T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KEMALPAŞAZÂDE'NİN ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L-VÂCİB ADLI ESERİNİN TAHKİK VE İNCELEMESİ

Rabia GÜN
1730206116

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ

ISPARTA 2020

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Adı Soyadı	
Anabilim Dalı	
Tez Başlığı	
Yeni Tez Başlığı[1] ***(Değişmesi önerildi ise)***	

Süleyman Demirel Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz …./…./…. tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;

☐ **OY BİRLİĞİ** ☐ **OY ÇOKLUĞU**[2]

ile aşağıdaki kararı almıştır.

☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez **KABUL** edilmiştir.

☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin **REDDEDİLMESİ** kararlaştırılmıştır.

☐ Öğrenci tez savunma sınavına **KATILMAMIŞTIR**.

Tez Sınav Jürisi	Adı Soyadı/Üniversitesi	Kabul/Ret	İmza
Danışman		☐ Kabul ☐ Ret	
Jüri Üyesi		☐ Kabul ☐ Ret	
Jüri Üyesi		☐ Kabul ☐ Ret	
Jüri Üyesi		☐ Kabul ☐ Ret	
Jüri Üyesi		☐ Kabul ☐ Ret	

[1] Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

[2] **OY ÇOKLUĞU** ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM VE ÖĞRETİM YÖNERGESİ Madde 32-(11) Düzeltme kararı sonunda belirtilen süre içerisinde tez savunma sınavına katılmayan veya tez savunma sınavı sonunda tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişiği kesilir.

T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum **"Kemalpaşazade'nin Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi"** adlı, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakça kısmında gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Rabia GÜN
19.08.2020

(GÜN, Rabia, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi,* Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2020)

ÖZET

Bu çalışmada, Osmanlı Şeyhülislâmı ve müderrisi olan Kemalpaşazâde'nin (ö.1534) *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* adlı eserinin tahkiki ve metin incelemesi ele alınmaktadır. Günümüze üç nüshası ulaşan eser, Türkiye Kütüphane'lerinde yazma olarak bulunmaktadır.

Çalışmada öncelikle, Kemalpaşazâde'nin mezkûr eserinin bu üç nüshası hakkında bilgi verilmiştir. Ardından metin tahlili ve tahkiki yapılmıştır.

Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* adlı eseri, Celâleddîn ed-Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin bir bölümünün şerhini kapsamaktadır. Kemalpaşazâde, şerhinde Devvânî'nin isbât-ı vâcib, devir ve teselsül, devir ve teselsülün gerçersizliği, tam illet ve fâil illet hakkında görüşlerini tenkitçi bir uslüpla ele almıştır. Düşünür konuyu ele alırken, Devvânî'nin de eserinde atıf yaptığı Seyyid Şerif el-Cürcânî, Necmettin Kâtibî el-Kazvînî gibi âlimlerden de birtakım iktibaslar yapmıştır. Sonuç olarak, bu çalışmada Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* adlı eserinin tahkik ve tahlili hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kemalpaşazâde, İsbâti'l Vâcib, Vâcib, Devvânî, Teselsül, Devir, İllet-Ma'lûl, Tam İllet, Fâil İllet.

(GÜN, Rabia, The Critics and Analysis of Kemalpashazade's Work Şerh Risâleti İsbâti'l-Vâcib, Master Thesis, Isparta, 2020)

ABSTRACT

In this study, has been tackled scrutiny and text analysis of the comment text by name *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* that written by Kemalpashazâde (died 1534), who was a mudarris and a shaykh al-islam in Ottoman Empire. The work that reaches the present day with three copies, takes part in Turkey Libraries as manuscript.

In this study, firstly, we informed about aforesaid work's three copies. After this, the text had been analysed and investigated.

The work of Kemalpashazade by name *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* includes explanation of one chapter of Jalaladdin Dawani's *Risâletu İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme.* Kemalpashazâde in his explanation work, discusses Dawani's ideas about tasalsul and dawr and invalidity of tasalsul and dawr, complete cause and maker cause critically. He while discussing the subjects, quoted some citations from scholars like Seyyid Sharif Jurjani and Necmeddin al-Kâtibî who had quoted from them Dawani too. As a result, in this study, we aim scrutiny and analysis of the work by name *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib.*

Keywords: Kemalpashazade, Isbat al-Wajib, Wajib, Dawani, Tasalsul, Dawr, Cause-Effect, Complete Cause, Maker Cause.

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI ..... **i**
YEMİN METNİ ..... **ii**
ÖZET ..... **iii**
ABSTRACT ..... **iv**
İÇİNDEKİLER ..... **v**
KISALTMALAR ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L VÂCİB ADLI ESER

1. ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L-VÂCİB ADLI ESERİN MAHİYETİ HAKKINDA **7**
1.1. Eserin Nüshaları ve Tanıtımı 7
1.1.1.Nadir Eserler Nüshası 8
1.1.2. Atıf Efendi Nüshası 9
1.1.3. Kılıç Ali Paşa Nüshası 10
1.2.Eserin Muhtevası 11
1.3.Eserin Metodu 12
1.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem 13
2. ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L-VÂCİBİN TAHLİLİ **14**
2.1. Giriş 15
2.2. İsbât-ı Vâcip İle İlgili Burhânlar 16
2.3. Varlığın Kısımları: Vâcib-Mümkün 17
2.4. Devir ve Teselsül 18
2.5. Tam İllet-Fâil İllet 28

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L-VÂCİB ADLI ESERİN TAHKÎKÎ

مقدّمة **37**
براهين لإثبات الواجب **44**
أقسام الوجود: الواجب و الممكن **46**
الدّور و التّسلسل **47**

علّة التّامّة و علّة الفاعلية 57
SONUÇ 91
KAYNAKÇA 94
EKLER 99
ÖZGEÇMİŞ 105

KISALTMALAR

bk. : Bakınız
C. : Cilt
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
h. : Hicrî
Kol. : Koleksiyon
No. : Numara
nşr. : Neşreden
ö. : Ölümü
S. : Sayı
s. : Sayfa
ss. : Sayfalar Arasında
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
trc. : Tercüme Eden
vr. : Varak
Yy. : Yüzyıl
ع : Atıf Efendi Koleksiyonu Nüshası
ن : Nadir Eserler Kütüphanesi Nüshası
ك : Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu Nüshası

ÖNSÖZ

Osmanlı düşünce dünyasında 15. ve 16. yüzyıllarda, kelâm ve felsefe alanında, önceden yazılmış olan temel eserlere şerhler ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Bu bağlamda şerhler ve hâşiyeler dönemi diye de adlandırılan bu dönemde, yazılmış olan eserler, temel eserlerde işlenen konu ve problemlerin mütalaa edilmesi noktasında yer yer asıl eseri geçecek bir üne kavuşmuşlardır. Bu durum bize, yapılan ilmî faaliyetin entelektüel anlamda kayda değer olduğunu göstermektedir.

Kemalpaşazâde (ö. 1534), 16. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı bilgini olarak, kendisi ile aynı dönemin düşünürü diyebileceğimiz Celâleddîn Devvânî'nin (ö. 1502) *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* isimli eserine, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* ismiyle bir şerh yazmıştır. Devvânî'nin bu eseri, gerek Osmanlı medreselerinin akâid derslerinde okutulması, gerekse başka birçok âlim tarafından üzerine şerh ve hâşiye yazılması hasebiyle, isbât-ı vâcib noktasında önemli bir eserdir. Kemalpaşazâde'nin mezkûr risâle üzerine yazmış olduğu şerhin, Türkiye Kütüphanelerinde üç nüshasına rastlanmış (Atıf Efendi Nüshası 2816, Kılıç Ali Paşa Nüshası 580, Nadir Eserler Kütüphanesi Nüshası 6409), eserin tahlili ve tahkiki yapılmıştır. Tahkik esnasında, nüshaların hiç birinde ferağ kaydına rastlanmamıştır.

Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* eserini tahkik ve tahlil ettiğimiz bu çalışma, iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde önce, nüshaların tanımı yapılmış, ardından da metin tahlili sunulmuştur. İkinci bölümde ise eserin tahkiki yapılmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında, öncelikle her aşamada birikimini ve yardımlarını esirgemeyen ve akademik bir çalışmanın bütün inceliklerini detaylarıyla öğreten danışmanım Doç Dr. Hatice Toksöz'e, yazma eseri çözme ve tercüme noktasında yardımlarını esirgemeyen Arap arkadaşlarıma, maddî-mânevî desteklerini esirmegeyen annem, babam ve kardeşlerime son derece müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Rabia Gün

Isparta, 2020

GİRİŞ

Bu tez çalışmasının konusu, Kemalpaşazâde'nin (ö. 1534), Devvânî'nin (ö. 1502) *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*[3] eseri üzerine, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*[4] ismi ile yazmış olduğu şerhin tahkik ve tahlîlidir. Kemalpaşazâde'nin, tahkik etmiş olduğumuz, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eseri üzerine kaleme almış olduğu *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* eseri, Nadir Eserler Kütüphanesi nüshasında *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* ismiyle, Atıf Efendi nüshasında *Şerhu alâ'r-Risâleti'l-Kadîmeti fî İsbâti'l-vâcib* ismiyle ve Kılıç Ali Paşa nüshasında *Şerhu'r-Risâleti'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* ismiyle kayıtlı bulunmaktadır. Bu çalışmanın başlığında eserin ismini *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* şeklinde zikretmemiz, hem Nadir Eserler Kütüphanesi nüshasının asıl alınmasından hem bu ismin üç nüsha için kullanılmaya daha uygun olmasından hem de Kılıç Ali Paşa nüshasının başında "Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li-Kemal Paşazâde"[5] ibaresinin yer almasındandır. Devvânî'nin isbât-ı vâcib üzerine *Risâletü isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserinin yanı sıra *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*[6] eserini de yazdığı bilinmektedir. Fakat Kemalpaşazâde bu eserlerden yalnızca ilkine şerh yazmıştır. Dolayısıyla çalışmamızı bahsedilen şekilde isimlendirmemizin herhangi bir karışıklığa yol açmayacağı kanaatindeyiz.

Kemalpaşazâde'nin bu eseri, Devvânî'nin mezkûr risâlesi üzerine yazılmış önemli şerhlerden biridir. Üç nüsha üzerinden yapılan bu tahkik çalışmasında, Kemalpaşazâde'nin risâlenin tamamını şerh etmediği tespit edilmiştir. Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* isimli eseri, esas olarak iki maksad üzere kaleme alınmıştır. Birinci maksatta dört başlık halinde isbât-ı vâcib problemi ele alınmakta, ikinci maksadda da teselsülün iptali bağlamında burhan-ı tatbîk, burhan-ı tezâyüf ve burhan-ı arşî incelenmektedir. Kemalpaşazâde ise Devvânî'nin mezkûr eserinin tamamını değil, vâcib, mümkün, mümtenî, illet-ma'lûl kavramları çerçevesinde fâil

---

3 Celâleddin ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, *Seb'u Resâil* içerisinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Mîras-ı Mektûb, Tahran, 2002, ss. 67-114.

4 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*, S. K. Atıf Efendi Kol., No: 2816, vr. 228^{a}-240^{b}; S.K. Kılıç Ali Paşa Kol., No: 580, vr. 116^{b}-141^{a}; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Bölümü, No: 6409, vr. 61^{b}-86^{b}.

5 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, S.K. Kılıç Ali Paşa Kol., No: 580, vr. 116^{b}.

6 Celâleddin ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde, Seb'u Resâil* içerisinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Mîras-ı Mektûb, Tahran, 2002, ss. 115-167.

ve tam illet ile isbât-ı vâcibin yapıldığı birinci maksadın ilk kısmını şerh etmekle yetinmiştir.

Kemalpaşazâde ya da nâm-ı diğer İbn Kemâl, 1468 ile 1534 yılları arasında yaşamış, Fâtih Sultan Mehmet döneminde asker iken sonrasında âlim olmaya karar vermiş, Edirne Dâru'l-Hadîs Medresesi'nde derslere başlayarak daha sonra Taşlık Medresesi'ne müderris olarak atanmış bir âlimdir.[7] Kemalpaşazâde, 1526 yılında da Şeyhülislâmlık görevine getirilmiştir. Müellifimizin yaşamış olduğu ilmî çevre, Osmanlı'da şerh ve hâşiyeler dönemi dediğimiz, kelam ve felsefenin ana sütunları olan eserlerin, Osmanlı âlimleri tarafından yeniden ele alındığı, bu ilimler arasındaki keskin sınırların ortadan kalkarak, meselelerin hepsinin mezciyle çözülmeye çalışıldığı veya tartışıldığı parlak bir dönemdir. XV. ve XVI. yüzyıllara tekâbül eden bu zamanlarda Kemalpaşazâde, sonradan ilimle meşgul olmaya başlamasına rağmen, 70'i kelâm, felsefe, mantık, tasavvuf ve mezhepler tarihinden olmak üzere 200'ü aşkın eser kaleme almıştır.[8] Ayrıca düşünürün Arapça'ya[9] ve Farsça'ya hâkimiyeti oldukça iyi seviyededir. Kemalpaşazâde, Gazzâlî'nin (ö. 1111) ardından Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 1210) paradigmaya dönüştürdüğü felsefî kelâm akımına dâhil edilebilecek olup, kendisinden önce yaşamış olan Taftazânî (ö. 1413), Adudiddîn el-Îcî (ö. 1355), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 1413) ve Devvânî gibi İslam düşüncesinin müteahhir döneminin önemli düşünürlerden etkilenmiştir. Kemalpaşazâde'nin eserlerinde ve düşünce dünyasında Cürcânî'nin ve hususiyetle onun *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinin oldukça önemli bir yeri olduğunu da eklemeliyiz.[10] Onun düşünce dünyası değerlendirilir iken, sistem kurucu bir filozof olmaktan ziyade kendisinden önce yapılmış olan ilmî birikimi geniş bir analize ve yoruma tâbî tutabilen bir âlim olduğu söylenebilir. Kendisi bu şerh-hâşiye döneminde *Tehâfüt* geleneğine dâhil olarak, en gözde eserlerinden biri olan Hocazâde'nin (ö. 1488) *Tehâfütü'l-Felâsife*

---

7 Mustafa Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, Ankara, 1986, s. 53-57; Kemalpaşazâde'nin hayatı ve ilmî kişiliği ile ilgili bk. Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 45 vd.

8 Eserleri ile ilgili bk. İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA*, C. 25, TDV Yayınları, Ankara, 2002, s. 245-247; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, s. 85-92.

9 İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", s. 242.

10 Şamil Öçal, "Bir Osmanlı Filozofu: Kemalpaşazâde", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içerisinde, C. 8, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2017, s. 550-552; M. Sait Yazıcıoğlu, "Kelâmcı Olarak İbn-i Kemâl", *Şeyhülislâm İbn-i Kemâl Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara, 1989, s.181; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *DİA*, C. 25, TDV Yayınları, Ankara, 2002, s. 238.

isimli eserine hâşiye yazarak, bize hem Gazzâlî'yi eleştirerek bir bakıma felâsifeye daha yakın olduğunu hem de bu önemli esere hâşiye yazabilecek derinlikte olduğunu göstermektedir.[11] Ayrıca filozofun Nasîruddîn Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd* isimli eserine yazdığı şerh de önemli eserleri arasında zikredilebilir.[12]

Bu tez çalışmasının amacı, Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* eserini, üzerine şerh yazmış olduğu Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eseri ve bunun yanı sıra içerisinde atıf yapmış olduğu eserler ile mukayese ederek tahkik ve tahlil etmektir. Devvânî'ye ait olan, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Osmanlı ilim dünyasında akâid anlamında oldukça ses getiren[13] eserlerden biridir. Bu risâleyi kaleme alan Devvânî de, XV. ve XVI. yüzyıllarda Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletleri zamanında yaşamış, birçok alanda eserler vermiş bir âlimdir.[14] Celâleddin Devvânî, İbn Ârâbî'nin (ö. 1240) görüşlerinden etkilenmiş, felsefî görüşlerinde daha çok İşrâk felsefesini benimsemiş bir Eş'ârî kelamcısıdır.[15]

Bu çalışma, Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin tahkik ve tahlilidir. Dolayısıyla çalışmanın yöntemi, ilk olarak tahkiktir, ardından da mukayeseli bir tahlildir. Bu bağlamda öncelikle *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* isimli eserin yazma nüshaları hakkında bilgi verilmektedir. Mezkûr eserin, Türkiye Kütüphaneleri'nde, ikisi Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde, birisi İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde olmak üzere üç nüshası bulunmaktadır. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshalar, Atıf Efendi Koleksiyonunda 2816 numarada; Kılıç Ali Paşa Koleksiyonundaki ise 580 numarada yer alırken, Nadir Eserler Kütüphanesine ait nüsha, Arapça bölümünde 6409 numarası ile kayıtlı bulunmaktadır.

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin, mezkûr eserinin, şerh etmiş olduğu birinci maksadında, isbât-ı vâcibi, imkân delili çerçevesinde, illet-ma'lûl ilişkisi bağlamında

---

[11] Ahmet Arslan, "Kemalpaşazâde'nin Felsefî Görüşleri", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu,* s. 106; Kemal Sözen, *İbn Kemâl'de Metafizik,* s. 26, 88; M. Ali Yekta Saraç, Şeyhülislâm Kemalpaşazâde, Şûle Yayınları, İstanbul, 1999, s. 23, 41.

[12] Ömer Mahir Alper-Yasin Apaydın, "Kemalpaşazâde'nin Tecrîd Eleştirisi ve Yeniden İnşâsı Olarak Tecvîdü't-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir", *Nazariyat Dergisi*, C. 5, S. 1, 2019, s. 81.

[13] Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 11, S. 1, 2013, s. 267.

[14] Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, C. 9, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, s. 257.

[15] Harun Anay, "Devvânî", s. 258; Mustafa Akman, "Devvâni'nin Akâidu'l-Adûdiyye Şerhi ve Kelâmcılığı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları,* C. 10, S. 2, 2017, s. 472-473.

devir ve teselsülü nakzederek ele almıştır. Tezin kavramsal çerçevesinin kapsamı ve sınırları, Devvânî ve Kemalpaşazâde'nin varlığın kısımları üzerine yaptıkları değerlendirmeler, devir ve teselsülün geçersizliği ve varlık silsilesinin var edici illetinin tayin edilmesinde fâil ve tam illet değerlendirmelerinin daha iyi anlaşılması hassasiyetiyle belirlenmiştir.

Çalışmada, Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* eserinin zikrettiğimiz üç nüshası, birbiriyle mukayese edilerek tahkik edilmiştir. Nüshalarda, herhangi bir tarih kaydına veya müellif kaydına rastlanmadığı için müellif nüshası da mevcut değildir. Asıl alınan nüsha yani Nadir Eserler Kütüphanesi nüshası, daha okunaklı ve daha tam olma durumuna göre belirlenmiştir. Tahkikini yaptığımız mezkûr eserin metin tahlili, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eseri ve Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* eserinde atıfta bulunduğu diğer eserlerden ulaşabildiğimiz metinlerle mukayese edilerek yapılmıştır.

Çalışmanın temel kaynağı, tahkikini yaptığımız *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* ve bu eserin şerhine konu olan Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserleridir. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin müstakil olarak isbât-ı vâcib üzerine yazmış olduğu *Risâletü İsbâti'l-vâcib'i*[16]; varlık ve nedensellik konularında başvurduğumuz eseri *Tehâfüt Hâşiyesi*[17], mümkün ve vâcib varlık konularında başvurduğumuz risâleleri, *fî Beyâni'l-Vücûd*[18]*, Risâle fî Vücûdi'z-zihnî*[19], *Risâle fi'l-Fakr*[20], *Risâle fî Tahkîki-i enne'l-mümkine le yekûnü ehadü tarafeyhi evlâ bihî lizâtihî*[21]*, Risâle fî Lüzûmi''-İmkân li'l-mümkin*[22]*, Risâle fî Tahkik-i eys ve leys*[23], *Risâle fî Tahkik-i*

---

16 Kemalpaşazâde, *Risâletü İsbâti'l-vâcib*, S. K., Kılıç Ali Paşa Kol., No: 568, vr. 114[a]-115[b]; Kemalpaşazâde, "Risâletü İsbâti'l-vâcib", trc. Rabia Gün, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV* içinde, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 677-680.

17 Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, trc. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

18 Kemalpaşazâde, *fî Beyâni'l-Vücûd*, S. K, Fatih Kol., No: 5326, vr. 40[a]-43[b].

19 Kemalpaşazâde, *Risâle fî Vücûdi'z-zihnî*, S.K., Atıf Efendi Kol., No: 2816, vr. 366[a]-385[b].

20 Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa), "Risâle fi'l-Fakr", *Resâil-ü İbn Kemal Paşa* içinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2018, ss.421-458.

21 Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa), "Risâle fî Tahkik-i enne'l-mümkine lâ yekûnü ehadü tarafeyhi ev lâ bihî lizâtihî", *Resâil-ü İbn Kemal Paşa* içinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2018, ss. 357-420.

22 Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa), "Risâle fî Tahkik-i lüzûmi'l-İmkân li'l-mümkin", *Resâil-ü İbn Kemal Paşa* içinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2018, ss. 459-494.

vücûbi'l-vâcib[24], *Risâle fî Tahkik-i murâdi'l-kâilîne bienne'l-vâcibe teâlâ mûcibün bi'z-zât*[25], *Risâle fî Ennehü hel yestenide'l-kadîme'l-mümkin ile'l-müessir*[26] ve *Risâle fî Tahkîk-i tekaddümi illeti't-tammet-i ale'l-ma'lûl*[27], tezin birincil kaynakları arasındadırlar.

Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserinden sonra yazmış olduğu *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*[28] eseri ile *Risâletü'z-Zevrâ*[29] da onun isbât-ı vâcib konusunda görüşlerinin ortaya konulmasında tezin temel kaynakları arasında yer almıştır.

Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* eserini kaleme alırken, bazı eserlere atıflar yapmıştır. Kemalpaşazâde'nin, varlığı mümkün, vâcib diye taksim edip açıklamalar getirdiği ifadelerine binaen, bu kavramların ilk ortaya çıktığı Meşşâî filozofu İbn Sînâ'nın *Metafizik*[30] eseri kaynak olarak kullanılmıştır. Bunun yanı sıra Kemalpaşazâde'nin atıf yaptığı diğer eserlerden, Kâdî Beydâvî'nin *Tavâliu'l-Envâr*[31]*'ı*, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*[32] eseri, Necmüddin el-Kâtibî el-Kazvînî'nin *Hikmetü'l-Ayn*[33]'ı tezin önemli kaynakları arasındadır.

---

23 Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa), "Risâle fî Tahkîk-i eys ve leys", *Resâil-ü İbn Kemal Paşa* içinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2018, ss. 343-356.

24 Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa), "Risâle fî Tahkîk-i vücûbi'l-vâcib", *Resâil-ü İbn Kemal Paşa* içerisinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2018, ss. 187-254.

25 Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa), "Risâle fî Tahkîk-i murâdi'l-kâilîne bienne'l-vâcibe teâlâ mûcibün bi'z-zât", *Resâil-ü İbn Kemal Paşa* içinde, C.7, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2018, ss. 47-84.

26 Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa), "Risâle fî Ennehü hel yestenide'l-kadîme'l-mümkin ile'l-müessir", *Resâil-ü İbn Kemal Paşa* içinde, C. 7, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2018, ss. 5-32.

27 Kemalpaşazâde (İbn Kemal), *Risâle fî Tahkîk-i tekaddümi illeti't-tammet-i ale'l-ma'lûl,* İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Bölümü, No: 6409, vr. 113[a]-133[a].

28 Celâleddin ed-Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde", *Seb'u Resâil* içinde, 115-167; Celâleddin ed-Devvânî, "Risâletü isbâti'l-vâcibi'l-cedîde", takdim ve trc. Hatice Toksöz, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV* içinde, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 621-644.

29 Celâleddin ed-Devvânî, "Risâletü'z-zevrâ", *Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran, 2002, ss. 171-183.

30 İbn Sînâ, *Metafizik,* C. I-II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.

31 Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr,* nşr. ve trc. İlyas Çelebi- Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

32 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I.-III, nşr. ve trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

33 Necmüddin el-Kâtibî el-Kazvînî, *Hikmetü'l-Ayn,* nşr. ve trc. Salih Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016.

Çalışmamızda Kemalpaşazâde'nin isbât-ı vâcib görüşleri ile ilgili dolaylı olarak başvurduğumuz ikincil kaynaklar, Kemal Sözen'in *İbn Kemal'de Metazifik*[34], Ömer Mahir Alper'in *Varlık ve İnsan Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşâsı* [35], Şamil Öçal'ın *Kemalpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*[36], yine Şamil Öçal'ın Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası kitaplarının yanında Ahmet Cesur'un *Kemalpaşazâde'nin Risâle fî Tekaddümi'l-illeti't-tâmme ale'l-ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*[37] isimli yüksek lisans tezidir. Devvânî için başvurduğumuz ikincil kaynaklar, Mustafa Akman'ın *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*[38], Hatice Toksöz'ün "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı"[39] adlı makalesi, Mehmet Fatih Arslan'ın *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi*[40] isimli doktora tezi ve Mehmet Necmeddin Beşikci'nin *Celâleddin Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*[41] adını taşıyan yüksek lisans tezidir. Son olarak, teselsülün iptali için Osman Demir'in "Kelâmda teselsülü iptal delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi" adlı makalesi bu konuda başvurduğumuz önemli kaynaklardan biridir.

---

34 Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001.

35 Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşâsı*, 3. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

36 Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.

37 Ahmet Cesur, Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî Tekaddümi'l-illeti't-tâmmeti ale'l-ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011.

38 Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017.

39 Hatice Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *e- Makâlât Mezhep Araştırmaları,* C. 7, S. 2, 2014, s. 25-70.

40 Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.

41 Mehmet Necmeddin Beşikci, *Celâleddin Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L VÂCİB ADLI ESER

Çalışmanın bu bölümü iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* adlı eseri ve nüshaları hakkında bilgi verilirken, ikinci kısımda da çalışmaya konu olan metnin genel muhtevası irdelenecektir.

1. ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L-VÂCİB ADLI ESERİN MAHİYETİ HAKKINDA

Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bir adet olmak üzere üç nüshası mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshalardan biri Atıf Efendi, diğeri de Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda bulunmaktadır.

1.1. Eserin Nüshaları ve Tanıtımı

Celâleddin ed-Devvânî'nin gençlik döneminde yazmış olduğu *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin Türkiye kütüphanelerinde çok fazla sayıda nüshası bulunmaktadır. Bununla birlikte Devvânî'nin mezkûr eseri üzerine Osmanlı bilim çevrelerinde çok sayıda şerh ve haşiye yazıldığı görülmektedir. Devvânî'nin metni üzerine yazılan önemli şerhlerden biri de Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vacib* adlı eserdir. Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bir adet olmak üzere üç nüshası mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshalardan biri Atıf Efendi, diğeri de Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda bulunmaktadır. Bu üç nüshanın hiçbirinde ferağ kaydı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu nüshalar içinde müellife ait nüsha, müellif tarafından okunmuş, müellife okunmuş veya müellif nüshasıyla mukabele edilmiş bir nüsha yoktur. Bu sebeple mevcut nüshalar içinde tahkik kriterlerine göre en tam ve okunaklı Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan nüshasını asıl kabul edip, diğer Kılıç Ali Paşa ve Atıf Efendi koleksiyonunda bulunan nüshalar ile mukayese ettik.

1.1.1.Nadir Eserler Nüshası

Kemalpaşazâde tarafından yazılmış olan *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* isimli eserin bu nüshası İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi'nden temin edilmiştir. Beraberinde Kemalpaşazâde'ye ait başka risâlelerin de bulunduğu mecmua, Kütüphanenin Arapça bölümünde 6409 numara ile yer almaktadır. Arapça tâlik el yazısı ile kaleme alınmış olan şerh, mecmua içerisinde 61^{b}-87^{b} varakları arasında toplam 26 varaktan oluşmaktadır. İlk ve son sayfaları hariç her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Bu nüshada ferağ kaydı olarak herhangi bir müstensih ismi veya bir tarih kaydı bulunmamaktadır. Bu nüsha dipnotta kısaltılmış olarak ن harfi ile verilmektedir.

Bu nüshanın başlangıcı şu şekildedir:

«سبحانك سبحانك» التّسبيح التّنزيه و الإبعاد عن مظانّ النّقض و الفساد. و المراد منه ههنا تقديس الحقيقة عن مشابهة الخليقة و إفراد الحقّ عن أوصاف الخلق. و ذلك يكون بالقول و البيان مرّة و بالإعتقاد و البرهان أخرى. و هذا الأخيرة لأن يكون المراد ههنا الأخرى و به تخريج الإشارة إلى براعة الإستهلال. «ما أعظم شانك»كيف لا و في كلّ شيء له آية كما قال الله تعالى ﴿و في الأرض آيات للموقنين و في أنفسكم أفلا تبصرون﴾

Ve şerhin bu nüshasının sonundaki ifade de şu şekildedir:

و الواجب الّذي أردنا إثباته لا بدّ أن يكون مستغنيا عن جميع ماعداه و إن أريد أنّه يلزم حينئذ أن يكون واجبا بالمعنى الأوّل فلا ينازع فيه فإنّه لا يلزم حينئذ ثبوت ما فرض إنتفاؤه و لا فساد.

Bunun yanı sıra bu şerh metni de dâhil olmak üzere Kemalpaşazâde'ye ait risâlelerin yer aldığı mecmuanın tamamı gözden geçirilmiştir. Mecmuanın başında sonunda veya mecmua içerisindeki diğer risâlelerde de ferağ kaydı yoktur. Fakat her ne kadar müstensih belli olmasa da mecmuanın baştan sona aynı el yazısı ile devam etmesinden edindiğimiz kanı, hepsini aynı müstensihin yazmış olduğudur. Risâleler genel olarak ya işlenen meselenin son cümlesiyle ya da son cümle üzerine dua ilavesiyle tamamlanmıştır. Bu mecmuanın girişinde temellük kayıtları bulunmaktadır. Bu kayıtlar şu şekilde geçmektedir: ثم قل إلى ملك أذل عباد الله و- أحوجهم,مصطفى بن محمّد الشّهيد عمك زاده و نال مراده على ما ازاده- "Allah'ın kullarının hacetlerini küçümseyen krala söyle ki; Şehit Mustafa bin Muhammed ihsan eyledi ve bulunduğu ihsanda muradına erdi." ve إستصحبه إلى الله,مصطفى الحصن المنصور- yani

“Fakir onu Allah’a götürdü, Mustafa el-Husnü’l-Mansûr” şeklindedir. Mecmuanın girişinde bir de temellük mührü bulunmaktadır.

Şerhin bulunduğu mecmuanın içerisindeki şerh ve risâlelerin tamamı Kemalpaşazâde’ye aittir. Bu mecmua dış varak ile beraber 264 varaktır. Üç nüsha arasından asıl almak için seçtiğimiz nüsha budur. Diğer iki metinden farklı olarak, 6. varakta şerhi yazan kişinin açıklaması olduğunu tahmin ettiğimiz, satır içleriyle aynı yazı stilinde bir haşiye vardır. Haşiyenin ardından on iki sayısı yazılmıştır ve bunun, orada işlenen konuya açıklama olarak geldiği tahmininde 12. satırı işaret ettiği kanısına vardık. Bu ek not, dipnotta ayrıca belirtilmiştir.

1.1.2. Atıf Efendi Nüshası

Kütüphane kayıt bilgilerinde ismi *Şerhu alâ’r-Risâleti’l-kadîmeti fî isbâti’l-vâcib* şeklinde zikredilen eser, Atıf Efendi Koleksiyonunda 2816 kayıt numarası ile, 297.4 sınıflandırma numarası ve 02816-062 demirbaş numarası ile yer almaktadır. Arapça tâlik el yazısı ile kaleme alınan eser, bulunduğu mecmua içerisinde 228^{a}-240^{b} varakları arasında 12 varaktan oluşmaktadır. Eserin ilk ve son sayfaları hariç her sayfası 31 satırdır. Yazmanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 283 mm x 172 mm. ile eni 214 mm x 115 mm.dir.

Eserin bu nüshasında da herhangi bir ferağ kaydı yoktur. Bu şerhin içerisinde bulunduğu mecmuanın aynı yazı stiline sahip oldukları için aynı yazarın elinden çıktığını düşündüğümüz diğer nüshaları da gözden geçirilmiş, onlarda da herhangi bir tarih ya da müellif kaydına rastlanmamıştır. Mecmuanın giriş sayfası ve sonu da dâhil olmak üzere belirgin olarak beş yerde yalnızca bu kitabı kimin vakfetmiş olduğuna dair kütüphane mührü bulunmaktadır. Mecmuada bulunan risâlelerin bazısının sayfaları arasında Atıf Efendi Kütüphanesi’nin mührü bulunmaktadır. Mühür, mecmuanın başı ve sonu olmak üzere belirgin olarak beş yerde bulunmaktadır. Bu nüsha dipnotlarda kısaltılmış olarak (ع) harfi ile verilmektedir. Üç nüshanın tahkiki yapılırken, bu nüshada diğer ikisinden farklı olarak fiillerin muhatap sigasında tercih edildiği göze çarpmaktadır. Ayrıca diğer nüshalardan farklı olarak zaman zaman satır başlarında kelime boşlukları bulunmaktadır.

Bu nüshanın girişi şöyle başlamaktadır:

«و به نستعين» « سبحانك سبحانك» التّسبيح التّنزيح و الإبعاد عن مظانّ النّقض و الفساد فالمراد منه ههنا تقديس الحقيقة عن مشابهة الخليقة و إفراد الحقّ عن أوصاف الخلق و ذلك يكون بالقول و البيان مرّة و بالإعتقاد و البرهان أخرى. و هذا الأخير لا يكون المراد ههنا أخرى. و به تخريج الإشارة إلى براعة الإستهلال «ما أعظم شانك» العظمة في اللغة لا يكون إلّا بأحد أمرين.

Ve şu şekilde sona ermektedir:

و الواجب الّذي أردنا إثباته لا بدّ أن يكون مستغنيا عن جميع ماعداه و إن أريد أنّه يلزم أن يكون واجبا بالمعنى الأوّل فلا منازع فيه فإنّه لا يلزم من ثبوت ما فرض إنتفاؤه فساد أخر تمّت.

