الواجب بالاختيار، والأفعال الاختيارية مسبقة بالعلم كما ذكرْتُ} أنفا حيث قال "فإن العلم إلخ. يتوقف عليها الاختيار أي صدور الأفعال بالاختيار" كما ذكرنا {فيلزم أن يكون للحوادث وجود أزلي في علم الله تعالى} قيل: ^{٤٧١} يجوز أن يكون الأفعال الاختيارية مسبقة بالعلم الحادث التفصيلي، فلا يلزم أن يكون للحوادث وجود أزلي واجب بأن العلم الحادث عند الفلاسفة عين الممكنات، فلا يكون مسبقة على أنفسها وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه {إذ تعلق العلم باللاشيء المحض} أي المعدوم الصرف، وهذا بناء على عدم ثبوت المعدوم،^{٤٧٢} فإذا لم يكن لها وجود أزلي في علم / [١٤ظ] الله تعالى - وهو الوجود الذهني - يلزم تعلق العلم باللاشيء المحض، وأما على تقدير ثبوت المعدوم^{٤٧٣} كما ذهب إليه المعتزلة فيصحّ التعلق بها؛ إذ المصحح له الثبوت، فلهذا قيّد بقوله "المحض"، ثم إن هذه العلة^{٤٧٤} يستدعي أن يكون للحوادث وجود، وأما أزلية هذا الوجود؛ فلأن علمه تعالى لما كان أزليا متعلقا بها في الأزل لزم^{٤٧٥} وجودها في الأزل أيضا، ولما كان هذا ظاهرا اكتفى بهذه العلة، وأما بطلان اللازم^{٤٧٦} فهو أن يكون الحوادث وجود أزلي بحسب علم الله تعالى، فاللزوم التكثر في ذاته تعالى؛ لأن وجوداتها متكررة بل غير متناهية، وهذا البيان يناسب ما سيأتي من الجواب الذي أشار إليه سابقا؛ لأن خلاصته أن لله^{٤٧٧} تعالى علما إجماليا أزليا والممكنات بحسب هذا الوجود العلمي غير متكررة بل متحدة وهي بحسب هذا الوجود عين علمه تعالى.

^{٤٦٩} [منه ٧٦]: عطف العلة على المعلول.

^{٤٧٠} [منه ٧٧]: وهو العلم الحضوري المفضل سابقا.

^{٤٧١} [منه ٧٨]: قائله الجامي المزوري.

^{٤٧٢} [منه ٧٩]: في الخارج.

^{٤٧٣} [منه ٨٠]: في الخارج.

^{٤٧٤} [منه ٨١]: يعني أن المدعى مركب والدليل يثبت جذءا واحدا.

^{٤٧٥} أ: لازم.

^{٤٧٦} [منه ٨٢]: عطف على ما قبله بالمعنى فكان قيل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازمة إلخ.

^{٤٧٧} أ: الله.

[٥٥] وممن^{٤٧٨} تعرض لتحشية الكتاب وحلّه بين وجه بطلان اللازم بأن هذه الوجودات الأزلية العلمية لكثرتها لا يتأتى كونها صفة للواجب، فأزليتها أزلية العالم وقدم له، وقد ثبت كونه حادثاً، ويرد عليه أن الثابت حدوث العالم الموجود في الخارج لا العلم الموجود بحسب العلم.

[٥٦] {محالٌ بديهية} ضرورة أن النسبة إنما يتحقق بتحقيق طرفيها، وقد يقال: ^{٤٧٩} أنه منقوض بالقدرة الأزلية المتعلقة بالحوادث مع أنها نسبة بين القادر والمقدور مع عدم ^{٤٨٠} توقفها على وجود المقدور ضرورةً واتفاقاً، والحال أن مثل هذه النسبة لا تقتضي ^{٤٨١} وجود الطرفين ^{٤٨٢} بالفعل؛ بل يكفي فيها في وجودهما التقديري الفرضي لكن تحقق العلم يقتضيه؛ ^{٤٨٣} / [١٤و] لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم وتميزه عند العالم، والمعدوم الصرف لا يميز ^{٤٨٤} له اصلاً.

[٥٧] {وما يقوله الظاهريون من المتكلمين} كلمة "من" إما بيانية، فيكون جميع المتكلمين ظاهرين؛ أو تبعية، فيكون بعضهم كذلك، وهو الظاهر {من أن العلم قديم} أي صفة العلم قديمة لا بداية لها ^{٤٨٥} {والتعلق} أي تعلقه بالمعلوم {حادث} مسبوق بالعدم. فعلى هذا يكون الواجب تعالى عالماً في الأزل بعلمه القديم بجميع الكائنات الغير الموجودة فيه، لكن لم يتعلق ذلك العلم الأزلي بتلك المعدومات الصرفة في الأزل، وإنما تعلق بها حين وجودها، فيكون تعلقه حادثاً ونفسه قديماً، فلزمهم القول بأن كونه تعالى عالماً بتلك المعدومات الصرفة لا يستلزم تعلق علمه بها؛ بل هو عالم بها بلا تعلق علمه بها، وهو ظاهر البطلان. فما يقولون به {لا يُسَمَّن ولا يُغْنِي من جوع} فلا يجوز به التمسك في دفع ما ذكر من المحذور {إذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوماً} وهذا بديهي لا ستره فيه {فهو} أي إذا كان الأمر كما ذكرنا من "أن العلم ما لم يتعلق بشيء إلخ." فما ذكره الظاهريون من المتكلمين من أنه عالم في الأزل بجميع المعلومات من غير تعلق علمه بها {يُفْضِي إلى نفي كونه تعالى عالماً} في الأزل {بالحوادث، تعالى الله عن ذلك} النقص {علوا كبيراً}

[٥٨] {قلت: المخلص عن ذلك} المحذور {ما أشرنا إليه سابقاً} حيث قال: "واعلم أن المتكلمين إلخ." في أواخر بحث الحوادث {من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالي جميع الأشياء} أي يعلم علماً

^{٤٧٨} [منه ٨٣]: وهو الفاضل الخلخالي.

^{٤٧٩} [منه ٨٤]: قائله الجامي المروزي.

^{٤٨٠} ر- عدم.

^{٤٨١} ب: يقتضي.

^{٤٨٢} [منه ٨٥]: في الخارج.

^{٤٨٣} [منه ٨٦]: أي وجود المعلوم بالفعل ولو في الذهن حقيقة لا فرضاً.

^{٤٨٤} ب: تميز.

^{٤٨٥} ر: لوجودها | ب: لوجوده.

حصوليا جميع الاشياء كلية وجزئية مادية و مجردة دفعة واحدة من حيث هي جملة بأن يعلم جميعها أولا / [١٥ظ] وبالذات، فيكون كل واحد منها معلوما في ضمنه بالتبع، فذلك هو العلم الاجمالي البسيط^{٤٨٦}، ونظيره من المحسوسات؛ أنا إذا رأينا جماعة كثيرة دفعة واحدة بدون رؤية واحد بعد واحد قصدا وبالذات، فنرى كل واحد منها في ضمنه بالتبع، والعلم التفصيلي إنما يحصل بالتفات كل واحد منها واحدا بعد واحد، والمعلومات بحسب هذا الوجود العلمي متحدة غير متكثرة، فمدار هذا المخلص على ما يفهم مما سبق على إثبات الوجود الذهني^{٤٨٧} لئلا تكون المعدومات معدومات صرفة.

[٥٩] وأما وجه ذهابه إلى العلم الاجمالي دون التفصيلي؛ فلما سبق منه أن معلومات الله تعالى غير متناهية بالفعل مجتمعة في الوجود العلمي ومرتبة -لأن كل أمور متكثرة يلزمه الترتب على ما بينه في البحث الحدود-^{٤٨٨} لو لا (قيد للأمر الثلاثة أعني قوله غير متناهية ومجموعة ومرتبة) كان علمه تعالى بصور مفصلة، وأما إذا كان واحدا بسيطا كما ذهب إليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق،^{٤٨٩} ثم قال هناك: فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت: على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية^{٤٩٠} -وان كانت غير واقفة عند حد-، فالتطبيق إن كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة، فلا يجري التطبيق وإن كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية، وسيأتي كلام يتعلق بهذا المقام.

[٦٠] {وذلك العلم} الإجمالي {مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج} يريد أنه يكفي في وجود التفاصيل في الخارج كونها معلوما بذلك العلم / [١٥ظ] البسيط الإجمالي ولا يحتاج الى كون كل منها معلوما بخصوصه واحدا بعد واحد {كما أن العلم الإجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا} واعلم أن العلم ينقسم إلى إجمالي وتفصيلي؛ أما التفصيلي فهو أن ينظر إلى أجزائه بأن يلاحظ واحدا بعد واحد، والإجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب الذي هو تلك المسألة بأسرها في ذهنه دفعة واحدة، وهو أي ذلك الشخص متصور في ذلك الزمان للجواب؛ لأنه عالم حينئذ^{٤٩١} بأنه قادر عليه، ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن على حقيقة ذلك الجواب؛ لأن العلم بالإضافة يتوقف على

^{٤٨٦} [منه ٨٧]: فالعلم واحدا والمعلوم متعدد وأما في العلم التفصيلي فكلاهما متعددان.

^{٤٨٧} [منه ٨٨]: وإن كان مخالفا لجمهور المتكلمين ويمكن أن يقال من نفاه الجمهور الوجود الذهني فينا لا في الواجب تعالى.

^{٤٨٨} [منه ٨٩]: جملة معرّضة.

^{٤٨٩} [منه ٩٠]: أي برهان التطبيق.

^{٤٩٠} ر+ لأن الحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللا تناهي فإنها غير متناهية.

^{٤٩١} أ- حينئذ.

العلم بكلا طرفيها، ثم يؤخذ في تقرير الجواب،^{٩٢} فيلاحظ تفصيله بملاحظة أجزائه واحدا بعد واحد، ففي ذهنه حال بسيط وهو مبدأ التفاصيل الحاصلة في الحالة الثانية.

[٦١] { **فان قلت:** } لما كان حاصل ما ذكر من المخلص أن لتلك المعلومات وجودات ذهنية بحسب هذا العلم الاجمالي وهي متحدة غير متكثرة بحسب هذا الوجود، أورد عليه إشكالا فقال "فان قلت" { **إن هذا الوجود العلمي** } أي الوجود المنسوب إلى العلم الإجمالي البسيط الأزلي الثابت^{٩٣} { **للممكنات صادر عن الواجب تعال وهو فاعل مختار** } في إيجادها سواء كان بالمعنى الذي ذهب إليه المتكلمون أو بالمعنى الذي ذهبت إليه الفلاسفة، فيكون هذا الوجود العلمي للممكنات صادرا عنه تعالى بالاختيار، وكل ما يصدر بالاختيار لابد أن يكون مسبوقا بالعلم { **فلا بد أن يكون** } هذا الوجود العلمي { **مسبوقا بالعلم** } / [١٦ظ] فاذا سبق على هذا الوجود العلمي علم لكان له وجود علمي قبل هذا الوجود، وهذا الوجود صادر عنه تعالى بالاختيار ايضا، لابد له من سبق العلم عليه، فيكون له وجود علمي ايضا قبل هذا الوجود،^{٩٤} وننقل الكلام الى هذا الوجود العلمي السابق ليتسلسل به المعلولات التي هي الوجودات أو ينتهي إلى وجود واجب غير صادر عنه بالاختيار بل بالايجاب، وهذا معنى قوله { **فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود** } العلمي { **وجود في علم الله تعالى** } أي وجود علمي لذلك الوجود وقبلة { **وننقل الكلام الى الوجود** } العلمي { **السابق** } على هذا الوجود العلمي، فنقول أنه صادر عنه بالاختيار، فيكون مسبوقا بالعلم، فيكون له وجود علمي قبل هذا الوجود كما ذكرنا { **ليتسلسل به** } أي حتى يتسلسل بنقل الكلام { **الوجودات أو ينتهي إلى وجود واجب** } وقوله "واجب" صفة الوجود، فلا يكون هذا الوجود الواجب صادرا عنه تعالى بالاختيار بل بطريق الايجاب { **وكلاهما محال** } أما التسلسل فلأن البراهين دلت على بطلانه كما عرفت في بحث حدوث؛ وأما الانتهاء إلى وجود واجب فلما ذكرنا من أن الواجب تعالى يكون موجبا في صدوره عنه لا فاعلا مختارا، وهو محال على ما بين في محله.