1.1.3. Kılıç Ali Paşa Nüshası

Kütüphane kayıtlarında *Şerhu'r-Risâleti'l-kadime fi isbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* ismiyle geçen eser, Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda, koleksiyona kayıt numarası 580, sınıflandırma numarası 297.411 ve demirbaş numarası 00568-007 ile yer almaktadır. Eski kayıt numarası 568 iken daha sonra 580 olarak değiştirilmiştir. Arapça tâlîk el yazısı ile kaleme alınan eser, 117^{b}-141^{a} varakları arasında 24 varaktan oluşan eserin ilk ve son sayfası hariç her sayfası 19 satırdan oluşmaktadır. Eserin fiziksel ölçüleri ise 176 mm x 124 mm ve 121 mm x 58 mm şeklindedir. Mecmuanın başında bir adet Kılıç Ali Paşa koleksiyonuna ait olduğunu gösterir mühür vardır. Bu nüshamızın da ferağ kaydı bulunmamaktadır. Kemalpaşazâde'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcib isimli eseri* de bu mecmua içerisinde yer almıştır. Bu nüsha dipnotlarda kısaltılmış olarak (ك) harfi ile verilmektedir.

Eserin girişi şu şekildedir:

«سبحانك سبحانك» (سبحانك منصوب على المصدر و حذف فعله و هو السّبح و نحوه لازم و هو علم التّسبيح و معناه التّنزيه عن النّقايض. فإن قلت العلم كيف يكون مضافا, قلت ينكر ثمذ يضاف كرماء) التّسبيح التّنزيه و الإبعاد عن مظانّ النّقض و الفساد. و المراد منه ههنا تقديس الحقيقة عن مشابهة الخليقة و إقرار الحقّ عن أوصاف الحلق. و ذلك يكون بالقول و البيان مرّة و بالإعتقاد و البرهان أخرى. و هذا الأخير لا يكون للمراد ههنا الأخرى. و به ترجيح الإشارة إلى براعة الإستهلال «ما أعظم شانك» العظمة في اللغة لا يكون إلّا بأحد الأمرين.

Sonu ise şu şekilde bitmektedir:

و الواجب الّذي أردنا إثباته لا بدّ أنّ مستغنيا عن جميع ماعداه و إن أريد أنّه يلزم حينئذ أن يكون واجبا بالمعنى الأوّل فلا ينازع فيه فإنّه لا يلزم حينئذ ثبوت ما فرض إنتفاؤه و لا فساد فيه.

Bu nüshanın girişinde diğer ikisinden farklı olarak, Sübhâneke'nin anlamı ve gramer açısından açıklaması yapılmış ve bu yukarıda parantez içerisinde, tahkikte ise dipnotta belirtilmiştir.

1.2.Eserin Muhtevası

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserini şerh ettiği bu metninde, risâlenin tamamına yer vermemiştir. Onun ele alıp yorumladığı kısmın son cümlesi şudur:

«و أيضا الممكن ما لا يجب له الوجود و العدم بالنّظر إلى ذاته, فلو كان علّة تامّة لنفسه كان واجبا, إذ بالنّظر إلى ذات العلّة التّامّة يجب وجود المعلول.»

Kemalpaşazâde, buraya kadar, Devvânî'nin ifadelerini alıp onlara açıklamalar getirmiştir. Tam bir şeh niteliği taşıyan metnin içerik bakımından değerlendirilmesine gelince; isbât-ı vâcib için öne sürülen, iki yol olan devir ve teselsülün iptalinin; devir ve teselsülün beraberce iptali, teselsül olmaksızın devirin iptali ve devir olmaksızın teselsülün iptali şeklinde ele alındığı burhanlardan bahsetmektedir. Kemalpaşazâde, bunların hepsinin aslında Tanrı'nın varlığının ispatı da dediğimiz isbât-ı vâcib denilen bir meslek yani yol üzere toplandığını ve risâlenin de bu minvalde olduğunu kaydeder. Ardından şârihimiz hem mümkün ve mürekkep varlıkların var oluş bağlantılarına değinmek hem de Vâcib varlığın karşısında bu kavramların pozisyonunu okuyucunun zihninde yerleştirmek için Muhammed İbn Mübârek'e ait olan *Şerhu Hikmetü'l-ayn* eserine de atıfta bulunarak, mümkünün ve onunla aynı konumda olan mürekkebin var olmadaki muhtaçlıklarına değinir. Bu varlıkların varlığa gelmelerindeki bir sebebe ihtiyaç duyma durumu, bizi eseri tahlil ederken de çokça değinecek olduğumuz "illet" kavramına, ardından elbette Tanrı olmaksızın bu sebeplilik zincirinin son bulmaması durumu yani "teselsül" kavramına ve yine bunun yanında başkasına muhtaçlık durumu dışarıda bırakılarak basit olarak kendi varlığının yine kendine dayandığı ihtimal incelendiğinde "devir" kavramına götürür.

Düşünürümüz, Necmüddin el-Kâtibî el-Kazvînî'nin *Hikmetü'l-Ayn*[42], Devvânî'nin *Hâşiye* alâ *Şerhi't-tecrîd*[43], Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-metâlî*[44] ve *Şerhu'l-Mevâkıf*[45] eserlerine de atıflarda bulunarak, var oluş silsilesinde her bir varlığın varlığı nasıl kabul ettiği, varlığının neye dayandığı ve nasıl devam ettiğinden, onlar üzerinde etkili olan illetlerden maddî, sûrî ve özellikle fâil ve tam illetten bahsederek, bu metinde bize illet-ma'lûl zemininde devir ve teselsülün yanlışlanmasıyla bir isbât-ı vâcib örneği sunmaktadır. Ayrıca metinde çokça üzerinde durulan konu, teselsülün iptali bağlamında, varlık silsilesinin illetinin belirlenmesinde, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserine atıfla, varlık silsilesinin illetinin bir bütün kendisinin olması, ondan bir parçanın bu silsilenin illeti olması veya silsilenin hâriçte bir dış illetinin olması ihtimalleri değerlendirilmiş, varlık silsilesinin illeti tam illet ve fâil illet açısından tayin edilmeye çalışılmıştır. Bu konunun işlenmesinin ardından metin sona ermektedir. Bu metinde, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eseri haricinde kaynak olarak kullanılan eserleri bir cümlede zikretmek gerekirse, genelde metnin hamdele ve salvele kısmında geçen âyet-i kerîmeler, Muhammed İbn-i Mübârek'in *Şerh-u Hikmetü'l ayn'ı*[46], Necmüddin el-Kâtibî el-Kazvînî''nin *Hikmetü'l Ayn*'ı, Fâzıl Şerîf diye zikrettiği Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-metâlî, Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ve Devvânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi't-tecrîd* eserleridir.

1.3.Eserin Metodu

Kemalpaşazâde'nin, Devvânî'nin bu *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* risâlesini şerh ederken risâlenin tamamını değil bir kısmını alması sebebiyle düşünürümüzün konuyu bütün detayları ile ele almadığı fikri oluşabilir. Aslında o, konunun risâlenin giriş kısmında genel olarak serdedildiği haliyle, risâlenin bütününde işlenilen meselelere, bazısını ön plana çıkararak temas etmiştir. Risâlede

---

42 Necmüddin el-Kâtibî el-Kazvînî, *Hikmetü'l-Ayn*, nşr. ve trc. Salih Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016.

43 Celâleddin ed-Devvânî, *Hâşiyetü'l-kadîmeti'l-celâliyye alâ şerh-i tecrîdi'l-akâid*, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd Kol., No: 2873.

44 Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâlî*, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd Kol., No: 3076, 162 vr.

45 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I-III, nşr. ve trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

46 Muhammed bin Mübârekşah, *Şerh-u Hikmeti'l-Ayn*, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Kol., No: 2174, 214 vr.

ayrıntılı şekilde ele alınan burhanlara değinilmesinin yanında, devir ve teselsülün iptali mevzusuna illet, fâil illet ve tam illet kavramları çerçevesinde detaylı olarak yer verilmiştir. Bu meselelerdeki açıklamalarında Kemalpaşazâde'nin, görüşlerini kaynak ve destek olarak kullandığı düşünürlerden Seyyid Şerif Cürcânî ve onun *Şerhu'l-Mevâkıf* eseri metnin konu akış ve ifade benzerliklerinden de anlaşılacağı üzere Kemalpaşazâde'nin bu risâleyi şerhindeki fikirlerinde oldukça etkili olmuştur.

1.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Tahkik çalışması yapılırken, şerhin nüshalarının hiçbirinde ferağ kaydına rastlanamadığı için, asıl alınan nüsha, müellif nüshası olması ya da herhangi bir tarih kaydına bakılarak değil, metin olarak okunaklı ve tam olması göz önünde bulundurularak seçilmiştir. Bu doğrultuda asıl alınan nüsha, Nadir Eserler Kütüphanesi'nde müellifin birkaç risalesinin toplandığı Arapça bölümünde 6409 numara ile kayıtlı mecmua içinde yer almaktadır. Tahkik etmiş olduğumuz nüshalardan Nadir Eserler Kütüphanesi'nden temin etmiş olduğumuz nüsha tahkik dipnotlarında Arapça'daki (ن) harfi ile Kılıç Ali Paşa koleksiyonuna ait nüsha (ك) harfiyle ve Atıf Efendi Koleksiyonuna ait nüsha (ع) harfi ile belirtilmiştir. Atıf Efendi ve Kılıç Ali Paşa nüshaları, diğer nüsha ile karşılaştırılarak dipnotta metin farklılıkları verilmiştir. Esasında üç nüsha arasında çok büyük farklılıklar olmadığı ve ortaya çıkan ifadelere tam mutabakat olduğu gözlenmekle beraber, cümle içerisinde kelimelerin yerlerinin farklı olması, bağlaçların bir metinde varken diğerinde olmaması ve fiillerde muhatap ya da fiil çekimi farklılıklarına çokça rastlanmıştır. Tahkikte herhangibi bir nüshada fazla ya da eksik olan kelimeler dipnotta (+) veya (–) işaretleriyle belirtilmiş, farklı olan kelimeler de yine üst üste iki nokta ile belirtilmiştir. Bununla birlikte asıl kabul edilen nüshada olmayan, diğer nüshalarda olan fazla kelime ve ibareler metin içinde köşeli parantez içinde "[ ]" yerleştirilmiştir. Fakat çok fazla olmayan bağlaç ve zamirlerdeki farklılıklara işaret edilmemiştir. Nüshalarda, karşılıklı aynı yerdeki kelimelerin birinde tam olarak kullanılıp bir diğerinde kısaltma olarak kullanılması ile karşılaştığımızda bu kelimenin aslı ortaya çıkmış olduğundan kelimenin tam halini kullanıp, bu farkı dipnotta vurgulamayı gereksiz gördük. Nüshalarda bir diğerinden farklı olarak, yazıya geçirenin kenarlarda açıklama niteliğinde notlarına rastlandığında bunlar

dipnotta belirtilmiştir. Ayrıca Kemalpaşazâde, metin içerisinde başlıklandırmalar kullanmadığı için, konunun daha iyi anlaşılması ve taksim edilmiş olması hassasiyetiyle konu içeriğine göre tahkik yapılırken başlıklandırılmıştır. Yapılan bu başlıklar, köşeli parantez "[ ]" içerisinde bold olarak yer verilmiştir.

Metin bir şerh olduğu için, aslında yapı olarak iki metni barındırmaktadır. Bu nedenle tahkik yaparken Celâleddîn ed-Devvânî ile Kemalpaşazâde'nin ifadelerini tespit ve ayırt etme noktasında nüshalarda bulunan Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı esere ait ifadelerin kırmızı çizgilerle belirtilmesi bizim açımızdan oldukça kolaylaştırıcı olmuştur. Fakat Atıf Efendi nüshasında Devvânî'nin ifadelerinin belirtilmediğini de zikretmek gerekir. Bunun yanı sıra, Seyyid Ahmed Tevîserkânî'nin Celâleddîn Devvânî'nin birçok risâlesini tahkik edip bir araya getirdiği ve içerisinde Devvânî'ye ait olan *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme'*nin de bulunduğu *Seb'u Resâil*'den Devvânî'nin bizim çalışmamızdaki ifadelerini tespit ve tefrikte oldukça faydalandık.

Son olarak, Arapça metnin tahkikinde Devvânî'ye ait olan ifadeler iktibas işareti içerisinde bold olarak belirtilmiştir. Nitekim Kemalpaşazâde, Devvânî'nin ifadelerine yer verip, ardından "اقول" şeklinde başlayan ifade ile kendi açıklamalarını yapmaktadır. Dolayısıyla biz de tahkikte, önce Devvânî'nin metnini bold olarak verdik, ardından Kemalpaşazâde'nin "اقول" lafzıyla başlayan yorumlarına ayrı paragrafta yer verdik.

2. ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L-VÂCİBİN TAHLİLİ

Bu bölümde, Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* eseri, metne bağlı kalınarak analiz edilecektir. Yukarıda da geçtiği üzere Kemalpaşazâde'nin mezkûr eseri, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin tamamını değil, yalnızca giriş kısmı ile birlikte birinci maksadın bir kısmını içermektedir. Dolayısıyla çalışmanın metin tahlili kısmında, girişteki dua bölümünden başlanarak, Kemalpaşazâde'nin, ortaya koyduğu açıklamaları incelenip metin analiz edilecektir. Her ne kadar Kemalpaşazâde metninde bir başlıklandırma yapmamış olsa da metinde ele alınan problemlerin analizinin daha iyi ortaya konulması açısından metinde geçen konular dikkate alınarak zikredilen eser, birkaç başlıkla incelenecektir.

2.1. Giriş

Kemalpaşazâde, eserin hamdele ve salvele kısmında Allâh'ı diğer varlıklardan-yaratılan- tenzih eder. Ona göre, Allah'ın varlığını inanç ve burhanla[47] bilebiliriz. Kemalpaşazâde, bu eserin Allah'ın varlığının burhan yoluyla bilinmesini konu aldığını belirtmektedir. O, Allâh'ın yüceliğinin, çokluğa isnâd edilen türde bir yücelik değil, sıfatların kemâlâtına istinaden bir yücelik olduğunu ifade eder.[48]

Kemalpaşazâde, "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?"[49] meâlindeki ayeti zikrederek, insanın idrakinin Allah'ın varlığına delâlet olabileceğini iddia eder. Ancak her ne kadar insanın idrâki Allah'ın varlığını bilmede delil olarak kullanılabilse de, idrâkin mazhâr olamayacağı hakikatler olabilmektedir. Bizim, hakikatleri ancak Allâh'ın bize izhâr etmesi ile bilebileceğimizi de ekler.[50]

Kemalpaşazâde, Allâh'ın sıfatlarının tecellisi ile bu âlemi var etmesinden sonra, varlığın, yokluk sınırından çıktığını ve böylece hâdis ile kadîmin ayırt edildiğini belirtir. Devvânî'nin de kullandığı ifadeye istinaden, Kemalpaşazâde karanlığı hem cehâlet hem de oluş ve bozuluşa tâbî olan imkân âlemi ile özdeşleştirir. Kemalpaşazâde, aynı bakış açısı ile *Risâletü İsbâti'l-vâcib*[51] isimli eserinde de hudûs ve imkânı noksanlık olarak görüp Allâh'ın varlığını onlardan tenzih eder. O, *fî Beyâni'l-vücûd*[52] isimli risâlesinde de imkân âleminin bir gölge âlem olduğunu ve hakîkî olan nurun aksine karanlığın, cehâletin yanı sıra mümkün dünyaya istinaden doğasında eksiklik olduğu için ona ithaf edildiğini ifade etmiştir. O, zikrettiğimiz düşüncesini meşhur şâir Lebiyd'e atfedilen ve Kâdî Beydâvî'nin de ifade ettiği "Allah'tan başka her şey bâtıldır."[53] cümlesini iktibas ederek de destekler.[54]

---

47 Burhan kavramı için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât,* trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, s. 52; Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *DİA*, C. 6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 429-430.

48 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Bölümü, No: 6409, vr. 61[b].

49 Zâriyât 51/20-21.

50 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 61[b].

51 Bkz: Kemalpaşazâde, *Risâletü İsbâti'l-vâcib,* S. K., Kılıç Ali Paşa Kol.,No: 568, vr. 114[a]-115[b].

52 Kemalpaşazâde, *fî Beyâni'l-Vücûd*, vr. 40[a].

53 Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 156.

54 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 62[a].

Kemalpaşazâde, Hz. Peygamber'in yukarıda bahsetmiş olduğumuz cehâletin karanlığından sıyrılmamızda, köre rehberlik eder gibi, bize hidâyet yolunu gösterdiğini ifade ederek dua eder. O, Devvânî'nin bazı ifadelerini yorumlarken, cümle içerisinde geçen birtakım kelimeleri seçip onlar üzerinden yorum yapmaktadır. Örneğin Devvânî'nin hikmet ve kelâmın önde gelenlerinin görüşlerini ciddi nizam üzere inşâ etmelerini izâhında inşâ için kullanılan kelime anlamının alçı-sıva anlamında mecaz olduğunu açıklamaktadır. [55]

Kemalpaşazâde, eserin "mukaddime" kısmında hakikati onun ardından gidene daha lâyık gören Devvânî'nin ifadesine istinaden, hidâyete ulaşmamız için ilk yapılması gerekenin bâtılda ısrar etmemek olduğunu vurgulamaktadır.[56]

Düşünür, zekâya ve nazara yani ince düşünüşe değinerek, tahkik ile kapalı olan hakikatin bu şekilde ortaya çıkarılacağını savunur. İnsanoğlunun muhtaç olduğu ve bu noktada eksikliğinin giderilmesi gereken hakikate ulaşma, Allah'ın insana doğru olan yolu göstermesi iledir. Devvânî'nin bu noktada hakikatin Allah'ın kelimeleri ile olduğunu ifade etmesi ve Kamalpaşazâde'nin de onu desteklemesi, iki düşünürümüzün de itikâdı, naklî delili önemsedikleri ve ona oldukça itibar ettikleri izlenimi bırakmıştır.[57]

2.2. İsbât-ı Vâcip İle İlgili Burhânlar

Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserini, "maksad" adını verdiği iki bölüme ayırmıştır. Bunlardan birinci maksad, önce isbât-ı vâcib, ardından devir[58] ve teselsülün[59] çürütülmesini konu alırken; ikinci maksad, burhanlarla devir ve teselsülün iptalini konu alır. Kemalpaşazâde, Allah'ın varlığını ispatlama yönünde öne sürülen burhanların, devir ve teselsülün tamamının iptali, teselsül olmaksızın

---

55 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 62[b]-63[a].

56 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 63[b].

57 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 64[b].

58 Devir: "Mümkün iki varlıktan her birinin ötekinin var olması için illet teşkil etmesi, sebebin sonucu sonucun da sebebi doğurması" olarak tanımlanır. (Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, Ankara, 2019, s. 79). Devir konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Devir", *DİA,* C. 9, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 230-231.

59 Teselsül: "Mümkünün bir illete ve o illetin de bir illete dayanması ve bunun sonsuza kadar gitmesidir." (Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 904.) Teselsül konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 536-538.

devirin iptali, ne devir ne de teselsülün iptali üzerine olmayan ve devir olmaksızın teselsülün iptali olmak üzere dört şekilde Allah'ın varlığını ispat ettiğinden bahseder.[60]

2.3. Varlığın Kısımları: Vâcib-Mümkün

Devvânî ve Kemalpaşazâde, bunlar arasından öncelikle, Allah'ın varlığını ispat edip ardından teselsülü iptal etmeyi seçerler. Evvelâ Allah'ın varlığını ispatlama üzerine karar kılan Devvânî, vacip ve mümkün varlığın mahiyetini incelemekle başlar. Devvânî'ye göre mürekkeplerde olduğu gibi, mümkün varlığın varlığında şüphe yoktur. Kemalpaşazâde'ye göre de mümkün varlık için var olmada imkânı gerektirmesi söz konusudur. Yani biz ancak var olduğunu bildiğimiz bir varlık üzerine terkipten bahsedebiliriz. Kemalpaşazâde, bu konuda İbn Mübârekşah'ın *Şerhu Hikmeti'l-ayn* isimli eserinden "Her mürekkeb, varlığında cüzlere muhtaç olduğu için zâtı bakımından mümkün olarak mevcuttur." cümlesini zikreder.[61]

İbn Mübârekşah'ın mürekkeb varlık yorumu, onun varlık ve terkipten oluştuğu üzerinedir. Burada mümtenî mürekkeb diye bahsedilen ise, terekküp etmesi düşünülemeyendir. Aynı şekilde Kemalpaşazâde'nin zikrettiği üzere, *Şerhu Hikmeti'l-ayn* eserinin hâşiyelerinde de mürekkeb varlığın evvelâ mümkün mevcud olması şartı zikredilmiştir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'ye göre her mürekkep, mutlak olarak mevcûd (var olan) olması bakımından mümkündür. [62]

Devvânî'ye göre mümkün ve mürekkep olan varlık, doğrudan veya bir vasıta ile vâcib varlığa dayanırsa o zaman burada delillendirilmesi amaçlanan husus (Vâcib'in varlığı) ispatlanmış olur. Dolayısıyla Devvânî'ye göre var olan varlık, Vâcib veya Vâcib'e dayanan bir mümkün olursa bu durumda ispatı amaçlanan gerçekleşmiş olur. Mevcud varlıklar, bir sebebe dayalı olarak var oldukları için, mevcûdâtın varlığı bir isnad silsilesi halinde tasavvur edilir. Bu silsilede Devvânî'ye göre eğer var olmak için dayanılan önceki illetlerden birine geri dönüş olursa, bu

---

60 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'-vâcib*, vr. 64^{b}-65^{a}.
61 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 66^{a}.
62 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 66^{a}.

devir oluşturur. Kemalpaşazâde de vasıtalı veya vasıtasız dönüş olması farketmeksizin bunun devir olacağı kanaatindedir.[63]

2.4. Devir ve Teselsül

Kemalpaşazâde, devir kavramını Devvânî'nin ifadesi olduğunu aktardığı elif (ا) ve be (ب) örneği üzerinden anlatarak onun geçersiz olduğunu savunur. Bu örnekte, elif ve be iki varlıktır. Bunlardan biri diğerinin varlık sebebi olduğunda, bu sorunsuz bir varlık bağı olacaktır. Fakat elif yine kendisinin varlık sebebi olursa, yani var olmada illet-ma'lûl ilişkisi için elimizde iki varlık olması gerekir iken, elifin kendi varlığının sebebi olmasında elimizde elif ve yine elif olursa devir gerçekleşir ki muhâldir. Burada açıkça ortaya çıkmaktadır ki, bir varlığın var olmada kendisine dayanması geçersizdir. Bahsedilen durum devire yani kısır döngüye yol açar ve devir geçersiz olduğu için elifin kendi nefsi üzerine tekaddümü de geçersizdir. Mezkûr görüş Devvânî ve Kemalpaşazâde'ye göre muteberdir.[64]

Kemalpaşazâde, bir varlığın diğeri üzerine istinâdı konusunda, devirin geçersizliği bağlamında, Fâzıl-ı Şerif diye andığı Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-metâli* isimli eserinden, bir varlığın diğeri üzerine mevkuf olduğu zaman, mutlaka onda bir değişikliğe yol açtığı ve nefsü'l-emir'de mevcud olan varlığın devir ile var olamayacağı ifadesini iktibâs ederek, yukarıda zikretmiş olduğumuz elifin yine kendisi üzerine mevkuf olması durumunu yani deviri iptal eder.[65]

Kemalpaşazâde'ye göre devir yani kısır döngü, teselsülü yani sonsuz zinciri gerektirir. Elifin yine elifin nefsi yani kendisi üzerine mevkuf olmasında, Seyyid Şerif Cürcânî ile aynı görüşte olarak, aralarında isnad ilişkisi olan iki şeyin, elif ile elifin nefsinin, birbirine zıd olması gerekse de burada birbirinin aynı olmasının daha yerinde olduğu ifade edilir. Elifin nefsi elifin karşıtıdır dediğimizde, bu durumda onlar bir araya gelememektedirler. Fakat doğru olan, elif ve elifin nefsi olması değil, sadece elif olmasıdır. Devvânî'nin, *Hâşiye alâ Şerhi't-tecrîd* eserinde, elif ve elifin nefsinin karşıt olarak bir araya gelmesinin muhâl olduğu vurgulanır.[66]

---

63 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, 66^{a}-66^{b}.
64 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 66^{b}-67^{a}.
65 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 67^{a}.
66 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 67^{b}.

Her biri bir illete[67] dayanarak var olan mümkün varlıklar için teselsül söz konusu olduğunda, Devvânî'ye göre, illetler sonsuz olarak devam etmektedirler. Bu konuda Devvânî ile aynı görüşte olan Kemalpaşazâde de Devvânî'nin mezkûr ifadesinde nihayeti olmaksızın devam ettiği varsayılan illetler ile özellikle müstakil fâil illetler ile tam illetlerin[68] kast edildiğini bildirir. Sonsuza kadar devam eden bu illetler silsilesi için öne sürülen bütün burhanlar, onların bir varlığa dayanmaları üzerinedir. İllet-ma'lûl olarak devam eden bu varlık silsilesinde, her illet, fâil olarak, ma'lûlünden farklı değildir. Bu nedenle Kemalpaşazâde, meşhur kitaplarda mezkûr fâil müessir illetin, müessir illet olarak geçtiğini kaydeder.[69]

Mümkün varlıklardan hiç biri, her biri bir illete dayalı var olarak oluşturdukları varlık silsilesinin haricinde kalamazlar. Yani bir illete bağlı varlığa gelen her mümkün mevcud, bu silsileye dâhildir. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin bu görüşüne katıldığını belirtmektedir. O, her mümkünün bir illeti olması durumuna, aynı zamanda her mümkünün bir diğeri için illet olduğu açıklamasını ekler. Burada illet-ma'lûl silsilesi ile bir nihayeti olmayan teselsülü değerlendirmeye başlarız. Şöyle ki, bu noktada Kemalpaşazâde'nin görüşü, Devvânî, sonsuz olan illetlerin yalnızca teselsülde değil, hem devir hem de teselsülde olduğunu zikretseydi, devirin de bâtıl olduğunun tartışılmasına gerek kalmazdı şeklindedir. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz, silsileye dâhil olan her mümkün varlık için kullanılan genelleyici "her" ifadesi, Kemalpaşazâde'ye göre bir mutlaklık içermektedir ve düşünürümüz Devvânî'den farklı olarak, mümkün varlıkların hiç birinin mutlaklık içermediğini ve zaptedilmiş bir anlamı hâiz olmadıklarını kaydeder. Netice olarak Devvânî ve Kemalpaşazâde, metinde birçok yerde birler olarak bahsedilen, silsileye dâhil mümkün varlıklardan, bir mümkün mevcudun kendini soyutlayamayacağı görüşünde hemfikirdirler.[70]

Mevcud, var olmak için sebeplere muhtaçtır ve aynı zamanda cüzlerden oluşmaktadır. Onun var olabilmesi için, sebeplerinin var olması gerekmekte ve

---

[67] İllet: "Bir nesne veya olayın meydana gelmesini sağlayan ve onun haricinde olan müessirdir." (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 1999, s. 617.)

[68] Tam İllet: "Şeyin varlığı ve mahiyeti veya sadece varlığı bakımından muhtaç olduğu şeylerin hepsidir." (Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* C. I, s. 842).

[69] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 67[b].

[70] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 68[a].

bunun yanı sıra, bütün cüzleri de varlıkta olmalıdır. Kemalpaşazâde, bu duruma ek olarak, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinde de benzer şekilde geçtiğini ekleyerek, mevcudun var olan cüzlerinin bir arada olmalarının zorunlu olmadığını ifade eder. Devvânî ve Kemalpaşazâde, cüzler ile birler diye ifade edilen varlık silsilesini oluşturan her bir varlığı kastederler. Bu varlık silsilesinde, teselsülün söz konusu olmasına da sebep olan, o birlerin sondan başa ya da baştan sona sıralı bir şekilde bulunuyor olmasıdır. Bu birler, bu silsile içerisinde bir illete bağlı olarak var olurken, varlığı kabul eden konumundadırlar ve bu varlığı kabul etme durumunun bütün varlıklarda aynı olması şartı yoktur. Yani niteliksel olarak ârızî farklılıklar ortaya birbirinden farklı özellikleri olan varlıklar çıkarmaktadır. Burada asıl önemli olan, o varlığın var olmada illetinden var olmaklığı kabul etmesidir. Hepsinde ortak olan budur çünkü varlık zinciri bu şekilde devam etmektedir. Varlık kabul etme, aslen maddî ve sûrî illetin bir araya gelmesidir. Varlığı oluşturan illetlerden madde ve sûrî illeti bir araya gelmeden, bir varlıktan söz etmek mümkün olmamaktadır.[71]

Varlık silsilesinde, mümkün varlıkların kendilerini o silsileden soyutlayamacağı ve hariçten bir varlığın o silsileye dâhil olamayacağı konusunda, birlerin illetlerinden varlığı kabul etmeleri ve sıralı bir şekilde var olmaları, onları kontrole elverişli bir tasavvur ortaya çıkarmaktadır. O biri, yani mümkün varlığı var eden illetlerden maddî ve sûrî illetin bir araya gelmesi konusunda Devvânî, o iki illetin bu varlık silsilesinde birer varlık olarak ayrı ayrı var olmasını istemez. Kemalpaşazâde'nin de katıldığı bu görüşte, bu iki illetin bu varlık silsilesindeki durumu için nihâî olarak denilmektedir ki, maddî ve sûrî illetin bir araya gelmesi illet olmaktan çok silsilenin birlerinden biridir. Yani burada o iki illetin bir araya gelmesiyle ma'lûlün oluşması göz önünde bulundurulmaktadır.[72]

Hey'et, yani mahiyyet, varlıkta olmadığı zaman ma'dûm yani yokluk söz konusudur. Bunun tam karşıtı bir durum olarak, bütün cüzleriyle varlığa kabul olunmuş olan varlıklar, hariçte, dış dünyada var olan şeylerdir. O mümkün varlıklar için itibârî ve ictimâî olmak üzere iki hey'etten bahsedilir. İtibârî hey'et, varlığa ve yokluğa evrilebilirlik, değişme ve imkân potansiyeli gibi algılayabileceğimiz, sonradan varlığa gelen şeyin, göreli hey'etidir. İctimâî hey'et ise, bir varlığın

---

71 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 68[a].
72 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 68[b].

meydana gelmesi için gerekli illetlerin bir araya gelerek onu oluşturmasıdır. Fakat burada Devvânî ve Kemalpaşazâde açısından da dikkate değer olan nokta şudur ki, örneğin varlığın illetlerinden maddî, sûrî, fâil ve gâye illet bir araya geldiklerinde, bizim nefsü'l-emir'de yani şeyin kendiliğinde şahit olduğumuz, zikrettiğimiz illetler değil, o varlığın kendisidir. Nefsü'l-emirde meydana gelen varlık, sûrî illet değil varlığın görünümüdür. İtibârî ve ictimâî hey'etle anlatılmaya çalışılan, bir varlığın meydana gelişidir. Eğer varlık bu alanda hiç değilse, o yokluktadır ve yoktur.[73]

Kemalpaşazâde'ye göre, mümkün varlığın, vâcibden evvel mümküne olan ihtiyacı söz konusudur. O mezkûr düşünceyi Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserine atıfla dile getirmektedir. Ayrıca mevcudda mümkün ve vâcib diye yapılan ayrımda, her ikisini kapsayan bir birlik olmadığından bahsedilir. Zira hem vâcibi hem de mümkünü içine alan bir birlik, her ikisinin kısımlarını kuşatamaz. Mevcudda vâcib ve mümkünün bir araya gelmesi ancak düzenli bir sebeplilik zinciri ile mümkün olabilir. Kemalpaşazâde, mevcudda birlik hakkında Seyyid Şerif Cürcânî'nin dayanak noktasının, mevcudun taksim edilmiş kısımlarındaki sınırlılık olduğunu bildirir. Burada cüz'î birlik nefyolunurken, dış dünyada tahakkuk edilen birlik benimsenir. Kemalpaşazâde, mevcuddaki birlik tartışması üzerinde fazla durmayarak bu meseleyi *Şerhu'l-Mevâkıf*'a atfeder. Ayrıca burada bahsedilen mevcudun cüz'î îtibarla birliği ve dış dünyadaki birliği arasındaki fark, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-metâlî* isimli eserinde geçtiği üzere, taksim edilmiş olan idrâkte örneğin bölünmüş olan dört mefhumun bir araya gelmesi ile birlik oluşmaz şeklindedir. Fakat mürekkep varlık bunun aksinedir ve bölünmüş olan bir varlıkta da mürekkep varlıkta da bir çokluk söz konusudur. Fakat Bir, çokluğu kabul etmez. Yani O'nun birliği bu tarzda değildir. Cürcânî'nin bu ifadelerine karşılık mevcudun yapısındaki cüz'î birlik ile mukayyed bir birlik arasında fark olmadığını savunan Kemalpaşazâde, iki görüş arasında tercih yapılmasını teklif eder.[74]

Devvânî'nin, mümkün varlığın muhtaçlığının husûsî olarak mümküne olduğu görüşünde Kemalpaşazâde, mümkün varlıktaki bu muhtaçlığın imkânı gerektirmediğini ifade etmiştir. Yani bu muhtaçlık durumu eğer sıfatlarda olursa, bu varlığın aslını etkileyen bir şey değildir. Zira o, varlığa izâfe olunan bir şeydir. Bu

---

73 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 68[b]-69[a].
74 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 69[a]-70[a].

durum Zorunlu Varlık olma ile çelişmez. Fakat burada asıl çelişkili olan nokta, mümkün varlığın tabiatındaki muhtaçlığın, onun varlığını etkileyip etkilememesine bakılmaksızın doğrudan imkânı gerektirdiği görüşüdür.[75]

Mümkün varlıklar, yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, bir varlık silsilesi oluştururlar. Bu varlık silsilesi, bir bütün olarak düşünüldüğünde, o bütünün de bir illete muhtaçlığı söz konusudur. Devvânî ve Kemalpaşazâde, bu varlık silsilesinin illeti için Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinde zikredilen üç ihtimâli tekrar ederler. Bu üç ihtimal şunlardır: Bu varlık silsilesinin illeti ya silsilenin kendisidir, ya o silsileden bir parçadır ya da o silsilenin dışında hâricî bir illettir.

Cürcânî, Devvânî ve Kemalpaşazâde, birinci ihtimali, illetin ma'lûl üzerine tekaddümü ve şeyin kendi nefsi üzerine tekaddümü bâtıl olduğundan kabul etmezler. Her üç düşünür de ikinci ihtimal için, varlık silsilesinin illeti olan şeyin tamamının illeti olması vâcib olduğundan ikinci ihtimali de kabul etmezler. Zira bu ikinci ihtimalde bahsedildiği gibi, bütün silsilenin illeti onun içerisinden bir parça olsaydı, Devvânî'ye göre o silsiledeki bazı cüzlerin başka bir illetle illetlenmesi gerekecekti. Bunun üzerine Kemalpaşazâde de başka illetle illetlenen bu cüzlerin başka bir silsileye dâhil olması gerektiğini ya da başka bir şeye istinâd etmeleri gerektiğini dile getirir ki, bunların hepsi bâtıldır. Yani bu silsilenin müstakil bir illeti olmalıdır. Ayrıca Kemalpaşazâde, eğer bu silsilenin bir parçası bütün için illet olursa, onun kendisi için değil de illetleri için illet olmasının gerekliliğini belirleyecek olan şey yoktur, ifadesi ile bunu her açıdan geçersiz bir durum olarak görür. Düşünürlerin bu ilk iki ihtimal üzerine söyledikleri, hâricî tek illet savını güçlendirmiştir. Üçüncüsü yani dış illete gelince, Cürcânî, Devvânî ve Kemalpaşazâde de aynı görüştedirler ki, kendisi bir illete bağlı olarak var olmayan, her şeyin illeti olan Zorunlu Varlık, bu silsilenin hâricî müstakil illetidir ve böylece amaçlanan tamam olur.[76]

Kemalpaşazâde'ye göre bu üçüncü ihtimalde, sudûr teorisi gereğince, mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'tan taşmasını göz önüne alarak, başlangıcı Zorunlu Varlık'a dayanan bu silsilede Zorunlu Varlık'ın silsilenin hâricinde bir illet

---

75 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 70[a].

76 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 70[a]-70[b]; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* C.III, s. 14.

olmasının, O'nun varlığının diğer mümkün varlıklardan farklı olması anlamına da geldiği ileri sürülerek bunun sudûr ile taşmanın hilâfına olmadığı görülmektedir. Nitekim Devvânî'nin bütün mümkünlerden hâriç olan varlığın zâtı için vâcib olduğu ifadesi bu silsilede beraber bulunan mümkün ve vâcib olarak varlıksal farklılıklarını öne çıkarmak içindir. Devvânî, mümkünlerden oluşan varlık silsilesinin illeti için silsilenin hâricinde zâtı için vâcib olan varlığı işaret eder. Kemalpaşazâde'ye göre ise bu noktada o dış illetin zâtı için vâcib olması burhan olmaksızın öne sürülmüştür. Ayrıca Kemalpaşazâde, burada sonsuza kadar devam etmesi söz konusu olan bu mümkün varlıklar için, Devvânî'nin silsilenin hâricinde zâtı için vâcib olan varlığı burhan olmaksızın işaret ettiğini dile getirir.[77]

Bu kısım yani birinci maksad, önce isbât-ı vâcib ardından devir ve teselsülün iptali şeklindedir ve Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserinin ikinci maksadında teselsülü iptal bağlamında burhan-ı tatbîk, burhan-ı arşî ve burhan-ı tezâyüf işlenmiştir. Fakat Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* adlı bu eserinde birinci maksad'ın ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümü ile birlikte ikinci maksad şerh edilmemiştir.

Kemalpaşazâde'nin "burhanla karar vermedi" ifadesiyle öne sürdüğü, mevcut mümkünlerin durumu ve hâriçteki illetin vâcib lizâtihî olmasıdır. Kemalpaşazâde bu konuda, silsilenin tamamı demekle içerisindeki her bir mümkün varlığı aldığımızı ve mevzubahis silsilenin ard arda birbirinin illeti ve ma'lûlü olarak belirli bir düzen içinde devam eden mümkünlerden ibaret olduğunu dile getirir. Hâricî illet olarak kayıtladığımız Zorunlu Varlık, silsileye dâhil edilmesi, ne onun zâtı ile vâcib olmasını ne de mümkün olmasını belirlemez. Zorunlu Varlık, bu silsiledeki varlıkların var olma sebebi olarak, onları birbirine bağlayan etkindir. Burada ma'lûl-fâil illet ilişkisi söz konusudur. Konuyla ilgili Kemalpaşazâde'nin asıl delili şudur ki;

"Eğer biz hâricî varlığa- illete- mümkün desek, onu da diğer mümkünler kategorisinde zikretmek gerekecekti. Dolayısıyla herhangi bir hâricî illetten hatta bu silsilenin bir illetinden bahsetmek mümkün olmayacaktı."[78]

Kemalpaşazâde'nin, silsile için hâricî illet olan Zorunlu Varlık için sunduğu bir diğer farklı ifade, eğer bu illet silsileye ortasından dâhil olsaydı, orası silsilenin

[77] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 70[b].
[78] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 71[a].

başlangıcı olacaktı. Çünkü silsilenin her neresinde olursa, orada sonsuz süren silsileyi kesecek ya da bir başlangıç olacak demektir. Fakat o mümkün varlık olsa, bundan bahsedemezdik. Bu koşul, isbât-ı vâcib için teselsülün iptaline dayalı bir yoldur. Hâricî illetin mümkün varlık olması, Kemalpaşazâde'ye göre bu şekilde nakzedilir ve geriye sadece onun vâcib olması ihtimâli kalır. Devvânî'nin hâricî illetin zâtı ile vâcib olması ve bir diğer yönden mümkün olmaması ile murâd olunan budur. Eğer bu devam eden silsile, bir vâcib ile kesilmezse, teselsül oluşur ki, bu bâtıldır. Bu varlık silsilesindeki mümkün varlıkların başlangıç olarak bir şeye dayanması noktasında, Kemalpaşazâde, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinin İlâhiyyat bahsine[79] atıfta bulunur. Kemalpaşazâde'ye göre bu varlık silsilesinin sona ermesi gereklidir ve mümkün varlıklar zikredilen silsilede, başlangıç olarak dâhilindekilerden birine dayanırlar. Varlık silsilesindeki her bir, o illete dayanır. Burada aslında anlatılmak istenen, o birlerin o illetten sudûr ettiğidir. Sudûr teorisi, Kemalpaşazâde'ye göre, varlık silsilesinin illet-ma'lûl ilişkisine aykırı bir teori değildir. Fakat Kemalpaşazâde, sudûrda, taşmanın sonsuza kadar gitmesi konusunda tereddütte kalmıştır. Yani sudûrda sonu gelmeyen varlıkların sınırlanması gerekli midir sorusu gündeme gelmektedir. Ulemânın, teselsül bağlamında değerlendirdiği üç türlü teselsül vardır. Bunlar, geçmişe dayalı teselsül, geleceğe dayalı teselsül, hem geçmişe hem de geleceğe dayalı teselsüldür. Burada isbât-ı vâcib için mevzubahis olan teselsül türü, var olan mümkünlerin, başlangıç olarak onları varlığa getiren bir yaratıcıya dayanması, geçmişe dayalı teselsüldür. Sudur teorisi, her varlığın İlk İlletten taşmasıyla, geçmişe dayalı teselsül iptali ile uyuşmaktadır. Fakat burada Kemalpaşazâde, sudûr teorisinde, İlk İllet'ten yani Zorunlu Varlık'tan taşan sonsuz çokluğun oluşturduğu geleceğe dayalı teselsülün sorun olarak görülmemesini eleştirmektedir.[80]

Zorunlu Varlık, zâtında çokluk kabul etmemektedir. Dolayısıyla yukarıda zikretmiş olduğumuz, Zorunlu Varlık'tan çoklukların taşması konusunda, Kemalpaşazâde, bu mümkün varlık silsilesinin illeti olarak Zorunlu Varlık için, hâricî dış illetin, mezkûr sonsuz çokluğun, çokluk oluşturacak şekilde her birinin fâili olmaması gerektiğini savunur. Yani dış illet, elbette bu silsilenin tamamının tek

---

79 Cevherler ve arazların hudûs ve imkânı için bk: Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 10-14.

80 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 71[a]-72[b].

illetidir, fakat Zorunlu Varlık'ın fâilliğini bütüncül anlamda değerlendirmeyip, her bir mümkün için tek tek fâilliğini mevzubahis edersek, bu Zorunlu Varlık için çokluk engeline takılır ve doğru değildir. Kemalpaşazâde, bu yöndeki açıklamalarının ardından, mezkûr konuyu Devvânî'nin fazla önemsemediğini zikrederek, burhân-ı arşîyi ismen zikredip, burhân-ı arşînin Devvânî'nin açıklamalarında geçtiği gibi olduğunu aktarır.[81]

Mümkün varlık silsilesinin illeti konusunda, yukarıda *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yapılan değerlendirmeden sonra Kemalpaşazâde, o varlık silsilesinin illetinin, silsilenin kendisi veya ondan bir parça olmadığının kesinleştiğini ifade eder. Yine Kemalpaşazâde'ye göre bir diğer durum, bahsi geçen illetin tamamen silsileden dışarıda olmasının gerekmediğidir. Burada Kemalpaşazâde, bu varlık silsilesinin müstakil illetinin yardımıyla, hâricî illetinin şu varlık silsilesindeki varlıklardan her biri için illet olmasıyla, dâhilî ve hâricî olarak, bir araya gelerek terekküp etmesi yani mürekkep mecmu olması durumunda silsilenin sona ermesinin de gerekmeyeceğini savunur. Yani eğer hâricî bir illet olup, aynı zamanda onun dâhilî bir illeti de olursa, o varlık silsilesindeki birlerin, bazısının bazısı için hâriçte illet olması mümkün olurdu. Fakat bunun olmaması gerekir. Çünkü Bir'in üzerinde bir müstakil illet olursa, Bir, o silsileyi kesen vâcib illet olmaktan çıkacaktır. Dolayısıyla açıktır ki Kemalpaşazâde'ye göre, mutlak müessir illet olan Bir, tesirde gayrısı ile ortak olmamıştır. Teselsülün iptali açısından mutlak müessir ifadesi, mutlak müessirin yokluğunda teselsülün oluşması ve mutlak müessirin varlığında teselsülün iptali bağlamında önemlidir. [82]

İsbât-ı vâcib için, varlık silsilesinde, Devvânî, sonluluğun isbât-ı vâcibin başlangıç noktası olduğunu ve nihayete ermeyenin mecmu da olamayacağını savunur. Kemalpaşazâde de, varlık silsilesinin mecmu olmasının onun sonlu olmasına has bir durum olduğunu savunur. Ancak, Kemalpaşazâde'ye göre, Devvânî başlangıç noktası ifadesi ile lafzın mecazdan mücerred mânasını zannetmiştir. Çünkü kaynaklanan şey ile başlangıçta gerçekleşen birbirinden uzak şeylerdir. Devvânî, bu ifadeyi Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf'*ına atıfla ele almıştır. Kemalpaşazâde'ye göre onlar, kaynağın, başlangıcın gerekliliğini ön plana çıkarmak için öyle ifade

[81] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 72[b].
[82] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 73[a].

etmişlerdir. Yani isbât-ı vâcib başlangıç olarak mümkünlerin sonluluğuna delâlet eden şey iledir. Kemalapaşazâde'ye göre burada bir eksiklik vardır, o da isbâtın mümkünlerin sonluluğunun isbâtına dayanıyor olmasıdır. Çünkü Cürcânî ve Devvânî, illetin varlığı üzerine ma'lûlü delil getirirler. Varlık silsilesinin bir araya gelmiş yani mecmu bir sonlu olması, onun bir başlangıcı gerektirdiğini akla getirmeyebilir. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ında da geçtiği üzere sonlu olması ile amaçlanan, onun nihayete ermesidir.[83]

Kemalpaşazâde, mümkün varlıklar için, onların tamlığın gayrı olduğunu ifade eder. Bu mümkünler, eksiklikleri ile var olmada da başka bir varlığa muhtaçtırlar. Hiçbir mümkünün kendini soyutlayamayacağı bu mecmu varlık silsilesinde, Devvânî'nin ifadesiyle, bir mümkünün illeti, nihayetsiz silsile halinde bir diğer mümkündür. Burada bu varlık silsilesindeki hiçbir mümkünün kendini soyutlayamacağı kapsayıcılık konusunda Kemalpaşazâde, umûmîliğin sonsuzluğa gitmesinin önüne geçmek için, küll ve küllî arasındaki farkın belirtilmesi gerektiğini savunur. Yapısal hükme göre, küll, cüzlerden oluşmaktadır. [84]

Varlık silsilesi, birlerden yani mümkün varlıklardan oluşmaktadır, fakat onun dâhilindeki varlıkların hepsinin düşünce anlamında kuşatılması mümkün değildir. Bu nedenle Kemalpaşazâde'ye göre, o birleri tek bir bütün yani hey'et-i vahdâniyye olarak düşünmek daha isabetlidir. Bu noktada, zikredilen birlerin öncesinde bir illet olmasını gerekli görmeyenlere Kemalpaşazâde, dile getirilen durumun birlerin varlığını da ortadan kaldıracağı şeklinde karşılık verir. Zira bir bütün olarak bu varlık silsilesinin illete ihtiyacı vardır ve bunun değerlendirilmesi daha önce zikredildi.[85]

Devvânî, varlık silsilesinin suret olarak varlığının mümkün olmadığını savunur ve o varlık silsilesi için çokluk içeren ictimâî bir hey'ettir ifadesini kullanır. Kemalpaşazâde'nin de burada dikkati çektiği nokta, illet ve ma'lûl olarak devam eden bu varlık silsilesinin gerçekte tasavvur edilip edilemeyeceğidir. Kemalpaşazâde bu varlık silsilesinin itibârî bir şey olduğunu savunur. Bu noktada düşünürümüz, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinde de zikredilen, teselsülün iptali için öne sürülen burhanları işaret eder. Devvânî, teselsülün iptali için öne sürülen bu burhanlarda -

---

83 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 73^{a}-73^{b}.
84 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 73^{b}-74^{a}.
85 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 74^{a}.

burhan-ı tatbîk, burhân-ı arşî, burhân-ı tezâyüf- *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* isimli eserinde, burhan-ı tatbikten bahsettikten sonra, bu sonsuz olduğu varsayılan zincirlerin zihnen düşünülmesinin zor olduğu eleştirisini yapmıştır.[86] Kemalpaşazâde, her ne kadar ayrıntılı olarak bu burhanlara değinmese de isbât-ı vâcib için öne sürülen mezkûr burhanların üzerine tesis edildiği sonsuz olduğu varsayılan varlık silsilesinin, hey'et-i vahdâniyye olarak mecmu şekilde ele alınması gerektiği konusunda Devvânî ile aynı fikirdedir. Ayrıca o silsiledeki birlerin yani mümkünlerin mecmu olarak ele alınması, onların tafsîlî olarak ele alınması demektir. Bunun yanı sıra, sonsuz olduğu varsayılan varlık silsilesi, dış dünyada ancak itibârî olarak düşünülebilir.[87]

Devvânî ve Kemalpaşazâde, buraya kadar olan kısımda, varlık zincirindeki birlerin itibârîliğinin yalnızca sayı açısından ele alındığı, aslında mevcut olarak onların hepsinin yaratılmış olduğu veya sonlu olduğu gibi illetli varlıklara has olan durumların izahının yapıldığı konusunda hemfikirdirler. Devvânî, bu varlık silsilesindeki varlıkları birer birer incelemenin, onları bütün olarak tek seferde incelemeye denk olduğunu söyler. Kemalpaşazâde de, o varlıkların hepsi aynı tür oldukları için, bütüncül olarak ele almanın hepsine mâl edilebileceği kanaatiyle mezkûr düşünceyi desteklemektedir. Burada ictimâî olarak ele alınan varlık silsilesi ile dış dünyada her bir ferdi zâhir olan dışsal bir sureti hâiz ve sonlu sınırlı olan hakîkî anlamda deneyimleyebileceğimiz bir varlık silsilesi fikri çelişir görünmektedir. Ancak buradaki tartışma ve görünürdeki sorun, Devvânî ve Kemalpaşazâde'ye göre o silsilenin ictimâîliğinin itibârîliği hakkında değildir. Burada asıl sorun teşkil ettiği zannedilen durum, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi't-tecrîd* eserinde de geçtiği üzere varlıkların hem akılda ve hem de dış dünyada birer birer ve ictimâî bir şekilde var olup olamadıklarıdır. Şöyle ki, varlık silsilesini oluşturan mümkünlerin birer birer var olma ve ictimâî bir şekilde bu silsileyi oluşturma hallerini düşündüğümüzde, zihnimizde onların teşekkül ettiği bu ictimâî oluşumun, o varlıkların dış dünyada karşılıkları var iken; o ictimâî hey'ete dış dünyada rastlamayız. İfade edilen durum çelişik gibi görünmektedir, fakat dış dünyaya baktığımızda, söz konusu anlamda herhangi bir sorun veya uyumsuzluk

---

86 Celâleddin ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 100.

87 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 74[a].

gözümüze çarpmaz. Bu konuda, Devvânî ve Kemalpaşazâde aynı fikirdedirler. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin dile getirilen görüşünü, Cürcânî'ye hamlederek zikrettiğini ifade eder. Ayrıca Kemalpaşazâde, varlık silsilesindeki birlerin ictimâî bir hey'et oluşturduklarını reddedenler için, mevcûd olan birlerin bir araya gelmiş olduklarını, mümkün varlıklardan oluşan bir silsileye dışarıdan bir varlığın dâhil olamayacağını ve bu silsilenin içerisindekiler niteliğinde olan bir varlığın silsilenin dışarısında kalamayacağı ifadeleri ile savuşturulacağını savunur. Bu durumda o ictimâî hey'etin varlığı ve yokluğu arasında bir vasıta yoktur.[88]

2.5. Tam İllet-Fâil İllet

Mümkün varlıklardan oluşan varlık silsilesinin illeti, bu bölümde, Devvânî ve Kemalpaşazâde'nin görüşlerinde, tam illet ve fâil illet mütalaaları ile belirlenmeye çalışılacaktır.

Öncelikle Devvânî'ye göre, tam illette illetin ma'lûl üzerine tekaddüm etmesi şart olduğundan, önceden de yanlışlandığı gibi, varlık silsilesinin illetinin kendisi olması caiz olmaz. Çünkü mecmu olarak andığımız bu varlık silsilesine kendi kendisinin illeti olmaklığını atfedersek, evvelâ tam illet olarak kendisini tamam etmesi gerekecektir. Devvânî, bunu iki mertebe olarak ifade eder ve bu durumda evvelâ illet mi yoksa ma'lûl mü meydana geliyor sorusu ortaya çıkacaktır.[89] Bu konuda Devvânî'ye katılan Kemalpaşazâde, tam illetin ma'lûlüne tekaddüm etmesi konusunda müstakil bir risâle[90] kaleme almıştır.

Tam illeti tartışılan bu varlık silsilesinin cüzleri madde ve suretten oluşmuş bir mürekkeptir. Burada, bir mümkün özelinde düşünüldüğünde, onun tam illetinin oluşumunda illetler bir araya gelirken, Îcî ve Cürcânî'nin savunduklarına göre, maddî ve sûrî illetin terekküp ederek mahiyeti oluşturup şeyin kendisine tekaddüm etme endişesi vardır. Kemalpaşazâde'ye göre, Devvânî buna değinmiştir ve tam illetin oluşumunda Devvânî ve Kemalpaşazâde, maddî ve sûrî illeti terkip halinde değil, bir cüz olarak görmektedirler. Devvânî'nin illeti tâmme için yasak ifadesini kullandığı şey, mahiyetinin oluştuğu farzedilip sonuçta oluşacak ma'lûle şeyin kendisi üzerine

---

88 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 74[a]-75[b].
89 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 76[a].
90 bk: İbn Kemâl, *Risâle fî Tahkiki tekaddümi'l-illeti't-tâmmeti ale'l-ma'lûl*, vr. 113[a]-133[a].

tekaddümü gibi ikili bir tekaddüm meydana gelmesidir. Kemalpaşazâde de bunun bâtıl olduğunu vurgulamıştır.[91]

Kemalpaşazâde, varlık silsilesinin tam illeti eğer silsilenin kendisi olsa burada maddî ve sûrî illetler terekküp etmiş olmaz mı şeklinde bir soru sorulma ihtimâline karşılık, yine yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ikili bir tekaddüm gerekirdi ve bu da bâtıl olurdu şeklinde görüşünü beyan etmiştir. Ona göre, tam illet üzerine bu silsileden olacak tekaddümler, silsile üzerine tam illetin tekaddümüne eşit olarak cüzlerin adedine göredir. Fakat tam illette silsilenin kendisinin tam illetliğe duhûlü, Kemalpaşazâde tarafından onaylanan bir düşünce değildir. Tam illet, var olanın ihtiyaç duyduğu illetlerin tamamı olarak, o illetler hatta husûsî olarak maddî ve sûrî illetler de ma'lûl ve mürekkep olabilirler. Fakat burada öz düşünce şudur ki, var edici sebep, her zaman sebep olduğu şeyden önce gelmelidir. Mezkûr durum, tam illette de aynı şekildedir.[92]

Varlık silsilesi için değerlendirmelerimizde, onu ictimâî olarak ele almaktayız. Tamamı mümkünlerden oluşmakla bu mümkünler silsilesi, mevcud olarak bir zamanda var olmuştur, ancak ictimâî olarak bir anda var olmamıştır. Bu silsile için bir illetin gerekli olduğu âşikardır. Fakat Kemalpaşazâde, o silsilenin ictimâî olarak bir anda hep beraber tek seferde var olmasında bu durum itibârî olduğu için bir illeti gerekli görmemiştir.[93]

Varlık silsilesinin kendi kendisinin tam illeti olması konusunda Devvânî, tam illeti silsile bakımından her biri tekaddüm eden bir araya gelmiş şeyler olarak yorumlar. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin silsilenin tam illeti hakkındaki yorumuna, silsilenin tam illetinin onun tamamından ibaret olduğunu ekler. Bu durumda mecmûnun tekaddüm etmesi gerekmez. Çünkü ondan her cüz mecmu üzerine tekaddüm edici değildir. Kemalpaşazâde'ye göre, silsileden hâriç olmayan tam illet, silsilenin kendisini tam illet yapardı. Hal böyle iken tam illet, bu silsile için içeriden ve dışarıdan mürekkep olmaya muhtemel olarak değerlendirilir. Silsilenin tam illetindeki mezkûr mürekkeplik durumu, mevcudlar kendilerini silsileden soyutlayamadıkları için çelişik bir durum değildir. Bunun yanı sıra, o silsilenin tam

---

91 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'-vâcib*, vr. 76[b].
92 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 76[b]-77[a].
93 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 77[a].

illeti ondan bir cüz de olmaz çünkü onun cüzlerinin kalanına olan ihtiyacı zaruridir. Kemalpaşazâde, değindiğimiz konuda Devvânî ile aynı fikirdedir. Yani, silsiledeki her cüz'ün tam illette bütüne tekaddümü şart değildir ancak tekaddüm etse, tam illetle ma'lûlün aynılığı söz konusu olur.[94]

Devvânî ve Kemalpaşazâde'nin her ikisinde muteber olan görüşe göre, fâil illette, varlık silsilesi ile aynılık durumu söz konusu olmaz. Silsilenin fâil illetinde, mecmu değil, dışsal bir durum ön plandadır. Fâil illet, varlık silsilesindeki her bir cüz için illettir. Fakat o silsileden bir cüz, silsilenin fâil illeti değildir. Eğer varlık silsilesinin illeti ondan bir cüz olsa idi, silsile yine hariçte bir illete muhtaç olurdu. Bu nedenle Devvânî ve Kemalpaşazâde, varlık silsilesinin fâil illeti için mutlak fâil değil, fâil-i müstakil kullanımını daha doğru bulmaktadırlar. Kemalpaşazâde burada, fâil illetin tesirde ortağı olmaması, herhangi bir şeyin bu illetin misli olmadığı, fâil illetin ma'lûlden bir cüz olmadığı, gerekli etkinin o fâil illetin nefsinde olduğu gibi açıklamalar ile silsilenin fâil illeti hakkında Devvânî'yi değerlendirmelerini yumuşak dille değil, daha keskin ifade etmesi gerektiği konusunda eleştirmiştir.[95]

Devvânî ve Kemalpaşazâde düşüncesinde tamamı mümkünlerden oluşan bu varlık silsilesinin mecmu olarak fâil-i müstakil olma durumu, tamamının mümkün olması ve bu silsiledeki cüzlerin ve onların illetlilerinin fâilinin gayrı olmaları zorunluluğu gereğince onaylanmaz. O silsiledeki bütün cüzlerin fâil illete istinâdı şarttır. Zira aksi takdirde, onların başka illete istinâd etmeleri ile fâil-i müstakil ifsâd olmaktadır. Ayrıca Kemalpaşazâde, bu konudaki beyanlarında Devvânî'nin silsile içerisinde cüzlerin illet olma durumunu göz ardı ettiğini iddia eder. Ona göre bunun nedeni, mümkünlerin düzenli bir sıra ile var oluyor olmaları ve illet-ma'lûl olarak hali hazırda birbirlerini gerektirecek bir bağ ile bağlı olmalarından kaynaklanabilir.[96]

Fâil-i müstakilin her bir cüzde fâil olarak mecmuda fâil oluşu Devvânî'nin düşüncesinde kabul olunmuştur. Burada ifade edildiğine göre, Zorunlu Varlık'ın da dâhil olduğu silsile, vâcib ve mümkünden oluşmaktadır. Yani Vâcibü'l-Vücûd varlık silsilesine dâhildir. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin bu görüşüne katılmamaktadır. Ona göre Zorunlu Varlık, bu silsile haricinde vâcib olarak vardır. Kemalpaşazâde'ye göre

---

94 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 77^{a}-77^{b}.
95 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 77^{b}-78^{a}.
96 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 78^{a}.

Devvânî, bu ifadesi ile müstakil fâilin bu silsilede fâil olması değil, o silsiledeki her bir cüz'ün mezkûr müstakil fâilin bir cüz'ü olmasının zarûrîliğini ön plana çıkarmaktadır.[97]

Devvânî'ye göre varlık silsilesinin vâcib ve mümkünden meydana gelmiş olması, filozofların düşüncesinde beis olmayan bir görüştür. Vâcib ve mümkünün terekkübünde, bütün olan varlık silsilesi ile onun vacibinin nasıl bir araya gelebildiği sorusu akla gelmektedir. Kemalpaşazâde, bu konuda, Necmüddin el-Kâtibî'nin *Hikmetü'l-Ayn* kitabına atıfla bunu cevaplar. Burada tam illet konusunda vâciblik zikredildiği zaman, kastedilen sadece Vâcibü'l-Vücûd değildir. Mümkünün tam illeti tamam olduğunda, onun varlığa gelmesinin vâcib olması durumudur. Necmüddin el-Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn* eserinde, müessirin bütünün her bir cüz'ünde tesirini onaylamaz. Bunun nedeni, örneğin ma'lûl olarak yatak örneğini ele aldığımızda, onun bazı cüzleri bazı cüzlerinden önce oluşmaktadır. Tam illet eğer önce oluşan cüz ile olsa, ma'lûl tam illetinden geri kalacak ve eğer tam illet sonra oluşan cüz ile olsa, o nesne tam illetinden önce meydana gelmiş olacaktı.[98] Kemalpaşazâde, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-hikmeti'l-ayn* isimli eserinde Kâtibî'nin bu ifadelerine itiraz etmediğini aktarmıştır. Ayrıca Kemalpaşazâde, öne sürülen bu görüşte, Kâtibî'nin bu konuda öne sürmüş olduğu mukaddimesine herhangi bir itiraz getirmeyerek, bu konuda sunulanları iptal etmek eğer makbul bir görüş olacak olsaydı, elbette daha önce sunulurdu kanaatindedir. Kâtibî ve irşad ilminde güçlü dostumuz diye andığı Rukneddin el-Âmidî'nin (ö. 1218) bu bağlamdaki tercihlerini de buradaki zorluğu görmüş olmaları ile ilişkilendirmektedir.[99]

Tam illet ile illetlinin birlikte var olma durumlarının değerlendirilmesinde, Kemalpaşazâde, yukarıda zikredilen sakıncaları da göz önünde bulundurarak, tam illetle illetlinin birbirini gerektirmelerinin, denk bir gerektirme olmadığı sonucuna varmıştır.

Tam illet, bazen tek başına fâil illet olmaktadır. Burada mecmu olarak ele alınan varlık silsilesi için, müstakil fâil illetin durumu değerlendirilir. Kemalpaşazâde, bu varlık silsilesi için, zâtı ile vâcib olanın karışmadığı salt

---

97 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 78[a].
98 Necmüddin el-Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, s. 106.
99 Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 78[b]-79[b].

mümkünlerden oluşmuş bir silsileyi kast etmektedir. Bu silsilenin illetinin müstakil fâil olabilmesi için, mecmu olarak tamamının illeti olması gerekmektedir. Varlık silsilesinin müstakil fâil illeti, onu bütünsel olarak toplayan bir illettir. Zorunlu Varlık, silsilenin müstakil fâil illeti olarak, o silsile üzerine tekaddüm ederek, o silsiledeki illet ve ma'lûl her mürekkebi kapsayıcı bir nitelik taşımaktadır. Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî'nin ifadelerinde de geçen bu açıklamalar, varlık silsilesinin kendi kendisinin illeti olmadığını beyan içindir.[100]

Devvânî, yukarıdaki yatak örneğinde zikretmiş olduğumuz gibi, tam müstakil illet ile ma'lûlün bir araya gelmesi üzerine yapılan değerlendirmede, mecmunun fâilinin bağımsız şekilde olması söz konusu olunca, cüz'ü mecmûnun fâili olarak beyan eder. Aksi takdirde, cüzlerinin arasında da bir düzen olması gereken bu ma'lûlün illeti üzerine tekaddümü veya ma'lûl ile müstakil illetin ayrılması gerekir. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin bu cüz'ün fâilliği ifadesine karşı koymak için müstakil fâilin fâilliğinin mecmuda olmasının vâcib olduğunu ekler. Ayrıca bir ma'lûlü cüz'î illetleriyle değil de onu mecmu olarak değerlendiren Kemalpaşazâde, burada bahsi geçen illeti müstakil illet olarak kayıtlar.[101]

Devvânî, ma'lûlü oluşturan cüz'î illetlerin müstakil illet olsalar, yine de onların da tek bir müstakil illete dayanmaları gerektiğini beyan eder. Bunu silsilenin birbirine tekaddüm eden üç cüz'ü üzerinden anlatmıştır. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin bu görüşü üzerine birbiri üzerine tekaddüm eden üç cüz'ü yani üç illeti tekaddüm etmelerini değerlendirmek bağlamında varlığın illetlerinden maddî ve sûrî illetle anlatır. Ma'lûl meydana gelir iken, madde ve suret illetlerinin terekkübü meydana gelse ve varlık üzerine tekaddüm etse bile bu illetler müstakil bir illete tekaddüm etmedikçe, bu ancak ikili veya üçlü bir devir oluşturmakla kalacaktır. Bu husus, Kemalpaşazâde'nin açıklamasıdır. Zikredilen illetlerin hepsi müstakil illete muhtaçtırlar. Hatta onlar müstakil illet açısından ma'lûldürler ve kendilerini bulundukları varlık veya varlık silsilesinden de müstakil illetin cüz'ü olmaktan da soyutlayamazlar. Bu illetlerin bir araya gelmesi ile oluşan, bu illetlerden biri için illet olmaz. Onların tek bir illete dayanmaları şarttır ve illetlerden mürekkep bir mecmu ve illet ile olmayan söz konusu ise buradaki illetliğin varlık silsilesindeki her bir cüz

[100] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 80[a].
[101] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 81[a]-81[b].

için olan müstakil illet olması gerekir. Devvânî de bu konuda Kemalpaşazâde ile aynı görüştedir.[102]

Devvânî ve Kemalpaşazâde, müstakil illetin varlık silsilesinin dışında bir illet olduğu konusunda hemfikirdirler. Zira eğer müstakil illet varlık silsilesinin hâricinde bir illet olmasaydı illetin ya o silsilenin cüz'ü olması gerekirdi ya da mecmu olarak o silsile olması gerekirdi. Müstakil illet, eğer silsile içerisindeki varlıklardan biri olsaydı o zaman teselsül meydana gelirdi. Müstakil fâil illet, ma'lûlüne yani silsileye tekaddüm ettiği için silsilenin dışında ve ondan önce var olması gerekir. Daha önce zikretmiş olduğumuz gibi, Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'den aktardıklarına göre, Cürcânî de silsileden bir cüz'ün bütün silsilenin illeti olmasını reddetmiş ve hâricî müstakil illeti tercih ederek isbât-ı vâcib problemi yorumlamıştır.[103]

Devvânî'ye göre varlık silsilesinde her biri diğeri için illet olan birler – mümkün varlıklar- göz önüne alındığında aslında o silsile kendi nefsi ile illetlenmiş olarak değerlendirilebilir. Fakat o silsilenin tamamen nefsi ile illetlenmesi ve nefsinde basit veya mürekkep olması muhâldir.[104]

Kemalpaşazâde'ye göre, Devvânî'nin şeyin kendi nefsi ile illetlenmesinin, birlerin birler ile illetlenmesi yoluyla da olabileceği ihtimâlini değerlendirmesi üzerine, bu varlık silsilesinin illet ve ma'lûlden oluşmuş bir bütün olduğunu ifade eder. Ona göre şeyin kendi nefsi ile illetlenmesi, o silsiledeki ma'lûller adedince çoklu bir alâkadan ziyâde, düzenli olarak bütünsel bir irtibatı temsil eder. Bu varlık silsilesi ister basit ister mürekkep olsun, eğer kendi nefsi ile illetlenecek olsaydı, bütüncül anlamda olması isabetli olurdu. Kemalpaşazâde, Âmidî'nin *Müsemmâ* isimli eserini zikrederek, onun varlık silsilesinin kendi kendisinin illeti olması hakkında yaptığı itirazı sorunlu olarak görmüştür. Kemalpaşazâde burada, varlık silsilesinin kendi kendisinin illeti olamamasını, mevcut olmasına hamletmekten ziyade, mümkün olmasına hamlederek Âmidî'nin sorunlu bulduğu değerlendirmesine karşılık verir.[105]

---

[102] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 81[b].
[103] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 81[b]-82[b].
[104] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 82[b].
[105] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 83[b].