[٦٢] { **قلت:** } جواب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم المحذور { **قد سبق أن الواجب تعال موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية** } أي صفاته الحقيقية الموجودة في الخارج كالعلم فإنه تعالى إن شاء علم وإن لم يشاء علم بخلاف صفاته الفعلية كالخلق، فإنه ليس موجبا فيها بالنظر إليها بل مختار إن شاء خلق وإن لم يخلق، فإن الكمال في الصفات الفعلية الاختيار وفي الصفات الذاتية الإيجاب { **وكما أن علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار، كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى** } فإن الوجود العلمي هو

^{٩٢} [منه ٩١]: أي يشرح.

^{٩٣} [منه ٩٢]: صفة الوجود.

^{٩٤} [منه ٩٣]: إذ كل ما سبق عليه العلم لابد وأن يكون له وجود منسوب إلى هذا العلم وتلك الوجودات لكونها صادرة عنه بالاختيار مسبقة بالعلم.

الوجود الذهني، وهو عين العلم بالذات، لكن من حيث أنه حاصل في المدرك يغير نفسه من حيث هو هو، فيقول له باعتبار الأول أنه علم، وباعتبار الثاني أنه معلوم، ولهذا قيل العلم والمعلوم متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا {فلا يحتاج هذا الوجود} العلمي الصادر عنه بطريق الإيجاب في صدوره {إلى سبق علم به} لعدم كونه صادرا بالاختيار.

[٦٣] {ولا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك} يعني كون الوجود العلمي عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار {في المعلول الأول على التقرير} ^{٩٥} الذي قرّره شارح الإشارات} يعني لا يمكن أن يقال أن المعلول الأول عين عقله إياه لكون العلتين أعني ذاته وعقله لذاته متّحدين ذاتا كما زعم شارح الإشارات، واعترض عليه الشارح المحقق فيما سبق بأن اتّحاد العلتين لا يستلزم اتّحاد معلولين بالذات ^{٩٦} فأن المعلول الأول بالاعتبارات الثلاث التي لا تزيد عليها ^{٩٧} في الخارج علة للمعلولات المتباينة الغير المتحدة كما عرفت تفصيله، فكأنه قيل من طرف شارح الإشارات: أنك ^{٩٨} جوّزت كون الوجود العلمي للحوادث الصادر عنه تعالى عين علمه بالذات فلم لم تجوّز أن يكون المعلول الأول الصادر عنه تعالى عين عقله إياه بالذات ومغايرا له بالاعتبار؟ لأن كلّاً من الوجود العلمي للحوادث والمعلول الأول صادر عنه تعالى فذاته تعالى علة لها وكذا عقله لذاته علة لعقله إياهما فكون الأول ^{٩٩} عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار دون الثاني، تحكم.

[٦٤] فأجاب/[١٧ظ] عنه بقوله "ولا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك إلخ." والمراد بالتقرير الذي قرّره هو أن المعلول الأول له وجود خارجي فقط صادر عن الواجب تعالى بالاختيار، وأنه عين عقله إياه كما يدلّ عليه صريح كلامه، والحاصل أن ما إدعيناه في الجواب عن السؤال المذكور هو أن وجود الحوادث متعدد ذهني وخارجي، والأوّل صادر عنه تعالى بالإيجاب ومتحد مع علمه؛ والثاني صادر عنه بالإختيار وليس بمتحد مع علمه، والمعلول الأول الموجود في الخارج فقط صادر عنه تعالى بالإختيار وغير علمه تعالى، فالقول بكون الوجود العلمي عين علمه تعالى دون المعلول الأول ليس بتحكم، وإنما يكون كذلك لو كان للمعلول الأول وجود ذهني صادر عنه تعالى بطريق ^{١٠٠} الإيجاب ووجود خارجي صادر عنه بالاختيار حتى يكون وجوده الذهني الصادر عنه بطريق الإيجاب عين علمه تعالى فظهر الفرق بين

^{٩٥} [منه ٩٤]: بمعنى المقرّر.

^{٩٦} [منه ٩٥]: وهو المعلول الأول وعقله إياه فإن ذاته تعالى علة للمعلول الأول وعقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول كما

سبق.

^{٩٧} أ- عليها.

^{٩٨} [منه ٩٦]: الخطاب للشارح.

^{٩٩} [منه ٩٧]: أي الوجود العلمي للحوادث.

^{١٠٠} أ- طريق.

المعلول الأول والوجود العلمي للحوادث فتغاير حكمهما كما قال الشارح {لأنه} أي الشان {ليس له} أي للمعلول الأول {عنده} أي عند شارح الإشارات {وجودان يكون أحدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب} حتى يكون ذلك الوجود العلمي عين علمه تعالى {والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار} حتى يكون هذا الوجود غير علمه تعالى كالوجود العلمي والخارجي للحوادث {بل له} أي للمعلول الأول عنده {وجود واحد} صادر عنه تعالى بالاختيار {هو الوجود الخارجي وهو عين علمه تعالى} بالمعلول الأول عنده. وقد يقال^{٥١} أنه وإن كان عين علمه التفصيلي عنده لكن هذا العلم مسبوق بعلمه البسيط الإجمالي فيكون له وجود آخر بحسب هذا العلم فشارح الإشارات قائل بالعلمين كما يستفاد/[١٧] مما نقله الشارح انتهى. فتأمل.^{٥٢}

[٦٥] {والقول} من طرف شارح الإشارات في الجواب عن قوله ولا يخفى عليك الخ. {بأن المعلول الأول هذا الوجود الخارجي باعتبار أنه علم صادر عنه بالايجاب} فيكون متحدا مع علمه تعالى {وباعتبار أنه} أي المعلول الأول {موجود خارجي صادر عنه بالاختيار} فلا يكون هذا الاعتبار عين علمه تعالى {تعصف لا يرتضيه الفطرة السليمة لأن اعتبار كونه} أي المعلول الأول {علما ليس وجودا آخر} كالوجود العلمي للحوادث {حتى يصح كونه صادرا بالايجاب} كهذا الوجود فيكون عين علمه تعالى {بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فإنه بحسب هذا الوجود} الخارجي {علم لكونه} أي المعلول الأول {مجردا} عن المادة {غير غائب عن مجرد} وهو الواجب* الباري تعالى {وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم} الحضوري {فإن الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري} لما عرفت أن العلم الحضوري عبارة عن الأشياء الحاضرة عند المدرك وليس فيه صورة منتزعة عنها، فباعتبار كونه علما لا يزيد وجود حتى يقال أنه صادر عنه بطريق الإيجاب فيكون متحدا مع علمه تعالى كالوجود العلمي للحوادث نعم لو كان علم الواجب تعالى بالمعلول الأول حصوليا وكان له وجود علمي ووجود خارجي عند شارح الإشارات لأمكن له القول بكون وجوده العلمي عين علمه تعالى لكن ليس علم الواجب حصوليا عنده وليس له وجود سوى الوجود الخارجي/[١٨] كما يدل عليه عبارته السابقة.

[٦٦] {واعلم أن ما ذكرناه} من أن للواجب تعالى علما إجماليا بسيطا أزليا وكون الممكنات موجودة في هذا العلم وكون وجودها فيه عين علمه بها وكما أن علمه تعالى بها ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في هذا العلم ليس صادرا عنه بالاختيار لكونه عين العلم بالذات على ما سبق تفصيله والغرض من هذا الكلام دفع ما توهم من أن ما ذكره خارج عن المذهب الحق بالمرّة وهو مذهب

^{٥١} [منه ٩٨]: قائله الجامي المروزي.

^{٥٢} [منه ٩٩]: إشارة إلى منع استفادة ذلك مما نقله الشارح.

المتكلمين بناء على أنهم ذهبوا إلى أنه تعالى عالم بجميع الأشياء في الأزل بالفعل والعلم الإجمالي لا يكفي في كونه عالما بجميع الأشياء بالفعل لأنه يظن في بادئ الرأي أنه علم بالقوة {جارٍ على سياق مذهب المتكلمين} وإنما قال "على سياق مذهب المتكلمين" ولم يقل "على مذهب المتكلمين" لأن جمهور المتكلمين لم يثبتوا العلم الإجمالي الأزلي بل حكموا بأنه تعالى عالم في الأزل بجميع الحوادث تفصيلا وأن العلم قديم والتعلق حادث، ويمكن أن يقال لفظ السياق مقدم فافهم. وعلل كونه جاريا على سياق مذهبهم بقوله {اذ حينئذ} أي حين كون علمه الأزلي الإجمالي متحدا مع وجود الحوادث في هذا العلم بالذات {يكون علمه غير ذاته} كما ذهب إليه المتكلمون وذلك لأن ذلك العلم عبارة عن الوجود الذهني للحوادث الوجود الذهني ليس عين المدرك ضرورة فلا يكون هذا العلم عين ذاته تعالى كما ذهب إليه الفلاسفة فظاهر كلامه^{٥٢} موافق لما ذهب إليه جمهور المتكلمين/[١٨و] كما سبق^{٥٣} من أن الصفات غير الذات ومخالف لما ذهب إليه الأشعري من أنه لا هو ولا غيره {ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى} أي الإجمالي البسيط الأزلي قبل وجودها الخارجي كما قال {على سبيل الإجمال} أي دفعة واحدة لا واحدا بعد واحد والمراد بكون الممكنات موجودة في علم الله تعالى كون كل واحد منها موجودة فيه كون الجزء في الكل فلا ينافي ذلك كون الممكنات بحسب هذا الوجود عين علمه تعالى بها.

[٦٧] {ومعنى الإجمال^{٥٤} كون العلم واحدا والمعلوم متعددا} بأن يحصل الكل عند المدرك دفعة وبصورة واحدة متألفة من صور الأجزاء منحلة ومنفصلة إليها عند تحديد النظر فيكون علمه تعالى بها حصولا ونظيره من المحسوسات أن يرى جماعة دفعة واحدة وبرؤية واحدة من غير تحديد النظر إلى كل منها كما سبق ومعنى التفصيل كون العلم والمعلوم متعددين^{٥٥} وهو الحاصل بعد تحديد النظر وأكثر علومنا من قبيل الأول على ما يشهد به الوجدان

[٦٨] {وهو} أي العلم الإجمالي المتعلق بجميع المعلومات {علم بالفعل بجميع المعلومات} والحاصل أن حالات النفس الناطقة باعتبار الإدراك ثلاثة الأول الملكة المسماة بالعقل ثم بعد التوجه تحصل^{٥٦} حالة أخرى متميزة من الحالة الأولى بالوجدان ثم إذا فصل تحصل حالة ثالثة والحالة الثانية هي المسماة بالعلم الإجمالي وهي مبدأ لتفاصيل المعلومات والحالة الثالثة تسمى علما تفصيليا وكون العلم

^{٥٢} [منه ١٠٠]: وإنما قال ظاهر كلامه لأنه يحتمل أن يكون معناه أن علمه ليس عين ذاته فيحتمل أن يكون غيره وأن لا يكون غيره أيضا.