Devvânî'ye göre mevcud mümkünlerden oluşan varlık silsilesi için mevcud illetler söz konusudur. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin bu ifadesini, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye alâ Şerhi't-tecrîd* eserlerine atıfla, o silsilede her bir varlık için, silsileye dâhil olan bir mevcut illet olduğu ve mevcut illetin bu silsilenin tamamı için olduğu ifadeleriyle beyan eder. Bu durumda ortaya çıkan ihtimaller o mevcut illetin ya silsilenin aynı olması, ya o silsileye dâhil olması ya da ondan hâriç olmasıdır. Bu üç ihtimal, daha öncesinde *Şerhu'l-Mevâkıf*'a istinaden değerlendirilmiş ve üçüncüsünün tercih edildiği sonucuna varılmıştı. Burada bu varlık silsilesinin illetinin değerlendirilmesi ve teselsülün iptali açısından Kemalpaşazâde'nin değindiği bir nokta vardır. Şöyle ki, bu silsilede birler olarak ifade ettiğimiz illetlerin her birinin bir ma'lûlü vardır. Fakat bu ma'lûllerde yinelenme, çokluk, umûmîlik, belirsizlik olması durumunda, bu düzenli zincirde saf ma'lûl bulunmayacak ve bu sebeple saf illet de aranmayacaktır. Kemalpaşazâde, teselsülün iptali açısından, varlık silsilesindeki ma'lûllerde belirliliği ve düzeni önemsemektedir.[106]

Devvânî'ye göre, mecmu olarak ifade ettiğimiz varlık silsilesinin nefsi üzerine tekaddüm etmesi imkânsızdır. Burada ya o silsileyi oluşturan birlerden her biri bir diğeri ile illetlenir veya tek seferde tamamı tamamı ile illetlenir. Devvânî, her ikisinin de bâtıl olduğunu zikretmiştir. Kemalpaşazâde'ye göre, birlerin birler ile illetlenmesi çoklu bir illetlenme ve tamamının tamamı ile illetlenmesi tek bir illetlenmedir. Bu ikisi arasındaki fark, çokluktur. Birincisi bâtıldır, çünkü silsilenin birlerinin birbirleri ile illetlenmesi nihayete ermeyen bir illet-ma'lûl silsilesi yani teselsül oluşturacaktır.

İkincisi, yani tamamının tamamı ile illetlenmesi, bütün olarak silsilenin kendi kendisinin illeti olmasına götürür. Devvânî, bu durum hakkında, devir ile veya başka bir yolla birlerin birlerle illetlenmesini muhâl olarak görür. Kemalpaşazâde, bu konunun bâtıl olduğunu, hâşiyelerinde açık bir şekilde ispat eden Devvânî'ye katılır ve onun burada bâtıl olduğu açık olan bir şey için devir veya başka bir yol ifadelerini zikretmesine gerek olmadığını ifade eder.[107]

---

[106] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 82^{b}-83^{a}.
[107] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 83^{b}-84^{a}.

Tam illetin, ma'lûlün veya varlık silsilesinin aynı olmadığı Devvânî ve Kemalpaşazâde düşüncesinde muteberdir. Ma'lûl oluşur iken, onu oluşturan cüzlerden bir kısmı önce bir kısmı sonra oluşabilmektedir. Bunu daha önce zikretmiştik. Devvânî'ye göre ma'lûlün oluşumunda takdim, tam illetin tamam olması ile ma'lûlü gerektirme anlamında vâcib için değil, ma'lûlün cüzleri için söz konusudur. Kemalpaşazâde selef ulemanın bu konuda delil getirmekten aciz oldukları için, ma'lûlün varlığını tayin etmeye yöneldiklerini iddia eder. Kemalpaşazâde'nin burada önemsediği nokta, tam illet ile ma'lûl arasındaki ilişki sonuna kadar tayin edilsin veya edilmesin, bunun ma'lûlün meydana gelmesinde herhangi bir engel teşkil etmeyeceğidir. Bu noktada tam illetin ma'lûlü üzerine tekaddümü hakkında getirilecek delil de, ma'lûlü oluşturan her bir şey tamam olmadan, tam illetin ma'lûle tekaddümünü vâcib görmez. Bahsi geçen durumu mümkünlerden oluşan varlık silsilesi için düşündüğümüzde, illetlerin çoğundan üstün olana nispet edilmeleri o silsilenin kendiliği olarak tamam olmasından kaynaklanmamaktadır. Devvânî, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan mümkün varlık için, yani varlık silsilesi için, vâcib onun tam illeti olsa, tam illetin zâtını düşünmesi ile ma'lûlün varlığı vâcib olur şeklinde tam illet ile varlık silsilesinin durumunu beyan etmiştir. Kemalpaşazâde de bu konuda Devvânî ile hemfikirdir ve burada tam illetin zâtını düşünüp ma'lûlü var etmesi konusunda, eğer tam illet vâcib olmayıp mümkün olsaydı, mümkün varlık diğer mümkünlere muhtaç olacağından, tamamı için illet olması söz konusu olamazdı şeklinde düşünür. Kemalapaşazâde, tam illetin mümkün olması durumunda, hep muhtaç ve eksiklik içinde olacağından onun tam illet olmaya uygun olmadığını belirtir.[108]

Düşünürümüz, varlık silsilesinin tam illeti için, yukarıda da ayrıntılı olarak zikretmiş olduğumuz, varlık silsilesinin illetinin kendisi olması veya o silsileden bir cüz olması veya o silsile haricinde bir dış illet olması şeklinde belirtilen üç ihtimâlin üzerinde iyi düşünülmesi gerektiğini yinelemiştir. Düşünür, ilk iki ihtimali daha önceki açıklamalarında olduğu gibi nakzeder. Üçüncü ihtimal olan silsile dışındaki hariç illet üzerine, silsilenin tam illetinin zâtı ile vâcib yani Tanrı olduğunu ekler.

[108] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 84[a]-86[a].

Kemalpaşazâde burada isbâtı amaçlanan Tanrı'nın gayrısından müstağni olduğunu ve O'nun evvel mânasına vâcib olduğunu ifade eder.[109]

Son olarak, Kemalpaşazâde, kendisinde ihtilaf olmayan, zâtı ile vâcib olan Tanrı'nın varlığı ispat edilirken, yokluğu ve bozulmayı kabul edici olan mümkünün varlığın ispat edilmesinin gerekli olmadığını belirtir.[110]

[109] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 86[b].
[110] Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib,* vr. 86[b].

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU RİSÂLETİ İSBÂTİ'L-VÂCİB ADLI ESERİN TAHKÎKÎ

شرح رسالة إثبات الواجب لكمال باشا زاده

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

«و به نستعين»

[مقدّمة]

«سبحانك سبحانك» التّسبيح التّنزيه والأبعد عن مظانّ النّقص و الفساد.[111] و المراد منه ههنا تقديس الحقيقة عن مشابهة الخليقة و أفراد[112] الحقّ عن أوصاف الخلق. و ذلك يكون بالقول و البيان مرة و بالإعتقاد و البرهان أخري. و هذا الأخير لان يكون المراد ههنا الأخري. و به تخرّج الإشارة إلى براعة الإستهلال. **«ما أعظم شانك»** العظمة في اللغة، لا يكون إلّا بأحد الأمرين إمّا بعظم الذّات و يعود ذلك الى كثرة الاجزاء وذلك في شانه تعالى محال، و إمّا بعظم القدر و مرجعه و إستحقاقه علوّ[113] الوصف و أوصاف الكمال.

«و أظهر برهانك» كيف لا و في كلّ شيء له آية كما قال الله تعالى ﴿و في الأرض آية للموقنين*و في أنفسكم أفلا تبصرون﴾[114] دلّت نجوم العقول على ثبوت وجوده. و أضأت أقمار الأفهام بتحقيق نعوت شهوده. **«أنت الشّاهد»** الحاضر **«في العين»** يعني في الخارج. هو الشّمس إلّا أنّ للشّمس غيبة[115]. و هذا الّذي تعنيه ليس بغيب[116]. **«و لا يشاهدك[117]»** من المشاهدة بمعنى الإدراك بالحسّ البصري.

---

[111] ك: + سبحانك منصوب على المصدر و حذف فعله و هو السّبح و نحوه لازم وهو على التّسبيح و معناه التّنزيه عن النّقائض فإن قلت العلم كيف يكون مضافا قلت ينكر ثمّ يضاف كرماء.

[112] ك: اقرار

[113] ع: +الشّان.

[114] سورة الذّاريات، ٢٠/٥١-٢١.

[115] ع: عين

[116] ع: بعين.

[117] ع.: تشاهدك.

«**العين**» و المراد[118] منه حاسّة البصر و الحال « **أنت أقرب إلى الشّيء من عينه**[119] **من نفسه**» القيد[120].

و قد أخبر تعالى في التّنزيل بأنّه تعالى أقرب إلى عبيده من حبل الوريد قبل قرب الله تعالى من عباده بالإجابة و لذلك قرنها بإسم القرب في قوله تعالى ﴿فأنّي قريب أجيب دعوة الدّاعي إذا دعاني.﴾[121]. «**و**» الحال «**قد حال الحجب**» حجب البين[122] «**في البين لا يبصرك**» أي لا يدركك «**البصائر الناظرة إلّا بواسطة أنوار**» تفيض منك البصيرة للقلب كالبصر للعين فالنّظر ههنا بمعنى الفكر.

«**و لا يظهرك ظواهر**[123] **الدّلائل الظّاهرة إلّا بإظهارك**» فإنّ الدّلائل[124] محلّ للأفكار المعدّة لفيضان النّتيجة من المبدأ الفيّاض، فالمظهر حقيقة إنّما هو ذلك المبدأ فإذا كان كذلك. «**فأنت الدّال**» الحقيقيّ «**على ذاتك بذاتك**» و لفظة «**ثمّ**» للتّراخي في الرّتبة «**على ما سواك**» من عالم العقول و المحسوس «**بأنوار صفاتك**». فإنّه لو لا تعلّقات صفاته لمّا خرج العالم من كتم العدم. و لمّا تميّز موج الحدوث عن بحر القدم. «**أخرجنا من الظلمات إلى النور**» إنّما جمع الظّلمات و هي أنواع الجهالات لتعدّد طرقها و هي[125] الحواسّ الظّاهرة و الباطنة و أفراد النّور. وهو الحقّ اليقين لأنّ طريقه[126] المستقيم واحد و هو العقل السّليم. «**و نجّينا عن**[127] **الإنتكاس في مهاوي عالم الزَّوَر**» أي الكذب و الباطل. و المراد منه عالم الإمكان.

قال لبيد[128]:

إلّا كلّ شيء ما خلا الله باطل.[129]

---

118 ك: للمراد.
119 ع: - من عينه.
120 ع: -القيد.
121 سورة البقرة، ١٨٦.
122 ع: العين.
123 ع: - ظواهر.
124 ك: الدليل.
125 ع: عن.
126 ع: الطريق.
127 ع: من.
128 ع: +رضي الله تعالى عنه.
129 ع: +و كلّ نعيم لا محالة زائل.

و قد صدّق عليه[130] السلام قوله: و الإنتكاس و هو أن ينقلب الشّخص على رأسه مبالغة في[131] سقوطها بين يديه، وهو كناية عن التّوغّل في التّدبير و التّصرّف في الأمور الدّنيويّة. فإنّ عادة قد جرت على أنّ من توغّل في تحصيل مصلحة[132] يسقط رأسه بين يديه مدبّرا فيها مفكّرا في طريق حصولها. و شبّه الحظوظ النّفسانيّة بالمهاوي أي المساقط من هوي يهوي هويّا أي سقط إلى أسفل. «**و صلّ على الهادي إليك**» و في الصّحاح هديته الطريق اي عرّفته. هذه لغة أهل الحجاز و غيرهم يقول[133]: هديّة إلى الطّريق حكاه الأخفش.

أقول:

فالهداية هي الدّلالة الموصلة إلى المطلوب. كما قاله الزّمحشري لا الدّلالة إلى ما يوصل إليه كما ظنّ فتدبّر «**بعدما وقب**».

تقول:

وقب الظّلام اي دخل على النّاس و منه قوله تعالى ﴿و من شرّ غاسق إذا وقب﴾[134] «**غاسق الجهالة**» و الغاسق اللّيل إذا غاب الشّفق و إضافته إلى الجهالة من قبيل إضافة المشبّه به إلى المشبّه كلجين الماء. أطلق عليه صلي الله عليه السلام الهادي, أوّلا: لأنّه كان طريقه في إبتداء بعثة على فترة من الرّسل و نوّر إبن السّبيل الإرشاد إلى طريق الحقّ بإظهار الآيات البيّنات حيث أخبرهم عن محض الصّدق بأبلغ وجه من الأخبار و الأعلام و شبّهه بالقائد. ثانيا: لأنّه آل أمره بالآخرة إذا رأي أنّهم لا يبصرون وجه منهج الصّواب لإستناده «**بظلمات الضلالة**» إلى «**أنّ قادهم**» كما يقاد الأعمى، و أخبرهم على السّلوك إلى مسلك السّداد بأن يردّ[135] أمرهم بين السّيف و الإسلام. و «**المحجّة**» جادّة[136] الطريق و إضافتها إلى «**الهدي**» و هو الرّشاد و للملابسة و «**الإنسيّة**» بكسر الهمزة أوّلا, و ضمّتها ثانيا ليلائم «**القدسيّة**»

---

130 ع: +الصّلاة و.
131 ك: عن.
132 ع: مسألة.
133 ع: يقولون.
134 سورة الفلق،٣.
135 ع: جعل.
136 ع: حاقّة.

الإنس البشر، و الإنس خلاف الوحشة[137]. و القدس الطّهر و آل الرّجل أهله و عياله.

و يقال: لإتباعه أيضا آله و الصّحب جمع صاحب مثل ركب و راكب، و الرب بمعنى المالك «**فالرّب الحقيقي**» هو الله تعالي[138].

ليس إلّا الدّوّان قرية من قري شيراز. و المراد من الصّدّيق هو أبو بكر رضي الله تعالي عنه. و كان هذا الفاضل من نسله و التّجريد التّعرية من الثّياب[139].

و المراد ههنا تعرية «**وجوه البراهين**» المذكورة عن ملابس الشكوك و الأوهام. «**أئمّة الحكمة و الكلام**» إنّما قدّم الحكمة لقدمها مع إنّ فيه رعاية الشجع. و أيضا هم أبو عذرها و المتكلّمون مقتفون اِثرَهم. «**و إجتهدت في تشييد[140] مبانيها[141]**» الجهد بالضّمّ و الفتح الطّاقة. يقال: جهد الرّجل في كذا أي جدّ فيه و بالغ. و الإجتهاد بذل الوسع و المجهود. و الشّيد بالكسر كلّ شيء طلبت به الحايط من جصٍّ أو بَلاَطٍ و بالفتح المصدر.

يقول:

شاده يشيده[142] شيدا إذا جصّصه فالتّشييد مجاز عن الأحكام «**على أبلغ النّظام**» نظم اللّؤلؤ و نظامه جمعه في السّلك. «**ثمّ أعقبتها**» اي اتبعتها «**بما سمح به**» من السّماحة و هي الجود و «**الأبرام**» الأحكام «**مسالك الإنصاف**». المسلك هو المدخل «**ناكبا**».

يقال:

نكب «**عن**» الطريق إذا عدل عنه و «**الجور**» الميل عن القصد «**و الإعتساف**» الاخذ على غير الطريق. إنّما جمع المسالك و أفراد السّبيل.تنبيها على

---

137 ع: الجنّ.
138 ع: +تعالى.
139 ك: النبات.
140 ك: تشديد.
141 ك: معانيها.
142 ع: شاد يشيد، ك: يشيد.

أنّ المقصد الإنصاف مسلوك[143] مكشوف الجوانب، يمكن أن يدخل فيه القاصد من أيّ جانب يأتيه بخلاف مضيّق الجور و الإعتساف. فأفهم فإنّه[144] نكتة لطيفة «**لم أجمد**» من جمد الماء أي قائم فيه إستعارة[145] الماء للقريحة بطريق الكناية إلّا أنّه إضاف القرينة[146] إلى نفسه بطريق الإسناد المجازي كما في[147] و أشتغل الرأس شيبا.

و قوله: «**فالمسلك النّظر**» ترشيح للإستعارة المذكورة، و إضافة المسلك إلى النّظر من قبيل إضافة لجين الماء. و «**الإتّساع[148]**» ترشيح لذلك التشبيه، و الفاء[149] تعليليّة, و كذا في قوله: «**فالحقّ أحقّ بالإتباع**» و هذا كما قال: بعض الأفاضيل الرّجوع إلى الحقّ أولى من التّمادي في الباطل.

و نقل:

عن أرسطو أنّه كان[150] يقول الحقّ صديق و أفلاطون صديق و الحقّ أحقّ أن يتبع «**و إن أفضى إلى الأطناب**».

يقال:

أفضيت إذا خرجت إلى الفضاء، و فيه تشبيه «**الكلام**» المطنب بالفضاء الواسع و الإطناب أداء[151] المقصود بالكسر من عبارة المتعارف «**فإنّ المقاصد**» المعهودة «**في أنفسها غامضة**» الغامض من الكلام خلاف الواضح.

«**فكرهت**» ناظرا إلى أصل القريب مع قطع النّظر عن أفضائه إلى الأطناب، ثمّ إنّ الإحتراز عن التّعقيد، و إن كان لا يلجئ إلى الأطناب إلّا أنّه قد يفضى إليه، يعني[152] إنّي أهتمت[153] في توضيح المرام، و لم أبال عن لزوم الأطناب في الكلام

---

143 ع: +مسلوك.
144 ع: فانّ فيه.
145 ع:بإستعارة.
146 ع: الطريقة.
147 ع: +قوله تعالى.
148 ع: - و الإتّساع.
149 ع: الفا.
150 ع: +كان.
151 ع: -أداء.
152 ك: -يعني.
153 ك: همّت.

للكراهة الجمع بين «**تعقيد اللفظ و دقّة المعنى**» يقال: كلام معقد اي مغمض غير واضح المعنى. و الرّقيق خلاف الغليظ حتّى يتعلّق نظمه، الإنغلاق ضدّ الإنفتاح، و العسر نقيض السّير «**من أقصر أيّام الصّيف**» إنّ في هذا التّقيّد مع كونه بيانا للواقع فائدة لطيفة، و هي إنّه يفهم منه أنّه لم يقصد بكلامه هذا مبالغة و إلّا لكان حقّه. أنّه يقال: من أقصر أيّام الشّتاء «**إلى حيث**» أي[154] إلى [موضع انت][155] «**إنتهت**» تلك الحجّة عنده[156] «**فقد عاق عنها**» أي عن إتمامها، الفاء للمفاجأة، و العوق الحبس و الصّرف.

يقال:

عاقة عن كذا أي حبسه و صرفه عنه و «**عوائق**» الدّهر الشّواغل من إحداثه، و الحادثه و «**الحدثان**» كلّه بمعنى «**حتّى نسجت عليها عناكب النّسيان**» العناكب[157] جمع العنكبوت، ونسجها على شيء كناية عن هجرانه في زاوية النّسيان، فإنّه إذا نسي شيء في بقعة ينسج عليها العنكبوت. فأضافة إلى النّسيان لا و في ملابسة «**إلى ان وردت إشارة قدسيّة**» ظاهرة أي خالصة عن شوايب الوسوسة.

«**هزّت من عطفي**» أي حرّك[158] بعض عطفي على أنّ من تبعيضيّة[159] مفعول هزّ[160]. و هو كناية عن إزالة الغفلة فإنّ الغافل تنبيه بتحريك جانبيه. و قد جعل كناية عن الميسّرة لأنّ الفرحان يتحرّك جانباه نشاطا. و عندي إنّه يأتى عنه[161] من التبعيضية. «**و شدّت عضدي[162]**» العضد كناية عن التّقويّة. «**فعدت إلى**» قصد «**إتمامها**». «**فجاءت**» الرّسالة [المذكورة][163] «**حاوية**» أي جامعة من حواه أي جمعه «**لنتائج افكار[164] المقدّمتين و المتأخّرين هادية إلى الحقّ المبين.**»

---

154 ع: -اي.
155 ع: +موضع أنت.
156 ع: -عنده.
157 ك: -العناكب.
158 ع: حرّكت.
159 ك: للتّبعيض.
160 ك: من.
161 ك: غير.
162 ك: -عضدي.
163 ع: +المذكورة.
164 ك: -أفكار.

«**فاليسعد بها**» السعد اليمنى، تقول: سعد يومنا بالفتح يسعد سعوداً و السعودة خلاف النحوسة، و السعادة خلاف الشقاوة. «**الذّكيّ**» الذكاء شدّة قوّة[165] للنفس معدّة الإكتساب الآراء و يسمّى هذه[166] القوّة الزهنيّة[167] وجوديّة[168] مشابها لتصوّر ما يردّ عليها من الغير الفطنة. «**المتحدِّق بالنّظر الدّقيق**» التّحديق شدّة النّظر «**المتعلى بهمّته**» العليّ الرّفيع.

يقال:

على رجل إذا صار رفيعاً و تعلّا أي في محلّة و في إيثار المتعلى على المعلّى مع رعاية المناسبة للسّابق و اللّاحق من المستور، و المتحدّق تنبيه على أنّ الخروج «**عن حضيض التّقليد**» و العروج على «**ذروة التّحقيق**». إنّما يكون بالتّدرّج وذراء الشّيء بالضّمّ اعالية و واحدها ذروة، و الحضيض القرار من الأرض عند منقطع الجبل. و «**المستوِر**» من سترته أي جعلته ذا ستور، و السور حائط المدينة. و «**جَلّ**» الشيء معظمة, «**و الدقّه**» بالكسر بمعنى الدّقيق، و قولهم: أخذت جلّه و دقّه كما يقال: أخذت قليلة و كثيرة. «**الموفّي لكلّ ذي حقّ حقّه**» أوفاه حقّه و وفاه بمعنى أي أعطاه وافيا[169] كافيا و لفظة ما في «**ما هم**» مزيدة للإبهام. «**فإنّ أكثر القوم جاهلون او متجاهلون و الله تعالى يحقّ**» أي يثبت «**الحقّ بكلماته**» أي بأوامره.

وإنّما يقال[170] لعيسى عليه [الصلاة][171] السّلام كلمة لتكوّنه بقوله تعالى: كن بلا واسطة منّي تمني «**و لو كره المبطلون**» أي المجاهدون لإبطاله.

إعلم أنّ البراهين المؤدّية إلى المطلب منحصرة في مسلكين

---

165 ع: -قوّة.
166 ع: عنده.
167 ع: -القوّة الذّهنيّة،ك: الذّهن.
168 ع: وجوه.
169 ع: و كفاه.
170 ك: قال.
171 ع:+ الصلاة و.

[براهين لإثبات الواجب]

«إعلم أنّ البراهين المؤدّية» أي و لو قال: القائمة على **«هذا المطلب»** لكان أقرب لما ستقف عليه من أنّ في تمام بعض تلك البراهين و تأدية إلى ما هو المرام. كلام **«منحصرة»** بالحصْر الإستقراي. **«في مسلكين: أحدهما يتوقّف على إبطال»** كلّ من **«الدّور و التّسلسل، و الآخر ليس كذلك»** يعني لا يتوقّف على إبطال كلّ منهما و ذلك لا ينافي لتوقّف بعض الطّرق المذكورة في ذلك المسلك على إبطال [كل][172] واحد منهما خاصّة كالطّريق الأوّل.

فإنّه على ما قرّره القوم موقوف[173] علي إبطال الدّور دون التّسلسل. هذا على تقدير أن يؤخذ[174] قوله: و ليس كذلك رفعا لموجبة كلّيّة هي مفهوم قولنا: كلّ من أنّ إبطال الدّور و التّسلسل، موقوف عليه لهذا المسلك المستفاد من قوله أحديهما يتوقّف على إبطال الدّور و التّسلسل.[175]

و أمّا إذا أخذ علي أنّه سالبة كلّيّة بأن يكون المعني أنّ المسلك الآخر لا يتوقّف على إبطال [كل][176] واحد منهما فيمكن توجيهه بأن يقال: إنّه لمّا كان بعض طرق ذلك المسالك غير موقوف على إبطال الدّور أيضا على ما سينجلى عليك الحال عند إنسياق المقال إليه، صحّ أن يقال: أنّ أصل هذا[177] المسلك غير موقوف على إبطال واحد منهما. و من ههنا ظهر أنّ وجوه براهين إثباته تعالى على أنحاء ثلاثة: الأوّل يتوقّف على إبطال كل من الدّور و التّسلسل كالطّرق المذكورة في المسلك الثاني. و الثاني ما يتوقّف على إبطال الدّور دون التّسلسل[178] كالطّريق الأوّل من طرق المسلك الأوّل. و الثّالث ما لا يتوقّف على إبطال واحد منهما كبعض طرق ذلك المسلك.

---

172 ك: +كلّ.
173 ك:يتوقّف.
174 ع: يوجد.
175 ك: -موقوف عليه لهذا المسلك المستفاد من قوله أحديهما يتوقّف على إبطال الدّور و التّسلسل.
176 ك: +كلّ.
177 ك: -هذا.
178 ع: - كالطريق المذكورة في المسلك الثاني و الثاني ما يتوقّف على إبطال الدّور دون التّسلسل.

و أمّا الإحتمال الرّابع و هو أن يكون وجه يتوقّف على إبطال التّسلسل دون الدّور. فلم يظهر عليه بل الظّاهر إنّه لا يمكن ذلك لأنّ إبطال التّسلسل موقوف على إبطال الدّور، بل لأنّ إحتمال وقوع الدّور سابق على إحتمال وقوع التّسلسل فإنّه كلّما تطرّق إحتمال التّسلسل.

و إحتجّ إلى إبطال تطرّق إحتمال[179] الدّور سابقا يحتاج إلى إبطاله، فكلّ طريق يتوقّف على إبطال التّسلسل يتوقّف على الدّور بدون العكس ولذلك يتوقّف [على][180] الطّريق الأوّل من المسلك الأوّل على تقديرهم على إبطال الدّور و لم يتوقّف على إبطال التّسلسل. ثمّ إنّه لمّا كان الوجوه[181] الّتي بعضها يتوقّف على إبطال الدّور خاصّة و بعضها لا يتوقّف على إبطاله أيضا متقاربة المأخذ و متّحدة المآل جمعهما في مسلك واحد و ما لضبط المقال. «**بل يدلّ**»، الوجوه المذكورة في هذا المسلك، «**على إثبات الواجب**» لذاته «**أوّلا**» فيه إشارة إلى أنّ ما يظنّ من توقّف إثبات الواجب لذاته بذلك المسلك على إبطال التّسلسل من قبيل بعض الظّنّ.

أقول:

و الحقّ إنّه كما لا[182] يتوقّف إثبات الواجب بذلك المسلك على إبطال التّسلسل على ما ستقف عليه كذلك لا يتوقّف إبطال التّسلسل به علي إثبات الواجب و إن أشعر به.

قوله:

«**ثمّ ينتقل منه إلى بطلان الدور[183] التّسلسل كما سيردّ عليك**» كما لا يخفى على من أمعن النّظر فيه وأجاد، وتأمّل و الله الهادي إلى سبيل الرّشاد. «**و لا جزم رتّبنا الرّسالة**» المعهودة «**على مقصدين لبيان المسلكين**» المذكورين «**و لما كان الثّاني**» يعني بإعتبار التّقسيم و إن كان أوّلا بإعتبار التّحرير« **ابسط**».

فإن قلت:

---

179 ك: -إحتمال.
180 ك: +على.
181 ك: الوجود.
182 ع: -لا.
183 ع: - الدور.

كان الوجه أن يقدّم ما هو الأخصر تعريفا للبال لإشتغال بما فيه زيادة بسط و تفصيل.

قلت:

إنّما لم ينظر إلى ذلك الوجه لأبنائه عن قلّة الإعتناء بشان المسلك الثّاني و ليس الأمر كذلك، فإنّه و إن كان أخصر لكن الإهتمام بشانه ينبغي أن يكون أكثر لقوّته و عموم نفعه خصوصا لمن ذهب مذهب المتكلّمين.

و قال:

ببطلان ترتّب الأمور غير المتناهية مجتمعة كانت تلك الأمور في الوجود أو لم يكن، و من ذهب إلى أنّ السّبيل السّداد و ما قوي عليه الإعتماد[184] إنّما هو المسلك الأوّل. و زعم أنّ ما في المسلك الثّاني من الطّرق، قد تطرّق عليه[185] الشبهة و العوائق. فقد ذهب عليه[186] وجه النّقص عن تلك المضائق، و سيظهر لك عند طلوع الشمس الحقّ عن أفق اليقين في تحقيق وجوه تلك البراهين. إنّ ذلك المسلك الحجّة البيضاء و إنّ ما فيه هو الحجّة ليس إلّا «**رأينا أنّ نقدّمه**» أي أخّرنا تقديمه.

«**فنقول**»:

المقصد الأوّل في المسلك الأوّل و فيه طرق» أربعة

«**الطريق الأوّل:**

[أقسام الوجود: الواجب و الممكن]

قالوا» جمهور العقلاء من الفلاسفة و المتكلّمين:

«**لا شكّ في وجود ممكن ما كالمركّبات**» الموجودة إنّما قيّدناها[187] بالموجودة لأنّ التّركيب مطلقا لا يستلزم الإمكان وإنّما يستلزمه بشرط كونه في الوجود.

---

184 ك: -الإعتماد.

185 ع: -عليه.

186 ع: -عليه.

187 ع: قلنا.

قال: محمّد بن مبارك شاه البخاري في شرحه الحكمة العين "و كلّ مركّب موجود ممكن لذاته لإفتقاره في وجوده إلى أجزائه."

وإنّما خصّصنا المركّب بالموجود ليندفع ما في الحواش القطبيّة من أنّ قوله: و كلّ مركّب ممكن لذاته مستلزم لإمكان المركّبات الممتنعة كالمركّب من ضدّين مثلا، و يمكن أن يمنع إفتقار المركّب الممتنع إلى أجزائه منع التّقدير الجواز إستلزام المحال المحال[188]. و في الحواش الشّريفة الشّريفة[189] قوله: و يمكن أن يمنع آن-ه- أي لا ندّعي أنّ كلّ مركّب مطلقا فإنّه ممكن بل إنّ كل مركّب مفتقر إلى أجزائه فإنّه ممكن، و حينئذ يندفع النّقض إذ المركّب على تقدير كونه محالا لا يفتقر إلى أجزائه بناء على ما ذكره.

أقول:

ذلك كذلك إلّا أنّ القوم قد تساهلوا عند إستعمال المقدّمة القائلة أنّ كلّ مركّب ممكن حيث ذكروا موضووعها مطلقا عن قيد الموجود مع انّه مقيّد به في حدّ نفسه إعتمادا علي ظهور المراد بقرينة المقام و ان خفى علي بعض الأفهام.

[الدّور و التّسلسل]

«فإن أستند» ذلك الممكن **«إلى الواجب»** لذاته **«إبتداءا أو بواسطة»** واحدة كانت أو متعدّدة **«ثبّت المطلوب»** **«أو لا شكّ»** أي لا ريبة[190] في أنّ المقام بأنّي[191] عن معنى التّشكيك و التّخيير[192]، فينبغي أن يحمل او ههنا على معنى بل كما في قوله تعالى: ﴿و أرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون﴾[193] و وجه التّرقّى مكشوف لا سترة فيه **«في وجود موجود ما، فإن كان»** ذلك الموجود **«واجبا»** ثبّت المطلوب **«أو ممكنا و أستند إليه»** بالذّات أو بالواسطة، **«ثبّت المطلوب»** أيضا **«و إلّا فإنّ**

---

188 ع: -المحال.
189 ع: -الشّريفة.
190 ك: رتبة.
191 ك: ثاني،ع: ياني.
192 ع: -و التّحيير.
193 سورة الصّافّات،١٤٧.

رجع سلسلة الإستناد في شيء من المراتب» إلى واحد من معلولاة بواسطة أو بغير واسطة **«دار»**[194] وذلك بيّن البطلان و لذلك[195] أعرض عن البيان. و قد يقصّر في أمثال هذا على ذكر لزوم التّسلسل و يعتذر عنه بأنّه لمّا أستلزم الدّور و التّسلسل. كان التّسلسل محالا لازما على كلّ تقدير فأكتفى بذكره عن ذكر قرينة ولازمة و بيان إستلزامه إيّاها، لمّا كان من مواقع الإنظار. و قد إختلف فيه آراء النّظّار، فلا على[196] أن لو قرّرناه لك و أظهرنا عليك ما فيه من إبكار[197] الأفكار، فإنّه عسي أن ينتجّ لك[198] في مواقعه [نتائج الأسرار على أنّهم قد بيّنوا وجه إستلزام الدّور و التّسلسل بأنّه][199] اذا توقف -ا- على –ب- و –ب- على –ا-، كان –ا- مثالا موقوفا على نفسه ثمّ إنّ هذا وإن كان محالا لكنّه ثابت على تقدير ثبوت[200] الدّور، ولاشكّ أنّ الموقوف عليه غير الموقوف. فنعنى آ غير آ فهناك شيأن آ ونفسه، وقد توقّف الأوّل[201] على الثّاني[202]، و لنا مقدّمة[203] صادقة، و هي أنّ نفس آ ليس إلّا[204] آ، وحينئذ يتوقّف نفس آ على ب و ب على نفس ا فيتوقّف نفس ا على نفسها، أعنى على نفس نفس نفس آ، فيغايران لمّا مرّ ثمّ نقول نفس نفس آ، ليس إلّا ا فيلزم ان يتوقّف على ب و ب على نفس نفس ا[205]، وهكذا تسوق الكلام حتّى يترتّب نفوس غير [مترتّبة][206] متناهية في كلّ واحد من جانبى الدّور. هذا ما قالوه.

و قال: الفاضل الشّريف فيما علقة على[207] شرح المطالع من المحواشي، و فيه حيث لأنّ قولنا الموقوف عليه[208] يغاير[209] الموقوف، وإن كان صادقا في نفس

---

194 ع: - دار.
195 ع: - و لذلك.
196 ع: علينا.
197 ك: الإبكار، ع:إنكار.
198 ك: - لك.
199 ع: + نتائج الأسرار على أنّهم قد بيّنوا وجه إستلزام الدّور و التّسلسل بأنّه إذا توقّف.
200 ع: - ثبوت.
201 ع: الألف.
202 ع: البا.
203 ك: مدحسة.
204 ع: -إلّا.
205 ك: - فيتغايران لمّا مرّ ثمّ نقول نفس نفس آ،ليس إلّا ا فيلزم ان يتوقّف على ب و ب على نفس نفس ا.
206 ع: + مترتّبة.
207 ك: في.
208 ع: -عليه.