^{٥٣} أ- كما سبق.

^{٥٤} [منه ١٠١]: يعني ليس معناه أنه علم بوجه ما لا من جميع الوجوه تعالى عن ذلك.

^{٥٥} [منه ١٠٢]: أي إذا كان المعلوم متعددا بأن يكون ذا أجزاء فيكون كل جزء منه معلوما بالذات.

^{٥٦} [منه ١٠٣]: وهو العلم بالأشياء المتكثرة دفعة من حيث هي مجموع بأن يلتفت إلى المجموع قصدا وبالذات ويكون كل واحد من أجزائه ملحوظا بالتبع والعلم بالأجزاء بالتبع علم بالفعل لا بالقوة.

الإجمالي علما بالفعل بديهي وقد ينتبه عليه بضرورة حصول صورة كل واحد من الأجزاء عند المدرك في ضمن حصول صورة الكل المتألف / [١٩ظ] من صورها، وعليها تنبيهات أخرى في الكتب الحكمية^{٥٠٨} { لا بالقوة كما توهم بعض المتأخرين } أراد به المولى علي القوشجي { من التمثيل الذي ذكره من حال المجيب عن مسألة يعلم جوابها } الذي هو تلك المسئلة { إجمالاً } قالوا العلم^{٥٠٩} إما تفصيلي وهو ان ينظر إلى أجزائه ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظ واحداً بعد واحد، وإما إجمالي كمن يعلم مسئلة فيُسأل عنها فإنه يُخضّر الجواب الذي هو تلك المسئلة بأسرها في ذهنه دفعة واحدة، فإن ذلك الشخص متصور في ذلك الزمان أعني حين السؤال للجواب لأنه عالم حينئذ بأنه قادر عليه ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن العلم بحقيقة الجواب لأن العلم بالإضافة يتوقف على العلم بكلا طرفيها ثم يأخذ في تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة أجزائه واحداً بعد واحد، ففي ذهنه حال بسيط هو مبدأ التفاصيل وهو العلم الإجمالي كذا في شرح المواقف.^{٥١٠}

[٦٩] وإنما توهم بعضهم من هذا التمثيل كونه علماً بالقوة { فإنه يتبادر إلى الوهم أنه } أي علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة التي علمها دفعة واحدة من حيث هي جملة { ليس علماً بالفعل بل بالقوة القريبة } من الفعل فيحكم بأنه إنما يكون علماً بالفعل إذا لاحظها تفصيلاً بملاحظة أجزائها { فإنه } أي الشأن وهذا علة لقوله أنه علم بالفعل لا بالقوة { لو فرض } وسلّم { أن الأمر في المثال كذلك } أي علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة لا بالفعل يعني لو سلّم ذلك بعد المنع^{٥١١} { فليس الحال في الممثل له هكذا } أي فلا نسلم أن الممثل له الذي هو العلم الإجمالي علم بالقوة بل لا بدّ له من دليل، / [١٩و] فلما كان لقائل ان يقول فعلى هذا كيف يصح التمثيل به لأنه لا يطابق الممثل له أشار إلى الجواب عنه بقوله { والغرض من المثال تقريب وتوضيح } للممثل له وهو حاصل بهذا القدر من المناسبة وإن لم يكن مطابقاً للممثل له وليس الغرض منه إثبات حتى يرد عليه أنه لا يثبت المدعى بل يدل على خلافه، فإن الإثبات غرض في الشاهد لا في المثال فلماذا قالوا المثال أعم من الشاهد مطلقاً { وقد حقّق ذلك } أي كون العلم الإجمالي علماً بالفعل { في الكتب العقلية } فلا يعبأ بما يتبادر إلى الوهم من كونه علماً بالقوة القريبة أو قد حقّق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الإثبات بخلاف الشاهد فإنه

^{٥٠٨} أ- وعليها تنبيهات أخرى في الكتب الحكمية.

^{٥٠٩} [منه ١٠٤]: قد سبق منا هذا التفصيل لكن لما كان المقام يستدعيه لم أر في إعادته بأساً.

^{٥١٠} [منه ١٠٥]: هكذا حقّقه الشريف قدّس سرّه في شرح المواقف.

^{٥١١} [منه ١٠٦]: يعني في قوله "لو فرض" إشارة إلى الجواب المنعي.

جزئي يذكر لإثبات القاعدة كذا أفيد^{١٢} ويرجح الأول (قوله ذلك الموضوع للبعيد وقوله) في الكتب العقلية، فافهم.

[٧٠] {وأما على مذهب الحكماء} عطف على ما سبق بحسب المعنى فكأنه قال أما الكلام على مذهب المتكلمين فكما ذكرنا وأما على مذهب الحكماء {القائلين بأن علمه تعالى} أي الإجمالي البسيط الأزلي {عين ذاته تعالى فيبقى أن تكون الممكنات} بحسب وجودها {في علم الله تعالى} قبل وجودها الخارجي {أهي} أي تلك الممكنات بحسب وجودها في علم الله تعالى {قائمة بأنفسها} حاصلة في علمه تعالى الذي هو عين ذاته غير قائمة بذاته تعالى {أو} قائمة {بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء} حيث قال فيه "أن علم الله تعالى عبارة عن صور الأشياء مجملة وهي إما قائمة بأنفسها أو بذاته تعالى الخ." على طريق الانفصال الحقيقي إذ لا مجال لكون الممكنات بحسب وجودها العلمي عين علمه تعالى أو^{١٣} عين ذاته/[٢٠ظ] تعالى على هذا المذهب^{١٤}، أما الأول فلأن علمه تعالى لما كان عين ذاته عندهم لزم أن تكون الممكنات بحسب الوجود العلمي التي هي عين علمه تعالى عين ذاته تعالى مع أن وجودها العلمي صادر عنه تعالى ولو بالإيجاب وأما الثاني فلخلاصة ما ذكرنا وهو ظاهر.

[٧١] وأما على مذهب المتكلمين القائلين بأن علمه تعالى ليس عين ذاته وأن الممكنات بحسب وجودها العلمي صادر عنه بالإيجاب فيجوز أن يكون الممكنات بحسب ذلك الوجود العلمي عين علمه تعالى، وإن لم يجز أن يكون عين ذاته تعالى لكونه صادرا عنه تعالى فتكون قائمة^{١٥} بذاته تعالى، كما سنبيّنه.

[٧٢] وقد أورد^{١٦} على الشق الأول من ترديدهم أنه يدل على فساده أنه يلزم أن يكون الأعراض جواهر؛ إذ هي من الممكنات المعلومة، أقول: ^{١٧}الأعراض بحسب وجودها العلمي وإن كانت قائمة بأنفسها لا يصدق عليها تعريف الجوهر وهو ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، نعم^{١٨} لا يصدق عليها تعريف العرض أيضا^{١٩} وهو ماهية تكون في موضوع، فإنهم لم يقتدوه بالقيد المذكور أعني

^{١٢} [منه ١٠٧]: المفيد هو الخلخالي.

^{١٣} [منه ١٠٨]: حال الشقين واحد لأن علمه تعالى عين ذاته عندهم وإنما المغايرة بالاعتبار.

^{١٤} [منه ١٠٩]: يستحيل ارتفاع الشقين جميعا وأما استحالة اجتماعها فظاهرة.

^{١٥} [منه ١١٠]: لأنها متحدة في هذا العلم غير متكثرة فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى وإنها بحسب هذا الوجود عين العلم فلا يلزم اتصاف الباري تعالى بالممكنات الحادثة.

^{١٦} [منه ١١١]: المورد هو الجامي المروزي.

^{١٧} ر+ وفيه أن.

^{١٨} [منه ١١٢]: هذا منشأ الغلط.

^{١٩} [منه ١١٣]: لأنها قائمة بأنفسها)

إذا وجدت في الخارج؛ لأنهم إنما زادوه في تعريف الجوهر ليصدق^{٥٢٠} على الجواهر الحاصلة في الذهن؛ لأنهم قالوا إنها في الذهن جواهر واعراض، ولا منافات بينها لوجود هذا القيد في تعريف الجوهر دون تعريف العرض، فالأولى أن يقال لو كانت الممكنات بحسب وجودها في علمه تعالى قائمة بأنفسها لزم أن لا يكون الأعراض المعلومة / [٢٠] أعراضا ولا جواهر؛ بل واسطة بينهما مع أنهم حصروا الموجود فيهما، ولا يرد على الشق الثاني مثله بأن يقال يلزم أن يكون الجواهر أعراضا لأنها^{٥٢١} من المعلومات لأنها^{٥٢٢} في الذهن أعراض وجواهر ولا منافات بينهما كما عرفت، إذ يصدق عليها إنها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ويصدق أيضا أنها ماهية تكون في موضوع ولا محذور فيه وإنما المحذور صدق العرض عليها دون الجوهر أو^{٥٢٣} عدم صدق شيء منها،

[٧٣] نعم يرد عليه أنه لما كان علمه تعالى عين ذاته عندهم ولم يكن وجود الحوادث بحسب علمه تعالى عين علمه تعالى كما عرفت، لزم اتصاف الواجب تعالى بالممكنات من الجسم وغيره على ما هو شأن القيام، وأيضا يلزم التكثر في ذاته تعالى ولا يلزم ذلك على سياق مذهب المتكلمين^{٥٢٤} كما سنفضله.

[٧٤] {ولم يتعرض لجوابه} باختيار أحد الشقين، بيان عدم لزوم شيء عليه {بل ردّد بين الاحتمالات} أراد بها ما فوق الواحد؛ إذ المذكور هو الاحتمالان^{٥٢٥} {وقال: إنه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين أن أي الاحتمالات هو الحق} لتعذره أو لتغيره عنده، فلما قال "أن الشيخ ردّد بين الاحتمالات ولم يعين أن أي الاحتمالات هو الحق" كان اللائق عليه أن يبيّنه في هذا المقام، ولما لم يبيّنه اعتذر عنه، فقال {وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم} أي مذهب الفلاسفة و بيان أن أي الاحتمالين^{٥٢٦} هو الحق {مقالة} أي رسالة {قد ضاعت عنا، ولم يتفق لنا إعادتها، وعسى / [٢١] أن يتيسر لنا} أي تحقيق مذهبهم فيما سيأتي {بتوفيق الله تعالى}.

^{٥٢٠} [منه ١١٤]: والحاصل أنه لو قيد تعريف الجوهر والعرض جميعا هذا القيد لصدق تعريف الجوهر على الجواهر الحاصلة في الذهن، فإنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا يصدق عليها تعريف العرض؛ لأنها إذا وجدت في الخارج لا تكون في موضوع مع أنها أعراض في الذهن أيضا، وإذا قيد تعريف العرض به دون تعريف الجوهر فلا يصدق كلا التعريفين عليها، فيلزم أن تكون واسطة، فوجب أن يقيد تعريف الجوهر به دون تعريف العرض، هكذا ينبغي أن يتحقق هذا المقام

^{٥٢١} [منه ١١٥]: علة لقوله يلزم)

^{٥٢٢} [منه ١١٦]: علة لقوله لا يرد)

^{٥٢٣} [منه ١١٧]: كما ذكرنا)

^{٥٢٤} [منه ١١٨]: وهو أن علمه تعالى غير ذاته وأن الحوادث بحسب وجودها العلمي عين علمه تعالى ومتحدة فيه غير متكثرة)
^{٥٢٥} أ: الاحتمالات.

^{٥٢٦} ر: الشقين.