الأمر، لكنّه لا يصدّق على تقدير الدّور، وليس المراد إبطاله حتّى يتمّ الكلام بكونه رافعا للواقع بل استلزامه للنّفس. وان سلّم صدقة على تقدير الدّور، فلا شكّ إنّه حينئذ

يستلزم قولنا: نفس ا مغايرة لا، فلا يجامع صدقة صدق قولنا نفس ا ليس إلّا آ إلى هنا كلامه بعبارته.

أقول:

في تحقيق ما قالوه إنّ الدّور على تقدير وقوعه في نفس الأمر يستلزم التّسلسل، و ذلك إنّه لو وقع في نفس الأمر[210] لجامع جميع الواقعات فيه ومن جملة الواقعات فيه القضيّة القائلة، إنّ الموقوف يغاير الموقوف عليه فيلزم أن يجامعها أيضا و المجامعة وإن كانت محالا[211] لكنّها يلزم على الفرض المذكور، فإذا يقرّر هذا فليقرّر الوجه المذكور سالما عن المناقشة الأولى. ومثل هذا الإستدلال ليس بتقرير كيف فإنّ الشّبهة الّتي أوردها الكاتبي على القاعدة القائلة إنّ نقيض الأعمّ مطلقا أخص من نقيض الأخص مطلقا تقريرها على هذا الشق كما لا يخفى على النّاظرين فيه. و العجب من ذلك الفاضل إنّه يسلّم تقرير تلك الشّبهة على الوجه المذكور من الكاتبي و يعترض على تقرير هذا الوجه ههنا مع إنّها من واد واحد.

ثمّ أقول:

إنّ ما قاله في البحث السّلمي[212] من أنّه صحيح، يستلزم قولنا: نفس آ مغايرة ل آ، فلا يجامع صدقه صدق قولنا: نفس آ ليس إلّا آ مبناه على ما زعمه من أنّ المحال على تقدير وقوعه لا يجامع ما ينافيه على ما صرّح به حيث قال: في الحواشي ألّتي كتبها على شرح التّجريد و ما أشتهر فيما بينهم من أنّ المحال جائز أن يستلزم المحال[213] ليس كلّيا جاريا في جميع الصّور لجواز ان يكون أحد المحالين منافيا للأخر. فلا يجامعه فضلا عن أن يستلزمه. هذا كلامه. و إمّا على تقدير

---

209 ك: ـيغاير.
210 ع: - الأمر.
211 ع: - محالا.
212 ك: السّليمى، ع: السلم.
213 ك: - جائز ان يستلزم المحال.

صحّته أن يجامع المحال على تقرير وقوع ما ينافيه كما هو الحقّ على ما ستقف عليه. فالمناقشة المذكورة مندفعة عن أصلها، فأفهم.

«**و إلّا لتسلسل العلل إلى غير النّهاية**» يعني العلل الفاعليّة المؤثّرة، فإنّ العلل التّامّة أيضا و إن كانت متسلسلة إلى غير النّهاية حينئذ إلّا أنّ تمام البرهان لمّا كان موقوفا علي تحقيق شرط لإجتماع في الأحاد، وآحاد سلسلة العلل التّامّة غير قطعيّة الإجتماع الإحتمال إشتمالها على العدّات[214] الّتي لا يكاد يجتمع مع معلولاتها بخلاف آحاد[215] السّلسلة العلل الفاعليّة المؤثّرة، فإنّها قطعيّة الإجتماع لإمتناع تختلف الفاعل عن معلوله و حسب تقيّدها بالعلل الفاعليّة[216]. و لذلك قيّدوها في الكتب المشهورة بالمؤثّرة ولهذا التّقييد قائدة أخرى ينبّيها إن شاء الله تعالى. «**إذ كلّ ممكن فله علّة**» و قد فرض علّة كلّ ممكن ممكنا آخر «**وحينئذ**» أي على تقدير [تشكل][217] تسلسل العلل إلى غير النّهاية.

أقول:

و لو قال و على التّقديرين يعني تقديري الدّور و التّسلسل.

نقول:

جميع تلك المعلولات آن لكان أولى، إذ حينئذ يكون البرهان مستغنيا عن التّعرّض لبطلان الدّور.

«**نقول: جميع الممكنات -أي تلك الأحاد**» المتسلسلة لا[218] جميع الممكنات مطلقا إذ لا وجب له كما لا يخفى مأخوذا «**بحيث لا يشذّ عنها شيء**» من تلك الآحاد و لا يدخل فيها شيء ليس «**منها**» و إنّما لم يصرّح بذلك الأخير إكتفاء بتخصيص الإشارة إلى الآحاد المذكورة. «**موجود**» في الخارج. «**إذ لو كان معدوما**» فيه «**لكان جزء من أجزائه معدوما**» فيه البيّنة «**ضرورة أنّ ما يوجد جميع أجزائه**» في الخارج أي مجتمعة كما هو .اللّازم فيما نحن فيه من التّسلسل في

---

214 ك: المعدّات ، ع: إحداث.
215 ك: -آحاد.
216 ع: -المؤثّرة فإنّها قطعيّة الإجتماع لإمتناع تختلف الفاعل عن معلوله و حسب تقيّدها بالعلل الفاعليّة.
217 ع: +تشكّل.
218 ع: إلى.

العلل المؤثّرة الواجبة لإجتماع[219] معلولاتها «**فهو موجود**» فيه. و أمّا ما يوجد جميع أجزائه في الجملة، فغير لازم أن يكون موجودا، إذ يجوز أن يكون بعض تلك الأجزاء ما لا يجامع بعضا آخر في الوجود. فلا يتحقّق للمجموع وجود في زمان من الأزمنة و من ههنا ظهر توقّف هذا البرهان على شرط الإجتماع[220].

أقول:

هذا على وقف[221] ما تقرّر[222] عليه رأي الفاضل الشّريف على ما صرّح به في شرحه للمواقف، ولعلّك إذا أذعنت خلاصة البرهان وأمعنت النّظر فيها و أتقنت مقدّماتها أيقنت أنّ الأمر على خلاف ذلك. فتأمّل و الله الموفّق.

«**و نحن ما إعتبرنا**» حيث أشرنا إلى أجزاء السّلسلة خاصّة، «**إلّا تلك الآحاد[223] المترتبة الموجودة فقط.**»

أقول:

في هذا المقام شبهة دقيقة عسى أن يخطر بعض الأذهان العميقة فلا عليّ[224] أن نبسط الكلام في تقريرها و تقرير[225] حلّها. وأمّا تقرير الشّبهة فهو أن يقال إنّه لا يخلو من أن يصحّ أخذ آحاد كلّ مفهوم[226] بحيث لا يشذ عنها شيء، ولايدخل فيها غير[227] أو لا فعلى الأوّل يلزم أن يصحّ أخذ مجموع آحاد علّة الشّيء، كذلك لكنّه غير صحيح ضرورة أنّ دخول كلّ من العلّة المادّيّة و الصّوريّة في ذلك المجموع، يستلزم دخول مجموعهما الّذي ليس من أفراد العلّة لأنّه عين المعلول، فلا يمكن أخذ مجموع تلك الأحاد بحيث لا يدخل فيها ما ليس منها. و على الثّاني يخرج قولهم في تقرير البرهان. .

وحينئذ نقول:

---

219 ك: -لإجتماع.
220 ع: - الإجتماع.
221 ع: وفق.
222 ع: قرّر.
223 ع: - الآحاد.
224 ع: علينا.
225 ك: -تقرير.
226 ع: - كلّ مفهوم.
227 ع: غيرها.

مجموع الأحاد بحيث لا يشذّ عنها شيء و لا يدخل فيها غير[228] في معرض المناقشة بأنّا لاتم إمكان أخذها على ذلك الوجه، والفرق بين آحاد و آحاد بصحّة أخذ آحاد بعض المفهومات على الوجه المذكور دون آحاد بعض آخر يفضى[229] إلى التّحكّم. و أمّا تقرير الحلّ[230] فبأنّ يختار الشّقّ الأوّل و يمنع عدم[231] صحّة أن يؤخذ آحاد علّة الشّيء ،كذلك قوله: ضرورة أنّ دخول أنّ مسلّم.

قوله:

فدخل فيه ما ليس من آحاد العلّة. ثمّ قوله: أنّ مجموع العلّة المادّيّة و الصّوريّة ليس من أحاد العلّة و أن أريد أنّه ليس فردا واحدا من أحادها، فمسلّم و لكن لا يضرّنا في غرضنا، فإنّ كونه من الآحاد بهذا المعنى غير لازم ههنا[232] بل اللّازم كونه من الآحاد مطلقا و ذلك ظاهر و أن أريد أنّه ليس من أحادها مطلقا، فثمّ كيف فإنّهما فرد أن من أحاد العلّة كما لا يخفى على من له تأمّل صحيح، و سيأتي لهذا المعنى زيادة توضيح.

«لا المجموع الماخوذ فيه الهيئة الإجتماعيّة.»

أقول:

لقد أحسن حيث يدلّ قولهم معه بقوله فيه لأنّه ليس نصّ في دخول الهيئة الإعتباريّة في الجملة المأخوذة على الوجه المقرّر حتّى يتعيّن كونها إعتباريّة، فيستحقّ لأنّ يحترز عن أحدهما على[233] ذلك الوجه، فأفهم فإنّها[234] دقيقة أنيقة، «**الإعتباريّة**» يريدها ما يعتبره العقل على أنّه هيئة وحدانيّة عارضة[235] لتلك المجموع و ليس عارضة لها في نفس الأمر سواء كان نفس تلك الهيئة أيضا

---

228 ع: غيرها.
229 ع: يقتضى.
230 ع: الكلّ.
231 ع: -عدم.
232 ع: -ههنا.
233 ك: -أحدهما على.
234 ع: فإنّه.
235 ع: معتبرة.

إعتباريّة أو لم يكن، بل يكون تصرّف العقل و إعتباره في جعلها عارضة لتلك الجملة كما إذا إعتبر عروض صورة حقيقة لمركّب إعتباريّ فإنّه صحيح.

يقال:

لتلك الصّورة العارضة هيئة إعتباريّة لكن لا بحسب نفسها، بل بحسب عروضها و كونها هيئة وحدانيّة لذلك المركّب، فإنّ العارض من حيث أنّه عارض كما يكون إعتباريّا بالإعتباريّة نفسه، كذلك يكون إعتباريّا بالإعتباريّة وصف عروضه، فإذا كان الإعتباريّة بالمعنى المذكور قد يجامع كون نفس [تلك][236] الهيئة الإجتماعيّة حقيقة موجودة في الخارج، إحتجّ إلى تقييدها بقوله «**المعدومة**» إحتراز عن قسمها الموجودة «**والأجزاء**» المأخوذة «**بأسرها موجودة**» في الخارج.«**فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا**» فيه «**و لا شكّ أنّه ممكن.**»

أقول:

لقد أصاب حيث ترك الإطناب الواقع في شرح المواقف للفاضل الشّريف إذ قال: و ليس ذلك بواجب لإحتياجه إلى كلّ جزء من أجزائه ألّتي كلّها ممكنة، و المحتاج إلى الممكن أولي بأن يكون ممكنا فهو ممكن لإنحصار الموجود في الواجب[237] والممكن فإنّ المقدّمة الأخيرة[238] مع إستدراكها في هذا المقام في معرّض المناقشة.

أمّا إستدراكها فلانّ المقدّمة المعلّلة بها يعني يعني قوله: فهو ممكن متفرّع على المقدّمتين السّابقتين، تفرّع النّتيجة على مجموع الصّغرى و الكبرى الواقعتين على هيئة الشّكل الأوّل، و إنتاج الشّكل الأوّل بين مستغن عن بيان تفرّع نتيجة. وأمّا كونها في معرض المناقشة فلانّه يتوجّه عليه أن يقال أنّ إنحصار الموجود في القسمين موقوف على إعتبار الوحدة فيه لمّا صرّح به الفاضل[239] المذكور في بعض مصنّفاته من أنّ كلّ مقسّم لم يعتبر فيه الوحدة لا يخصر في أقسامه، ولو إعتبر

---

236 ع: +تلك.
237 ع: الى الواجب.
238 ع: -فإنّ المقدّمة الأخيرة.
239 ع: القائل.

الوحدة في الموجود، لا يصدق على المجموع المذكور لعدم إعتبار[240] الوحدة فيه فلا ينتظم التّعليل المذكور. إذ حينئذ يكون المعنى هكذا فهو أي المجموع الموجود المأخوذ بدون الوحدة ممكن لإنحصار الموجود الواحد في الواجب و الممكن، و لا مخفي فسناده.

فإن قيل:

توقّف إنحصار المقسّم في أقسامه إنّما هو على إعتبار الوحدة فيه مطلقا يعني[241] سواء كان بطريق الجزئيّة أو بطريق العروض، ولا بأس في إعتبار الوحدة في المجموع المذكور[242] بطريق العروض لأنّ المنفي[243] عنه إنّما هو إعتبارها فيه بطريق الجزئيّة.

فنقول:

ذلك كذلك إلّا أنّ المناقشة إلزاميّة فإنّ القائل المذكور قد إشتبه عليه هذا الفرق حيث قال: فيما علقه على شرح المطالع من الحواشي ان إعتبر الوحدة في العلم الواقع مقسّما، لا يكون التّصديق المفسّر مجموع الإدراكات الأربعة[244] قسما[245] منه لأنّه لا يصحّ من أن يعتبر فيه الوحدة أيضا أو لم يعتبر فعلى الأوّل، لا يصلح لأن يكون قسما من العلم، لأنّ الوحدة ليس بعلم و المركّب من العلم و ما ليس بعلم، لا يكون علما و على الثّاني لا يصدّق عليه المقسم لأنّ الواحد لا يصدّق على المتعدّدة إلى هنا كلامه. و لا يذهب عليك إنّ مبناه عدم الفرق بين إعتبار الوحدة جزءا و بين إعتبارها قيدا، فإذا قد حصل لك الإختيار بما عندي و عنده[246] فعليك الإعتبار، ثمّ الإختيار «**لإحتياجه**» أي في وجوده فإنّ الإفتقار مطلقا لا يستلزم الإمكان، كيف[247] فإنّهم قالوا: إنّ الإحتياج في الصّفات خصوصا إذا كانت تلك الصّفات إضافيّة إلى

---

240 ك: -إعتبار.
241 ع: -يعني.
242 ك: -المذكور.
243 ك: المنع.
244 ك: -الأربعة.
245 ع: - لا يكون التّصديق المفسّر مجموع الإدراكات الأربعة قسما.
246 ع: غيره.
247 ع: - كيف.

الغير لا ينافي الوجوب الذّاتي وإنّما المنافي له المستلزم الإمكان هو الإفتقار في الوجود.

«**إلى كلّ واحد من الممكنات المأخوذة فيه**» يعنى إنّ ذلك الكلّ محتاج إلى بعضه أي بعض كان ممكن[248] «**والمحتاج خصوصا إلى الممكن**[249] **وكلّ ممكن فله علّة**» موجودة لمّا يشهد عليه البديهة من انّ الوجود لا يعطيه إلّا من له الوجود، «**فعلّته**» الموجودة، «**إمّا نفس المجموع**» ذكر في هيّات المواقف بعد ذكر هذا الإحتمال إحتمال آخر، وهو أن يكون العلّة جميع الأجزاء. وإنّما الفرق بينهما بالإجمال و التّفصيل، وذلك الفرق غير مؤثّر في مقام التّعليل الخارجي كما لا يخفى على الفطن. فلذلك لم يلتفت هذا الفاضل إلى ذلك الإحتمال. «**أو جزءه**» أي بعض من إبعاضة أي بعض كان من الواحد و المتعدّد. «**أو أمر خارج عنه**» سواء كان خارجا بتمامه أو ببعض أجزائه بأن يكون علّته مركّبة من الدّاخل و الخارج، فإنّه[250] على كلا التّقديرين يتحقّق أمر واحد خارج عن الممكنات، فيتمّ المراد.

«**و الأوّل باطل؛ ضرورة وجوب تقدّم العلّة على المعلول وإمتناع تقدّم الشّيء على نفسه. والثّاني أيضا باطل؛ لأنّ**» ما يكون «**علّة الكلِّ**» الذّي كلّ جزء منه ممكن كافية[251] في وجوده و مستقلّة في إيجاده. «**يجب أن يكون علّة لكلِّ جزء؛ لأنَّ كلَّ جزء**»[252] منه «**ممكن و كلّ ممكن محتاج إلى علّة، فلو لم يكن علّة المجموع علّة لكلّ**[253] **جزء**» منه «**لكان بعض الأجزاء معلّلا بعلّة أخرى**» غير داخلة فيها و لا مستندة إليها فما هو علّة مستقلّة لمثل ذلك المجموع، يجب أن يكون علّة لكلّ جزء منه.

---

248 ك: -ممكن.
249 ع: -و المحتاج خصوصا إلى الممكن.
250 ع: قاله.
251 ع: كاف.
252 ك: -لأنّ كلّ جزء.
253 ع:- جزء لأنّ كلّ جزء منه ممكن و كلّ ممكن محتاج علّة فلو لم يكن علّة المجموع علّة لكلّ.

وإنّما قلنا: لمثل[254] ذلك المجموع لأنه إذا كان بعض أجزاءه واجبا لذاته كمجموع العقول و الواجب لذاته، فلا يجب أن يكون علّته علّة لكلّ جزء[255] منه بل لا يجوز.

«**فلا يكون ما فرض علّة المجموع وحده**» أي مستقلّة[256] «**علّة**» مستقلّة «**له**» بتمامه «**بل لبعضه فقط**». ولو قال: بدله مع الغير لكان النّسب بقوله وحده «**و إذا كان علّة لكلّ جزء**» ومن جملة الأجزاء ذلك الجزء الّذي فرض إنّه علّة الكلّ، «**فيكون ذلك الجزء علّة لنفسه و لعلله**» أيضا إذا المفروض أنّه ما من جزء فيه إلّا و له علّة ممكنة داخلة في السّلسلة و لعلّته أيضا علّة أخرى، كذلك ضرورة عدم إنقطاع السّلسلة على الفرض و قد فرض الجزء المذكور علّة مستقلّة لمجموع الأجزاء، فيلزم المحذور المذكور[257] قطعا.

أقول:

إنّما لم يكشف بلزوم علّة الشّيء لنفسه بل ضمّ إليه لزوم علّيّة لعلله لأنّ إستحالة اللّازم الأوّل ليس إتّفاقا بين الفريقين فإنّ المتكلّمين الذّاهبين إلى زيادة الوجود[258] في الواجب لذاته القائلين بأنّ نفس ذاته علّة مستقلّة لوجوده. فقد جوّزوا علّيّة الشّيء لنفسه بخلاف اللّازم الثّاني فإنّه بين الإستحالة بحيث لم ينازع فيه أحد من العقلاء.

فإن قلت:

يلزم على تقدير كونه علّة لنفسه أن يكون ذلك[259] الجزء [المفروض][260] واجبا لذاته والمفروض إنّه ممكن و كفى ذلك محذورا.

---

254 ع: مثل.
255 ك: -جزء.
256 ع: -مستقلّة.
257 ك: -المذكور.
258 ع: الوجوب.
259 ع: -ذلك.
260 ع: +مفروض.

[علّة التّامّة و علّة الفاعلية]

قلت:

إنّما يلزم على التّقدير المذكور أن يكون الجزء المفروض ممكنا واجبا، ان لو كان المراد من العلّة في هذا المقام العلّة التّامّة أو الفاعل المستقلّ المجتميع لجميع جهات التّأثير. وأمّا إذا أريدها الفاعل المستقلّ بالمعنى الّذي - سيأتي تغييره إن شاء الله تعالى - فلا يلزم الأمر كما لا يخفى.

«**وإذا بطل القسمان الأوّلان**» من لأقسام الثّلاثة «**تعيّن**» القسم «**الثّالث**» من بينها «**فيكون علّته أمراً موجوداً خارجاً.**»

أقول:

اللّازم من التقرير السّابق خروجه عن جملة الممكنات المترتّبة في السّلسلة المذكورة، ولا يلزم منه أن يكون خارجاً عن جميع الممكنات[261] إذ لم يثبت بعد دخول الممكنات بأسرها في تلك[262] السّلسلة. فلا ينتظم قوله «**والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته**» نعم لو لم يفسّر[263] جميع الممكنات بالأحاد المتسلسلة بل وصف بدلا عنه بالمجتمعة في الوجود حتّى يدخل فيه الأحاد المترتّبة بأسرها والّذي يجامعها في الوجود من الممكنات الموجودة لتعيّن أن يكون الخارج عن الجملة المذكورة خارجاً عن مجموع الممكنات الموجودة في زمان واحد، و كفى في ثبوت المطلوب إلّا أنّ المحذور اللّازم صحيح على تقدير أن يكون علّة الجملة جزئها أن يكون الشّيء علّة لنفسه، ولا يتعيّن لزوم[264] كونه علّة لعلله كما هو الظّاهر عند التّأمّل.

فإنّ[265] قد عرفت عدم إنتظام الكلام، فاعلم أنّ مقتضى المقام هو أن يقال و ذلك الوجود[266] الخارج عن السّلسلة المفروضة واجب لذاته أو مستند إليه بالآخرة،

---

261 ع: - المترتّبة في السلسلة المذكورة و لا يلزم منه أن يكون خارجا عن جميع الممكنات.
262 ع: -تلك.
263 ع: نعم لو لم تفسّر في قوله و ح نقول.
264 ع: -لزوم.
265 ع: فإنّك.
266 ك: الموجود.

وإلّا يلزم ترتّب سلسلة أخرى غير متناهية وحالها كحال السّلسلة الأولى، وهكذا إلى أن يلزم وجود سلاسل غير متناهية، فحينئذ نأخذ جميع تلك السّلاسل. فلا جزم يكون الممكنات الموجودة مأخوذة باسرها[267] فيرد الكلام المذكور فيتعيّن أن يكون الخارج المتعيّن للعلّيّة واجبا لذاته لأنّ الخارج عن المجموع بهذا المعنى يكون خارجا عن جميع الممكنات الموجودة بلا شبهة.

أقول:

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه [ذلك][268] الكلام إلّا أنّ للبحث متسّعا و محالا[269] في هذا المقام بأن يقال لا تمّ إنّه إذا أخذ جميع ما في تلك السلاسل، يكون الممكنات الموجودة مأخوذة[270] بأسرها[271]. فإنّ العقل لا ينافي عن إحتمال أن يشذّ[272] ممكن آخر موجود غير مرتبط به[273] ففي الدّرجة المذكورة أيضا بل كلّ درجة لا يؤخذ إلّا الممكنات المترتّبة لا يتعيّن أن يكون الموجود الخارج عن المجموع المأخوذ واجبا لذاته.

نعم لو قيل: الخارج من الجملة المذكورة لا يجوز أن يكون ممكنا لأنّه مرتبط بها إرتباط[274] العلّة الفاعليّة بمعلولها، فلا بدّ أن يرتبط مفرد منها بالذّات فعلي هذا لو كان نفسه ممكنا لكان هو أيضا من جملة أفرادها فلا يكون خارجا عن السّلسلة و المفروض أنّه خارج عنها.

لا يقال:

إنّما يلزم ذلك ان لو كان الفرد المذكور في وسط السّلسلة وذلك غير لازم من كون الخارج علّة[275] لها. لأنّه لازم بناء على أنّ الكلام في كون الخارج علّة لسلسلة

---

267 ع: بالبرهان.
268 ع: +ذلك.
269 ع: -محالا.
270 ع: -مأخوذة.
271 ع: بالبرهان.
272 ع: يستند.
273 ع: -به.
274 ع: - إرتباط.
275 ك: -علّة.

الأوّل لها[276]، فإذا كانت مرتبطة بفرد منها، لا بدّ أن يكون ذلك الفرد في وسطها لإنتفاء المبدأ، وإذا لم يكن ممكنا يتعيّن كونه واجبا ضرورة إنحصار الموجود فيهما، فثبت الواجب و هو المطلوب، لم يتوجّه عليه المنع.

فإن قلت:

إنّ ثبوت الواجب[277] على هذا التّقرير يكون بعد إنقطاء السّلسلة لأنّه لم يتعيّن كون الخارج واجبا إلّا بعد ثبوت انّ فردا من السّلسلة يرتبط به فينقطع السّلسلة عند ذلك الفرد، فحينئذ لا يكون قول من قال: إن إثبات الواجب بهذا الطّريق موقوف على إبطال التّسلسل بعيدا عن الصّواب.

قلت:

نعم يكون الأمر كذلك ان لو كان ثبوت إرتباط فرد من أفراد السّلسلة لتلك العلّة الخارجة هو بعينه ثبوت إنقطاع السّلسلة[278] أو موقوفا على ثبوته، و لكنّه لم يظهر واحد منهما بعد بل الظّاهر إنّها مثلا زمان «**و هو المطلوب.**»

أقول:

نبّه[279] بقطع [هذا][280] الكلام في هذا المقام على أنّ المقدّمة الّتي ذكرها الفاضل الشّريف في موقف الإلاهيّات من شرح المواقف بعد هذا و هي قوله: لا بدّ أن يستند إليه[281] شيء من تلك الممكنات إبتداء، فينتهى به السّلسلة مستدركة في تمام المرام. نعم يحتاج إليها على تقدير البرهان المذكور لإبطال التّسلسل على انّ كلّ واحد من تينك[282] المقدّمتين محلّ حيث؛ أمّا المقدّمة الأولي، فلأنّه المانع أن يقول لا تمّ انّه لا بدّ أن يستند إليه شيء من آحاد السّلسلة إبتداء، فإنّه يجوز أن يكون إستناد كلّ واحد من أحاد السّلسلة إلى تلك العلّة بواسطة إستناد علّته الّتي قبله[283] إليها و

---

276 ع: منها.
277 ك: - إنّ ثبوت الواجب.
278 ع: -لتلك العلّة الخارجة هو بعينه ثبوت إنقطاع السلسلة.
279 ع: -نبّه.
280 ع: +هذا.
281 ع: -إليه.
282 ع: تلك.
283 ك: - من أحاد السلسلة إلى تلك العلّة بواسطة إستناد علّته ألّتي قبله.

غاية ما يلزم من ذلك أن يكون صدور[284] كلّ واحد من تلك الأحاد عنها بواسطة أمور غير متناهية وإستحالته غير مسلّمة.

فإن قلت:

هلّا يلزم، حينئذ إنحصار الأمور الغير المتناهية المرتبة بين حاضرين أحدهما تلك العلّة و الأخرى كلّ واحد من الأحاد [المذكورة][285] و كفى ذلك محذورا.

قلت:

لا يتمّ بطلان ذلك الإنحصار فإنّهم معترفون بوقوعه حيث قالوا[286] إنّ كلّ حادث قد صدر عن المبدأ [المعنا][287] الفيّاض بواسطة صدور معدّات غير متناهية مترتّبة. قد فهِم القول يتوسط الأمور المرتبة الغير المتناهية[288] بين العلّة المعيّنة و معلولها المعيّن، و ألزموا بذلك و أنكروا بطلانه.

اقول:

و الحقّ أنّه فرق بين المقامين، فإنّ العلّة الفاعليّة ليست مبدأ السّلسلة المعدّات، فلا يلزم فيما ذكره الحكماء إنحصار الأمور المترتبة[289] الغير المتناهية بين حاضرين كما يلزم فيما نحن فيه، فإنّ العلّة الخارجة عن السّلسلة لمّا كانت فاعلا لكلّ واحد من آحاد السلسلة بواسطة كونها فاعلا لأمور مرتّبة غير متناهية، فيلزم المحذور المذكور بلا ريبة[290]. وأمّا منع إستحالته فممّا يعدّ مكابرة عند أرباب النّظر الصّحيح، فلا يلتفت إليه. بقى[291] ههنا شيء وهو أنّه حينئذ[292] ينساق هذا البرهان اليى البرهان العرشي إلّا في بيانه بإذن الله تعالى.

---

284 ع: صدقة.
285 ع: + المذكورة.
286 ع: قال و.
287 ع: + المعنا.
288 ك: - مترتبة قد فهم القول يتوسط الأمور المرتبة الغير المتناهية.
289 ك: - المترتّبة، ع: المرتبة.
290 ك: رتبة.
291 ع: -بقى.
292 ع: -ح.

و أمّا البحث في المقدّمة الثّانية فبأنّ يقال سلّمنا أنّه لا بدّ أن يستند إلى العلّة المذكورة شيء من أحاد السّلسلة إبتداء، لكن لا يتمّ لزوم إنتهاء السّلسلة، حينئذ فإنّه إنّما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الأمر الخارج علّة مستقلّة وحده للجمّلة ولكنّ[293] لم يثبت بعد فإنّ الثّابت من التّقرير السّابق أنّ علّتها المستقلّة ليست نفسها وحدها ولا جزؤها وحده ولايلزم من ذلك أن يكون خارجة عنها بتمامها.

و قد أشرنا إلى ذلك قبيل[294] هذا. بل بقي ههنا إحتمال آخر. وهو أن يكون علّتها المستقلّة المجموع المركّب من الدّاخل والخارج بأن يكون[295] أمر خارجي علّة لكلّ واحد من تلك الأحاد بمعاونة علّته الدّاخلة في السّلسلة. فلا يلزم حينئذ إنقطاع السّلسلة. ويمكن ان يجاب عنه بأنّا قد فرضنا انّ أحاد السّلسلة المذكورة بعضها علّة مستقلّة للبعض فالخارج إذا كان علّة لواحد منها سواء كان وحده أو بمشاركة من الدّاخل، يلزم أن لا يكون ما فوق ذلك الواحد علّة مستقلّة له، فيلزم خلاف المقرّر. إلّا إنّه يتّجه أن يقال أنّ البرهان [المذكور][296] على هذا الفرض إنّما يقوم على بطلان التّسلسل في العلل المستقلّة في التّأثير. و لا يدلّ علي بطلانه في مطلق العلل المؤثّرة يعني مستقلّة كانت في أمر التّأثير أو مشاركة مع الغير، والقوم يدّعون بطلانه في العلل المؤثّرة مطلقا. ويمسّكون بهذا البرهان كما لا يخفى على المتّبع مباحثهم.

«و على هذا التّقرير اندفع عنه» أي عن الطّريق الأوّل **«عدّة ما يورد عليه»** من المناقشات **«منها إنّ»** لفظ **«المجموع»** و ما يساويه كلفظ الكلّ و الجملة **«يشعر بالتّناهي و ما لا يتناهي لا مجموع له.»**

أقول:

لا حاجة لهذا المقدّمة في تقرير المناقشة وعلى تقرير ذكرها كان المناسب أن يقرع عليها بأن يقال فإثبات الواجب بما هو من خواصّ المتناهي يكون مصادرة.

---

293 ع: لكنّه.
294 ع، ك: قبل.
295 ك: ـ المستقلّة المجموع المركّب من الدّاخل و الخارج بأن يكون.
296 ع: + المذكور.

و أمّا قوله «**فإثبات الواجب بما يشعر بالتّناهي يكون مصادرة**» فنفر عنه إنّما هو على قوله أنّ المجموع يشعر بالتّناهي خاصّة كما لا يخفي، ثمّ إنّ توهّم[297] المصادرة بمجرّد إشعارة اللّفظ بما ينشأ عند المصادرة بعيد جدّا. فالعدول عن عبارة شرح المواقف و هي الدّلالة بدل الإشعارة ليس سديد.

ثمّ أقول[298]:

بقي ههنا موضع بحث وهو إنّهم بيّنوا لزوم المصادرة بأن يقال انّ ما لا يتناهي ليس له كلّ ولا مجموع ولا جملة، بل ذلك إنّما يتصوّر في المتناهي. و تناهي الممكنات يتوقّف على ثبوت الواجب فإثباته به[299]؛ أي إثبات الواجب بما يدلّ على تناهي الممكنات مصادرة. و[كما][300] لا يخفى ما فيه من الخلل البين فإن توقّف[301] ثبوت تناهي الممكنات المتسلسلة على ثبوت الواجب لذاته، لاينافي لتوقّف إثباته على إثبات تناهيها. كيف فإنّهم يستدلون بوجود المعلول على وجود العلّة. فيتوقّف إثباتها على إثباته مع أنّ ثبوت المعلول موقوف على ثبوت[302] العلّة [فيتوقّف إثباتها على إثباته][303]. ولا يخطر بالبال لزوم المصادرة في أمثال هذا الإستدلال. فالأولى في تقرير المناقشة أن يقال أنّ المجموع[304]، وما يراد فيه من خواصّ المتناهى وما لا يتناهى لا مجموع له، فالمقدّمة القائلة و حينئذ. نقول:

جميع الممكنات إلى غير صحيحة «**و ذلك**» يعني إندفاع هذا[305] الإيراد «**لمّا عرفت من أنّ المراد بالمجموع**» وما يراد فيه «**الآحاد بحيث لا يشذّ عنها شيء**» منها «**و قد لو حظّت**» تلك الأحاد «**بأمر إجمالي شامل لها**» فالنّزاع بعد ذلك في

---

297 ع: ردّهم.
298 ع: إنّ قوله.
299 ع: بديهي.
300 ك: كما.
301 ع: فلا يتوقّف.
302 ع: وجود.
303 ع: +فيتوقّف إثباتها على إثباته.
304 ع: امّا المجموع.
305 ع: -هذا.

جواز إطلاق تلك [الآحاد][306] الألفاظ على ما لا يتناهي آحاده وعدم جوازه لفظيّ، ينبغي أن لا يلتفت إليه بعد تصريح المراد.

أقول:

لعلّ منشأ هذا الإيراد إنّهم[307] قالوا: في الفرق بين الكلّ والكلّى أن أجزاء الكلّ لا بدّ أن تكون محصورة وجزء إثبات الكلّي. قد لا يكون غير محصورة وكان ذلك الفرق بحسب حكم الطّبيعة وظنّ السّائل إنّه بحسب صحّة الإطلاق.

«و منها أنّه إن أريد بالمجموع كلّ واحد من آحاد السّلسلة فعلّته ممكن آخر متسلسلا إلى غير النّهاية» بأن يكون[308] كلّ واحد منها علّة لمّا بعده و معلولا لمّا قبله من غير أن ينتهي إلى حدّ يقف عنده.

لا يقال:

في هذا الرّديد قباحة ظاهرة فإنّه لا إحتمال لأن يراد من المجموع كلّ واحد من الآحاد. وإنّما المحتمل لأن يراد به الأفراد كلّها مع الهيئة الوحدانيّة أو بدونها، فمحقّ الإيراد المذكور أن يقال إن أريد بالمجموع الأحاد المأخوذة على وجه التّفصيل. و قد فرض أنّ كلًا منها معلول لمّا قبله فلا حاجة إلى علّة أخرى و أن أريد به تلك الآحاد لكن مأخوذة على أنّه شيء واحد بأن يعتبره فيها هيئة وحدانيّة فلأنّهم وجودها في الخارج، كيف فإنّه حينئذ مشتمل على جزء إعتباري، و هو تلك الهيئة الوحدانيّة والإحتياج إلى العلّة إنّما هو للموجود إلّا أنّ المناقشة بهذا الوجه، لا يندفع بالتّقرير السّابق، فإنّ مرجعها إلى الإعتراض[309] الّذي سنذكره بقوله.

و قد إعترض عليه لأن نقول: إطلاق الكلّ على المعنى المذكور سائغ شائع، فإنّه يقال كلّ شخص يشبع بهذا الرّغيف، و معناه كلّ واحد واحد منه يشبع به فلا يبعد أن يذهب الوهم إلى إطلاق المجموع أيضا عليه لأنّهما متقاربان المعنى.

أقول:

---

306 ك: +الأحاد.

307 ك: -إنّهم.

308 ع: - إن أريد بالمجموع كلّ واحد من آحاد السلسلة فعلّته ممكن آخر متسلسلا إلى غير النّهاية بأن يكون.

309 ع: إحتراز.

وإنّما قلت متقاربان معنى و إن صرّحوا بأنّهما [متضادان][310] مترادفان لأنّ إتّحاد معناهما غير ظاهر، بل الظّاهرة أنّ معناهما متغايران ألا يري أنّه لا يصحّ إستعمال أحدهما فيما يصحّ أن يستعمل فيه[311] الآخر. فإنّه لا يصحّ أن يقال مجموع رجل كذا، ويصحّ أن يقال كلّ رجل كذا فأفهم.

«**و إن أريد به المجموع من حيث هو مجموع**» فلأنّهم «**إنّه موجود**» بل نقول إنّه أمر إعتباريّ «**لعدم تحقّق الجزء الصّوريّ**[312] **-أعني الهيئة الإجتماعيّة-**» ثمّ إلّا بحسب الإعتبار و ما جزئه إعتباري لا يكون إلّا إعتباريا.

فإن قيل:

هذا الإستدلال على بطلان المقدّمة المذكورة بعد منها فيكون غصبا.

أقول:

توجيه مثل هذا أنّ المعلّل لمّا أورد تلك المقدّمة، وأدّعى براهنها وذلك بمنزلة البرهان عليها فمجاز للسّائل إقامة الدّليل على فسادها فإنّ المنكرين لطريق الغصب إنّما ينكرونها إذا لم يكن المقدّمة[313] الّتي إبطالها السّائل برهنة حقيقة أو حكما وإلّا فهم مصرّحون بجواز إبطالها بطريق المعارضة و النّقض الإجمالي. فأحفظ هذه النّكتة فإنّها كثيرة النّفع.

«**و ذلك لمّا مرّ من انّ المراد**[314]» بالمجموع «**هو المتعدّد بلا ملاحظة الهيئة الإجتماعيّة**». فإنّه لا حاجة إلى إعتبارها إذا لكلّ ههنا عين الآحاد «**كما في الأعداد؛ حيث قيل إنّها الوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة. و قد برهننا**» أي إثبتنا «**أنّ كلّ بهذا المعنى موجود لوجود جميع أجزائه**»

«**و تلخيصه**»

---

[310] ع: +متضادّان.
[311] ع: -فيه.
[312] ع: الصّغرى.
[313] ع: - و أدّعي براهنها و ذلك بمنزلة البرهان عليها فمجاز السّائل إقامة الدّليل على فادها فإنّ المنكرين يطرّق الغصب إنّما ينكرونها إذا لم يكن المقدّمة.
[314] ك: - المراد.

كان الظّاهر أن يقال[315] وتفصيله إلّا أنّه لمّا كان في هذا[316] التّحرير تهذيب الكلام عن شوائب الأوهام عنوانه بالتّلخيص، ولم يردّ به معنى الإختصار فلا ينافي كونه تفصيلا بالنّظر إلى ما قاله سابقا.

«أنّ الآحاد قد يلاحظ واحد واحد» مجتمعة كانت أو على سبيل البدل، **«و قد يلاحظ بأسرها»** بعنوان شامل لها لكلّ منها على سبيل البدل[317]. و قد صرّح بذلك بقوله **«دفعة»**؛ أي مجتمعة لا بمعنى بملاحظة واحدة، وإلّا لإختلّ أمر التّفريع لأنّ ذلك المعنى[318] يعني ملاحظة والآحاد بأسرها بملاحظة واحدة محقّقة في ثاني نحوي[319]. النّوع الأوّل من نوعي ملاحظتها أيضا، فإنّه يلاحظ فيه جميع الآحاد فرادى فرادى، لكن بملاحظة واحدة على ما سيصرّح به.

«و» على **«الأوّل ان كان»** المجموع ملحوظا **«بملاحظات متعدّدة بحسب عدّة الآحاد فهو»** أي ملاحظة المجموع[320] على هذا الوجه إنّما يكون في درجة **«العلم التّفصيل بها»**. وإنّما صرّفناه عن ظاهره لأنّ الملاحظة المذكورة نفسها ليست علما. وإنّما العلم هو الصّورة الإدراكيّة على ما[321] حقّق في موضعه. ثمّ إنّ الملاحظة على هذا[322] الوجه غير متصوّرة عند عدم تناهي الآحاد مادامت النّفس منفسة في العلائق البدنيّة.

«و إن كان[323]» ملحوظا **«بملاحظة واحدة بأمر إجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل»** كما عند وضع اللّفظ كهذا مثلا بوضع عامّ لموضوع له خاصّ، فإنّه قد وضع لكلّ واحد واحد ممّا[324] يشار إليه بوضع واحد. وقد[325] لوحظ تلك

---

315 ع: يقول.
316 ع: -هذا.
317 ك: -و قد يلاحظ بأسرها بعنوان شامل لها لكلّ منها على سبيل البدل.
318 ع: - المعنى.
319 ع: - نحوي.
320 ك: -المجموع.
321 ك: -ما.
322 ع: -هذا.
323 ع: -كان.
324 ع: كما.
325 ك: -قد.

الأشياء عند الوضع بأمر إجمالي شامل لها كونها مشارا إليه، «**فهو**» أي المجموع الملحوظ[326] على هذا الوجه.

«**معنى الكلّ الإفرادي**»؛ وهو المراد في مثل قولنا: كلّ إنسان كاتب. «**و**» على «**الثّاني هو معنى الكلّ المجموعيّ**». وهو المراد في مثل قولنا: كلّ إنسان لا سبعة من الدّار. «**و لا حاجة في ذلك**»؛ أي في أخذ المجموع على هذا الوجه[327]. «**إلى إعتبار الهيئة الإجتماعيّة**»؛ فإنّ المعتبر حينئذ هو معروض تلك الهيئة لا المأخوذ[328] معها. «**فأفهم ذلك**» ومن المناقشات المندفعة بالتّقرير السّابق ما أورد على المقدّمة القائلة. ولا شكّ أنّه ممكن لإحتياجه إلى كلّ[329] واحد من أنا لا يتمّ إن هناك موجودا خارجيّا مغايرا لكلّ واحد حتّى يفتقر في وجوده إلى كلّ واحد. و إنّما ذلك المغايرة في العقل لا غير يعني أنّ المجموع بعينه هو كلّ واحد، وإنّما [ذلك المغايرة][330] الفرق بينهما في الملاحظة على ما تحقّقته[331] قبيل ذلك.

أقول:

و بهذا التّقرير ظهر أنّ مدار المناقشة ليس على إعتبار الهيئة الإجتماعيّة كما ظنّه الفاضل الشّريف حيث قال: في حواشيه على شرح التّجريد. و أمّا ما ذكره المعترض من أنّ المغاير لكلّ واحد موجود في العقل لا في الخارج، فمبنى على إعتبار الهيئة لإجتماعيّة مع الآحاد كما سلف في كلامه، هذا كلامه على أنّ المعترض لم يعقل أنّ المغاير في العقل لا في الخارج، ليحمل مبناه على ما ذكره بل قال[332] إنّ المغايرة في العقل لا في الخارج. وذلك لا ينافي لتحقّق ذات المغايرة في الخارج. وأمّا إعتبار المعترض الهيئة الإجتماعيّة مع الآحاد في سالف كلامه لا يقتضى إبتناء إعتراضه عليه كما لا يخفى على أهل النّظر و الإعتبار. و وجه

---

326 ع: - الملحوظ.
327 ع: -الوجه.
328 ع: المأخوذة.
329 ع: -كلّ
330 ك: + ذلك المغايرة.
331 ك: حقيقته.
332 ك: -قال.

إندفاعها أنّك قد عرفت فيما سبق أنّ مجموع الآحاد [المجموعة][333] الموجودة، إذا أخذ[334] بحيث لا يدخل فيه غيرها و لا يخرج عنه شيء منها ليس بمعدوم في الخارج، وإلّا لكان عدمه لعدم جزء من أجزائه فيه. و قد فرض أنّه لم يدخل فيه غير الأجزاء الّتي كلّ واحد منها موجودة فهو موجودة، إذ لا واسطة بين الموجود و المعدوم. ولا شكّ أنّ هذا المجموع الموجود في الخارج مغاير لبعضها أي بعض كان محتاج إلى وجوده، ولا لهيئتها مغايرة لكلّ واحد بمعنى الكلّ الإفرادي، فيكون موجودا محتاجا في وجوده إلى مغاير، فيكون ممكنا بلا شبهة. على أنّ هذا الإفتقار ممّا لا حاجة إليه في ممثية البرهان المذكور على ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

«**ثمّ بقي عليه**» أي على البرهان المذكور «**إيراد**» لم يندفع بالتّقرير السّابق، «**وهو أنّه إن أريد بالعلّة**» في قوله فعلّته امّا نفس المجموع إلى «**العلّة التّامّة**» المفسّرة جميع ما يتوقّف عليه المعلول. «**فلم لا يجوز أن يكون**» علّة المجموع بهذا المعنى، «**نفسه قوله: ضرورة وجوب تقدّم العلّة على المعلول قلنا:**» ذلك «**ممنوع في العلّة التّامّة**». وإنّما المسلم وجوب تقدّم كلّ واحد من العلل النّاقضة الدّاخلة فيها «**إذ لو وجب تقدّم العلّة**[335] **التّامّة**» على معلولها «**لزم في**» المعلول الّذي «**من المركّبات تقدّمها**» أي تقدّم تلك المعلولات المركّبة «**على نفسها بمرتبتين.**»

أقول:

إنّ هذا التّعليل في الحقيقة إبطال للمقدّمة القائلة ضرورة وجوب تقدّم العلّة على المعلول بطريق المعارضة كما أنّ ما سيأتي من قوله: وأيضا جميع الموجودات إبطال لها بطريق النّقض.

فإن قلت:

---

[333] ع: + المجموعة.

[334] ع: وجد.

[335] ك: - و إنّما السّلم وجوب تقدّم كلّ واحد من العلل النّاقضة الدّاخلة فيها إذ لو وجب تقدّم العلّة.

المنع و الإبطال لا يتواردان على مقدّمة واحدة للتّنافي بين مدار صحّة المنع، وهو أن لا يكون المقدّمة الممنوعة مبرهنة[336] و بين مدار[337] صحّة الإبطال بطريق المعارضة او النّقض وهو أن يكون تلك المقدّمة مبرهنة[338].

قلت:

قد يكون المقدّمة في حكم البرهن بأن يذكر و يدّعي فيها البرهنة كما نحن فيه فيجوز منها نظرا إلى أنّها غير برهنة حقيقة، فيكون[339] برهنها أيضا تمّ في ضمنها و يجوز إبطالها أيضا نظرا إلى أنّها في حكم البرهنة حيث أدّعى المعلّل برهنها، فأحفظ هذه الدّقيقة، فإنّها بالحفظ حقيقة.

«**لأنّ مجموع الأجزاء المادّيّة و الصّوريّة جزء من العلّة التّامّة**» المركّب لأنّ كلّا منهما جزء منها مع إنّ فيها جزءا آخر كالفاعل مثلا، فلا بدّ أن يكون كلّا ممّا معا أيضا جزءا منها ضرورة أنّ دخول كلّ واحد من الأمرين في مركّب فيه أمر ثالث[يستلزم دخول مجموع الأمرين أيضا فيه و إنّما نيدنا المركّب بما فيه أمر ثالث][340] ليلا. يتّجه[341] النّقض بأنّ كلاّ من الجزء المادّي و الصّوري داخل في المركّب[342] مع أنّ مجمعهما ليس داخلا فيه ضرورة إنّه عيّنة.

أقول:

و الحقّ أنّ دخول مجموع العلّة المادّيّة و الصّوريّة في العلّة التّامّة بدخول كلّ [واحد][343] منهما فيها لا بدخول آخر[344] غير دخولها ممّا لا ينبغي أن يتردّد فيه من له أو في سكتة. وأمّا دخوله[345] بدخول مستقلّ بيد دخولها، فغير سلم، بل الظّاهر إنّه لا يجوز لإستلزامه دخول كلّ منهما في العلّة التّامّة مرّتين مرّة[346] بالذّات ومرّة

---

336 ك: مرتبة.
337 ع: - مدار.
338 ك: مرتبة.
339 ع: - فيكون.
340 ع: + يستلزم دخول مجموع الأمرين أيضا فيه و إنّما نيدنا المركّب بما فيه أمر ثالث.
341 ك: يتوجّه.
342 ك: - داخل في المركّب.
343 ك: + واحد.
344 ع: آمر.
345 ك: - دخوله.
346 ع: - مرّة.

بواسطة دخوله في المجموع الدّاخل فيها ودخول جزء مخصوص في مركّب معيّن مرّتين ممّا يشهد الوجدان الصّحيح ببطلانه، وقد صرّح القوم بذلك في كتبهم.

فإن قلت:

بقي ههنا إحتمال آخر وهو أن يدخل المجموع[347] بدخول هو مجموع دخولهما و ذلك مغاير لدخول كلّ منهما. قلت:

يكون المجموع حينئذ داخلان بدخولين في الحقيقة لا يدخل واحد، فاللّازم بحسب ذلك الدّخول على تقدير تقدّم العلّة التّامّة على المعلول المركّب أن يتقدّم ذلك المجموع الدّاخل فيها عليه[348] بتقدّمين، لا بتقدّم واحد ولا فساد فيه. وإنّما فساد تقدّمه[349] عليه يتقدّم واحد كيف فإن كلّ مركّب متقدّم على نفسه بتقدّمات بحسب عدّة الأجزائه سواء تقدّم علّته التّامّة عليه أو لا هكذا. ينبغي أن يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت إلى خرافات الأوهام و سيأتي تمّت تفصيل لهذا الكلام.

«**فيكون**» المجموع المذكور لكونه جزء من العلّة التّامّة «**مقدّما عليها و هي**» أي العلّة التّامّة «**على هذا تقدير**» اي على تقدير وجوب تقدّم العلّة التّامّة على معلولها مطلقا، يعني بسيطا كان ذلك المعلول أو مركّبا؛ «**متقدّمة على المعلول المركّب الّذي هو مجموع الأجزاء**»؛ المادّيّة و الصّوريّة «**وأيضا: جميع الموجودات من الواجب**» لذاته «**و الممكن ممكن لإحتياجه إلى**» كلّ من «**الأجزاء**».

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ جميع الممكنات الدّاخلة تحت الوجود غير مجتمعة في زمان، فالمجموع المذكور غير[350] موجود في شيء من الأزمنة، فلا يحتاج إلى علّة[351] في زعمهم على ما نقلناه سابقا. فالأولى أن يطرّد النّقض في مجموع الواجب و العقول بعضها أو كلّها. و يقال إنّه ممكن لتركّب «**و علّته التّامّة نفسه إذ ليست جزءا منه ضرورة إحتياجه إلى بقيّة الأجزاء و لا خارجا عنه**» إذ لم يسبق خارج

347 ك: - المجموع.
348 ع: - عليه.
349 ك:- تقدم فيه.
350 ع: - غير.
351 ك: جملة.

عن ذلك المجموع. و قد فرضت أنّ العلّة التّامّة حيث سبقها على معلولها «**ولا خارجا عنه إذ لا خارج عنه فتعيّن أن يكون**» علّة التّامّة «**نفسه.**»

أقول:

في هذا[352] التّعيين نظر فإنّه يحتمل أن يكون علّة التّامّة مركّبة من الدّاخل والخارج، ويكون الموقوف عليه الخارج أمرا عدميّا، فلا ينافي الأخذ جميع الموجودات بحيث لا يشذّ عنه موجود.

«**وأيضا: العلّة التّامّة مجموع أمور كلّ واحد منها متقدّم.**»

أقول:

هذا إنّما يصلح لأن يكون سندا للمنع السّابق ذكره فكان حقّه أن يليه مقدّما على ما هو في مقام المعارضة والنّقض للمقدّمة الممنوعة، وتقرير الكلام هكذا. قلنا: تمّ في العلّة التّامّة فإنّها عبارة عن مجموع أمور كلّ واحد منها متقدّم.

«**و لا يلزم منه تقدّم المجموع**» كيف «**فإنّ جميع أجزاء الشيئ غير متقدّمة عليه بل هو عينه مع أنّ كلّا منها متقدّم**[353] **عليه**» ثمّ يشرع المعارضة والنّقض و بذكر ممّا على النّسق[354] الواقع «**وإن أريد**» فيما[355] ذكر «**بالعلّة الفاعل فلم لا يجوز أن يكون**» علّة المجموع بهذا المعنى. «**جزئه؟ قوله: لأنّ علّة الكلّ علّة لكلّ**[356] **جزء**» من أجزائه «**فيكون**» ذلك الجزء المفروض أنّه علّة للكلّ «**علّة لنفسه و لعلله. قلنا: إنّما يلزم ذلك أن لو كان**» الجزء «**علّة تامّة للكلّ؛ إذ**[357] **حينئذ**» لا بدّ أن «**لا يتوقّف الكلّ على ما هو خارج عنه، والمفروض**» على هذا الشّقّ من التّرديد «**كونه**» أي كون الجزء «**علّة فاعليّة**» للكلّ «**وهو لا ينافي الإحتياج**» أي إحتياج ذلك الكلّ «**إلى الغير**» أي إلى غير الجزء المذكور.

---

352 ع: -هذا.
353 ك: - عليه بل هو عينه مع أنّ كلّا منها متقدّم.
354 ك: نفس، ع: السنن.
355 ك: بما.
356 ك: - علّة لكلّ.
357 ك: + لا بدّ.

«**و الجواب:**» عن ذلك الإيراد هو «**أنّ المراد**» من العلّة ههنا «**الفاعل**» لكن «**لا مطلقا**» حتّى يجوز توقّف المعلول إلى الغير، أي غير كان «**بل الفاعل المستقل في التّأثير**» لا بمعنى أن لا[358] يكون بغيره مطلقا، فدخل[359] في التّأثير، فإنّ مثل ذلك الفاعل[360] غير لازم لكلّ معلول، بل «**بمعنى أنّه**» يكون بحيث «**لا يستند**» وجود «**المعلول إلّا إليه أو إلى ما صدر عنه**» إمّا بالذّات أو بالواسطة.

أقول:

الظّاهر من تقريره السّؤال والجواب أنّه [قد][361] ظنّ أنّ هذه المناقشة قد يتعيّن من تحرير البرهان و لم يندفع به. ولكن الأمر ليس كما ظنّه فإنّها كحواشها من المناقشات المذكورة. قد إندفعت بما سبق من التّحرير حيث صرّح في إثباته بأنّ المراد من العلّة التامّة كانت أو فاعليّة ما يكون وحده[362] علّة[363] للمجموع أي لا يكون لغيره مشاركة في التأثير فيه. و لا يذهب على أحد أنّ مثل تلك العلّة لا يجوز أن يكون جزءا من المعلول، وإلّا يلزم أن يكون ذلك الجزء مؤثّرا في نفسه فبعد ذلك التّصريح لم يبق للسّائل مجال أن يقال وإن أريد بالعلّة الفاعل، فلم لا يجوز أن يكون جزؤه، ولا تمّ لزوم كونه علّة لنفسه و لعلله. وإنّما هذا على تقرير كونها تامّة.

وبالجملة؛ فإنّ أفراد هذا الإيراد عن نظائره و تعيينه من البين بأنّه بقي من التّحرير السّابق لا يناسب لترقيقه النّظر في تنسيق[364] مقدّمات البرهان، فكأنّه ذهل عن إعتبار القيد[365] المذكور في ذلك المقام. -أو غفل عن فائدته فهو رميتة من غير دام-

«**و الفاعل المستقل بهذا المعنى**» المؤثّر «**في**» مثل «**المجموع -الّذي**» نحن فيه و «**هو بجميع أجزائه ممكن- يجب أن يكون فاعلا**» مؤثّرا «**في كلّ واحد**»

---

358 ع: - لا.
359 ك: مدخل.
360 ع: - الفاعل.
361 ك: + قد.
362 ع: - وحده.
363 ك: - علّة.
364 ع: سبق.
365 ك: - القيد.

من تلك الأجزاء، «**و إلّا**» يلزم خلاف المفروض، إذ «**لم يكن**» حينئذ «**فاعلا مستقلّا في المجموع ضرورة إستناد بعض**» تلك «**الأجزاء إلى**» بعض آخر من الأجزاء الّذي «**غيره**» -أي غير ذلك الفاعل- «**و غير معلولاته**»؛ يعني أنّ المفروض أنّ كلّ واحد من الأجزاء ممكن. فلا بدّ أن يستند إلى علّة، فلو لم يكن بعض منها مستندا إلى ما فرض أنّه علّة الكلّ لا بالذّات و لا بالواسطة، يلزم أن يستند ذلك البعض إلى غيرها و غير معلولاتها. فلا يكون ما فرض أنّه علّة مستقلّة للجملة علّةً مستقلّةً لها، بل لبعضها.

أقول:

ولا حاجة إلى ما قاله الفاضل الشّريف في شرحه للمواقف فإذا قطع النّظر عنه -أي عن ذلك الغير لم يحصل الجملة- فلم يكن الفاعل فاعلا لها مستقلّا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدّر. مع أنّه في معرّض[366] المناقشة بأنّه يجوز أن يكون ذلك الغير المؤثّر في بعض آخر[367] أمر يمتنع[368] إنفكاكه عن العلّة للجملة. فقد[369] تحقّقها يكون محقّقا البتّة فلا يكون عند قطع النّظر عن ذلك الغير أن يحقّق الجملة بتلك العلّة، ضرورة إمتناع تحقّق الملزوم عند إنتفاء اللّازم.

لا يقال:

لا يلزم من قطع النّظر عن الغير إنتفاؤه. لأنّ المراد من قطع النّظر عنه[370] تقرير إنتفائه بطريق الكناية وهذا من تعبير أنّهم الشّايعة، وإلّا لمّا ترتّب الجزء على الشّرط، فإنّه لا يلزم من مجرّد عدم [ذلك][371] الإلتفات إلى ذلك الغير أن لا يحصل [تلك][372] الجملة، وذلك ظاهر.

---

366 ع: بعض.
367 ك، ع: أجزاء.
368 ك: الممتنيع.
369 ع: - فقد.
370 ك: عن الغير.
371 ع: ذلك.
372 ع: + تلك.

«لا يقال: نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقل في المجموع فاعلا في كلّ **جزء.»** منه[373] **«ونستند بالمركّب من الواجب و الممكن»** لكان أحسن لأن في ذكر التّركيب بين الواجب و الممكن تركّب أدب **«فإنّ الفاعل المستقل فيه هو الواجب وحده و هو جزؤه.»**

أقول:

تقرير السّند على هذا الوجه إنّما يناسب أن لو توجّه المنع إلى المقدّمة القائلة الفاعل المستقل للكلّ، لا يجوز أن يكون جزؤه، بل يجب أن يكون خارجا عنه. وإمّا على تقدير أن يتوجّه إلى المقدّمة الّتي ذكرها فكان حقّه أن يقرّر هكذا فإنّ الفاعل المستقل فيه ليس فاعلا لكلّ جزء من أجزائه ضرورة أنّ أحد جزئيّه، وهو الواجب مستغن عن العلّة[374]. إلّا أنّ تمام هذه المقدّمة لمّا كان مبناه على أصل الفلاسفة القائلين بإستحالة علّيّة الشّيء[375] لوجود نفسه. وكان لجمهور المتكلّمين خلاف فيها، فإنّهم حيث ذهبوا بزيادة الوجود في الواجب، أيضا قالوا: إنّ ذاته علّة لوجود، لم يمكن تمشيها عند أجزاء البرهان على أصل المتكلّمين. فكان هذا القائل[376] الفاضل تفطّن[377] لهذا المعنى، فلذلك عدل في تحرير السّند عن مقتضى الظّاهر حيث وجه على وجه إقتضى توجّه المنع إلى المقدّمة القائلة، إنّ علّة الكلّ يجب أن يكون خارجا عنه فعلى هذا يكون المراد من إيراد المنع على المقدّمة المذكورة إيراده على ما هو المقصود منها، فتأمّل.

«لأنّا نقول ليس لكم» رخصة لأن توردوا[378] **«هذا المنع»** في قانون المناظرة.

أقول:

---

373 ك: منهم.
374 ك: الفاعل.
375 ع: - الشّيء.
376 ك،ع: - القائل.
377 ك: فطن.
378 ك: توارد.

كما ليس لهم منع المقدّمة المذكورة [إيراده علي ما هو المقصود][379] «**بعد إقامته الدّليل**» عليها كذلك ليس لهم إبطالها قبل إقامة الدّليل عليهما على ما قالواه[380] من أنّ[381] السّائل أنّ تعرّض المقدّمة غير مبنيّة من مقدّمات دليل المعلّل مسند لا على إنتفائها، فذلك غصب غير مسموع عند المحقّقين.

فإن قيل:

فكيف يجمعون بين منع المقدّمة المذكورة و إبطالها في مقام واحد كما فعله نجم الدّين الكاتبي في حكمة العين حيث قال: بعد تحرير البرهان المذكور، وفيه نظر لانا لأنّهم أنّ المؤثّر في الجملة مؤثّر في الكلّ[382] جزء منها فإنّه يجوز أن يكون[383] الجملة مفتقرة إلى المؤثّر، ويكون بعض أجزائها غنيّا عنه أو حاصلا بمؤثّر آخر، ولأنّه[384] لو وجب ذلك فالمعلول الّذي تقدّم بعض أجزائه على البعض بالزمان كالسّرير، فعلّته التّامّة، إن كانت موجودة مع الجزء المقدّم لزم تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة، وإن كانت مع الجزء المتأخّر لزم[385] تقدّم المعلول على علّته التّامّة.

قلنا:

هذه شبهة قد تعرّض الفاضل الشّريف في حواشيه على[386] شرح الكتاب المذكور كلّها بأنّ المعلّل لمّا أورد المقدّمة الممنوعة، ولم يعترض لإثباتها فكأنّه يدّعي بداهتها و ذلك بمنزلة البرهان عليها، فجاز إقامة الدّليل[387] على فسادها. إلّا أنّه لا يعجبني هذا الكلّ كيف فإنّه لو كان هذا التّوجيه مقبولا لمّا صار غصب في مادّة مردودا. والأولى أن يقال إنّ طابقة من أهل النّظر، قد جوّزوا الغضب[388] في

---

379 ع: + إيراده على ما هو المقصود.
380 ك: قالواهم .
381 ك: - أن.
382 ك: - الكلّ.
383 ك: - يكون, ع: تكون.
384 ك: - و لأنّه.
385 ك: - لزم.
386 ك: في.
387 ك: - الدّليل.
388 ك: الغصب.

طريق المناظرة ومنهم مولانا ركن الدّين العمدي صاحب الإرشاد في علم الخلاف، فيجوز أن يختار الكاتبيّ طريقتهم و يرى الغصب مسموعا.

ثمّ أقول:

بقي ههنا دقيقة لا بدّ من التّشبيه عليها وهي أنّ الظّاهر من كلام الفاضل الشّريف حيث قال: في تقرير الشّبهة المذكورة هذا إستدلال على بطلان المقدّمة المذكورة فمصنّفها أوّلا و ذكر مستندين. ثمّ إستدلّ على بطلانها فيكون غصبا، أنّه لو إستدلّ إبتداء على بطلانها، لا يكون غصبا فكان الغصب، إنّما لزم من سلوكه أوّلا طريقيّة السّؤال حيث منها، ثمّ عدل عنها إلى طريقة التّعليل بأنّ تصدّي لإبطالها بالدّليل. و ذلك هو الّذي يترأى من الوجه الّذي ذكروه أوّلا في إستلزام الغصب في المناظرة المنبط في البحث على ما قرّره الفاضل السّمرقندي في بعض مؤلّفاته. وهو أنّ المعلّل مادام معلّلا يكون التّعليل حقّه ليعلم حقيقة دليله أو بطلانه، وليس لسائل[389] هناك إلّا مطالبة ذلك فإذا غصب فقد فات عرضة. إلّا أنّ الظّاهر الّذي[390] ذكرو، ثانيا وهو أنّه إذا جوّز[391] الغصب في جانب السّائل، فالمعلّل أيضا. قد يغصبه[392] في دليله و السّائل بغصبه كذلك في غصبه، فيلزم بعد ممّا عمّا كأنّا فيه وضلالها عن طريق التّوجيه أن لا يكون فرق بين الصّورتين، فإنّ المحذور الّذي ذكره في هذا الوجه لازم سواء منع أوّلا ثمّ أبطل أو لم يمنع بل أبطل من أوّل الأمر.

و أنا أقول:

ليت شعري أنّ المنكرين للغصب لهذا الوجه كيف يجوّزون[393] المناقضة على سبيل المعارضة والنّقض التّفصيليّ على طريق الإجمال. فإنّهما أيضا يؤدّيان إلى المحذور المذكور بلا فرق كما لا يخفى على من له نظر صحيح، فتأمّل وأتبع الحقّ الصّريح. ولا تكون من المقلّدين المعاندين.

---

389 ك: سيأتلى.
390 ك: - ألّذي.
391 ع: جوّزوا.
392 ك: يغصب.
393 ك: يجوز و أن.

«**بعد قيام البرهان**» القطعيّ الدّلالة «**عليه**» أي على القول المذكور «**في المركّب من الممكنات الصّرفة**» يعني الغير المختلط بالواجب لذاته فإنّ المدّعي بعد قيام الدّليل عليه لا يبقى في معرّض المنع، فإنّه حينئذ [ح] يكون مصوّنا عن أن يتطرّق إليه المناقشة بطريق المنع، فإذا أراد السّائل أن يتعرّض[394] لها لا بدّ أن يمنع مقدّمة من مقدّمات دليلها، فحيث صادفت منعاً أورد على المقدّمة المبرهنة فعليك أنّ تصريفه إلى بعض مقدّمات برهانها إن أمكن لك ذلك الصّرف وإلّا فلا تعتبره، فإنّه يعدّ مكابرةً صرفة و إلى هذا أشار بقوله «**بل لا بدّ من منع مقدّمة من مقدّمات دليله و**» لكن «**تلك المقدّمات بأسرها[395] ظاهرة**» بحيث[396] «**غير قابلة للمنع**» و لما إحتمل أن يخطر بالبال أن يقال أنّ السّند كثيرا ما يكون صالحا لأن يورد في صورة النّقض الإجمالي للمقدّمة الممنوعة.

فهل يمكن ذلك أجاب عنه بقوله «**و ليس لكم أن تقولوا إنّه[397]**» أي[398] القول المذكور «**ينتقض بالمركّب من الواجب و الممكن؛ فإنّ الدّليل المذكور[399]**» لكونه مخصوصا بالمركّب الّذي كلّ واحد من أجزائه ممكن «**لا يجري فيه**» أي المركّب المذكور في معرّض مادّة النّقض.

«**قيل: و بهذا**» التّحقيق «**تبيّن بطلان ما قد[400] قيل**» من «**أنّه يجوز أن يكون**» جزؤه و هو مجموع «**ما[401] قبل المعلول الأخير علّة للمجميع و هو معلول لمّا قبله بمرتبة واحدة**». وهو المجموع الّذي لم يشذّ عنه إلّا المعلول لأنّ الأخير[402] و الّذي قبيلة «**لأنّه**» تعليل بطلانه لابتبة.

---

394 ع: التّعرّض.
395 ع: بالبرهان.
396 ع: حيث يكون.
397 ع: - أنّه.
398 ع: لنا.
399 ع: - ينتقض بالمركّب من الواجب و الممكن فإنّ الدّليل المذكور.
400 ع: - قد.
401 ع: - و هو مجموع ما.
402 ع: الجزء.

«لو كان» جملة **«ما قبل المعلول الأخير»** [جزء][403] **«علّة موجودة للسّلسلة بأسرها مستقلّة بالتّأثير فيها حقيقة»** بالمعنى المصطلح الّذي مرّ ذكره **«لكان»** ذلك المجموع **«علّة لنفسه قطعا»** ضرورة أنّ نفسه داخلة في السّلسلة. وقد تحقّقت أنّ الفاعل المستقلّ بالتّأثير في الشّيء[404] لا بدّ أن يكون مؤثّرا في كلّ ما هو داخل فيه واحدا كان أو متعدّدا، وهذا القدر ظاهر إنّما النّظر في بطلان اللّازم المذكور فإنّ معنى كون[405] الفاعل المستقل بالتّأثير في الكلّ فاعلا مستقلّا بالتّأثير في كلّ ما هو داخل فيه هو أن لا يكون فاعل كلّ ما هو داخل فيه خارجاً عن ذلك الفاعل على ما سيأتي به التّصريح من قبله عن قريب.

فاللّازم حينئذ من الفرض المذكور أن يكون ما قبل المعلول الأخير جامعاً لمّا هو مستقلّ بالتأثير في نفسه و فساده غير ظاهر، بل نزاع السّائل القائل بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون علّة السّلسلة جزءها؟ ليس إلّا فيه فإنّه لا يلزم حينئذ أن يتقدّم الشّيء على نفسه بل يلزم أن يشتمل على ما يتقدّم عليه. و ذلك واقع في كلّ مركّب فإنّه مشتمل على أجزاء كلّ مركّب[406] منهما[407] متقدّم عليه تقدّما بالعلّيّة.