[٧٥] {فإن قلت: على ما ذكرته من سياق} مذهب {المتكلمين} من أن الأول الواجب عالم في الأزل بعلمه الإجمالي البسيط الذي هو ليس عين ذاته وأن الممكنات كلها موجودة في هذا العلم ومرتبة فيه غير متكررة {يأتي التردد المذكور فإن الممكنات الموجودة في علمه الإجمالي إما قائمة بنفسها أو بذاته تعالى} فكما لم يعلم أن أي الاحتمالات هو الحق على مذهب الفلاسفة كذلك لم يعلم أن أيها هو الحق على سياق مذهب المتكلمين بل الظاهر أن ما يرد على كل منها بالنظر إلى مذهبهم يرد عليها بالنظر إلى سياق مذهب المتكلمين أيضا

[٧٦] {قلت: على أصولهم} أي على أصول المتكلمين وقواعدهم {لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى، فإن الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم} الصادر عنه تعالى بالإيجاب {وهي في هذا الوجود متحدة} غير متكررة والحاصل أنا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم قيام الممكنات الحادثة بذاته تعالى ولزوم التكثر أما الأول؛ فلأن قيام الممكنات إنما يلزم إذا لم تكن تلك الممكنات بحسب الوجود العلمي عين علمه تعالى الذي ليس عين ذاته عندهم بل إنها بحسب هذا الوجود عين علمه تعالى عندهم وإنما يلزم ذلك على مذهب الفلاسفة القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته وأن الممكنات بحسب هذا الوجود غير علمه تعالى [٢١و] كما سبق، وأما الثاني فلأن التكثر إنما يلزم إذا لم تكن تلك الممكنات في هذا الوجود متحدة مع أنها متحدة فيه لكونها عين علمه تعالى فلا محذور فيه.

[٧٧] وأورد^{٢٧} على قوله فإن الممكنات بحسب هذا الوجود إلخ. أنه إن أراد العلم بمعنى الصفة القائمة بغير مسلم، وإن أراد العلم بمعنى الانكشاف فمسلم، لكنه غير مفيد، وذلك لأن ما قام بذاته تعالى هو العلم بمعنى الصفة، فحين كون الممكنات بحسب هذا الوجود عين العلم بمعنى الانكشاف لا تكون قائمة بذاته تعالى، فإن الانكشاف صفة للممكنات قائمة بها لا بذاته تعالى انتهى^{٢٨}. ويمكن أن يجاب عنه باختيار الشق الأول على مذهب القدماء الغير الفارقين بين القيام بالذهن والحصول فيه القائلين بأن كلا منها يوجب الاتصاف، فالممكنات بحسب هذا الوجود لما كانت حاصلة في ذاته تعالى صارت صفة قائمة بذاته تعالى فيكون عين العلم الذي بمعنى الصفة القائمة فإنهم صرحوا بأن الجواهر الحاصلة في الذهن أعراض قائمة به فالحاصل في الذهن ليس مغايرا للقائم به؛ بل هما متحدان ذاتا عندهم، فتأمل.

[٧٨] {ويمكن أن يذهب} في الجواب عن التردد المذكور في سياق المتكلمين وبيان عدم لزوم المحذور {إلى الاحتمال الذي أبداه بعض المتأخرين} وهو داخل في الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين {في الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه} أراد بذلك البعض الشارح [٢٢ظ] الجديد

^{٢٧} [منه ١١٩]: المورد هو الجامي المروزي.

^{٢٨} [ر+ منه ١٢٠]: لا يخفى عليك أن السؤال مبني على مذهب من يفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه، والجواب عنه على مذهب القدماء الغير الفارقين بينهما، لا يخلو عنه شبهة، فلهذا قلنا "ويمكن".

للتجريد حيث قال: "فَرَّقَ بين القيام بالذهن، والحصول فيه فإن حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما أن حصول الشيء في المكان، وكذا حصوله في الزمان لا يوجب اتصاف المكان والزمان به، وأن الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لالحصوله فيه انتهى." ومأخذ هذا الاحتمال ما قالوا في تعريف الصفة ما قام بالذات دون أن يقول ما حصل فيه.

[٧٩] ثم^{٥٢٩} هذا الكلام اشارة إلى الجواب باختيار الشق الأول وهو كون الممكنات الموجودة في علم الله تعالى قائمة بأنفسها فإن معناه كونها حاصلة في علمه تعالى الذي هو عين ذاته غير قائمة بذاته تعالى، فهذا الاحتمال الذي أبداه بعضهم ليس بخارج عن الشقين المذكورين بل داخل في الشق الأول إذ ليس معنى الشق الأول عدم حصولها في ذاته تعالى وعدم قيامها به فإنه ينافي كون الممكنات بحسب وجودها العلمي حاصلة وموجودة في علمه تعالى الذي هو عين ذاته تعالى مع أنه قال وتلك الممكنات في علم الله تعالى إلخ. فلا وجه لما قيل^{٥٣٠} أن قول الشيخ لا يتجاوز الحق عنها بناء على عدم الاعتداد بالاحتمال الذي أبداه بعضهم لكونه دعوى بلا دليل انتهى. فكأنه ذهل عن قوله وتلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى.

[٨٠] {و} على هذا الاحتمال الذي أبداه بعضهم {يقال إن الممكنات} بحسب وجودها العلمي {حاصلة في العقل وليست} [٢٢و] قائمة به {أي بالعقل فالممكنات بحسب هذا الوجود حاصلة في علمه تعالى الذي هو ليس عين ذاته عندنا وليست قائمة بذاته تعالى فلا يلزم قدم الممكنات الموجودة في الخارج لأنها ليست موجودة في الخارج ولا التكثر في صفاته لأنها مع قطع النظر عن كونها متحدة في هذا الوجود ليست بصفة لعدم قيامها بذاته تعالى ولا يلزم الجهل أيضا.

[٨١] {وقدحنا في هذا}^{٥٣١} الاحتمال {في بعض تعليقاتنا} وهو حاشية على شرح التجريد {إنما هو} أي هذا الاحتمال {من حيث أنه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل عليه} والدعوى بلا دليل غير مسموع {وأما بحسب الاحتمال} كما في هذا المقام {فلا قدح فيه} فيجوز الذهاب اليه بحسب الاحتمال، وإنما أبدى هذا الاحتمال ليندفع به إشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء أنفسها في الذهن لا صورها وأشباهها، وهو أن مفهوم الحيوان مثلا إذا وجد في الذهن فإننا نعلم يقينا أن هناك أمرين أحدهما موجود في الذهن^{٥٣٢} وهو معلوم وكلي وجوهر أعني مفهوم الحيوان إذ المراد بالجوهر ماهية إذا

^{٥٢٩} [منه ١٢١]: بعد الجواب باختيار الشق الثاني.

^{٥٣٠} [منه ١٢٢]: قائله الجامي المروزي.

^{٥٣١} [منه ١٢٣]: جواب سؤال مقدرة تقريره ظاهر.

^{٥٣٢} [منه ١٢٤]: أي لا في الخارج لأن الموجود في الخارج لا يكون كلياً بل جزئياً.

وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وثانيها موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض، فعلى^{٥٣٣} طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن يشكل أن الموجود في الخارج الذي هو علم وجزئي وعرض من الكيفيات/[٢٣ظ] النفسانية^{٥٣٤} (ما هو) إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن قائم بنفسه ومعلوم، وبيان الاندفاع على هذا التحقيق أن مفهوم الحيوان مثلا إذا حصل في الذهن تحصل كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما^{٥٣٥} بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود^{٥٣٦} في الخارج وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر معلوم، انتهى كلام الشارح الجديد بعبارة.

[٨٢] وقال الشارح المحقق في حواشيه على الشرح الجديد: اقول هم مصرّحون^{٥٣٧} بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن وصّرّحوا بعرضيتها في الذهن ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم إذا وجدت في الخارج، وصّرّحوا بأنه لا منافات بين كون الشيء جوهرًا وعرضًا بناء على أن العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع إذا وجدت في الخارج، كل ذلك مصرّح به في كتب الشيخ وغيره، فما ذكره لا يصلح توجيهها لكلامهم انتهى كلامه بعبارة.

[٨٣] {وأنت خبيرٌ بأنه لو أجرى هذا الاحتمال} الذي أبداه بعض المتأخرين {على مذهب الحكماء} القائلين بكون علمه الاجمالي البسيط عين ذاته تعالى {أيضا} أي كما أجرى هذا الاحتمال على مذهب المتكلمين {لم يبعد وحيث} أي حين أجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء {يكون الممكنات} بحسب وجودها العلمي {موجودة} وحاصلة {في علمه الذي هو عين ذاته تعالى ولا تكون

^{٥٣٣} ب+ طريقة القائلين بالشيخ والمثال، الموجود في الذهن مفهوم الحيوان الذي شبهه قائم بالذهن إذ المراد بوجود أمر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبهه و مثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم، والموجود في الخارج هو هذا الشيخ القائم بالذهن، الشخص الموجود في الخارج فهو أيضا جذئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم، فلا إشكال، وأما على طريقة القائلين إلخ. كذا في شرح التجريد، أي لا في الخارج لأن الموجود في الخارج لا يكون كليًا بل جذئيًا.

^{٥٣٤} [منه ١٢٥]: أي القائمة بالنفس فيكون حاصلة فيها مع أنه على هذه الطريقة ليس إلا مفهوم الحيوان.

^{٥٣٥} [منه ١٢٦]: فعلى هذا يكون القائم بالذهن حاصلا في الخارج لا في الذهن والحاصل في الذهن لا يكون حاصلا في الخارج ولا قائما بالذهن فثبت أن الحاصل في الذهن مفهوم الحيوان الذي هو معلوم وكلي والموجود في الخارج الذي هو علم وجذئي وعرض قائم بالذهن لا حاصل فيه فافهم.

^{٥٣٦} [منه ١٢٧]: يعني أنه قائم بالذهن وحاصل في الخارج لا في الذهن فالحاصل في الذهن ليس إلا مفهوم الحيوان كما هو مقتضى هذا الطريقة.

^{٥٣٧} [منه ١٢٨]: فإنه يفهم من قولهم الجواهر الحاصلة في الذهن قائمة به، إنهم لم يفرقوا بين القيام بالذهن والحاصل فيه، فالموجود في الخارج الذي هو علم وجذئي وعرض قائم بالذهن وحاصل فيه، فيرد الإيراد القوي ولا ينفع الجواب المبني على الفرق.

قائمة به { أي بذاته تعالى بل هي قائمة بأنفسها / [٢٣و] بمعنى عدم قيامها بذاته تعالى لا بمعنى عدم حصولها فيه أيضا كما سبق.

[٨٤] فعلى هذا لا يرد ما يرد على الاحتمال الأخير من الاحتمالين، وهو كونها قائمة بذاته تعالى على مذهب الفلاسفة من لزوم كونه تعالى محلا للممكنات الحادثة من الجسمية^{٥٣٨} وغيره ومن لزوم التكثر في ذاته لكونهم قائلين بأن علمه عين ذاته وأن تلك الممكنات بحسب هذا الوجود ليس عين علمه تعالى حتى تكون متحدة، ولا يرد أيضا أنه يلزم ثبوت صفة زائدة على ذاته تعالى ولا أن يكون فاعلا وقابلا بالنسبة إلى شيء واحد لأن كلاً منها غير جائز عندهم، وذلك لأن مدار لزوم جميع ذلك على كونها قائمة بذاته تعالى، فعلى تفريق الحصول عن القيام لا يلزم شيء من ذلك، والحاصل^{٥٣٩} أن الممكنات بحسب وجودها العلمي صور مجردة عن المادة حاصلة في علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة بذاته تعالى، فعلى هذا يرد على الفلاسفة أنهم قرروا في محله أن كل مجرد^{٥٤٠} قائم بنفسه فهو عالم بذاته، وبنوا على ذلك إثبات أن الباري تعالى عالم^{٥٤١} بسائر المجردات، فوجب على هذا الاحتمال أن تكون المعلومات الحاصلة في الذهن عالمة بأنفسها وهو مما لا ينبغي أن يفيد عاقل، فلا يجوز أن يجري هذا على مذهب الحكماء أصلا.

[٨٥] وأيضا يرد عليهم أنه إذا كان المعلوم غير حال في النفس^{٥٤٢} وإن كان حاصلا فيه كان موجودا مجردا عن المادة قائما بنفسه بسيطا والنفس أيضا مجردة عن المادة قائمة بنفسها بسيطة حقيقية فلا يتصور أن يكون أحدهما ظرفا للآخر إذ الظرفية بلا حلول^{٥٤٣} إنما يتصور بين الجسمانيات^{٥٤٤} كما قالوا، وإن لم يقم برهان على امتناع حصول / [٢٤ظ] مجرد قائم بذاته في مجرد آخر قائم بذاته، لكن لا يخفى ذلك على من علم معنى المجرد على ما صرح به بعض الأفاضل^{٥٤٥} وبالجمله لا يجوز أن يجري هذا الاحتمال على مذهب الفلاسفة^{٥٤٦} ولعله لهذا قال لم يبعد لانه ينبئ عن البعد في الجملة فتأمل.

^{٥٣٨} ب: الجسم.

^{٥٣٩} [منه ١٢٩]: أي حاصل مذهب الفلاسفة على هذا الاحتمال.

^{٥٤٠} [ب+ منه ١٣٠]: عن المادة.

^{٥٤١} [منه ١٣١]: لكونه عالما بذاته المجردة التي هي علة لسائر المجردات.

^{٥٤٢} [منه ١٣٢]: لعدم القول بقيامه بالذهن كقيام العرض بمحله حتى يكون حالا فيه.

^{٥٤٣} [منه ١٣٣]: احتراز عن ظرفية الهيولى للصورة.

^{٥٤٤} [منه ١٣٤]: وهي الأعراض.

^{٥٤٥} [منه ١٣٥]: هو الجامي المروزي.

^{٥٤٦} [ب+ منه ١٣٦]: لما عرفت أنها متحدة فيه غير متكثرة.

[٨٦] واعلم أنه قد أورد بعضهم^{٥٤٧} على قوله وحينئذ يكون الممكنات موجودة في علمه إلخ. أنه يلزم منه القول بعدم صورة المعلومات في الأزل والجهل فيه وإن لم يلزم التكثير^{٥٤٨} في ذاته، أقول الممكنات بحسب وجودها العلمي متحدة مع صورها بالذات وإنما التغاير بينها بالاعتبار فإذا قلنا أنها قائمة بذاته تعالى تطلق عليها إسم الصورة وإذا قلنا أنها حاصلة في علمه تعالى وموجودة فيه لا يطلق عليها ذلك الإسم على ما يقتضيه الفرق المذكور فوجود تلك الممكنات بحسب هذا العلم في الأزل عين وجود تلك الصور على أن^{٥٤٩} وجود أنفسها في الأزل أقوى من وجود صورها في كونها علما فلا يلزم الجهل اصلا.

[٨٧] {ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك} أي على الممكنات الموجودة في علم الله تعالى وإنما لم يمكن حملها على ذلك لأن المثل الأفلاطونية عقول مجردة موجودة في الخارج مدبرة للأنواع الجسمانية قائمة بأنفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر وتسمى رب النوع على قول، وصور معلقة أي لا في مكان ولا في حيز أو بين عالم الحس وبين عالم العقول موجودة في الخارج قائمة بأنفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر على قول آخر، وتلك الممكنات موجودة في علم الله تعالى لا في الخارج فليست [٢٤و] بمثل أفلاطونية وإن اشتهرت بها كما سبق والغرض من هذا الكلام دفع ما يتوهم من أنه يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات في علم الله تعالى القول بالمثل الأفلاطونية مع كونهم نافين لها فلا يمكن إجراء هذا الاحتمال على مذهبهم.

[٨٨] {والدليل الذي ذكر في نفيها} أي في نفي المثل الأفلاطونية {إنما يتوجه} أي إنما يرد على وجود الممكنات في علمه تعالى {إذا قيل بوجودها} أي بوجود الممكنات المجردة {في الخارج} مع أنا لا نقول به بل نقول إنها موجودات علمية غايته أنها موجودة في علمه تعالى مثل الموجود الخارجي، وهذا الكلام جواب سؤال مقدّر وهو أن الممكنات الموجودة في علم الله تعالى وإن كانت مغايرة للمثل الأفلاطونية لكن الدليل الذي أبطل به الحكماء المثل الأفلاطونية يجري في إبطالها أيضا فلا يمكن إجراء هذا الاحتمال الذي أبداه بعضهم على مذهب الحكماء، وحاصل الدفع أن إجراءاتها فيها إنما يتأتى إذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا، أما إذا قيل بوجودها وجودا ذهنيا وظليا فلا، وذكر الشارح المحقق هذا الدليل في بعض تصانيفه وهو أن الفرد المجرد للانسان الموجود في الخارج إما أن يكون جسما ناميا حساسا ناطقا أم لا، فعلى الأول لا يكون مجردا عن المادة وتوابعها^{٥٥٠}، وعلى الثاني كيف

^{٥٤٧} [منه ١٣٧]: هو الجامي المزوري.

^{٥٤٨} [منه ١٣٨]: لأنها غير متكثرة بل متحدة كما عرفت.

^{٥٤٩} [منه ١٣٩]: أي ولئن سلمنا أن وجودها العلمي غير وجود صورها.

^{٥٥٠} [منه ١٤٠]: كالحواس الظاهرة والباطنة.

يكون فردا للانسان، وعلى هذا التقرير أي^{٥٥١} حين كون الممكنات موجودة في علم الله تعالى لا في الخارج، لا يتوجه عليه هذا الدليل / [٢٥ظ] لأن الذوات الموجودة^{٥٥٢} العلمية ليست حقيقة الإنسان من حيث هي إنسان بل هي حقيقة علمية وصور انكشافية يتجلى فيها المعلوم فلا يجرى فيها التردد المذكور {كما لا يخفى على من له دراية} ومن الله المنعم عناية.

[٨٩] {وهذا} أي إجراء الاحتمال الذي أبداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء في دفع التردد المذكور {أقرب^{٥٥٣}} إلى الحق وإنما قال "أقرب" ولم يقل "هو الحق" لما عرفت من أنه يرد على هذا الاحتمال أنهم قرروا في محله أن كل مجرد قائم بنفسه فهو عالم بذاته فوجب على هذا الاحتمال أن يكون المعلومات الحاصلة في الذهن عالمة بأنفسها وهو مما ينبغي ان لا يفيد عاقل وأيضا كون أحد المجردين القائمين بأنفسهما ظرفا للآخر بلا حلول غير متصور كما سلف فتدبر. {مما قيل} في دفعه {أن علمه} الإجمالي البسيط {بالممكنات} التي هي معلولات لذاته تعالى {منطوق} ومندرج {في علمه بذاته} التي هي علة لها {لأن ذاته على ما هو} أي الذات {عليه} أي على ذلك الشيء {من الصفات} بيان لما {معلومة له تعالى} والعلم بالعلة على ما هي عليه في الواقع هو بعينه العلم بالمعلول إجمالاً، وقوله على ما هو عليه إلخ. متعلق بقوله معلومة قدّم عليه، وحاصله أن ذاته معلومة له على الأحوال التي ذاته على تلك الأحوال في الواقع {ومن جملة تلك الصفات} والأحوال {أنه مبدأ} وعلة {للممكنات على الترتيب الواقع} لها بأن يوجد المعلول الأول ثم الثاني ثم الثالث وهكذا إلى العناصر المختلفة،^{٥٥٤} فإن تحقيقهم / [٢٥و] أن المؤثر في جميع الممكنات هو الله تعالى وأن العقول بمنزلة الشروط والآلات {فيعلم} الواجب تعالى {أنه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته} أي بعين علمه تعالى بذاته، فليست الباء للسببية لعدم تغاير العلمين {من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته وصفاته فإنه يعلمها} أي الممكنات المعلولات في ضمن علمه بذاته {كما أنا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري} بلا حاجة إلى صورة غير ذاتنا {حيّاً قادراً عالماً وإلا} أي وإن لم نعلم ذاتنا كذلك أي حيّاً قادراً عالماً وغير ذلك {لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه في الواقع} من الصفات والأحوال مع أن علمنا بذاتنا على ما هي عليه في الواقع ثابت ضرورةً وبداهةً، وهذا الكلام نظير لقوله لأن ذاته على ما هو عليه إلخ. فحاصل ما قيل جواب باختيار شق ثالث فافهم.

[٩٠] {وذلك} أي كونه أقرب مما قيل {لأن كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته} أي من غير حصول المعلول وصورته وهذا تغير للعينية {مع أن المعلول مبين

^{٥٥١} ب: أعني.

^{٥٥٢} أ- الموجودة.

^{٥٥٣} ر+ أقرب أي بعين علمه تعالى بذاته فليست الباء للسببية لعدم تغاير العلمين.

^{٥٥٤} أ- المختلفة.

للعلة لا يخلو عن كدر إذ المعقول { والمراد {من العلم الإجمالي هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحلّ إلى العلوم بالأجزاء و يتفصل إليها وليس المعلولات مما ينحلّ إليها العلة} حتى يكون العلم بها مما ينحلّ إليه العلم بالعلة وإنما لم يقل وليس العلم بالمعلولات مما ينحلّ إليه^{٥٥} العلم بالعلة مع أن الكلام في العلم بها لا في نفس العلة ليعلم ذلك / [٢٦ظ] بطريق البرهان وهو أكد من التصريح كما بين في محله فلا مسامحة في هذا الكلام كما توهم بعض الفضلاء الكرام.^{٥٦}

[٩١] {وذلك} أي القول بأن العلم بالعلة عين العلم بالمعلول لجامع التضايف بينها، إذ لا جامع بينهما سواء {يفضي إلى أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين} مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية أو لا كعلاقة اللزوم أو كونهما معلولي علة واحدة، والمراد بالتضايف المشهوري ما يكون بين الذاتين الموجودين كالأب والابن مثلا، وأما التضايف الحقيقي فهو ما يكون بين الصفتين الوجوديتين كالأبوية والبنوية {هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر} لوجود جامع التضايف بينهما، ويفضي أيضا إلى أنه يلزم من العلم بشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة كذا في شرح المواقف {ولا يخفى بعده} أي بعد المفضي إليه وهو كون علم أحدهما عين العلم بالآخر.

[٩٢] {فإن قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات} يعني ليس ذلك يفضي إلى أن يكون العلم بأحد المتضايفين مطلقا هو بعينه العلم بالآخر، فإنهم قالوا العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول ولم يقولوا العلم بأحد المتضايفين مطلقا سبب للعلم بالآخر، فيجوز أن يكون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول مع كون العلم بأحد سائر المتضايفين غير العلم بالآخر، {قلت لو سلم أنه كذلك} يعني لا نسلم أولا أن العلم بالعلة / [٢٦و] سبب للعلم بالمعلول لأنها متباينان والعلم بأحد المتباينين لا يوجب العلم بالآخر^{٥٧} ولو سلم أنه سبب له بناء على أنه يجوز أن يكون بينهما ارتباط عقلي^{٥٨}، {فلا نسلم أن العلم بها} أي بالعلة {عين العلم بالمعلول} لأن مجرد الاستنزام لا يستدعي ذلك {والمطلوب هاهنا ذلك} أي كون العلمين واحدا بالذات {لأننا نريد أن نتحقق علم الواجب بحيث لا يفضي إلى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستنزام} لجواز أن يستلزم أمر واحد أمورا متكررة فما ذكرنا أقرب من هذا.