أقول:

و بهذا التّقرير ظهر [منه][408] أنّه لم يبيّن بالبيان المذكور، فإمّا بطلان ذلك القول، فإنّ تلك الشّبهة أرسخ عرقا من الشّبهات المعدودة في هذا المقام، وأقوي من أن يدخلها مثل هذا البيان فكأنّه قصد التّنبيه على هذا المعنى حيث لم يحكم نفسه بالتّبيين، بل نسب القول به إلى قائل مجهول مع أنّ قائلة ممّن ساد بذكره الرّكبان. و قد طلعت به الشّمس بكلّ مكان. **«و إعترض على هذا الجواب»** بطريق المعارضة

---

403 ع: + جزء.
404 ع: معلول.
405 ك: - كون.
406 ك،ع: - مركّب.
407 ك،ع: منها.
408 ع: + منه.

للمقدّمة القائلة أنّ الفاعل المستقل بالتّأثير بهذا المعنى في المجموع يجب أن يكون فاعلا في[409] كلّ واحد.

أقول:

ويجوز أن يكون[410] نقضا إجماليّا لمّا ذكر في بيان تلك المقدّمة. ومن قصره على المعارضة، فقد قصر فيه «**بأنّه لو لزم أن يكون فاعل المجموع بالإستقلال فاعلا لكلّ جزء كذلك**» يعني بالإستقلال «**للزم في مركّب بين أجزائه ترتّب رمّاني - كالسّرير مثلا-**» فإنّ أحد جزئيّه وهو المادّة متقدّم على الجزء الآخر وهو الهيئة السّريريّة بالزمان «**إمّا تقدّم المعلول على علّته أو تخلّف المعلول عن علّة المستقلّة**» قيد العلّة ههنا بالمستقلّة، و لم يقيّدها في المحذور الأوّل مع إنّها مقيّدة بها فيهما معا[411] تنبيها[412] على أنّه لا دخل لذلك المجموع القيد في كون اللّازم الأوّل محذورا بخلاف اللّازم الثّاني كما لا يخفى.

«**إذ لا يخلو من أنّ فاعل المجموع بالإستقلال كان موجودا عند وجود الجزء الأوّل**» و هو الأخشاب في مثالنا هذا «**أو لا. وعلى الأوّل يلزم تخلّف الجزء الثّاني**» السّريرية، «**عن علّته المستقلّة و على الثّاني يلزم تقدّم[413] الجزء الأوّل**» يعني الأخشاب «**على وجود علّته**» وكلّ من المحذورين ممّا لا شبهة في بطلانه «**و أيضا**» صورة أخرى للمعارضة أو مادّة أخرى للنّقض الإجمالي.

«**لو فرضنا ثلاثة أشياء**» ليس طرده في الثّلثة لعدم جريانه في مادونها كما هو السّابق إلى الوهم، فإنّه جار[414] في صورة الإثنين أيضا بلا فرق كما لا يخفى، «**كلّ منها معلول العلّة أخرى مستقلّة**» ولا شبهة في إمكان ذلك المفروض بل في وقوعه، ولا بدّ من ملاحظة هذه المقدّمة لأنّ المعارضة و النّقض الإجمالي. لا يتمّ

---

409 ك: من.
410 ك: يجعل.
411 ك: - معا.
412 ع: دقّة معانيها.
413 ع: - تقدّم.
414 ك: جاز.

لمجرّد الفرض والتّقدير. «**يكون مجموع العلل الثّلاثة علّة مستقلّة [لشيء][415] مجموع**» تلك «**المعلولات مع أنّه**» أي مجموع العلل[416] الثّلث «**ليس علّة لشيء من تلك المعلولات الثّلث[417]**» إذ ما من معلول من المعلولات المذكورة إلّا وهو مستغن عن بعض تلك العلل «**ضرورة إستناد كلّ منها إلى واحد فقط من تلك العلل**» والمجموع المركّب من العلّة وما ليس بعلّة لا يكون علّةً ولا يذهب عليك أن منشاؤه الغفول عن المعنى المراد من كون العلّة المستقلّة للجملة علّة[418] لكلّ جزء منها على ما يصرّح به المجيب.

«**و أجيب عن**» الإعتراض «**الأوّل بأنّ التخلّف**»: يعني تخلف المعلول «**عن الفاعل المستقل بهذا المعنى غير ممتنع إذ لم يعتبر فيه**» أي في الفاعل المستقل بالمعنى المذكور المراد ههنا «**إستجماع جميع ما لا بدّ منه في التّأثير**» بل إكتفى بإستقلاله في التّأثير بأن لا يكون لغير خارج مستغن عنه تأثير فيه، وإمّا توقّف تأثيره بطريق الإشتراط على مثل ذلك الغير فلا ينافي إستقلاله بالمعنى المذكور.

أقول:

و بهذا ظهر أنّ من[419] قال و المؤثّر المستقل بهذا المعنى هو الّذي سمّيناه علّةً موجودةً كافية في إيجاد السّلسلة وهي الفاعل المستجميع لجميع ما لا بدّ منه في التّأثير غير الفاعل المستقل في التّأثير بالمعنى المراد ههنا.

ثمّ أقول:

و أعجب من ذلك عقيب ما ذكره و هذا الإستقلال لا ينافي إعتبار شرط في التّأثير خارج عن ذات المستقل و إن كان معتبرا في إستقلاله[420] [في التأثير فيه فاعلا][421]، فتأمّل.

---

415 ع: + لشيء.
416 ع: - مع أنّه أي مجموع العلل.
417 ع: - ليس علّة لشيء من تلك المعلولات الثّالث.
418 ع: - علّة.
419 ك: - من.
420 ك: الإستقلال، ع: - و هذا الإستقلال لا ينافي في إعتبار شرط في التّأثير خارج عن ذات المستقل و إن كان معتبرا في إستقلاله .
421 ك: + في التأثير فيه فاعلا.

«**على**» إنّا نقول «**إنّ المراد بكون فاعل الكلّ بالإستقلال**» في التّأثير فيه «**فاعلا لكلّ جزء**» منه «**كذلك**» هو «**أن لا يكون فاعله**» أي فاعل كلّ جزء منه «**خارجا عن فاعل الكلّ، لا أنّه بعينه يكون فاعلا**» مستقلّا «**لكلّ جزء**» منه حتّى يلزم ما ذكرت فإنّه على تقدير أن يكون المراد من المقدّمة المذكورة ما ذكرناه نختار أنّ فاعل المجموع بالإستقلال لم يكن موجودا عند وجود الجزء الأوّل، ونمنع لزوم[422] تقدّم ذلك الجزء على وجود علّة. فإنّه يجوز أن يكون بعض ذلك المجموع الكافي في تأثير ذلك الجزء موجودا عند وجوده «**و بهذا**» الوجه «**يندفع الإيراد الثّاني أيضا**» و ذلك ظاهر لا يحتاج إلى البيان «**و**» إعتبار «**هذا القدر**» من[423] معنى الإستقلال في العلّة الفاعلة[424] «**يكفي في**» إثبات «**غرضنا وهو إبطال كون الجزء**» ولو كان ذلك الجزء مجموع ما قبل[425] المعلول الأخير[426] «**علّة مستقلّة لمجموع الممكنات، لأنّه**» حينئذ أي على تقدير كون الجزء علّة مستقلّة [لمجموع][427] له يلزم أن لا يكون علّة ذلك الجزء خارجا عنه أي عن نفس ذلك الجزء[428] و «**لو لم يكن علّة ذلك الجزء خارجا عنه فهو**» أي تلك العلّة و تذكير الضّمير بإعتبار إنّها فاعل «**إمّا عينه**» أي عين ذلك الجزء «**فيلزم**» حينئذ «**تقدّم الشّيء على نفسه**[429]» ضرورة وجوب تقدّم العلّة الفاعليّة على المعلول «**أو داخل فيه**» ولا إحتمال[430] الثالث «**و**» حينئذ «**ننقل الكلام إليه**» أي إلى ذلك الدّاخل فيه بأنّ علة أيضا على التّقدير المذكور لا بدّ أن لا يكون خارجا عن نفسه، فإمّا عينه أو داخل فيه و نردّه «**إلى أن ينتهى إلى ما**» أي إلى جزء «**يكون علّة لنفسه أو تسلسل**» لا إلى نهاية له.

أقول:

---

422 ك: - لزوم.
423 ع: في.
424 ك،ع: الفاعليّة.
425 ع: قيل، + في.
426 ع: الأثر.
427 ك: لمجموع.
428 ك: - خارجا عنه أي عن نفس ذلك الجزء.
429 ع: - على نفسه.
430 ك: و الإحتمال.

إنّ الفاضل الشّريف قد إعتمد على هذا الجواب في دفع الشّبهة المشهورة المذكورة في كتابيه شرح المواقف و الحواشي التّجريد. ثمّ إنّه وقف على ضعفة حيث أيّ في بعض[431] مصنّفاته، وأظنّ أنّه متأخّر عن الكتابين المذكورين تصنيفا بتفصيل مشيع في ذلك المقام. و قدر الجواب المذكور بطريق المناقشة على تلك الشّبهة، فدفعه بأن قال.

فإن قيل:

في السّلسلة المذكورة لو كان بعض أحادها مؤثّرا ما فيها، فلا يخلو إمّا أن يكون مؤثّرا في كلّ فرد منها، فيلزم ما ذكره في تأثير الشّيء في نفسه و مؤثّره[432]، وإمّا أن لا يكون كذلك و هناك فرد لا يكون مؤثّرا فيه. فإمّا أن لا يحتاج ذلك الفرد إلى مؤثّر أصلاً و هو بطلان[433]، إذا[434] الفرض إنّ كلّ فرد منها ممكن وإمّا أن يحتاج إلى مؤثّر خارج عمّا فرضناه مؤثّرا تامّا للجملة فيلزم أن لا يكون[435] تامّا أو يحتاج إلى مؤثّر داخل فيه فهو إمّا واجب وهو المطلوب أو ممكن، فيحتاج إلى مؤثّر. ولا يجوز أن يكون من الأحاد المؤثّرة ولا المأثّرة عمّا هو داخل فيه، ولا يجوز أيضا أن يكون خارجا عن المؤثّر التّامّ للجملة[436] بل هو داخل فيه فإمّا أن يكون عين الدّاخل الأوّل فيلزم تعليل الشّيء بنفسه أو جزءه أو خارجة و تنقل الكلام إليهما حتّى يلزم التّسلسل[437] وإشتحال البعض المفروض علّة تامّة للجملة على سلسلة غير متناهية.

قلنا:

---

431 ع: - بعض.
432 ع: - في كلّ فرد منها فيلزم ما ذكره في تأثير الشّيء في نفسه و مؤثّره.
433 ع: الظّاهر.
434 ك: أو.
435 ع: - للجملة فيلزم أن لا يكون.
436 ع: بالجملة.
437 ك: - التّسلسل و.

قد يلتزم[438] هذا التّسلسل إذا الكلام في إبطاله ولم يتمّ بعد فتأمّل إلى هنا كلامه **«وحينئذ»** نقول **«فكلّ جزء»** من أجزاء[439] السّلسلة واحدا كان ذلك الجزء أو متعدّدا **«فرض علّة في تلك السّلسلة فعلّته»** الدّاخلة فيها **«أولى منه بأن يكون علّة لها.»**

أقول:

ذكر الفاضل المذكور هذه الضميمة في الإلهيّات شرح المواقف تتميما للجواب المذكور إلّا أنّها كما تري. ومع ذلك أنّه وجه مستقل في إثبات أصل الفرض وهو إبطال كون بعض السّلسلة علّة بكلّيّها[440] على ما إعترف به نفسه أيضا فعلى تقدير التّمسّك به تضيع المقدّمات الّتي يردّها[441] قبل ذلك في صدد الجواب، فالإلتجاء إلى هذا[442] الوجه بالأخرة، إعتراف بعد تمام ما قاله أوّلا في مقام الجواب من أنّه لو كان ما قبل المعلول الأخير علّة للجملة لكان علّة لنفسه قطعا و إنّه [يجوز][443] لا يجري نفعاً في دفع الشّبهة المذكورة. **«لأنّ تأثيره»** أي تأثير الجزء الّذي [هو][444] علّة ذلك الجزء المفروض أنّه علّة الجملة **«أكثر»** من[445] تأثير الجزء المفروض **«لكون ذلك الجزء»** أي المفروض أنّه[446] علّة الجملة **«أثره»** أي أثر الجزء الّذي علّة **«و هو»** أي الجزء المفروض **«ليس أثرا لنفسه.»**

أقول:

فيه منع لمّا عرفت من أنّ المراد من التّأثير ههنا ما يتمّ لمّا بالذّات وما بالواسطة الجزء و الخارج المستند إلى المؤثّر المفروض أنّه مستقل في أمر التّأثير، فالبعض المفروض علّة للجملة كما هو أثر لعلّته كذلك أثر لنفسه بهذا المعني اللّهم إلّا أن يراد من البعض الجزء الواحد أو المتعدّد المتناهي، فحينئذ يبطل إحتمال أن

---

438 ك،ع: يلزم.
439 ك: أجزائه.
440 ع:- بكلّيّها.
441 ع: ردّها.
442 ك: - هذا.
443 ك: + يجوز.
444 ع: + هو.
445 ك: - تأثير الجزء الّذي علّة ذلك الجزء المفروض إنّه علّة الجملة أكثر من.
446 ع: - إنّه.

يكون علّة المجموع جملة ما قبل المعلول الأخير كما لا يخفي، «**فيلزم ترجيح المرجوح.**»

أقول:

كأنّه لم يذهب إلى الفرق بين التّرجيح و التّرجّح[447] وإلّا فالّازم حينئذ ترجّح المرجوح على ما وقع في تحرير الفاضل الشّريف. والفرق بينهما أنّ التّرجّح وقوع المرجوح أو أحد المتساويين لا عن سبب و التّرجيح وقوعه عن سبب[448] نسبة إليه و إلى مقابلة على السّواء و لا شبهة في أنّ اللّازم فيما نحن فيه هو الأوّل دون الثّاني «**و يمكن أن يتمسَّك بهذا**» أي بما ذكر بعد قوله و حينئذ «**في علّيّة الجزء**» للجملة «**إبتداء**» أي من غير سابقة أن يقال يلزم حينئذ أن يكون الشّيء علّة لنفسه أو يتسلسل «**بأن يقال**» من أوّل الأمر «**كلّ[449] جزء**» من أجزاء السّلسلة واحداً كان أو متعدّدا متناهيا كان أو غير متناه فرض علّة لها «**فإنّ**» جزئه السّابق «**علّته أولي منه بالعلّيّة**» لها «**لأنّه أكثر تأثيرا منه**» لمّا سبق [عليه][450] من أنّ ذلك الجزء أثره و هو[451] ليس أثرا لنفسه «**فيلزم ترجيح [452] المرجوح. وقد إعترض عليه**» أي علي أصل البرهان إلّا أنّه ينافي[453] مترتّب على جواب ثاني الإيرادين المندفعين بتحرير السّابق و حاصلة نقض[454] تفصيلي بطريق المنع المقدّمة القائلة والأوّل باطل.

«**بأنّه لم[455] لا يجوز أن يكون علّة المجموع بالمعنى[456] المذكور**» يعني جملة الآحاد المتسلسلة العارية عن الهيئة الوحدانيّة لا المأخوذة فيها تلك الهيئة الإعتباريّة[457] «**نفسه بمعنى أنّه**» أي المجموع على الوجه المذكور «**كاف في وجوده من غير حاجة إلى أمر خارج عنه؟**» كيف لا «**فإنّ الثّاني**» منه «**علّة**

---

447 ك: التّرجيح.
448 ع: - و التّرجيح وقوعه عن سبب.
449 ع: - كلّ.
450 ك: + عليه.
451 ع: - هو.
452 ك: التّرجيح.
453 ك: بناء على، ع:+هو.
454 ك: تفصّل.
455 ك: - لم.
456 ع: - بالمعنى.
457 ك: - عن الهيئة الوحدانيّة لا المأخوذة فيها تلك الهيئة الإعتباريّة.

للأوّل» على ما فرضنا ترتّب آحاد الممكنات لا إلى نهاية له. و المراد من الأوّل هو المعلول الأخير و إنما كونه أو لا يجب[458] إعتبرنا السّلسلة[459] منه «**و الثّالث للثّاني و**» هكذا «**هلّم جرّاً**» بالجملة إنّ كلّ جزء منها، قد أخذ حظّة من العلّة و هي الجزء السّابق عليه «**فلكلّ واحد من الآحاد علّة**» موجودة «**فيها، و لمّا لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه**» أي علي وجه لا يدخل فيه شيء [من][460] غير تلك الآحاد المرتّبة «**غير الأفراد**» الّتي بعضها علّة لبعض «**لم يحتجّ إلى علّة خارجة عن**» تلك «**الأفراد.**»

و لمّا كان[461] المقدّمة المذكورة الّتي إعترض عليها بالمنع مبيّنة[462] في تقرير البرهان بقوله ضرورة وجوب تقدّم العلّة علي المعلول، و إمتناع تقدّم الشّيء على نفسه. وكان منع المقدّمة المبيّنة خارجاً عن قانون المناظرة على ما مرّ إليه[463] الإشارة إشار [اليه][464] إلي دفعه بأن يقال أنّ ما أورد في بيانها، لا ينتهض حجّة عليها على إطلاقها. فإنّ تعليل الشّيء بنفسه على نحوين[465] نحو يلزم منه تقدّم الشّيء على نفسه، ولا ينبغي لأحد من العقلاء أن ينازع في بطلانه، و نحو لا يلزم منه ذلك كالّذي نحو فيه.

فالمقدّمة الّتي معناها غير مبيّنة في الحقيقة فأخفظ الدّقيقة بقوله «**و لا إمتناع في تعليل الشّيء بنفسه على طريق توزيع الآحاد**» من جملة المعلول «**على الآحاد**» من جملة العلل و الجملتان متّحدتان بحسب الذّات، وإنّما التّغاير بينهما بعنوان العلّيّة و المعلوليّة. «**وإنّما المحال**» الثّالث إستحالة بالبيان الأنف، «**تعليل الشّيء بنفسه بالمرّة**» أي بأن يكون المعلول بكلّيّة مرتبطا بعلّيّة إرتبط[466] واحد

---

458 ع: يحسب.
459 ع: فالسّلسلة.
460 ك: +من.
461 ك،ع: كانت.
462 ع: - المنع مبيّنة.
463 ع: عليه.
464 ع: + إليه.
465 ع: - نحوين.
466 ع: - بعلّيّة إرتبط.

مترتّبا عليه لا بترتيبات متعدّدة «**سواء كان**» ذلك[467] الشّيء المعلّل «**بسيطا**» لا جزء له «**في نفسه أو مركّبا**» حقيقيّا او إعتباريّا.

أقول:

لقد أصاب حيث عدل عن عبارة الفاضل الشّريف فإنّه عبّر[468] عن هذا المعنى بقوله: وإنّما الممتنع[469] تعليل شيء واحد معيّن بنفسه و وجه الإصابة لا يخفى على الفطن.

قال: الآمدي في كتابه المسمّى برموز الكنوز، و إمّا الأخير يعني هذا الإعتراض فمشكل ولم أجده لأحد غيري و عسي عند غيري علّة. «**و أجيب**» عن الإعتراض المذكور «**بأنّ المجموع بهذا الإعتبار**[470]» على ما تحقّقت «**عين الآحاد بالأسر، ولا شكّ**» أي معلوم[471] بلا شكّ «**أنّ**[472] **من الآحاد ممكنات موجودة**» إذ[473] ليس كلامنا إلّا في جملة آحادها كذلك «**كما أنّ كلّا منها ممكن موجود**» في الخارج.

أقول:

لقد أحسن حيث قدّم وصف الممكن على وصف الموجود أوّلا، وثانيا رعايةً لوضعه الطّبيعي خلافا لمن أخره في الموضعين؛ وامّا تأخيره أوّلا و تقديمه ثانيا كما وقع في بعض التّحريرات. فلا يحجّ عن نوع[474] سمّاحة «**وكما أنّ الممكن الموجود الواحد محتاج إلى علّة موجدة**» له «**كافية في إيجاده كذلك الممكنات المتعدّدة الموجودة [المقصودة]**[475] **محتاجة إلى علّة موجدة**» لها «**كافية في إيجادها و تلك العلّة لا يمكن أن يكون عينها.**»

أقول:

---

467 ع: -ذلك.
468 ك: غير.
469 ك: المنع.
470 ع: - و عسي عند غيري علّة و أجيب عن الإعتراض المذكور بأنّ المجموع بهذا الإعتبار.
471 ع: معلول.
472 ع: أي.
473 ع: أي.
474 ك: قوله تعالى.
475 ع: + المقصودة.

لقد أسقط من البين طرف من البيان الّذي أورده الفاضل الشّريف في شرحه للمواقف و حواشيه على شرح التّجريد. وهو قوله: و لمّا كان لكلّ واحد من تلك[476] السّلسلة علّة موجدة هي[477] داخلة في السّلسلة كانت العلّة الموجدة للكلّ جميع تلك العلل الموجدة للآحاد. وحينئذ نقول: [478]جميع تلك العلل الموجدة للآحاد[479] إلى هي علّة موجدة للسّلسلة بأسرها؛ إمّا أن يكون عين السّلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها. والأوّل أعني أن يكون مجموع السّلسلة علّة موجدة له محال؛ إلى ههنا لمّا راءها مستدركة في دفع الشّبهة المذكورة.

على أنا نقول: أنّ بعض تلك المقدّمات محلّ[480] بحيث وذلك أنّ المراد من العلّة الموجدة الموجودة[481] الكافية في وجود المعلول. وينادي عليك تقييدها بالكافية فيما سبق من التّوطئة فتوصيفها[482] بقوله: هي داخلة محلّ نظر، إذ لم يفرض دخول العلّة الكافية لكلّ من الآحاد في السّلسلة كيف فإنّ السّلسلة، إنّما فرضت في العلل الفاعليّة المستقلّة بالمعنى العامّ من الكافية على ما نبّهناك عليه فيما سبق.

وأيضا بعد أن نقرّر أنّ العلّة الموجدة للكلّ هي جميع العلل الموجدة للآحاد. ولم يسبق إحتمال لأن يكون علّة المجموع عينه ضرورة خروج المعلول المحض عن جملة علل الآحاد و دخوله في المجموع، فالتّرديد المذكور غير مطبوع لمّا قالوا: من أنّ[483] التّرديد إنّما يكون بين المعاني المحتملة.

فلا يقال:

المراد بالإنسان إمّا الحيوان النّاطق[484] او الحيوان الصّاهل[485]. حتّى قال: ذلك الفاضل نفسه أنّ التّرديد بين أمرين أحدهما لازم الإنتفاء مستدرك مستقبح جدّا.

---

476 ك: - تلك.
477 ع: - هي.
478 ع: - جميع تلك العلل الموجدة الأحاد و حينئذ نقول.
479 ك: - جميع تلك العلل الموجدة للآحاد,ع : - للآحاد.
480 ك: محلّي.
481 ع: - الموجودة.
482 ك: فتوضيفها.
483 ك: - أنّ.
484 ك: - النّاطق.
485 ع: السّائل.

أقول:

و لو قال بين أمرين أحدهما ظاهر الإنتفاء لكان أقرب كما لا يخفي.

ثمّ أقول:

يمكن أن يعتذر عن هذا بأنّ كلامه في إبطال التّسلسل مطلقا، أعمّ من أن يكون متناهياً في جانب المعلول أو لم يكن. ولا يذهب عليك انّه إذا كان السّلسلة غير متناهية الطّرفين لا يوجد معلول محض. فالشّقّ الأوّل من التّرديد المذكور محتمل في بادي[486] الرّأي «**لأنّ العلّة الموجدة للشيء سواء كان**» ذلك الشّيء «**واحدا أو متعدّدا**» متناهيا أو غير متناه «**يجب أن يتقدّم عليه في الوجود**» بتقدّم واحد «**و من المستحيل**» إستحالةً بيّنةً «**تقدّم المجموع على نفسه**». كذلك «**و الإشتباه**» الّذي وقع فيه[487] المعترض «**إنّما وقع بين تعليل كلّ واحد من**» آحاد «**السّلسلة بآخر منها**» بتعليلات متعدّدة «**و بين تعليل مجموعها بمجموعها**» بتعليل[488] واحد وكم بينهما من الفرق عند من[489] له نظر صحيح.

«والأوّل هو المتنازع فيه الّذي نحن بصدد إبطاله بالدّليل. والثّاني ممّا ينبّه على بطلانه، فإنّه بطلان بديهة.»

أقول:

و في الحواشي الشّريفة ينبه[490] على بطلانه بديهة. ولا يخفى ما فيه، فإنّ البديهي الّذي[491] ينبه عليها ههنا[492] هو بطلانه لا بدهيان [بطلانه و هذا ليس ممّا ينبه على مثله إلّا أنّه هو فلمّا ح عنه الإنسان فإنّ فإنّ بنيانه على السّهود السيان][493] نبيانه[494] «**على أي وجه فرض**» أعني «**سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدّور أو بغيره**» يعني لا على سبيل الدّور.

---

[486] ع: باب.
[487] ك: عليه.
[488] ع: واحد من آحاد السّلسلة بآخر منها بتعليلات متعدّدة و بين تعليل مجموعها بمجموعها بتعليل.
[489] ك:- من.
[490] ك: - و في الحواشي الشّريف يثبت.
[491] ع: - ألّذي.
[492] ع: - ههنا.
[493] ع: + بطلانه و هذا ليس ممّا ينبه على مثله إلّا أنّه هو فلمّا ح عنه الإنسان فإنّ فإنّ بنيانه على السّهود السيان .
[494] ك: بنسيانه، ع: النّسيان.

أقول:

و عندي لو ترك هذه المقدّمة لكان خيرا كيف فإنّه على تقدير أن يفرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بلآحاد لخرج[495] المادّة الّتي ينبّه على بطلانها في الصّورة الّتي إعترف بأنّها محلّ النّزاع. فتأمّل في هذا المقام فإنّه من فراق الأقدام.

«**هذا خلاصة ما ذكره**» القوم «**في كتبهم**» المتداولة بين الأنام «**مع تتميمات**» للكلام «**و تفصيلات**» في المقام «**من قِبَلِنا**». على ما أشرنا إليها في مواقعها «**لا يخفى على النّاظر**» فيه بنظر العدل و الإنصاف لا بعين البغى و الإعتساف «**وقعها و نحن نعيد النّظر في تلك المقدّمات للفصل بين ما يليق منها بالنّقض و**» بين ما يليق منها «**بالأبرام**».

و نحن أيضا نكرّر النّظر فيها و فيما أورد عليها ولها مقرّر؛ إمّا هو الحقّ منها بعون الملك العلام.

«**فنقول: أمَّا ما قيل في الشّقّ الأوّل من شقّ الإيراد الأوّل:**» وهو ما عنونه بقوله: ثمّ بغى[496] عليه إيراد وهو ثالث[497] الإيرادات إلّا أنّه عن[498] أوّلا إسقاطا للإيرادين السّابقين، لأنّه فإنّهما بتحرير[499] الدّليل عن درجة الإعتداد و إخراجا لهما عن حدّ الإيراد من أنّه «**إن أريد بالعلّة العلّة التّامّة فلم لا يجوز أن يكون نفسه؟ مع تقريرهم ذلك المنع في سائر كتبهم**» أي في عامّة كتبهم «**والعدول**» لأجله «**إلى دليل آخر، و جزمهم بأنّ العلّة التّامّة يجوز أن يكون عين المعلول.**»

أقول:

الظّاهر أنّه لم يقع منهم ذلك الجزم. نعم أنّهم عجزوا عن إقامة الحجّة على بطلانه فلو عدلوا إلى وجه آخر إنّما عدلوا لذلك الوجه «**لكونه غير واجب التّقديم.**»

أقول:

---

[495] ك: لخروج.
[496] ك: فيعنى.
[497] ع: مماثل.
[498] ك،ع: عدّة.
[499] ع: بتجريد.

لا يخفى عليك أنّ إنتفاء مانع معيّن لا يدلّ على وقوع المعلول، فالإستدلال بعدم وجوب تقدّم العلّة التّامّة على جواز كونها عين المعلول، لا ينبغي أن ينسب إلى فاضل فضلا عن جمهور الفضلاء «**فمحلٌّ يَحقُّ بنظر أدقَّ من ذلك**» أي من نظرهم المؤدّي إلى تقرير المنع المذكور وإلى جزمهم ذاك، يعني أنّ قولهم هذا منظور فيه.

«**لأنّ الممكن**» الخاصّ المقابل للواجب و الممتنع «**ما لا يجب له الوجود و العدم بالنّظر إلى ذاته،**» وحده «**فلو كان**» المجموع المذكور «**علّة تامّة لنفسه كان وجوده واجباً بالنّظر إلى ذاته؛**» وحده «**إذ بالنّظر إلى ذات العلّة التّامّة يجب وجود المعلول**» مع إنّه ممكن لمّا تحقّقت من أنّه محتاج في وجوده إلى وجود ممكن وهو جزءه، والمحتاج و خصوصا إلى الممكن.

أقول:

مقتضى هذا النظر أن لا يكون لمجموع[500] الواجب، والعقل الأوّل علّة تامّة والمقتضى فاسد ضرورة أنّه ممكن، والممكن لا بدّ [له][501] من علّة تامّة؛ أمّا بيان الإقتضاء فلأنّه لو كان [له][502] علّة تامّة، فإمّا أن يكون عينه أو جزءه أو خارجا عنه. ولا إحتمال للخارج و ذلك ظاهر. وكذا[503] لأن يكون جزاء منه ضرورة توقّفه إلى جزء آخر. وعلى تقدير تمام هذا النّظر لا يجوز أن يكون عينه أيضا فتدبر.

لا يقال:

لكن[504] يجوز أن يقال إن أريد أنّه يلزم أن يكون المجموع على تقدير المذكور أن يكون واجبا لذاته بالمعنى الّذي نحن في صدد إثباته بالبرهان.

فلأنّهم ذلك كيف فإنّه محتاج إلى جزئه الّذي هو غيره، والواجب الّذي أردنا إثباته لا بدّ أن يكون[505] مستغنيا عن جميع ماعداه، وإن أريد أنّه يلزم ح أن يكون

---

500 ك: المجموع، ع: مجموع.
501 ع: + له.
502 ع: + له.
503 ع: كذلك.
504 ك:- لكن.
505 ك: - يكون.

واجبا بالمعنى الأوّل، فلا ينازع فيه فإنّه لا يلزم ح ثبوت ما فرض إنتفاؤه، و لا[506] فساد [فيه][507] [اخر تمت][508].

[506] ع: - و لا.
[507] ك: + فيه، ع: + آخر تمّت.
[508] ع: + اخر تمت.

SONUÇ

Bu çalışmada, Osmanlı 16. yüzyıl Şeyhülislâmı ve müderrisi olan Kemalpaşazâde'nin, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eseri üzerine yazmış olduğu *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* isimli eseri tahkik ve tahlil edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde üç nüshası bulunan risale üzerine yapılan bu çalışmada, Kemalpaşazâde'nin, Devvânî'nin görüşlerine getirmiş olduğu açılımlar ve tenkitlerin değerlendirilmesi ile ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

Kemalpaşazâde, şerhin hamdele ve salvele kısmında, çoğunlukla tenzihi ifade eden cümleler ile beraber, Devvânî'nin ifadelerini etimolojik ve belâgata dayalı tahlil etmiştir. Onun metnin birçok yerinde bu açıklama tarzını kullandığı göze çarpmaktadır.

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin, isbât-ı vâcib için birincisi, öncelikle Tanrı'nın varlığının ispât edilip ardından devir ve teselsülün iptal edildiği; ikincisi, devir ve teselsülün burhanlar ile iptal edildiği iki maksad üzerine yazılmış *Risâletü'l-İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserinin bu taslağını aynı şekilde girişte zikretmiştir. Fakat Kemalpaşazâde, Devvânî'nin metninin ilk maksadının ilk bölümünü şerhetmiştir. Bununla birlikte metin içerisinde gerek burhan-ı arşîyi ismen zikretmesi gerekse de, "bu konuda olan burhanların açıklaması gelecektir" şeklindeki bazı ifadeleri, onun metnin devamını da şerhetmeye niyeti olduğu, ancak herhangi bir engelden dolayı tamamlayamadığı ihtimâlini düşündürmektedir.

Kemalpaşazâde, şerhte Devvâni'nin ifadelerine de bağlı olarak, mümkün, mürekkep, mümtenî ve vâcib varlıktan bahsetmiştir. Bunların ardından, devrin, biri illet ve biri ma'lûl olan elif (ا) ve be (ب) örneği üzerinden açıklayıp, bâtıl olduğunu zikreder.

Tahkik etmiş olduğumuz, mezkûr metnin merkezindeki konu, mümkün varlıklardan teşekkül etmiş olan varlık silsilesinin illetinin tâyin edilmesi ile Tanrı'nın varlığının isbât edilmesidir. Bu varlık silsilesi hakkında Kemalpaşazâde, varlık silsilesinin mümkünlerden oluşmuş bir bütün olarak algılanması gerektiği konusunda Devvânî ile hemfikirdir. O varlık silsilesinin bütünlük arzetmesi, ictimâî bir hey'eti hâiz olması, Devvânî'ye göre, dış dünyada görülemeyecek bir şey olarak

yorumlanırken; Kemalpaşazâde'nin bu konudaki görüşü, dış dünyada bu varlıkların ictimâî bir hey'ette bulunması konusundaki uyuşmazlığın sadece zihinsel bir aşamada olduğu şeklindedir. Ayrıca isbât-ı vâcib için, iptal edilmeye çabalanan, sonsuz olduğu var sayılan varlık silsilesi konusunda Kemalpaşazâde, sonsuz olduğu var sayılan bu silsilenin itibârî olduğunu ve dolayısıyla üzerine getirilen burhanların da hakîkî değil, hükmî olduğunu savunur. Bunun yanı sıra, Kemalpaşazâde'nin farklı olarak öne çıkan görüşlerinden biri, varlık silsilesinde ma'lûlün umûmîliği ve belirsizliği söz konusu olduğu zaman, bu durumda teselsülü iptal etmeye gerek kalmadığıdır. Zira Kemalpaşazâde, teselsülün iptali için saf illet ve saf ma'lûlün varlığını şart koşmaktadır.

Kemalpaşazâde, metninde Cürcânî ve Devvânî'ye atıfla varlık silsilesinin illeti için üç ihtimali zikreder. Varlık silsilesinin illeti, ya (i) o silsilenin kendi kendisinin illetidir; ya (ii) o silsileden bir cüz'ün tamamı için illetdir; ya da (iii) o silsile dışında olan bir hâricî illettir.