[٩٣] ثم أعاد الدليل المذكور على الانطواء ليؤخذ بمنع آخر فقال {واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره منطوق في علمه بذاته وما يتنوا كيفية الانطواء} و ثبوته {إلا بأن قالوا أن ذاته تعالى علة

^{٥٥} ر: إليها.

^{٥٦} ر: الأعلام.

^{٥٧} [منه ١٤١]: هكذا ينبغي أن يفهم.

^{٥٨} [ب+ منه ١٤٢]: بحيث يلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر.

للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه { من الصفات والأحوال في الواقع {منطوق} ومشمول {على علمه بالممكنات إذ من جملة أحوال ذاته كونه مبدأ لها} أي للممكنات {فيتضمن علمه تعالى بذاته علمه تعالى بها} أي بالممكنات التي هي معلولات له تعالى {وهذا} البيان {مما لا يقنع به ذو فطنة لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى، وحضور أحد المتباينين لا ينطوي} ولا يندرج {في حضور الآخر} لأن علمه تعالى خضوري عندهم فلما قالوا أن علمه تعالى بذاته عين علمه بالممكنات لزم أن يكون حضور ذاته له عين حضور الممكنات له مع أن الممكنات مباينة [٢٧ظ] له، فلا يكون حضور أحدهما عين حضور الآخر فهذا الإيراد منع لما يلزم^{٥٥٩} من قولهم العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول كما ان الإيراد السابق أعني قوله وذلك لأن كون العلم بالعلة الخ. منع لهذا القول فافهم.

[٩٤] {ولو فرض بينهما} أي بين ذاته تعالى وبين الممكنات {أي نسبة في العلية وغيرها ولو صحّ ما ذكره} في بيان كيفية الانطواء من أن ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته الخ. {لكفى أن يقال أن من جملة أحواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع أحواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه} بلا حاجة إلى أن يقال "ومن جملة أحوال ذاته كونه مبدأ لها" والحاصل أنه تعالى عالم بذاته مع جميع أحواله التي هو عليها في الواقع ومن جملتها كونه مغايرا للممكنات، فيعلم كونه مغاير لها فيعلم تلك الممكنات التي هو مغايرة^{٥٦٠} لها لأن العلم بالإضافة يستلزم العلم بكلا طرفيها، فعلى تقدير صحة ما ذكره يكفي هذا البيان ولا يحتاج إلى كونه مبدأ لها كذا أفيد^{٥٦١}.

[٩٥] وفيه أنه على تقدير القول بكونه مبدأ لها والبيان به لا يحتاج إلى كونه مغاير لها والحاصل أن كلا منهما لما كان مغنياً عن الآخر كان للمستدل المختار اختيار أيهما شاء، نعم لو كان هذا البيان ظاهرا ومناسبا دون ذلك لكان لهذا الإيراد وجه، لكنه غير مسلم^{٥٦٢}، وفي نسخة لأمكن أن يقال الخ. فقليل معناه أنه لو صحّ ما ذكره من دليل الانطواء لأمكن إقامة الدليل على هذا المطلب أيضا، لكن لا يمكن إقامة هذا الدليل على هذا المطلب لأننا نعلم أن ذاتنا مغاير للممكنات مع أننا لا نعلمها ضرورة أننا لانعلم الهند والسند مع علمنا بأنهما مغايران لنا انتهى. وفيه أنه لا يخلو عن قياس الغائب على الشاهد فتأمل.

[٩٦] وأنت تعلم أن هذا أولى {ثم إنهم ذكروا أن علمه تعالى علم حضوري} الغرض من هذا الكلام إيراد منع آخر على دليل الانطواء ومداره على عدم كون وجود العلة عين وجود المعلول [٢٧و] كما أن مدار المنع السابق على عدم كون حضورها عين حضوره، وقد سبق منا تفصيل العلم الحضوري

^{٥٥٩} [منه ١٤٣]: من كون الحضورين واحداً.

^{٥٦٠} أ: مغاير.

^{٥٦١} [منه ١٤٤]: المفيد هو الخلخالي.

^{٥٦٢} ر: وليس كذلك.

والحصولي فلا نعيده {والمعلوم في العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية} أي الخارجية {من غير أن يكون هناك} أي في العلم الحضورى {صورة أخرى} وهي الصورة الذهنية {فلابد أن يكون للمعلوم بالعلم الحضورى وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية، ومن البين أن وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينة منطوية على صورته العينية} لأن مداره على كون وجود أحدهما عين وجود الآخر وليس فليس ولا يفيد كون صورتها العينية منطوية على صورته الذهنية لعدم الصورة الذهنية في العلم الحضورى كما عرفت، فلما لم تكن صورتها العينية منطوية على صورته العينية لا يكون العلم بها منطويًا على علمه به كما زعموا.

[٩٧] {فالمخلص لهم} أي للفلاسفة {عن ذلك} المحذور {أن يلتجأوا إلى ما ذكرناه سابقا من أن تلك المعلومات معقولة بزواتها} بدون انتزاع صورة عنها {وهي باعتبار كونها علم الله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية} فتلك المعلومات باعتبار كونها علما متحدة غير متكثرة وعلمه تعالى عين ذاته عندهم فذاته تعالى منطوية على صورتها العينية باعتبار كونها علما، فقله أن وجود العلة ليس بعين وجود المعلول، إن أراد به أن المعلول باعتبار وجوده الخارجى غير العلة فمسلّم، لكنه غير مفيد لجواز أن يكون باعتبار كونه علما عين العلة فتكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية، وإن أراد أنه باعتبار كونه علما مغاير لها فممنوع كيف وعلمه تعالى عين ذاته التي / [٢٨ظ] هي علة لها^{٥٦٣}.

[٩٨] {وهي} أي تلك المعلومات {باعتبار كونها علما منسوبة إليه تعالى بالإيجاب لأنها بذلك الاعتبار} أي باعتبار كونها علما {ليس مسبوقا بالعلم} وكل ما ليس بمسبوق بالعلم فهو منسوب إليه تعالى بالإيجاب فهي بذلك الاعتبار منسوبة إليه تعالى بالإيجاب، أما الصغرى فلأنها بهذا الاعتبار صارت علما وعلمه تعالى منسوب إليه بالإيجاب كما عرفت، وأما الكبرى فقد بينت في محلّها {وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة إليه تعالى بالاختيار لأنها} بهذا الاعتبار {مسبوق بالعلم الذي يغيرها بالاعتبار وبالارادة المنبثقة عنه} أي عن العلم، وكل ما هو مسبوق بالعلم والارادة فهو منسوب إليه تعالى بالاختيار فهذه منسوبة إليه هذا الاعتبار بالاختيار، أما الصغرى فلأنها بهذا الاعتبار ليست من صفاته تعالى فتكون حادثة وكل حادث صادر عنه بالاختيار، وأما الكبرى فقد بينت في محلّها أيضا.

[٩٩] {وفيه} أي في هذا المخلص {ما أشرنا إليه سابقا} من قوله والقول بأن المعلول الأول هذا الوجود الخارجى باعتبار أنه علم صادر عنه بالإيجاب وباعتبار أنه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعصف لا يرتضيه الفطرة السليمة، لأن اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر الخ. فإن قلت هذا يدلّ على أن ما ذكره ليس بمخلص أصلا فكيف يصحّ قوله فالمخلص الخ. قلت هذا من قبيل تأكيد الذمّ بما يشبه

^{٥٦٣} [ر+ منه ١٤٥]: أي للمعلومات.

المدح، أو المراد بقوله "فالمخلص لهم" ما هو مخلص على زعمهم وما أشار إليه سابقا إنما يدلّ على أنه ليس مخلصا في الواقع ونفس الأمر لا على أنه ليس بمخلص في زعمهم.

[١٠٠] {هذا} الذي ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة وما يرد عليه وتحقيق سياق مذهب المتكلمين/[٢٨و] {ما رأينا ذكره في هذا المقام، ولنا في تحقيق مذهبهم} أي مذهب الفلاسفة في علمه تعالى {كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام، وسيأتي عليه رسالة منفردة إن وفقنا الله المنعام} أي كثير النعمة، وتلك الرسالة هي رسالته المسماة بالزوراء قال فيها:

المعلول ليس مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شئونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته إلى غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة. تبصرة: فالمعلول ليس إلا اعتباريا محضًا إن اعتبر من حيث نسبته إلى العلة على النحو الذي انتسب إليها كان له تحقق، وإن اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا، تشبيه: السواد إن اعتبر من حيث هو على النحو الذي هو في الجسم أعني أنه هيئة للجسم كان موجودا، وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما، والثوب إذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا، وإن اعتبر مباينًا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية، فاجعل ذلك مقيسا لجميع الحقائق، تعرف معنى قول من قال "الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود فإنها لم تظهر ولا تظهر"^{٥٦٤} أبداً بل إنما يظهر رسمها".

[١٠١] ثم قال ما حاصله أنه انكشف لك من هذا وجه إحاطة علمه تعالى بالماضي والمستقبل والحال على وجه تتعالى عن التبدل والانتقال، فإنه مما خفى على كثير من أهل الجدل، حتى ناهوا في تيه الضلال ووسّعوا دائرة القيل والقال، وفي شرحه لهذه الرسالة المسمى بالجوراء نوع تفصيل لهذا المقام^{٥٦٥} والتوفيق من الله الملك العلام.

[١٠٢] {إن قلت: علم الواجب بذاته حضوري} كما سبق {وحضور الشيء/[٢٩ظ] عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه} لأن الحضور نسبة والنسبة إنما تتحقق بعد تحقق الطرفين {والتغاير الاعتباري} بأن يقال ذاته باعتبار صلاحيتها للعالمية مغايرة لها من حيث هي {يستلزم أن لا يكون ذات الواجب من حيث هو من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد} وهو صلاحيتها للعالمية {عالما بذاته من حيث هي} على تقدير اعتبار القيد في جانب العالم {أو يكون هو من حيث هي عالما بذاته مع قيد} وهو صلاحيتها للمعلومية على تقدير اعتباره في جانب المعلوم، وعلى التقديرين يلزم

^{٥٦٤} ب: يظهر.

^{٥٦٥} ر: المقال.

احتياجه تعالى في علمه بذاته الى اعتبار أمر خارج عن ذاته وبطلانه ظاهر {والتعبير} عن الحضور {بعدم الغيبة لايجدي نفعا لأنه أيضا نسبة} فيقتضي تحقق الطرفين أيضا

[١٠٣] {قلت: عدم الغيبة نفى للنسبة} التي هي الغيبة {ونفي النسبة} قد يكون لعدم تحققها فقط مع وجود الطرفين^{٥٦٦} فيستدعي المغايرة {وقد يكون للوحدة وانتفاء الإثنية فلا يستدعي المغايرة} فيجوز أن يكون ههنا كذلك، وهذا الجواب منع كون عدم الغيبة نسبة والحاصل أن في عدم الغيبة اعتبارين، أحدهما نفى الغيبة عما في شأنه أن يكون^{٥٦٧} غائبا، والثاني نفى الغيبة مطلقا^{٥٦٨}، فعلى الأول يكون بين الغيبة وعدمه تقابل العدم والملكة، وعلى الثاني يكون بينهما تقابل السلب والإيجاب، والأول في قوة القضية المعدولة التي يقتضي وجود الموضوع، والثاني في قوة السالبة التي لا يقتضيه، فعدم الغيبة بالاعتبار / [٢٩و] الثاني لا يقتضي وجود الطرفين^{٥٦٩}، خذ هذا فإنه ينفك في مواضع شتى، وقوله {وأيا لا محذور في أن يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لأن الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي} تسليم كون عدم الغيبة نسبة ومنع محذوره، ولا يخفى عليك أنه اكتفى في هذا الجواب باعتبار القيد في جانب العالم، وقد أشار في السؤال إلى اعتباره في جانب المعلوم أيضا بناء على أن اعتبار القيد في جانب العالم أصل أو إحالة إلى الفطن العارف.