Kemalpaşazâde, Devvânî gibi, birinci ihtimalin illetin ma'lûl üzerine tekaddüm etmesinin şart olduğunu ve şeyin kendisi üzerine tekaddümünün muhâl olması durumundan dolayı bâtıl olduğunu düşünmektedir. Benzer şekilde ikinci ihtimâlin de batıl olduğunu düşünür. Zira silsilenin bir kısmı, tamamı için illet olsa, o silsileden bazıları bir başka illetle illetlenecek ve bu durumda başkasıyla illetlenen cüzler o silsileye dâhil olmayacaklardır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Cürcânî ve Devvânî gibi, mümkün varlıklardan oluşan varlık silsilesinin hâricî bir illetinin olduğunu düşünmektedir. Düşünürün metninde zikrettiği varlık silsilesinin dışında olan harici illet ise Vâcibü'l-Vücûd (Zorunlu Varlık) olan Tanrı'dır.

Kemalpaşazâde, Devvânî gibi, teselsülün iptali için, varlık silsilesinin bir yerde son bulması gerektiğini ve bunun da Zorunlu Varlık'ın silsilenin illeti olması ile mümkün olacağı kararının ardından, Zorunlu Varlık'ın tam illet ve fâil illet olduğunu ifade eder. Ayrıca Kemalpaşazâde'ye göre varlık silsilesinin fâil ileti, mutlak bir fâil değil, fâil-i müstakildir. Kemalpaşazâde, müstakil fâilin, silsiledeki diğer varlıklarla aynı olacak şekilde silsilenin cüz'ü olmadığını, ma'lûlüne tesirde tek, yani bağımsız olduğunu ifade etmektedir.

Metinde, üzerinde durulan bir diğer kavram da tam illettir. Kemalpaşazâde'ye göre tam illet, maddî ve sûrî illet birleşiminden meydana gelir ve ma'lûlüne tekaddüm eder. Kemalpaşazâde, tam illetin varlık silsilesinin illet olması bakımından vâcib olması gerektiğini belirtir.

Sonuç olarak, Kemalpaşazâde'nin Devvânî'nin metnini şerhederken, sadece açıklama yapmakla yetinmeyip kendinden önceki, Seyyid Şerif Cürcânî gibi, düşünürlerin görüşlerinden de istifade ederek şerhinde tenkitçi bir üslubla birtakım mukayeseler yaptığı görülmüştür. Bu durum, süreklilik ve değişim açısından İslam düşünce geleneğinin anlaşılmasında oldukça anlamlıdır.

KAYNAKÇA

Akman, Mustafa, (2017), "Devvânî'nin Akâidu'l-Adûdiyye Şerhi ve Kelâmcılığı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları,* C.10, S. 2, ss. 471-530.

Akman, Mustafa, (2017), *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi,* Ensar Yayınları, İstanbul.

Alper, Ömer Mahir- Apaydın, Yasin, (2019), "Kemalpaşazâde'nin Tecrid Eleştirisi ve Yeniden İnşâsı Olarak Tecvîdü't-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir", *Nazariyat Dergisi*, C. 5, S. 1, ss. 81-131.

Alper, Ömer Mahir, (2010), *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşâsı,* 3. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul.

Anay, Harun, (1994), "Devvânî", *DİA*, C. 9, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 257-262.

Arslan, Ahmet, (1989), "Kemalpaşazâde'nin Felsefî Görüşleri", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu,* TDV Yayınları, Ankara, ss. 87-120.

Arslan, Mehmet Fatih,(2015), *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Beşikci, Mehmet Necmeddin,(2018), *Celâleddin Devvânî'de İsbât-ı VÂcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği, (*Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Cesur, Ahmet, (2011), *Kemalpaşazâde'nin Risâle fî Tekaddümi'l-İlleti't-Tamme Ale'l-Ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Cevizci, Ahmet, (1999), *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yayınları, 3. Basım, İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerif, (1997), *Kitâbü't-Ta'rîfât,* trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerif, (2015), *Şerhu'l-Mevâkıf,* C. I-III, nşr. ve trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâlî*, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd Kol., No: 3076.

Çelebi, İlyas, (2002), "Kemalpaşazâde", *DİA,* C. 25, TDV Yayınları, Ankara, ss. 242-244.

Demir, Osman, (2011), "Teselsül", *DİA*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 536-538.

Demirci, Osman, (2013), "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 11, S. 1, ss. 253-270.

Devvânî, Celâleddin, (2002), "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme", *Seb'u Resâil* içerisinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran, ss. 67-114.

Devvânî, Celâleddin,(2002), "Risâletü'z-Zevrâ", Seb'u Resâil içerisinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran, ss. 171-183.

Devvânî, Celâleddin, (2002), "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde", *Seb'u Resâil* içerisinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran, ss. 115-167.

Devvânî, Celâleddin, *Hâşiyetü'l-kadîmeti'l-celâliyye alâ şerh-i tecrîdi'l-akâid*, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd Kol., No: 2873.

Devvânî, Celâleddin, (2019), Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde, trc. Hatice Toksöz, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen Eki IV* içerisinde, İz Yayıncılık, İstanbul, ss. 621-644.

Fayda, Mustafa, (1986), "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, Ankara, ss. 53-60.

İbn Sînâ, (2004), *Metafizik,* C. I-II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.

Kâdî Beydâvî, (2014), *Tavâliu'l-Envâr*, nşr. ve trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Kazvînî, Necmeddin el-Kâtibî, (2016), *Hikmetü'l-Ayn,* nşr. ve trc. Salih Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Kemalpaşazâde, *Fî Beyâni'l-Vücûd,* S.K., Fatih Kol., No: 5326, vr. 40^{a}-43^{b}.

Kemalpaşazâde, *Risâletü İsbâti'l-Vâcib*, S.K., Kılıç Ali Paşa Kol., No: 568, vr. 114^{a}-115^{b}.

Kemalpaşazâde, *Risâle fî Vücûdi'z-Zihnî,* S.K., Atıf Efendi Kol., No: 2816, vr. 366^{a}-385^{b}.

Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib*, S.K., Atıf Efendi Kol., No: 2816, vr. 228^{a}-240^{b}.

Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib,* S.K., Kılıç Ali Paşa Kol., No: 580, vr. 116^{b}- 141^{a}.

Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib,* İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Bölümü, No: 6409, vr. 61^{b}-86^{b}.

Kemalpaşazâde,(1987), *Tehâfüt Hâşiyesi*, trc. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Kemalpaşazâde,(2019), "Risâletü İsbâti'l-Vâcib", trc. Rabia Gün, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen Eki IV* içerisinde, İz Yayıncılık, İstanbul, ss. 677-680.

Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa) (2018), "Risâle fi'l-Fakr", Resâil-ü İbn Kemal Paşa içerisinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, ss. 421-458.

Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa) (2018), "Risâle fî Ennehü hel yestenide'l-kadîmel-mümkiin ile'l-müessir", Resâil-ü İbn Kemal Paşa içerisinde, C. 7, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, ss. 5-32.

Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa) (2018), "Risâle fî Tahkik-i enne'l mümkine le yekûnü ehadü tarafeyhi evlâ bihî lizâtihî", Resâil-ü İbn Kemal Paşa içerisinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, ss. 357-420.

Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa) (2018), "Risâle fî Tahkik-i lüzûmi'l-imkân li'l-mümkin", Resâil-ü İbn Kemal Paşa içerisinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, ss. 459-494.

Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa) (2018), "Risâle fî Tahkîki'l-eys ve leys", Resâil-ü İbn Kemal Paşa içerisinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, ss. 343-356.

Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa) (2018)"Risâle fî Tahkik-i vücûbi'l-vâcib", Resâil-ü İbn Kemal Paşa içerisinde, C. 6, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, ss. 187-254.

Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa) (2018), "Risâle fî Tahkik-i murâdi'l-kâilîne bienne'l-vâcibe Teâlâ mûcibün bi'z-zât", Resâil-ü İbn Kemal Paşa içerisinde, C. 7, Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 1. Basım, İstanbul, ss. 47-84.

Kemalpazâde (İbn Kemal), Risâle fî Tahkik-i tekaddümi illeti't-tammet-i ale'l-ma'lûl, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Bölümü 6409, vr.113[a]-133[a].

Öçal, Şamil, (2000), *Kemalpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Öçal, Şamil, (2013), *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Öçal, Şamil, (2017), "Bir Osmanlı Filozofu: Kemalpaşazâde", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içerisinde, C. 8, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, ss. 549-568.

Saraç, M. Ali Yekta, (1999), *Şeyhülislâm Kemalpaşazâde,* Şûle Yayınları, İstanbul.

Sözen, Kemal, (2001), *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta.

Toksöz, Hatice, (2014), "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi,* C. 7, S. 2, ss. 25-70.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas, (2019), *Kelâm terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yaınları, 6. Basım, Ankara.

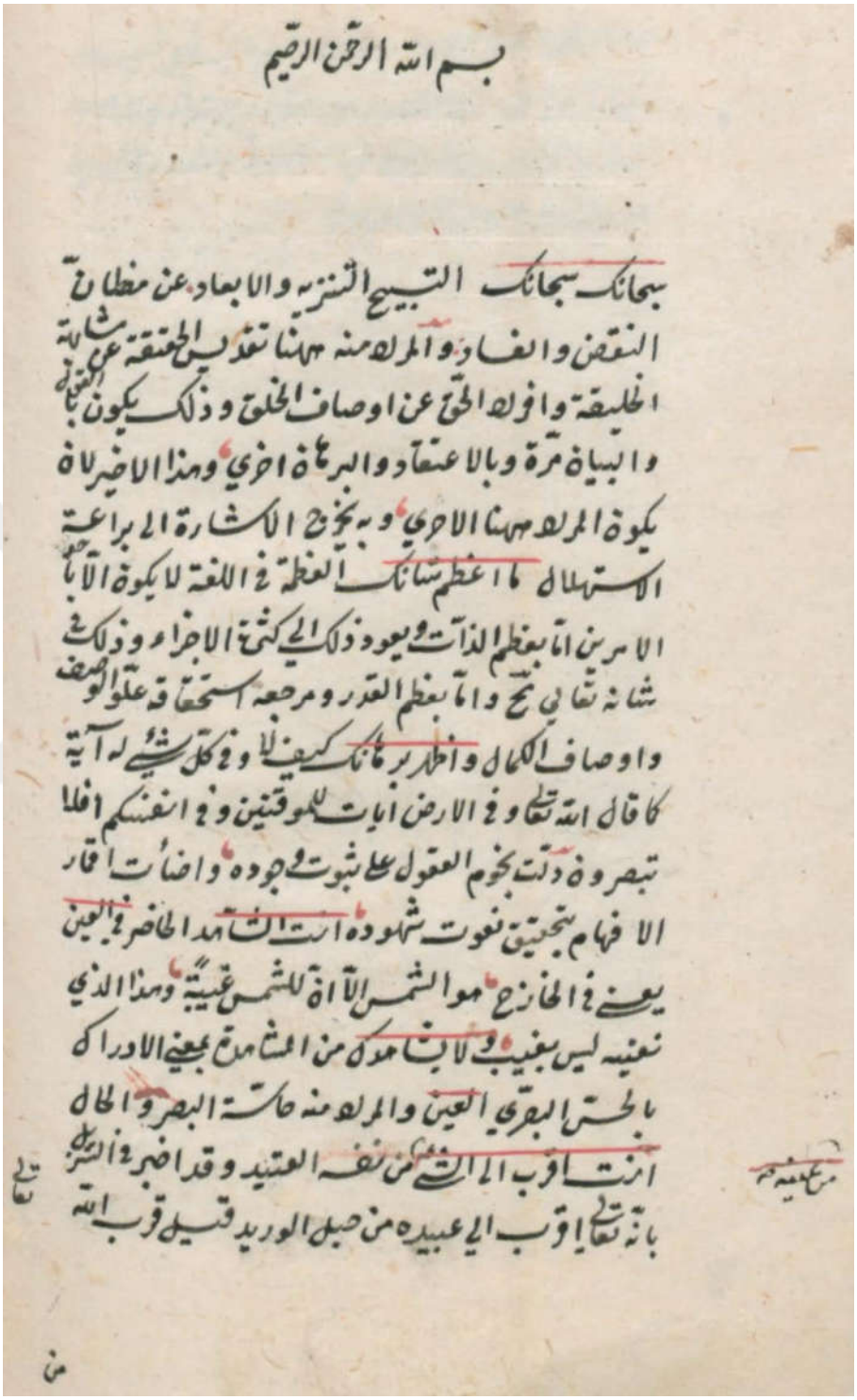
Turan, Şerafettin, (2002), "Kemalpaşazâde", *DİA*, C. 25, TDV Yayınları, Ankara, ss. 238-240.

Yavuz, Yusuf Şevki, (1992), "Burhan", *DİA*, C. 6, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 429-430.

Yazıcıoğlu, M. Sait, (1989), "Kelâmcı Olarak İbn Kemâl", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara, ss. 179-187.

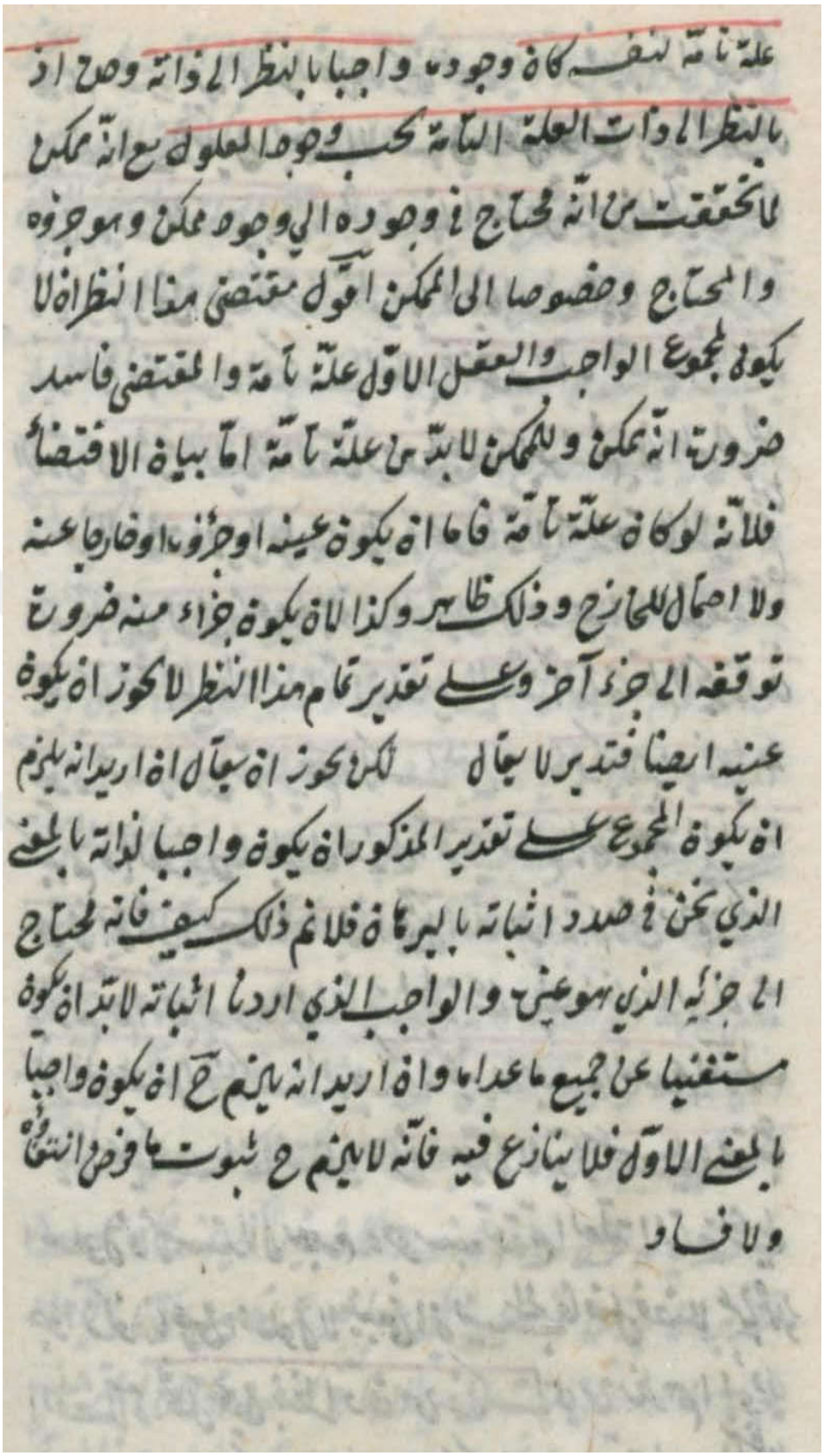
Yurdagür, Metin, (1994), "Devir", *DİA,* C. 9, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 230-231.

EKLER

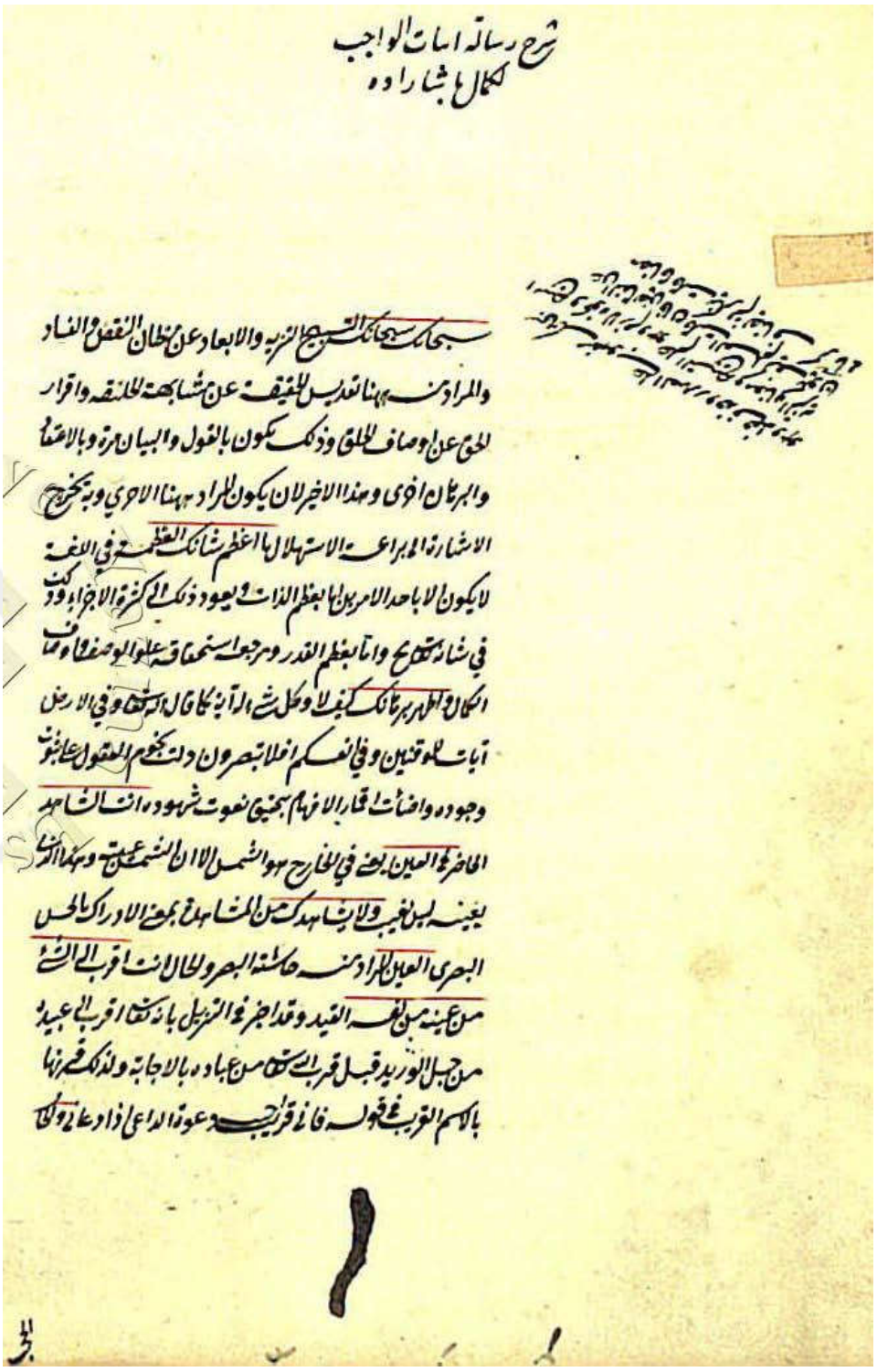

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك التسبيح التنزيه والابعاد عن مظان
النقص والفساد والمراد منه ههنا تقديس الحقيقة عن مشابهة
الخليقة وانزاله الحق عن اوصاف الخلق وذلك يكون بالقول
والبيان مرة وبالاعتقاد والبرهان اخرى ومذا الاخير لاق
بكونه المراد ههنا الاخرى وبه يخرج الكلام الى براعة
الاستهلال ما اعظم شانك العظمة في اللغة لا يكون الا بأحد
الامرين اما بعظم الذات ويعود ذلك الى كثرة الاجزاء وذلك في
شانه تعالى محال واما بعظم القدر ومرجعه استحقاق علو الوصف
واوصاف الكمال واظهر برهانك كيف لا وفي كل شيء له آية
كما قال الله تعالى وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم افلا
تبصرون دلت بحكم العقول على ثبوت وجوده واضاءت انوار
الافهام بتحقيق نعوت شهوده انت الشاهد الحاضر في العين
يعني في الخارج هو الشمس الآية للشمس غيبة ومذا الذي
نعنيه ليس بغيب ولا شاهد لك من المشاهد بمعنى الادراك
بالحس البصري العين والمراد منه حالة البصر والحال
انت اقرب الي من نفسي العتيد وقد اخبر في التنزيل
بانه تعالى اقرب الى عبيده من حبل الوريد قيل قرب الله

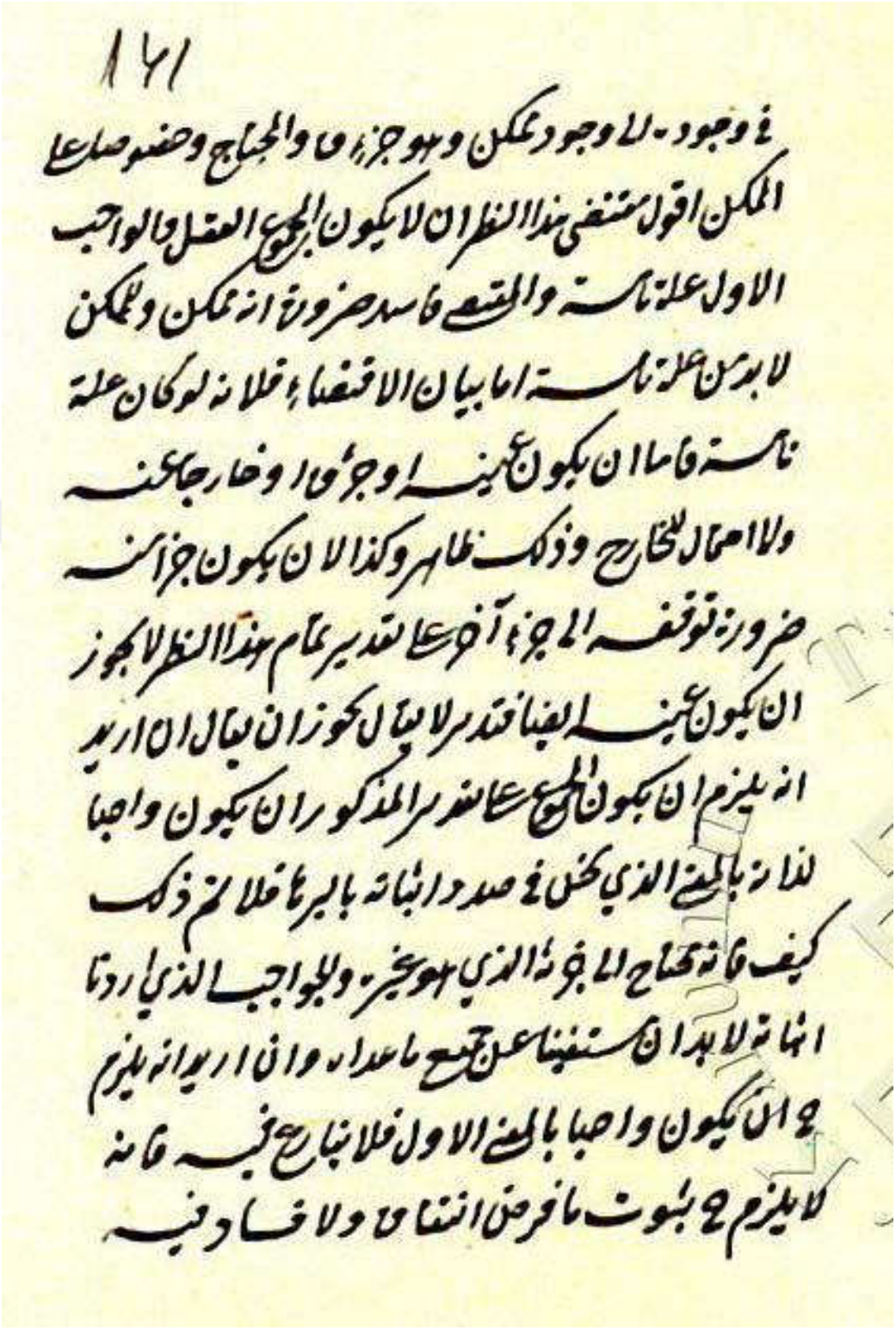
Ek 1. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Nüshası, Arapça Bölümü 6409 vr. 61 [b]. (İlk Sayfa)



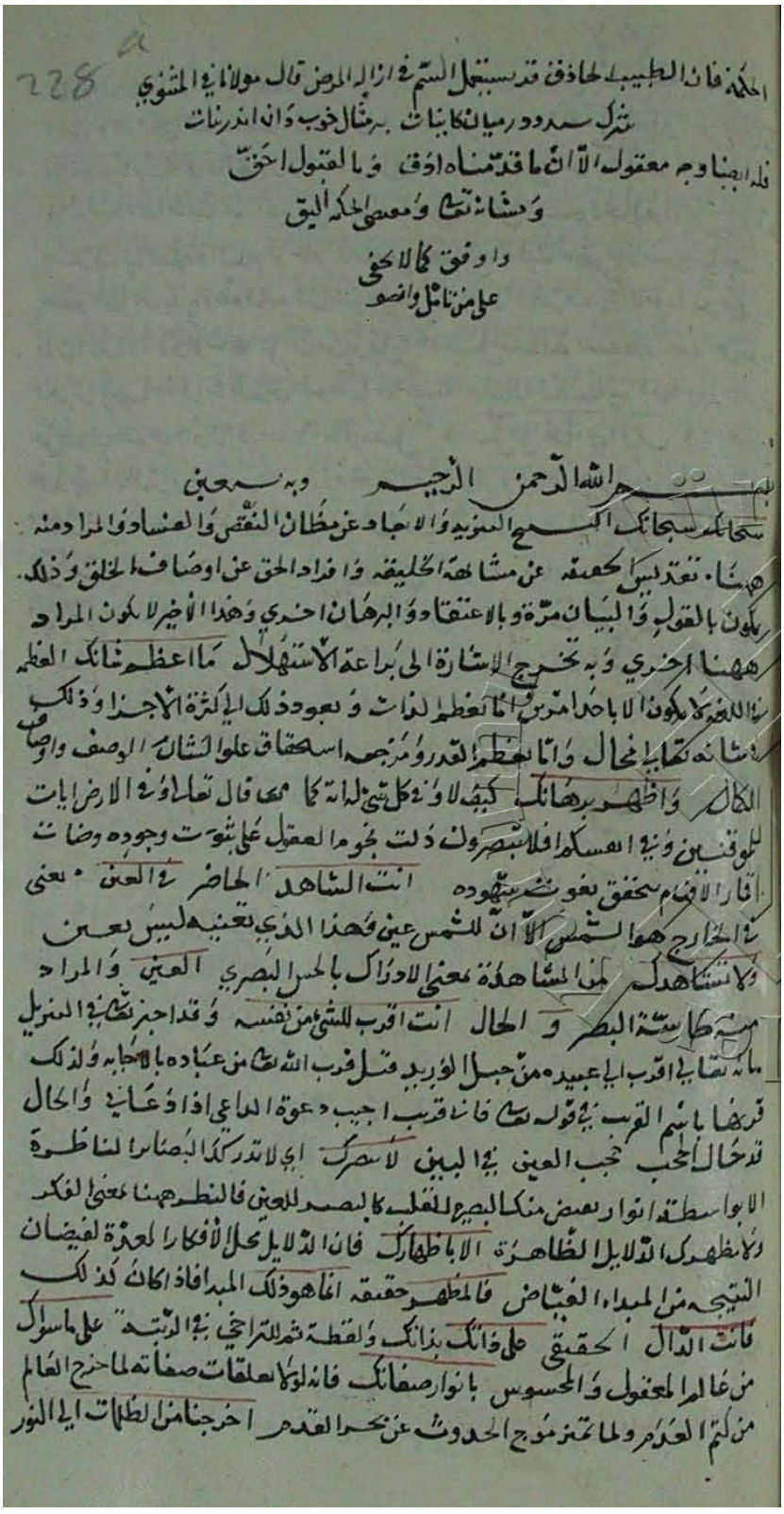
Ek 2. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Nüshası, Arapça Bölümü 6409 vr. 86 [b]. (Son Sayfa)



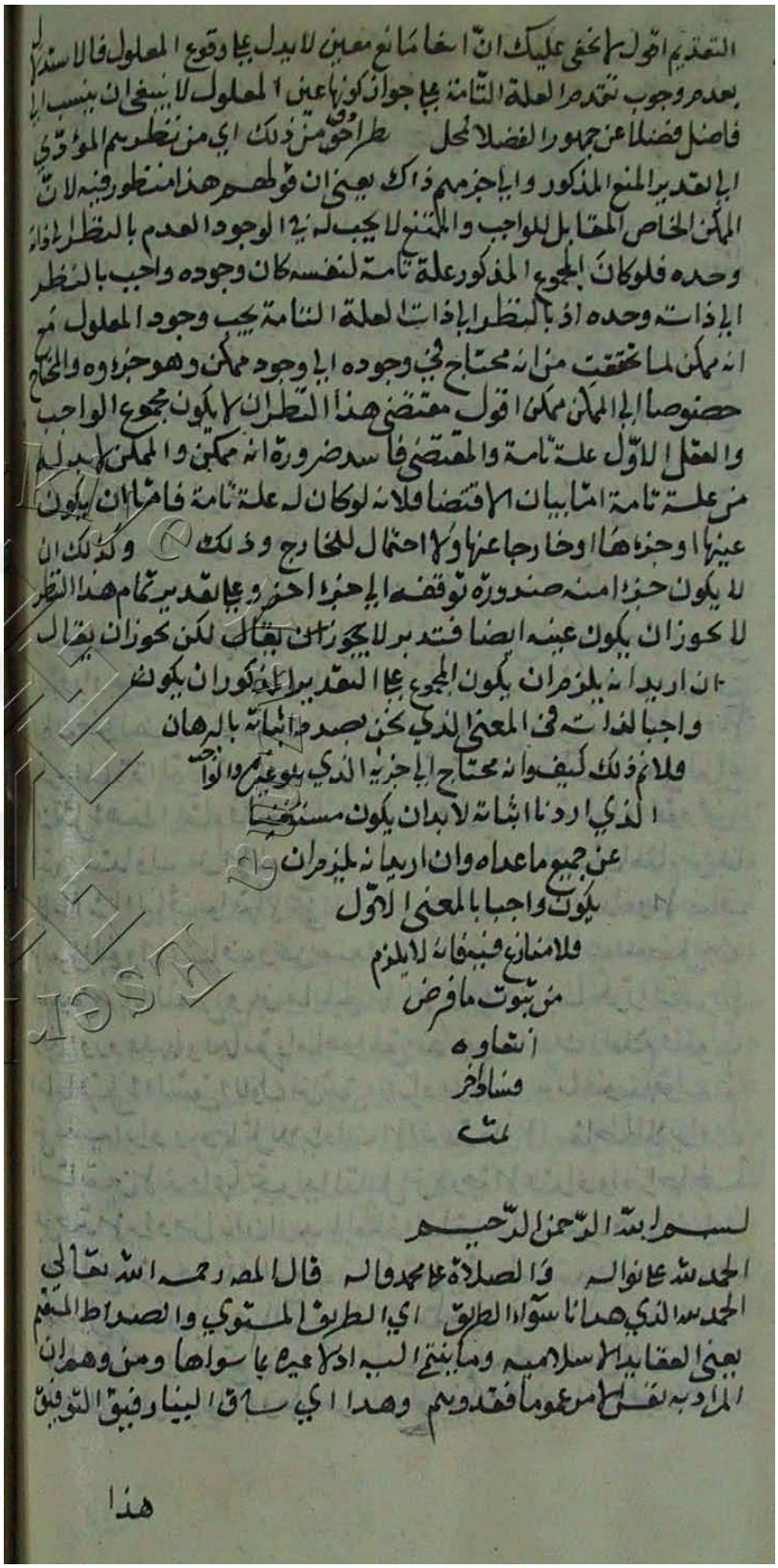
Ek 3. S.K. Kılıç Ali Paşa Kol., No: 580, vr. 116 [b] . (İlk Sayfa)



Ek 4. S.K. Kılıç Ali Paşa Kol., No: 580, vr. 141 [a] . (Son Sayfa)



Ek 5. S.K. Atıf Efendi Kol., No: 2816, vr. 228 [a]. (İlk Sayfa)



Ek 6. S.K. Atıf Efendi Kol., No: 2816, vr. 240 [b]. (Son Sayfa)

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı ve Soyadı : Rabia GÜN

Doğum Yeri ve Yılı :

Medeni Hali :

Telefon :

Mail :

Eğitim Durumu :

Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bölümü

Yabancı Diller ve Düzeyi:

1. Arapça : İleri Seviye
2. İngilizce : Yökdil: 78,75
3. Farsça : A1
4. Rusça : A1

İş Deneyimi :

1. Isparta Şule Yüksel Şenler Yükseköğretim Kız Öğrenci Yurdu Müdür Yardımcılığı

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar :

1. Kemalpaşazâde, *Risâletü İsbâti'l-vâcib*, takdim ve çeviri: Rabia Gün, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV* içerisinde, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 677-680.