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.^{٥٧٠}

ألفه وأخرجه من السواد إلى البياض العبد الفقير إلى الله الملك الباري محمد أمين بن محمد الأسكداري، عفى عنه ذنوبه وستر عيوبه،

في سنة ١١٢٤ / [٣٠ظ]

^{٥٦٦} [منه ١٤٦]: كعدم الغيبة بينه تعالى وبين غيره من المعلومات.

^{٥٦٧} [منه ١٤٧]: أي من شأنه أن يتصف بالغيبة التي هي نسبة بين شيئين.

^{٥٦٨} [منه ١٤٨]: أي من غير تقييد بصلاحيّة اتصاف الموضوع بالملكة أعني الغيبة فافهم.

^{٥٦٩} [منه ١٤٩]: بل قد يوجد مع وجودها وقد يوجد بدونه.

^{٥٧٠} + تمت الرسالة. وأنا العبد الداعي الفقير المعترف بالعجز والتقصير محمد الأمين بن محمد الأسكداري حرّرت هذا الشرح وأخرجته من السواد إلى البياض بعون الله الملك العلام أنه ولي لكل هداية وتوفيق وإنعام في سنة ست و عشرين و مائة و ألف من هجرة من له العز والشرف.

SONUÇ

Bu tezde Mehmed Emîn Üsküdârî'nin Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inin Allah Teala'nın ilim sıfatı hakkındaki pasajları üzerine kaleme aldığı *Şerhu Mebhasi'l- 'ilm min Şerhi'l-Akâid* adlı risâlesini esas alarak Devvânî'nin Tûsî'nin ilm-i ilâhî bahsine dair görüşlerine getirdiği eleştirileri ve akabinde ortaya koyduğu kendi ilm-i ilâhî anlayışını inceledik. Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inin üzerine pek çok hâşiyeye kaleme alındığı göz önünde bulundurulduğunda onun bu eserinin müteahhir dönemde ve özel olarak Osmanlı felsefe-kelam geleneğinde merkezi bir konumda bulunduğu söylenebilir. Bu anlamda eserleri pek çok şerh ve hâşiyeye konu olan Seyyid Şerif Cürcânî ve Taftazânî gibi müteahhir dönemin belirleyici isimleri arasında Devvânî'nin de sayılması mümkündür.

Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i kelam ve felsefe geleneklerinin müteahhir dönemde karşı karşıya geldiği önemli bir eserdir. Bu geleneklerin sınırlarının görünür hale gelmesini sağlayan meseleler Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde dile getirilen yirmi mesele olarak kabul edilecek olursa, alemin ezeli olup olmadığı, Allah'ın cüzileri bilip bilmediği ve haşrin cismânî olup olmadığı meseleleri bu iki geleneğin çatıştığı en önemli konu başlıkları olarak nitelenebilir. Zira bilindiği üzere Gazzâlî bu üç meselede felsefe geleneğinin kâil olduğunu düşündüğü görüşleri tekfir hükmüne bağlayarak bu meseleleri öne çıkarmış ve zımnen bu meselelerin kelam ve felsefe gelenekleri arasında uzlaştırılmasının mümkün olmadığını ilan etmiştir denebilir. Devvânî *Şerhu'l-Akâid*'inde alemin ezeli mi hâdis mi olduğu meselesi ile Allah Teala'nın ilmi meselesine özel bir önem vermiştir. Onun bu tutumu Fahreddin Râzî sonrası gelişen tahkik tavrı doğrultusunda felsefe ve kelam geleneklerini eleştirel bir okumaya tabi tutma niyetinden kaynaklanıyor olmalıdır.

Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'te ortaya koyduğu tahkik tavrı sonraki dönemde aynı tavır ile felsefe, kelam ve tasavvuf geleneklerini bir arada göz önünde bulundurmak ve tartışmaları geleneklerin delillerini mukayese ederek sürdürmek isteyen Osmanlı düşünce geleneği mensupları tarafından benimsenmiş ve düşünce üretimi için uygun bir zemin olarak görülmüştür. Bu doğrultuda Mehmed Emîn Üsküdârî, 18. yüzyılda Osmanlı ilim geleneğindeki genel anlamda felsefe-kelam gelenekleri karşılaşmasını özel olarak ise ilm-i ilâhî bahsinin gelişimini takip etmek için elverişli bir isim olarak karşımıza çıkar. Üsküdârî kelam, felsefe, mantık ve dil ilimlerine yoğunlaşan ilgisiyle hem çok yönlü hem de velûd bir alimdir. Üsküdârî, felsefe ve kelam geleneklerini ayırtıran ve bu geleneklerden birine mensup addedilmeyi mümkün kılacak önemli başlıklardan/meselelerden biri olan ilm-i ilâhî bahsini gündemine alır. Bu bahsi geliştirmek ve tartışmak için, yukarıda işaret edildiği üzere, Devvânî'nin felsefe ve kelam geleneklerini karşı karşıya getirdiği eseri *Şerhu'l-Akâid*'in ilm-i ilâhî ile ilgili pasajlarını şerh etmeyi isabetli görmüştür.

Üsküdârî'nin *Şerhu Mebhâsi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid* adlı risalesi memzûc tarzda yazılmış bir şerhtir. Bu sebeple birinci bölümün dördüncü alt başlığı olan “Üsküdârî'nin İlm-i İlâhî Risâlesi: Muhteva Tasviri ve Tahlili” başlıklı bölümde yeni bir konu sıralaması yapmadan risâlenin ana kurgusunu sadık kalarak tartışmayı özetledik ve izah etmeye çalıştık. Esasında risâlenin iki ana bölümden müteşekkil olduğu söylenebilir: Devvânî'nin Tûsî'ye getirdiği eleştiriler kısmı ve Devvânî'nin kendi ilm-i ilâhî anlayışını desteklediği kısım. Birinci kısımda Devvânî Tûsî'nin sözlerini iknâ buluşunun sekiz gerekçesini sıralar. Üsküdârî bu sekiz gerekçenin özünde aynı noktadan hareketle getirildiğini söyler: Farklı vücut tarzları arasında kıyas kurmak. Devvânî'nin itirazının temelinde birinci maluldeki mahza itibârî ayırımın mümkünlerin Allah tarafından bilinmesini temellendirmek için yeterli olmayacağı yer almaktadır denebilir. Devvânî hem alemin hâdis oluşu hem de Allah'ın fâil-i muhtar oluşu prensiplerine hâlel gelmeksizin geliştirilecek bir ilm-i ilâhî anlayışında, birinci malulün mahza itibârî çokluğa sahip bir şey oluşundan hareket etmenin yeterli olmadığını düşünür. Ona göre mümkünler ilmî ve hâricî olmak üzere iki farklı vücuda sahiptir. Mümkünlerin hâricî vücudu Tanrı'dan ihtiyâr ile sâdır olur ve hâdistir. Mümkünlerin ilmî vücudu ise O'ndan îcâp ile sâdır olur ve ezelîdir. Nitekim, Üsküdârî'ye göre, zâtî sıfatlarda kemâl îcâp iken fiilî sıfatlarda ihtiyârdır. Bu yorumun bir benzeri, Tûsî'nin mahza itibârî başkalığa sahip olduğunu söylediği birinci malul için geçerli olamaz. Çünkü birinci malulün bir itibarla îcâp diğer bir itibarla da ihtiyârla sâdır olduğunu söylemek, yine aynı şekilde bir itibarla ezelî bir diğer itibarla da hâdis olduğunu öne sürmek, selim fitratın razı gelmeyeceği şeylerdendir. Zira Tûsî'nin kurgusunda ortada iki vücut yoktur ki varlık vermenin iki türü olan îcâp ve ihtiyâr bir araya gelebilsin.

Devvânî'nin geliştirdiği çözümde mümkünlerin bu ilmî vücutta müttehit olması önemli bir yer tutar. Mümkünler bu ilmî vücutta müttehit olmalıdır, zira bu ilmî vücut Allah'tan îcâp yoluyla sâdır olup ezelî ve basît tek bir surettir. Allah'ın gayrı demek olan mümkünlere dair ilminin kaynağı olan bu ezelî ve basît suretin, Allah'tan îcâp yoluyla sâdır olup O'nun zâtıyla kâim olmasında kelamcıların usulüne göre bir beis yoktur. Söz konusu bu ilmî vücut, Allah'ın zâtında bir çokluğa yol açmaz, Allah'ın zâtının hâdislere mahal olmasına sebebiyet vermez, hâricî mümkünlerin yani alemin ezelî olması ve Allah'ın fâil-i muhtâr olması ile çelişmez. Zira sırayla; bu ilmî vücut icmâlî ve basîttir, ezelîdir fakat alemin ezeliliğine sebep olmaz çünkü mümkünlerin hâricî vücudu hâdistir. Fâil-i muhtâr tanrı tasavvuru ile çelişmez, zira bu yaklaşımda Tanrı bir açıdan mûcip bizzât bir açıdan da fâil-i muhtârdır. Mümkünlerin ilmî vücudu O'ndan îcâp ile hâricî vücudu ise ihtiyâr ile sâdır olur. Bu bakımdan Devvânî'nin çözümü Fârâbî-İbn Sînâ arasındaki hudûs ve sudûru bir araya getirmeye çalışan filozofların teşebbüslerini andırır.

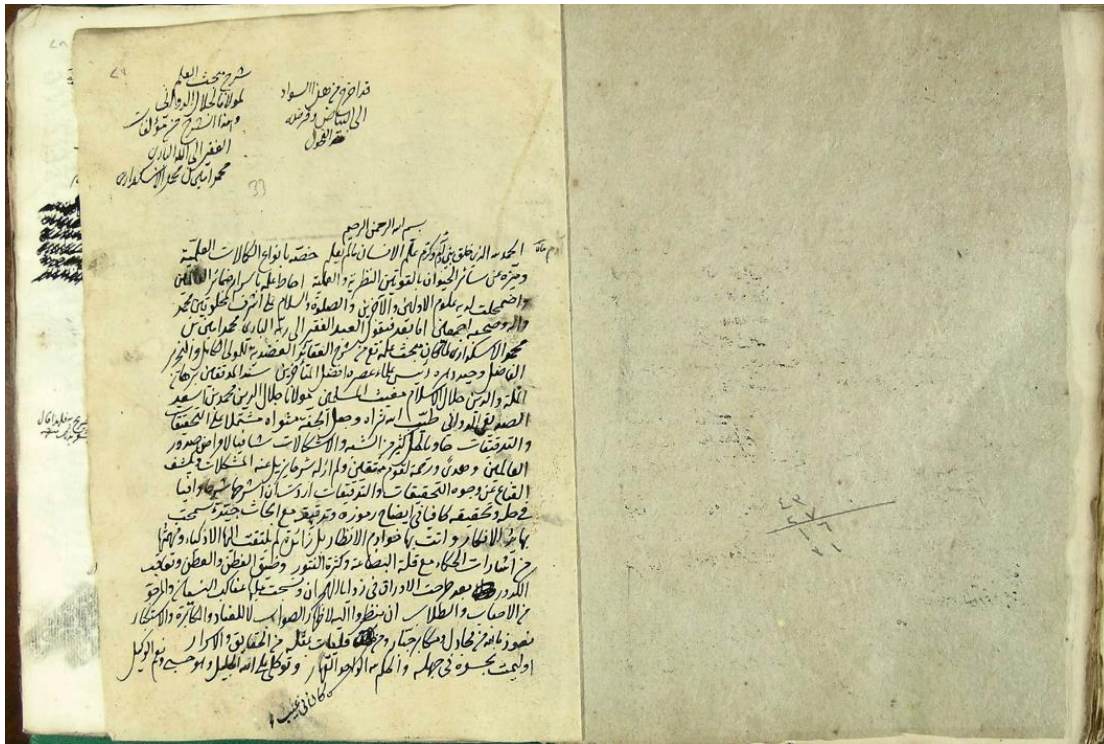
Devvânî risâlenin sonuna yaklaştığında buraya kadar anlattıklarının filozofların ve kelamcılarının mezhebinin tahkikini ve filozofların görüşlerinin eleştirisini içerdiğini yazar. Bu bağlamda filozofların

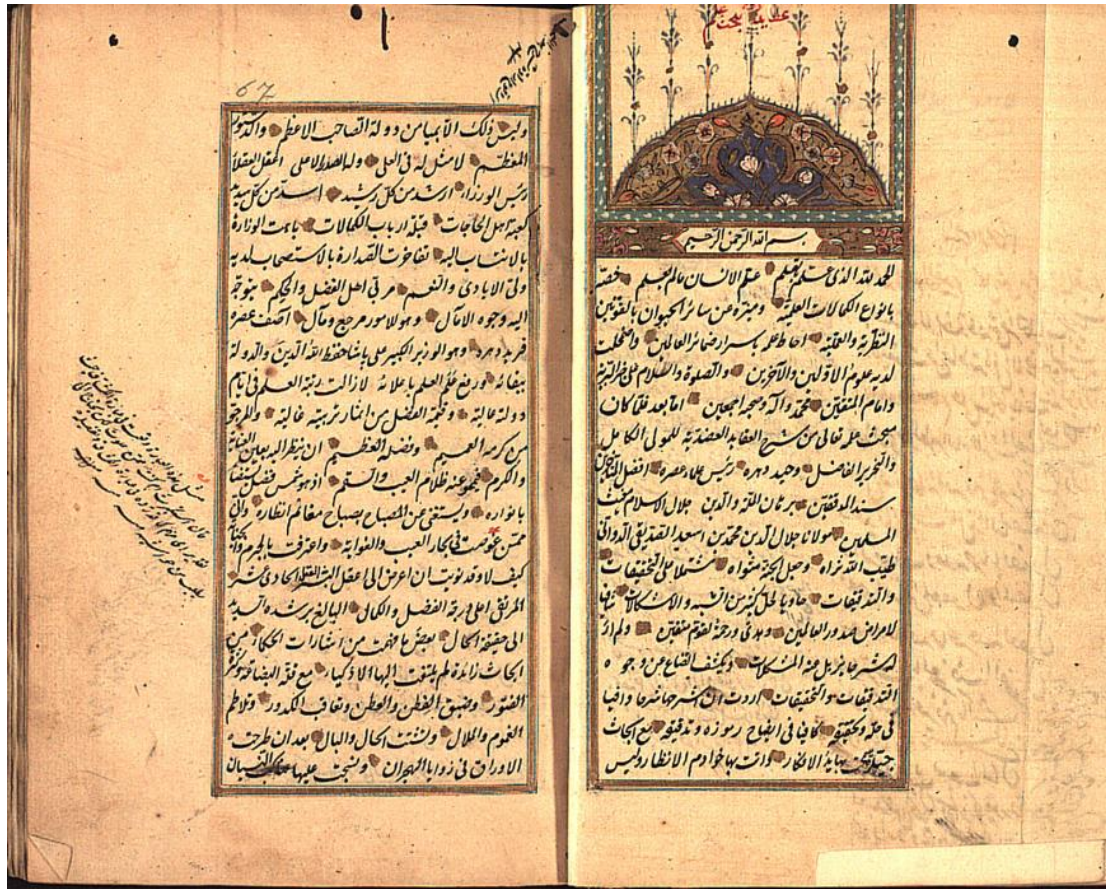
mezhebini tahkik sadedinde söylenecek başka sözlerinin de bulunduğunu ve fakat bunların kelam ilminin sınırlarını aşıyor olmasından ötürü müstakil bir risâle kaleme alacağını ifade eder. Bu risâle onun *ez-Zevrâ ve'l-Havrâ* adlı eseridir ki Devvânî orada vahdet-i vücudçu bir yaklaşım ortaya koyar. Bu hususun, bir tahkik dönemi düşünürü olan Devvânî'nin kelam, felsefe ve tasavvuf geleneklerini aynı anda göz önünde bulundurup her bir geleneğe ait metinleri ve teorileri yorumlama becerisine sahip olduğunu gösterdiği düşünülebilir. Bu anlamda Devvânî'nin başta *Şerhu'l-Akâid* olmak üzere İsbât-ı Vâcib risâlesi ve *Şerhu Tehzîbi'l-Mantuk ve'l-Kelâm* gibi eserlerinin sonraki dönemde pek çok şerh ve haşiyeye konu olması Devvânî'nin müteahhir dönemde farklı disiplinlerin mesailini tartışmak ve yorumlamak için elverişli bir zemin sunduğuna delalet ediyor denebilir. Üsküdârî de ilm-i ilâhî bahsini incelemek için hem kelamî prensiplere riayet edilen hem de felsefî müktesebatı eleştiren ve içererek aşan bir metin olması hasebiyle, Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inin ilm-i ilâhî bahsi üzerine bir hâşiyeye yazmayı isabetli bulmuş olsa gerektir. Devvânî'nin ilmî portresi daha nitelikli bir şekilde çizildikten sonra Devvânî gibi pek çok eseri şerh ve haşiyeye konu olmuş isimler üzerinden düşüncelerini geliştiren Üsküdârî gibi geç dönemdeki isimlerin ilmî portreleri daha isabetli bir şekilde inşa edilebilir. Sonuç olarak Üsküdârî'nin ilm-i ilâhî bahsinde Devvânî'nin kelam ilmi sınırları içerisinde geliştirmeyi vaat ettiği çözümü isabetli bulduğu ve benimsediği söylenebilir.

EK: NÜSHA ÖRNEKLERİ









KAYNAKÇA

- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin. *Tartışma Usûlü*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Afgânî, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. *et-Talikât alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*. thk. Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî, Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 1. Basım, 2002.
- Ağırman, Cemal. "Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler". *II. Üsküdar Sempozyumu (12-14 Mart 2004) Bildiriler* 2/485-512. İstanbul, 2005.
- Akgündüz, Murat. "Osmanlı Döneminde Ayasofya-i Kebîr Camii Hatipliği ve Vâizliği". *Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi Sempozyumu 2-4 Ekim 2020*. 385-399. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Akman, Mustafa. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 53-99.
- _____. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- _____. "Devvânî'nin Akâidu'l-Adudiyye Şerhi ve Kelamcılığı", e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 10/2 (2017), 471-530.
- Arıkan, Sara. *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmet Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber'i*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Atbaş, Suat. *Adudiddin el-İci'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Haşiyeler*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Avcı, Hüseyin. "Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 378-396.
- Beşikçi, M. Necmeddin. "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki". *Nazariyat İslam Felsefesi ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 95-154.

- Bursalı, Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1971.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf (Metin ve Çeviri)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. baskı., 2022.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demirkol, Murat. "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi". *Eskiye* 32 (2016), 29-54.
- Demirkol, Murat. *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Devvânî, Celâleddîn. *Akaid-i Adudiyye Şerhi*. çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ (Felsefesi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ece, Muhammet Nasih. "Önermenin Unsurlarına Dair Üsküdârî'nin Yaklaşımı". *Bilimname* 47/1 (2022), 243-263.
- Emir, Mesut. *Abdulkârim es-Siyalkûtî'nin fi'l-İlmi'l-İlâhî Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Fevzi Efendi, Edirne Müftüsü. *el-Cemâlî'd-Deyyânî ala'l-Celâli'd-Devvânî*. İstanbul: Matbaay-ı Âmire, 1301.
- Gelenbevî, İsmail. *Hâşiyetü'l-Fâzıl İsmâil el-Gelenbevî ale'l-Celâl*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaay-ı Âmire, 1317.
- Genç, Hafzullah. *Tecrîdü'l-İtikâd ve Şerhleri Bağlamında Tûsî'nin Kelam Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Gökdağ, Kamuran - Tiryaki, Mehmet Zahit. "Üsküdârî, Mehmed Emin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/633-634. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- _____. *Mehmed Emin el-Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- Gürkan, Salime Leyla. “Taslîs (İslâm Anlayışında)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/549-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *el-İşârât ve't-Tenbihât (Metin ve Çeviri)*. çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli – Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- _____. *Kitâbu’ş-Şifâ-Metafizik*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Kalaycı, Mehmet. “Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde’nin Mecmu’a fi’l-Mesâilî’l-Müntehabe Adlı Eseri”. *Osmanlı’da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir vd. 53-146. İstanbul: İSAR Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü’z-Zünûn an Esâmiyi’l-Kütüp ve’l-Fünûn*. haz. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rifat. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Matbaası, 1. Basım, 1941.
- Kır, Saliha. *Mehmed Emin Üsküdari ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye fi İlmi’l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Koca, Muhammet Ali. *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Sıfat Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1: Metafizik*. 2/956-978. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Maden, Şükrü. “Sûre Tefsirleri Çerçevesinde Abdülhay Üsküdârî’nin (ö. 1117/1705) Tefsir Anlayışı -Meryem, Yâsin, Fetih, Rahmân, Nebe’, Nâziât, Abese, Tekvîr, İnfitâr, Mutaaffîfîn ve Kevser Sûreleri-”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2018), 1726-1758.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “Naht”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, Metin. “İlahi Bilgi Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1: Metafizik*. 2/1032-1054. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

- Özervarlı, M. Sait. “Bir Osmanlı Düşünür ve Kelâmcısı: Mehmed Emin Üsküdarî”. *II. Üsküdar Sempozyumu (12-14 Mart 2004) Bildiriler* 2/529-532. İstanbul, 2005.
- Rouayheb, Khaled. *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*. çev. Yusuf Daşdemir. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Şensoy, Güvenç. *Sadruşşerîa'da Varlık ve Ulûhiyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Şimşek, Muttalip. “Osmanlı Devleti’nde Nakîbüleşraflık Müessesesi ve Bu Müesseseye Bağlı Kaymakamlıklar (19. Yüzyıl)”. *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/19 (2018), 401-431.
- Şirinov, Agil. “Tûsî, Nasîruddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- _____. *Nasîruddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Taşdelen, Melih Can. *Serbestzâde’nin “Şerh-i Celâl Tercümesi” Adlı Eserinin Çeviri Yazısı ve Eserin Kozmolojik Delil Bağlamında Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Teftâzânî, Sa’düddîn. *Şerhu’l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Tezcan, Tuğrul. “Üsküdârî Muhammed Emin Efendî (1149/1736) Ve Tefsir Risaleleri”. *II. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi* (2019).
- Tiryaki, Mehmet Zahit. *Mehmed Emin Üsküdarî’nin Şerhu Tehzibi’l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tûsî, Nasîruddîn - Râzî, Kutbuddîn. *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*. thk. Kerim Feyzi. 3 Cilt. Kum: Müessese-i Matbûât-ı Dîniyye, 1373.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*. Ankara: Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2019.
- _____. *İslam Düşünce Gelenekleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- _____. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Türkmen, Ömer. *Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin “Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr” Adlı Eserinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Üçer, İbrahim Halil. “Sudur Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1: Metafizik*. 1/384-425. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Üsküdârî, Mehmed Emîn. *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ fî Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ (Eleştirmeli Metin - Çeviri)*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Kamuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2014.

